



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di SCIENZE POLITICHE, SOCIOLOGIA, COMUNICAZIONE
Dottorato di ricerca in STUDI POLITICI
Ciclo XXXIV

INCONSCIO E CRITICA

IL MUTAMENTO DI FUNZIONE DELLA PSICOANALISI
NELLA SCUOLA DI FRANCOFORTE

Dottorando
Luca Micaloni

Tutor
Prof. Luca Scuccimarra

INCONSCIO E CRITICA

Il mutamento di funzione della psicoanalisi nella Scuola di Francoforte

Indice

Introduzione

1. Attualità della psicologia politica francofortese? p.1
2. Marxismo e psicoanalisi, p. 4
3. Sintesi dei capitoli, p. 6

Capitolo I. Tra positivismo e irrazionalismo. Il ruolo della psicologia nel materialismo interdisciplinare di Max Horkheimer, p. 19

1. Il confronto di Horkheimer con la filosofia contemporanea, p. 19
 - 1.1. La filosofia sociale e il problema della fondazione della critica, p. 22
 - 1.2. Forme e aspetti del relativismo: sociologia del sapere e storicismo, p. 27
 - 1.3. Positivismo, teoria critica e il «problema della verità», p. 35
 - 1.4. La critica regressiva al razionalismo: organicismo e filosofie della vita come espressione culturale della fase monopolistica del capitalismo, p. 42
2. Dalla coscienza di classe all'inconscio di classe. Psicoanalisi e riproduzione sociale, p. 48
 - 2.1. La psicologia come scienza ausiliaria nella teoria della storia e della società, p. 48
 - 2.2. Carattere, schematismo e autorità. Una teoria psicoanalitica della riproduzione sociale, p. 50
 - 2.3. Gli *Studi sull'autorità e la famiglia*, p. 55
 - 2.4. Verso l'erosione della mediazione familiare, p. 61

Capitolo II. Autorità e masochismo. Fromm e la sociopsicologia analitica, p. 63

1. I primi saggi sulla *Zeitschrift*, p. 64
2. La struttura libidica come parte dell'infrastruttura sociale, p. 71
3. La caratterologia psicoanalitica e il suo significato per la psicologia sociale, p. 76
4. Autorità e famiglia, p. 79
 - 4.1. Dinamica psichica del legame autoritario: identificazione, proiezione, interiorizzazione dell'angoscia, p. 80
 - 4.2. Una "filosofia della storia dell'Io". Narcisismo carente e classe sociale, p. 83
 - 4.3. Il soddisfacimento sadomasochistico come correlato pulsionale della debolezza dell'Io, p. 87
 - 4.4. Sociopsicologia in transizione. Conclusione, p. 92
5. *Excursus*: la sociopsicologia del dogma religioso, p. 94
 - 5.1. L'Edipo e il Cristo. Sviluppo del dogma e critica della modernità, p. 94
 - 5.2. Fuga dalla libertà e Riforma, p. 103

Capitolo III. Crisi dell'individuo, obsolescenza della psicoanalisi? Teoria critica, sociopsicologia e capitalismo organizzato negli anni '40 e '50, p. 109

1. Adorno, il nuovo tipo umano e la crisi dell'individuo, p. 111
2. Marcuse e l'obsolescenza della psicoanalisi, p. 119

Capitolo IV. Propagandine freudiane, p. 123

1. Il *Research Project on Antisemitism*, p. 123
2. Adorno e la struttura della propaganda fascista, p. 125
3. Gli *Studi sulla personalità autoritaria*, p. 130
 - 3.1. Antisemitismo, p. 130
 - 3.2. Opinioni politiche ed economiche, p. 133

3.3. Sindromi e tipi psicologici, p. 138

Capitolo V. Dalla critica della modernità alla critica della civiltà. Implicazioni psicologiche della *Dialettica dell'illuminismo*, p. 140

1. Il Sé come rituale sacrificale, p. 143
2. Dall'interiorizzazione del Super-Io alla socializzazione dello schematismo, p. 147
3. La rilettura del sadismo: conseguenze morali della tecnicizzazione della ragione, p. 148
4. L'Io come proiezione: la teoria dell'antisemitismo, p. 151

Capitolo VI. Una civilizzazione erotica. Il Freud politico di Marcuse 156

1. La dialettica della civiltà, p. 157
2. Fantasia, perversione, estetica. Verso una razionalità libidica, p. 160
3. Fine dell'introiezione e deviazione dell'aggressività sui nemici esterni, p. 168

Capitolo VII. La controversia sul "culturalismo", p. 174

1. La società dentro l'individuo. Adorno contro il revisionismo psicoanalitico, p. 175
2. Dissensi. Marcuse, Fromm e il radicalismo pulsionale, p. 179

Capitolo VIII. Psicoanalisi come comunicazione, critica e ausilio empirico: il contributo di Habermas, p. 186

1. La ragione si dice in molti modi. Il superamento habermasiano della critica della ragione strumentale, p. 186
2. Dalla critica dell'ideologia alla normatività della prassi comunicativa, p. 188
3. Tipologie di azione e condizioni di validità razionale: la Teoria dell'agire comunicativo, p. 192
4. Intersoggettività come superamento dei limiti del paradigma della reificazione: il confronto di Habermas con la prima Teoria critica, p. 197
5. Psicoanalisi e «interesse emancipativo», p. 208
6. Veridicità espressiva. Psicoanalisi come clinica dell'autoinganno nella Teoria dell'agire comunicativo, p. 217
7. Razionalizzazione e decentramento: agire comunicativo e psicologia evolutiva, p. 219
8. Limiti generali del concetto di interiorizzazione delle norme, p. 220
9. Una psicologia sociale del tardocapitalismo. Oltre la prima Teoria critica, p. 221

Capitolo IX. La psicoanalisi tra "deficit sociologico" e teoria del riconoscimento. Critiche e sviluppi nell'opera di Honneth, p. 226

1. Teoria critica come teoria dell'azione. L'impianto di *Critica del potere*, p. 226
 - 1.1. Lavoro o forza-lavoro? Un'aporia della Teoria critica, p. 226
 - 1.2. Coazione vs. azione. Il "deficit sociologico" della Teoria critica, p. 230
 - 1.3. La riconsiderazione del ruolo della psicologia nel primo programma interdisciplinare, p. 232
 - 1.4. Il "deficit sociologico" nella *Dialettica dell'illuminismo* e nella teoria della crisi dell'individuo, e i suoi aspetti psicodinamici, p. 236
 - 1.5. La contraddizione tra crisi dell'individuo e fine dell'interiorizzazione, p. 242
2. Relazioni transizionali. Psicoanalisi postfreudiana e condizione postmoderna, p. 246
 - 2.1. La psicoanalisi nella teoria dell'intersoggettività e del conflitto sociale, p. 246
 - 2.2. Relazioni oggettuali come sociopsicologia della postmodernità, p. 249
 - 2.3. Intersoggettività e "lavoro del negativo". Una controversia tra Axel Honneth e Joel Whitebook, p. 251
 - 2.4. L'Io nel Noi. Gruppi e patologie sociali, p. 253
 - 2.5. Autonomia, decentramento e appropriazione di sé, p. 255
 - 2.6. Angoscia e requisiti della cittadinanza democratica, p. 256

Bibliografia, p. 260

Introduzione

1. Attualità della psicologia politica francofortese?

La relazione tra costituzione del corpo politico e costituzione interna del soggetto ha lungamente sollecitato la riflessione filosofica e il pensiero politico occidentale, almeno a partire dal tentativo platonico «di psicologizzare la città e di politicizzare l'anima»¹. Nella transizione all'Età Moderna, il farsi strada di dottrine che teorizzano la naturale eguaglianza tra gli esseri umani e la concomitante tensione a cui è sottoposta la connessione tra la dimensione dell'etica e quella della politica contribuiscono a rendere più aleatorie le fonti dell'obbligazione, e rafforzano l'esigenza di un'analisi "oggettivante" e disincantata dell'essere umano, capace di fungere da base empirica, psico-antropologica, della ristrutturazione dell'ordine politico e della vita associata. Se nella riflessione filosofica e politica moderna la componente affettiva e le "passioni dell'anima" svolgono un ruolo tutt'altro che secondario², i temi della non completa accessibilità della vita psichica alla coscienza e della non piena regolazione volontaria dell'azione conducono però un'esistenza carsica³, e affiorano con più facilità nei periodi di crisi, nei quali trova maggiore spazio d'espressione la voce infelice della modernità, la protesta contro le costruzioni geometriche dell'universalismo, la sfiducia nei confronti del progresso e delle prerogative dell'autocoscienza.

¹ M. Vegetti, *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, «Études platoniciennes», 4 (2007), online dal 01/09/2016, ultima consultazione 12/12/2021, URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/923>, DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.923>. Vegetti individua come processo di politicizzazione dell'anima il tentativo di «pensarla come scissa in una pluralità definita di centri motivazionali, di energie psichiche che hanno finalità diverse e che possono quindi entrare in conflitto fra loro, producendo quella *stasis*, quella "guerra civile del sé", in cui consiste la malattia morale dell'anima; ma che possono viceversa stabilire un sistema di alleanze, una gerarchia di comando condivisa nell'interesse comune, da cui dipende quel benessere dell'anima che si chiama "giustizia"», e come psicologizzazione della politica il tentativo di rintracciare nella *polis*, attraverso la sua tripartizione, un «principio di razionalità», sottraendola in tal modo al rischio dell'irrazionalità e del prevalere dell'arbitrio. Per l'analogia tra città e anima cfr. soprattutto Platone, *Repubblica*, IV. Cfr. anche F. Cornford, *Psychology and Social Structure in the Republic*, «Classical Quarterly», 6 (1912), pp. 246- 265. L. Strauss, *The City and Man*, 1964, rist. University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 50-138. B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 196-209; Cfr. anche la lettura di taglio psicoanalitico fornita da J. Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London, 1998, pp. 219-246, secondo cui l'impostazione platonica, opportunamente esplicitata, illustrerebbe una dinamica di «interiorizzazione» ed «esteriorizzazione», vale a dire di reciproca influenza causale tra compagne psichica e compagne socioculturale. Per una lettura complessiva dell'analogia tra anima e città, comprensiva di una critica delle interpretazioni fornite da Strauss, Williams, e Lear, cfr. G. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago 2005. Cfr. anche I. Evrigenis, *The Psychology of Politics. The City-Soul Analogy in Plato's Republic*, «History of Political Thought», 23 (2002), pp. 590-610, e il più recente lavoro di N. Blössner, *The City-Soul Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

² Cfr. per es. H. Gardiner, *Feeling and Emotion: a History of Theories*, Greenwood Press, Westport 1970; S. James, *Passion and Action: the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997; V. Kahn, N. Saccamano, D. Coli (eds.), *Politics and the Passions: 1500 to 1850*, Princeton University Press, Princeton 2006; D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006

³ Cfr. F. Tallis, *Breve storia dell'inconscio*, Il Saggiatore, Milano 2002; H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Il “bisogno di psicologia” diviene impellente, anche per la nascente Scuola di Francoforte, in una situazione critica, determinata dal fallimento prognostico e pratico-politico del marxismo in tutte le sue varianti sul banco di prova della rivoluzione in Occidente, della crisi e del crollo del capitalismo in Europa. La delusione delle attese riguardanti la trasformazione sociale innesca, in quella temperie, un contraccolpo teorico che rende più urgente la ricerca intorno ai moventi reconditi delle azioni apparentemente non razionali di individui e gruppi. Il modo in cui mutano le categorie, i contenuti e il valore posizionale dell’indagine sulla struttura psichica del soggetto e sulla dinamica delle relazioni intersoggettive costituisce allora una chiave d’accesso precipua alla storia della Teoria critica francofortese. La dimensione psicologica interagisce costantemente con le modificazioni del quadro teorico complessivo, e ne è in qualche caso il perno, il vettore, il terreno elettivo di manifestazione. La vocazione filosofico-sociale della Scuola di Francoforte⁴ fa sì che in ogni snodo, sia teorico sia empirico, sia presente in qualche grado la problematica generale del nesso individuo-società, che si concretizza in un’indagine che mette a fuoco sia l’azione della società (a tutti i livelli: dalle pratiche informali, alla cultura, fino all’amministrazione e allo Stato) sull’inconscio, sia il contributo dell’inconscio al comportamento di individui e gruppi, e dunque alla riproduzione sociale.

La persistente rilevanza delle indagini sociopsicologiche messe in campo dalla Teoria critica è oggi attestata, in certa misura, dai non pochi tentativi di analizzare attraverso quel repertorio categoriale – e in particolare attraverso la riproposizione del concetto di «personalità autoritaria» – i fenomeni politici legati all’involuzione delle democrazie occidentali e alla riemersione del consenso di massa per la destra radicale. Soprattutto negli Stati Uniti, l’esempio francofortese è stato recentemente evocato come modello atualizzabile ai fini della riflessione sulla composizione psicologica di gruppi e leader politici “populisti”⁵. Più che l’analisi diretta dell’attualità politica, delle congiunture e degli eventi, tuttavia, lo sguardo prevalentemente storico della nostra ricostruzione – o meglio il tentativo di interrogare teoreticamente la storia del pensiero politico e sociale francofortese – pone in primo piano le maniere in cui la Scuola di Francoforte ha messo a tema e indagato alcune *strutture durevoli* dell’epoca moderna e

⁴ Cfr. per es. M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciani (a cura di), *Pensare la società. L’idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma 2001; cfr. anche R. Celikates, R. Jaeggi, *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, Beck, München 2017, trad. it. a cura di M. Solinas, *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier, Firenze 2018.

⁵ A. Ross, *The Frankfurt School Knew Trump was Coming*, «The New Yorker», 05/12/ 2016; P. Gordon, *The Authoritarian Personality revisited: Reading Adorno in the age of Trump*, «boundary2», 44 (2017), pp. 31–56. J. Morelock (ed.), *Critical Theory and Authoritarian Populism*, University of Westminster Press, London 2018; C. Brittain, *Racketeering in religion: Adorno and evangelical support for Donald Trump*, «Critical research on religion», 6 (2018), pp. 269-288; C. Leeb, *A Festival for Frustrated Egos: The Rise of Trump from an Early Frankfurt School Critical Theory Perspective*, in M.B. Sable, A. Jaramillo Torres (eds.), *Trump and Political Philosophy: Patriotism, Cosmopolitanism and Civic Virtue.*, Palgrave Macmillan, New York 2018, pp. 297-314; Ead., *Laughing at the Other: Toward an Understanding of the Alt-Right with Adorno*, in A. Khandizaji (ed.), *Reading Adorno*, Palgrave Macmillan, London 2019, pp. 75-100; Ead., *Castration anxiety, COVID-19 and the extremist right*, «Global Discourse: An interdisciplinary journal of current affairs», 11 (2021), pp. 387-404; M. Jay, *Trump, Scorsese, and the Frankfurt School’s Theory of Racket Society*, Los Angeles Review of Books, 05/04/2020. Sull’uso distorto della “Scuola di Francoforte” come significante nel discorso della contro cultura reazionaria, cfr. M. Jay, *Dialectic of Counter-Enlightenment: The Frankfurt School as Scapegoat of the Lunatic Fringe*, in Id., *Splinters in Your Eye. Frankfurt School Provocations*, Verso, London 2020, pp. 151-172.

contemporanea, le transizioni e le modificazioni che le hanno riguardate, il venir meno di certi elementi e il sorgere di nuovi. Pur nell'ovvia diversità di stili, accenti, obiettivi e quadri teorici, e perfino di paradigmi, le stagioni e gli autori della Teoria critica francofortese convergono verso il tema della *dialettica della razionalizzazione*⁶, cioè della tensione conflittuale e della reciproca produzione di fede e sapere, razionalismo e irrazionalismo, e degli effetti "patologici", dapprima della modernità capitalistica, e poi di un processo di rischiarimento "illuministico" collocato già agli inizi della civiltà. Per tale via, fenomeni tipici del periodo successivo alla Repubblica di Weimar, come la trasformazione autoritaria della società e dello Stato, o del secondo Dopoguerra, come la proliferazione di forme di regressione magica nell'epoca del massimo dispiegamento della secolarizzazione e del lato tecnico-scientifico del razionalismo⁷, sono ricondotte al doppio codice della ragione (sia moderna, sia umana in generale), la quale agisce da un lato come forza del disincantamento, dall'altro come veicolo di una rinnovata mitologizzazione di se stessa e del mondo. La ragione, si potrebbe inoltre dire, con un passo critica i vecchi poteri costituiti e con l'altro legittima i nuovi, finendo per impedirne l'ulteriore superamento in direzione di un ordine "più razionale" dal punto di vista normativo della felicità di coloro che lo abitano⁸. Rispetto ai requisiti normativi della vita buona, le forme della razionalità si comportano in modo simile a quello che, secondo Marx, connota la relazione tra le forze produttive e i rapporti di produzione, i quali inizialmente ne promuovono lo sviluppo, e raggiunto un certo limite strutturale lo ostacolano. L'analogia funziona, a condizione di sottolineare la clausola per cui, dal punto di vista della Teoria critica, l'evolvere della ragione è sempre stato accompagnato dal correlato dei suoi costi, il progresso dalla regressione, la tensione emancipativa dalla pulsione autoritaria. Come vedremo, dinanzi all'irrazionalismo la Teoria critica non cede alla tentazione di una semplice riaffermazione del razionalismo, e sceglie invece di nuovo la via dell'autocritica della ragione, nella convinzione che sia lo stesso razionalismo, nel momento in cui rimuove la coscienza della propria componente sacrificale e repressiva, a esporsi al suo ritorno in forme inconciliabili. Secondo la

⁶ La locuzione dava, come è noto, il titolo a un intervento giovanile di Jürgen Habermas (J. Habermas, *Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus im Produktion und Konsum*, in «Merkur», VII (1954), pp. 701-724), e fu ripresa e diffusa presso il pubblico italiano, in un'accezione più ampia, soprattutto dal volume E. Agazzi (a cura di), *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983.

⁷ Cfr. per es. T. Adorno, *Aberglaube aus zweiter Hand*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 147-176, trad. it. *Superstizione di seconda mano*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 140-169. Id. *The Stars Down to Earth*, in Id., *Gesammelte Schriften 9 (Soziologische Schriften II, Zweite Hälfte)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 7-120. Id., *Theorie der Halbbildung*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 93-121, trad. it. *Teoria della semicultura*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 85-114.

⁸ Senza voler sacrificare le discontinuità e le "rottture" sull'altare di un continuismo conciliante, pare a chi scrive che questi elementi, lungi dal riguardare in via esclusiva la prima generazione della Teoria critica, siano in misura non trascurabile conservati anche nella riflessione di Habermas attorno alle patologie di una razionalizzazione monodimensionale, limitata all'agire strategico-strumentale, che avrebbe rimosso – o almeno sviluppato in modo assai carente – la componente dell'agire comunicativo, e nelle successive opere di Axel Honneth (cfr. per es. A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, trad. it. parziale *Patologie della ragione*, Pensa Multimedia, Lecce 2012).

diagnosi d'epoca attribuibile soprattutto alla prima generazione di pensatori francofortesi, la tensione dialettica tra i due poli può squilibrarsi, pendendo a favore dell'uno o dell'altro, o acuirsi in giustapposizione conflittuale di due estremi: la violenza cieca dell'irrazionale e la violenza speculare di una razionalità accecata. L'ulteriore e più grave minaccia, di cui il Novecento ha fornito incarnazioni esorbitanti, consiste ancora nella trasformazione del loro contrasto in connubio demoniaco⁹.

2. *Marxismo e psicoanalisi*

Scegliere come filo conduttore l'evoluzione della componente sociopsicologica della Teoria critica equivale, in larga misura, a tracciare le forme e i significati dell'integrazione della psicoanalisi al suo interno. Nella genesi del rapporto privilegiato della Teoria critica con la psicologia dell'inconscio è particolarmente significativa la tesi epocale della «coscienza di classe» nella declinazione fornita da Lukács, che aveva teorizzato – forse con il massimo grado di complessità e finezza conseguibile – la capacità del proletariato di sottrarsi alla reificazione e alla falsa coscienza, guadagnando realmente quell'accesso cognitivo alla totalità sociale e quella conciliazione di soggetto e oggetto, di cui l'idealismo tedesco aveva potuto fornire soltanto il surrogato speculativo¹⁰. *Dalla coscienza di classe all'inconscio di classe*: si potrebbe utilmente riassumere in questa formula il gesto teorico fondamentale della psicologia politica avviata dall'Istituto francofortese nei primi anni della direzione di Max Horkheimer. L'esigenza di tematizzare e indagare, con strumenti anche empirici, il fallimento della coscienza, condusse infatti in modo quasi naturale a rivolgersi all'opera di Freud, che avendo decentrato la soggettività, frustrandone ogni ingenua pretesa di padronanza di sé, poteva vantare di aver inflitto al genere umano la terza grande ferita narcisistica, dopo quelle prodotte da Copernico e Darwin¹¹.

⁹ Cfr. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947, trad. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 108: «La rivolta dell'uomo naturale – intendendo con questo termine gli strati arretrati della popolazione – contro il crescere della razionalità ha favorito il formalizzarsi della ragione e l'asservimento, anziché la liberazione, della natura. Sotto questo rispetto potremmo definire il fascismo una sintesi satanica di ragione e natura: il contrario di quella riconciliazione dei due principi opposti che la filosofia ha sempre sognato».

¹⁰ Cfr. su questo punto J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. I*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 488 ss.

¹¹ Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere complete*, 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 191-614: «Nel corso dei tempi l'umanità ha dovuto sopportare due grandi mortificazioni che la scienza ha recato al suo ingenuo amore di sé. La prima quando apprese che la nostra terra non è il centro dell'universo, bensì una minuscola particella di un sistema cosmico che, quanto a grandezza, è difficilmente immaginabile. Questa scoperta è associata per noi al nome di Copernico, benché già la scienza alessandrina avesse proclamato qualcosa di simile. La seconda mortificazione si è verificata poi, quando la ricerca biologica annientò la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella creazione, gli dimostrò la sua provenienza dal regno animale e l'instirpabilità della sua natura animale. Questo sovvertimento di valori è stato compiuto ai nostri giorni sotto l'influsso di Charles Darwin [...] Ma la terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell'uomo è destinata a subirla da parte dell'odierna indagine psicologica, la quale ha l'intenzione di dimostrare all'Io che non solo egli non è padrone in casa propria, ma deve fare affidamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche» (p. 446).

La discussione, interna al campo marxista, riguardante l'integrabilità della psicoanalisi nel quadro categoriale e nell'orientamento politico-normativo del materialismo storico e dialettico era in corso da almeno un decennio, come variante della diatriba sul "fattore soggettivo"¹², sollevata in seno alla Seconda Internazionale dal fronte del *Linkskommunismus* e soprattutto da quello della socialdemocrazia austriaca, a cavallo delle conferenze di Zimmerwald e di Kienthal¹³. Oltre alle strettoie, che sarebbero divenute sempre più anguste, dell'opposizione tra una scienza "borghese" e una scienza "proletaria", nella quale finiva per impantanarsi la questione, in sé assai seria, concernente la non-neutralità della scienza¹⁴, dominavano il campo le accuse di "idealismo" rivolte a coloro che invocavano una declinazione ampliata del "materialismo", e di "soggettivismo", con cui veniva liquidato il tentativo di introdurre nella spiegazione marxista dei processi sociali una considerazione scientifica dell'individuo¹⁵. Il versante filosoficamente più denso della polemica concerneva il nesso natura-storia-soggetto, e in particolare le difficoltà di accogliere la tendenza biologistica e naturalistica del pensiero di Freud tenendo ferma la pretesa marxista di risolvere l'oggettività (sociale e naturale) nella storia e nella prassi umana¹⁶.

I teorici raccolti attorno all'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte tendono ad aggirare queste discussioni oppure a modificarne originalmente i termini, e possono essere conculcati nella categoria del freudismo di sinistra solo al prezzo di costose forzature storiografiche¹⁷. Può forse valere come eccezione Erich Fromm, che come vedremo prenderà più esplicitamente posizione sul tema dell'integrazione metodologica di psicoanalisi e materialismo storico-dialettico, tenendo conto in modo più diretto del dibattito marxista del decennio precedente, del quale invece negli interventi di Horkheimer, Adorno e Marcuse si trovano disseminati soltanto tracce non sistematiche e passaggi cursori¹⁸. Questa lacuna permette, però, una libertà e profondità di analisi della società moderna e contemporanea che il dibattito precedente – faticosamente impegnato a ricercare una coerenza (o a sottolineare l'incompatibilità) tra i due

¹² Cfr. su questo e su quanto segue, M. D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto. Marxismo e psicoanalisi*, Guida, Napoli 1984. L. Ruberti, Il dibattito su psicoanalisi e marxismo negli anni venti e trenta, «Critica Marxista», 2 (1976), pp. 103-131.

¹³ Sulla "internazionale due e mezzo" cfr. G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*, La Pietra, Milano 1977; Id., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, cap. 5.

¹⁴ Cfr. la ricostruzione dello sviluppo della biologia in Unione Sovietica (esemplare, anche se riferita al periodo staliniano) fornita da D. Lecourt, *Lyssenko: Histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, Maspero, Paris 1976.

¹⁵ Cfr. i saggi redatti in occasione del 70esimo compleanno di Kautsky, contenuti nella raccolta curata da O. Jenssen (hrsg.), *Der Lebendige Marxismus*, Thüringen Verlagsanstalt, Jena 1924, e la feroce stroncatura di A. Thalheimer, *Die Auflösung der Austromarxismus*, «Unter dem Banner des Marxismus», I (1926), pp. 474-557. Si trattava di una sostanziale regressione rispetto al clima di favorevole accoglienza della psicoanalisi in Russia nei primi anni post-rivoluzionari: cfr. su questo A. Angelini, *La psicoanalisi in Russia*, Liguori, Napoli 1988.

¹⁶ Cfr. su questi temi A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969. Per le questioni psicoanalitiche, cfr. i saggi raccolti in AA.VV., *Psicoanalisi e marxismo*, Savelli, Roma 1972 e in H.P. Gente (a cura di), *Sexpol. Marxismo, psicoanalisi e rivoluzione sessuale*, Guaraldi, Bologna 1971; cfr. anche gli studi di P. Robinson, *La sinistra freudiana*, Astrolabio, Roma 1970; H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

¹⁷ Cfr. K. Genel, *École de Francfort et freudo-marxisme : sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*, «Actuel Marx», 59 (2016), pp. 10-25.

¹⁸ L'assenza di riferimenti al dibattito sull'integrazione di marxismo e psicoanalisi non implica, è bene precisarlo, l'assenza di una discussione metodologica intorno alla coniugazione di psicoanalisi e teoria sociale.

orientamenti, e in generale attardato sull'esigenza di elevare il materialismo a dignità di dottrina filosofica comprensiva e sistematica, non poté mai raggiungere.

3. Sintesi dei capitoli

Vi è ormai sufficiente accordo interpretativo circa la periodizzazione della riflessione francofortese che precede la *Dialettica dell'illuminismo* in tre fasi distinte: una prima fase (1932-1937), di attuazione del programma di «materialismo interdisciplinare» concepito e avviato da Horkheimer¹⁹; una seconda fase (1937-1940) di formulazione del concetto di Teoria critica, in cui prenderebbe corpo la critica della “logica” delle scienze, tale da rendere non più percorribile la ricerca interdisciplinare nella forma precedentemente stabilita; una terza fase (1940-45), coincidente con l'avvento della critica della ragione strumentale, che rimpiazzerebbe come principale dispositivo critico la critica marxiana dell'economia politica, modellata sul capitalismo liberale e resa inservibile dal passaggio al capitalismo di Stato²⁰. L'evoluzione dell'impiego della psicoanalisi nella prima Teoria critica è solo parzialmente sovrapponibile a questa pur utile partizione, che peraltro non assumeremo in modo rigido, anche nelle parti non strettamente dedicate alla psicoanalisi, al fine di non sacrificare gli elementi di continuità tra le diverse fasi. L'avvento del capitalismo monopolistico, per esempio, è tematizzato già lungo tutta la riflessione filosofica e metodologica di Horkheimer negli anni '30, e sarebbe fuorviante concepirlo come il perno di un mutamento di paradigma, seguendo soltanto le tracce più esplicite dell'indagine sullo «Stato autoritario», che effettivamente fa la sua comparsa solo a cavallo degli anni '40²¹.

Nei primi due capitoli daremo conto della componente psicoanalitica del programma del materialismo interdisciplinare, culminante negli *Studi sull'autorità e la famiglia*. La delusione delle attese rivoluzionarie, pur in presenza di condizioni obiettive ritenute mature e di uno sviluppo significativo della “soggettività” in termini di organizzazione sindacale e politica, orienta all'esplorazione del lato soggettivo dal punto di vista psicologico. Si colloca già in questa direzione lo studio di Fromm (avviato a divenire il principale affidatario del

¹⁹ Cfr. W. Bonss, N. Schindler, *Kritische Theorie als interdisziplinäre Materialismus*, in W. Bonss, A. Honneth, (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischer Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, pp. 31-66; La definizione è ripresa anche da J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 97. Ma cfr. anche *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. II*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 1052 ss. Cfr. infine H. Dubiel, *Wissenschaftsorganization und politische Ehrfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978; W. Bonß, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

²⁰ Cfr. su questo S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, cap. 5 e 6. Cfr. da ultimo anche G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 55 ss.

²¹ Né il nuovo quadro determina, *sic et simpliciter*, la dismissione della critica dell'economia politica di derivazione marxiana.

“dipartimento” psicologico-sociale delle ricerche dell’Istituto) sulla diffusione di tendenze e tratti caratteriali autoritari nella classe lavoratrice tedesca²². L’intenso lavoro di ricerca e coordinamento condotto da Horkheimer (**cap. I**) mira da un lato a riguadagnare lo spazio d’agibilità per una teoria dialettica attraverso il confronto con le maggiori correnti filosofiche dall’800 in poi, nel quadro di una interpretazione dell’intera epoca moderna come sviluppo ambivalente, connotato dalla compresenza, o dall’alternanza, di libertà e autorità, sapere e fede, razionalità e irrazionalità; dall’altro, a definire (e praticare) la ricerca sociale come rapporto tra teoria e “scienze ausiliarie” empiriche (storia, economia politica, psicologia, ma anche quelli che oggi rientrerebbero sotto la rubrica degli “studi culturali”). Il ruolo della psicologia, come si vedrà, è ritenuto centrale, fermo restando il rifiuto di spiegazioni psicologistiche dei processi storico-sociali. Negli efficaci termini di Marcuse, «la psicoanalisi non può chiarire le realtà politiche, ma solo quello che esse infliggono a coloro che le subiscono»²³. La conformazione della soggettività è sempre fatta dipendere non solo dalla biografia individuale e familiare del soggetto, né solo dalla sua posizione nella stratificazione sociale, ma anche dall’organizzazione sociale complessivamente intesa e dalla “cifra” sociopsicologica della fase storica determinata. Le sindromi tipiche hanno, in estrema sintesi, una genesi sociale, in cui la dimensione “sociale” non consiste soltanto nei contesti d’interazione dell’individuo, ma rinvia a una teoria (critica) della società, delle sue leggi di riproduzione e delle sue tendenze di trasformazione. La psicologia di riferimento è, lo si è già inteso, quella freudiana, coinvolta soprattutto nel tentativo di spiegazione delle violazioni dell’auto-interesse, cioè dei comportamenti contrari all’interesse razionale obiettivo degli agenti²⁴, e in particolare del sostegno del ceto medio e della classe operaia ai regimi autoritari. Il comportamento è ricondotto a moventi motivazionali inconsci, di cui i motivi soggettivamente espressi e consaputi rappresentano razionalizzazioni di copertura.

Se Horkheimer si premura di definire l’impianto e il programma di una teoria critica, è soprattutto Erich Fromm (**cap. II**) a declinarne la direttrice sociopsicologica. Nei primi saggi di argomento metodologico comparsi sulla *Zeitschrift für Sozialforschung* egli si interroga sulla possibile integrazione della psicoanalisi nel materialismo storico. Inizialmente, ciò avviene con

²² E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, a cura di W. Bonß, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1980; trad. it. *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1982.

²³ H. Marcuse, *L’obsolescenza della psicoanalisi*, p. 102 in Id., *Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 87-108, già in Id., *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1969, pp. 223-242.

²⁴ Nell’idea che gli attori sociali siano portatori di interessi razionali oggettivi che sfuggono alla loro coscienza e che non sono oggetto della loro volizione, è contenuto il rischio – rilevato fin troppo volentieri dai prosecutori contemporanei della Teoria critica (cfr. per esempio R. Jaeggi, *Alienazione*, p. 69) – di un «autoritarismo epistemologico ed etico» (G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, p. 51, al quale si rinvia per una efficace ricostruzione del dibattito) che pretende di criticare le pratiche sociali senza tener conto (o direttamente contestando) il punto di vista dei soggetti in esse coinvolti. Occorre tuttavia domandarsi, a questo proposito, se il rischio di vincolare la critica a prendere per buone le auto-ascrizioni e le narrazioni dei soggetti non sia in fondo altrettanto grave, se non più grave, del rischio del paternalismo. E se, detto altrimenti, il difficile percorso della “critica immanente” non debba guardarsi, ancor più che dal pericolo di ricaduta nella “critica esterna”, da quello di un’assimilazione alla “critica interna”. Per una sistematizzazione della discussione attorno al tema della critica immanente, cfr. T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2013; cfr. anche l’assai utile sintesi di L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, «Politica&Società», 3 (2015), pp. 333-353.

argomenti per lo più formali ed estrinseci, come quello imperniato sul carattere “materialistico” della pulsione e sul carattere “storico” della biografia individuale oggetto della conoscenza psicoanalitica. Fromm si preoccupa poi di evitare sia le spiegazioni psicologiche dei fenomeni storici e sociali, sia la riduzione del marxismo a una “psicologia economica” secondo la quale l’essere umano sarebbe mosso dai propri interessi “materiali” immediati – la riduzione, in altri termini, del materialismo storico a una gretta “teoria del tornaconto”. Il contributo metodologico più rilevante di Fromm consiste nella concezione della struttura libidica come parte non della sovrastruttura ma dell’infrastruttura sociale. Il carattere, come carattere individuale, è una componente essenziale dell’agente. Come carattere sociale tipico²⁵, costituisce un elemento non aggirabile ai fini della definizione della posizione e del comportamento dei gruppi sociali. In sede sia di riflessione teorica sia di ricerca empirica, la formazione della personalità individuale è correlata alla posizione sociale, e si procede alla tipizzazione gruppo-specifica delle strutture caratteriali. Parallelamente, si tenta di individuare anche i tratti psicologici salienti dell’epoca borghese, trasversali rispetto alla delimitazione di classe. L’enfasi cade sui tratti di parsimonia, metodicità e calcolo che ineriscono al “carattere anale” e alla sua peculiare commistione di sadismo e masochismo. La centralità del tipo sadomasochistico è dedotta anche per altra via, meno sociologica e più *ideengeschichtlich*: in quest’ottica (che segue la linea tracciata da Horkheimer), la modernità è letta come epoca della razionalizzazione solo parziale, dell’oscillazione ambivalente tra autonomia e dipendenza, libertà e subordinazione, emancipazione universale e dominio di classe, cui corrisponde una mistura caratteriale di aggressività e cedevolezza.

Il legame autoritario fa leva su un processo relazionale di identificazione e proiezione e sull’interiorizzazione delle norme sociali; sul piano dinamico ed economico, invece, la disposizione alla subordinazione masochistica deriverebbe secondo Fromm da una *debolezza dell’Io* dei soggetti subordinati, da una mancanza di naturale assertività, riconducibile a un carente investimento narcisistico. Il carattere sadomasochistico, per quanto compreso in termini morali più che direttamente sessuali, rappresenta in quest’ottica il veicolo di soddisfazione libidica dei soggetti dotati di un Io indebolito. Il consolidamento di strutture sociali autoritarie, la pervasività della gerarchia e dei rapporti di subordinazione e sovraordinazione, insieme

²⁵ L’impiego della locuzione «carattere sociale» da parte di Fromm è in realtà più tardo, sebbene il concetto fosse nella sua sostanza teorica già in uso nel periodo qui considerato. Lo utilizziamo in questa sede per comodità espressiva, al di fuori dello stretto contesto della sua teorizzazione specifica. La prima attestazione risale a E. Fromm, *Escape from Freedom*, Farrar and Rinehart, New York 1941, trad. it. *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1974, p. 238: «Studiando le reazioni psicologiche di un gruppo sociale ci occupiamo in sostanza della struttura di carattere dei membri del gruppo, cioè delle singole persone; ci interessano tuttavia non le peculiarità per cui queste persone differiscono l’una dall’altra, ma quella parte della struttura del loro carattere che è comune alla maggior parte dei membri del gruppo. Possiamo chiamare questo carattere il *carattere sociale*». Cfr. su questo tema R. Funk, *Erich Fromm’s Concept of Social Character*, «Social Thought & Research», 21 (1998), pp. 215-229.

all'accettazione sociale dello scatenamento aggressivo contro il nemico esterno e interno, compongono il "cemento" pulsionale del nazionalsocialismo.

In coda al capitolo daremo conto, in un *excursus*, anche dello studio psicoanalitico dell'evoluzione del dogma cristiano, in cui Fromm ibrida il parallelo freudiano tra religione e nevrosi collettiva con una considerazione sociopsicologica dei gruppi di fedeli nelle diverse epoche storiche, cui corrispondono i mutamenti e le revisioni della dottrina. L'interpretazione di Fromm punta sugli slittamenti del complesso paterno di ambivalenza espresso nei contenuti dottrinali e nella simbologia religiosa, e in particolare sulla doppia fungibilità della scena della crocifissione, in cui possono riversarsi, secondo il caso, pulsioni sadiche e masochistiche, aggressione del Padre e sottomissione al Padre, identificazione col Figlio trionfante oppure col Figlio mortificato. Ugualmente ambivalente agli occhi di Fromm è il ruolo "materno" della Chiesa organizzata, portatrice di una compensazione solidaristica della durezza repressiva e prestazionale della società, ma anche vettore di prevenzione e inibizione "pastorale" dell'autonomia, dell'indipendenza e della capacità di iniziativa del singolo. L'ambivalenza edipica è al centro anche della sociopsicologia della Riforma protestante, fenomeno che secondo Fromm è da un lato legato ai desideri di emancipazione delle classi inferiori, dall'altro cristallizzato in un *corpus* dottrinale che teorizza l'indegnità dell'uomo e legittima la subordinazione all'autorità.

L'investimento sulla caratterologia psicoanalitica e sui modelli personologici ricavabili dal freudismo, culmina negli *Studi sull'autorità e la famiglia*, dove però si fa già strada un mutamento di angolazione, indotto dal paradigma teorico del passaggio dal *capitalismo liberale* al *capitalismo monopolistico di Stato* e dell'incipiente amplificazione degli aspetti omologanti della società di massa. La marginalizzazione dell'iniziativa imprenditoriale individuale in una competizione economica dominata dai grandi *trust*, l'aggiramento e l'erosione dell'autorità genitoriale e della socializzazione familiare, a vantaggio di un contatto diretto e precoce tra individuo e società, incrinano il ruolo della famiglia come agenzia di mediazione sociale e minano la validità di una socioanalisi basata sul complesso edipico "paterno" e sull'interiorizzazione delle norme.

A partire da questi mutamenti storici, nel decennio successivo l'impiego psicosociale della caratterologia psicoanalitica è messo in tensione per due vie distinte. In primo luogo, la Teoria critica rafforza la centralità dell'analisi del capitalismo monopolistico di Stato, formula che compendia, pur senza obliterare la diversità dei contesti storico-geografici, gli aspetti istituzionali, economici, culturali e psicologici del nazionalsocialismo, dell'Unione Sovietica e delle democrazie occidentali post-1929. L'avvento del capitalismo monopolistico costringe a rivedere la teoria dell'individualità e della socializzazione su cui si basavano le precedenti analisi sociopsicologiche. Dalla diagnosi di una generale tendenza all'organizzazione integrale della vita associata, la Teoria critica deduce – soprattutto con Adorno – una «crisi

dell'individuo» (**cap. III**) che minaccia di rendere obsoleta la teoria della socializzazione basata sul concetto di interiorizzazione dell'autorità genitoriale. Ampliando la tesi marxiana dell'individuo come risultato di un processo storico²⁶, i francofortesi ne teorizzano il carattere non solo storicamente divenuto, ma anche transeunte. L'individuo moderno, il libero contraente delle attività economiche, sovrano “in sedicesimo” nella famiglia nucleare borghese, al cui interno pure trova ristoro dalla ferocia della concorrenza, cede sotto i colpi dell'invasività della socializzazione secondaria, che struttura e dirige la composizione istintuale del singolo (almeno nei suoi tratti socialmente rilevanti) ormai ben più delle relazioni familiari. Simili sviluppi conducono a interrogarsi sulle caratteristiche del “nuovo tipo umano” e a ripiegare su una sostanziale idealizzazione normativa dell'individuo come nucleo di resistenza alle spinte massificanti e de-individualizzanti. Conseguentemente si fa largo, soprattutto con le riflessioni di Herbert Marcuse, il tema di una obsolescenza della psicoanalisi, cui segue l'esigenza di revocare in questione (o almeno a fondare su nuove basi) la validità psicosociale delle categorie psicoanalitiche – in particolare, della tesi di una rinuncia pulsionale imposta dalla repressione sociale, a fronte dell'avvento di una società opulenta e moralmente permissiva che sembra averne allentato i lacci.

In riferimento alla periodizzazione tripartita cui abbiamo fatto cenno occorre notare, da un lato, che il tema dell'evaporazione dell'individualità e della crescente influenza della socializzazione extrafamiliare – e della conseguente “esternalizzazione” del Super-Io – trova parzialmente spazio già negli *Studi sull'autorità e la famiglia*, dunque nel pieno della stagione del «materialismo interdisciplinare»; dall'altro, che l'obsolescenza dell'individuo non implica, *eo ipso* e senza riserve, l'obsolescenza della psicoanalisi, che anzi continua a trovare applicazione, fino agli anni '50 e oltre, nelle analisi adorniane dedicate all'antisemitismo e alla propaganda fascista e nell'indagine su *La personalità autoritaria* (**cap. IV**)²⁷. Accanto al mutamento di prospettiva impresso dalla *Dialettica dell'illuminismo*, di cui daremo conto tra breve, l'esigenza di coniugare teoria sociale e ricerca empirica è alla base del mantenimento di uno strumentario psicoanalitico nel progetto di ricerca sull'antisemitismo e nelle indagini sulla struttura e sui contenuti della propaganda fascista degli agitatori americani, come anche degli studi sulla personalità autoritaria pubblicati nel 1950. Le categorie restano saldamente psicoanalitiche, ma si prende atto della irreversibilità del superamento della psicologia nell'accezione e nella posizione che le spettavano nell'epoca “liberale”²⁸. La dimensione psicologica della suscettibilità alla propaganda autoritaria persiste, ma fa per così dire a meno

²⁶ Cfr. K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 1*, MEGA II Abteilung, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1976; trad. it. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 3-5.

²⁷ Ma anche, con una diversa acquisizione della teoria pulsionale freudiana, in *Eros e civiltà* e in altri interventi di Marcuse.

²⁸ Il terreno è dunque in certa misura comune a quello delle riflessioni sulla crisi dell'individuo e della critica della ragione strumentale.

della mediazione e dell'elaborazione soggettiva. La dinamica conflittuale tra le istanze psichiche diviene secondaria rispetto alla tendenziale riduzione della mente a pannello su cui si riflettono contenuti di pensiero e imperativi comportamentali esterni. Il Sé risulta espropriato e svuotato, ma risarcito da un'adesione identitaria senza residui all'*ingroup*, dalla quale trae un soddisfacimento basato sul rinforzo e sulla conferma narcisistica. L'agitatore trascina il soggetto nella fruizione scenografica del discorso propagandistico, creduto non in virtù di una qualche pretesa di validità "veritativa" ma proprio e soltanto in virtù del suo carattere di *performance* parossistica e irrealistica. Le sindromi psicologiche in cui si articola la «personalità autoritaria» sono infine indagate entro un quadro psicoanalitico, in particolare per quanto concerne i loro tratti «stereotipici».

L'altro vettore di "erosione" della psicologia sociale psicoanalitica è rappresentato dal paradigma della critica della ragione strumentale e dalla *Dialettica dell'illuminismo* (cap. V). Tra il capitalismo monopolistico e la società democratica tardo-capitalistica vi è infatti l'intervallo totalitario, che rappresenta un vero e proprio laboratorio non solo per le analisi strutturali e politologiche, ma anche per la ricerca sociale di taglio psicodinamico. La progressione verso la «società amministrata» sollecita una radicalizzazione dell'indagine sulla razionalizzazione. La precedente attribuzione di ambivalenza alla ragione moderna tende ora a risolversi in equiparazione della ragione a una funzione di dominio della natura interna ed esterna, nel cui quadro il concetto positivo di illuminismo e la possibilità di una razionalità non-strumentale sono espunti dall'immanenza dell'effettività storica e relegati a evocazione utopica²⁹. Se l'analisi marxista (ancora tenuta ferma, *malgré tout*, da Horkheimer nel 1937, perfino sul piano dell'abbozzo metodologico della *Einleitung* marxiana del 1857³⁰) aveva subito una revisione in qualche misura "continuista" nei termini della teoria del capitalismo di Stato che faceva da base alle riflessioni sullo «Stato autoritario», la *Dialettica dell'illuminismo* finisce per concepire il dominio di classe come caso specifico del dominio in generale, quest'ultimo sganciato dalla legalità economica del modo di produzione capitalistico e in particolare dall'astrazione dello scambio monetario³¹. Anche l'impiego della psicoanalisi muta

²⁹ Cfr. S. Benhabib, *Critique, Norm, Utopia*, cit., pp. 163 ss. Con piglio filologico, Manfred Lauder mann ha recentemente rilanciato l'ipotesi della prevalenza, nella *Dialettica dell'illuminismo*, del «palinsesto conservatore»: cfr. M. Lauder mann, *Die Dialektik der Aufklärung als konservatives Palimpsest?* In G. Schmid-Noerr, E.M. Ziege (Hrsg.), *Zur kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur „Dialektik der Aufklärung“*, Springer, Wiesbaden 2019, pp. 39-64.

³⁰ Cfr. M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 162-216 (*Nachtrag*: -225), trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, p. 169 s. in Id., *Teoria critica. Volume II*, Mimesis, Milano 2014, pp. 135-195.

³¹ Che per i teorici francofortesi tende a esaurire (cosa in sé già problematica), tutta la dinamica di astrazione del capitalismo. Il problema continuerà a impegnare le riflessioni di Adorno sulla struttura del tardocapitalismo e sull'applicabilità della teoria marxiana delle classi (e del loro conflitto) nell'epoca della società amministrata. Cfr. T.W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* In Id., *Gesammelte Schriften*, 8 (*Soziologische Schriften I*), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 354-370, trad. it. *Tardocapitalismo o società industriale?*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 314-330; Id., *Reflexionen zur Klassentheorie*, ivi, pp. 373-391, trad. it. *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 331-349. Cfr. anche

di segno: accanto all'impostazione psicodinamica degli *Elementi dell'antisemitismo*, imperniata sul concetto di proiezione, da un lato vengono ripresi i temi della crisi dell'individuo e della «nuova antropologia» del capitalismo monopolistico, già esplorati da Adorno a partire dall'inizio degli anni '40³², dall'altro l'indagine assume come riferimento – sebbene per lo più implicitamente – il Freud del *Disagio*, nel quadro di quello che abbiamo designato come passaggio *dalla critica della modernità alla critica della civiltà*: in quest'ottica, scivola sullo sfondo il nesso tra posizione di classe e struttura caratteriale, e viene in primo piano il legame tra civiltà, contenimento dell'aggressività e rinuncia alla soddisfazione pulsionale.

Alla precedente teoria del totalitarismo come risposta capitalistica alla crisi subentra la tesi di una più generale e millenaria tendenza al dominio, che affonda le proprie radici nel processo di formazione della soggettività e nel tentativo di padroneggiare concettualmente e tecnicamente la natura. In una parola, nell'illuminismo. In questa seconda teoria del totalitarismo come esito parossistico dell'illuminismo, l'analisi della disposizione psicologica all'obbedienza e alla riproduzione spontanea degli imperativi persecutori del potere appare marginalizzata, a favore di una *Zeitdiagnose* che ha ampliato l'angolo visuale, dalla sola modernità alla civiltà tutta. La *Aufklärung* di Horkheimer e Adorno non designa, come è noto, soltanto la specifica temperie storica e culturale dei Lumi. Essa include, più in generale, la lotta della ragione e della scienza moderna contro la superstizione, la tradizione religiosa e la metafisica; ma anche, più universalmente, l'intero processo di progressiva razionalizzazione e di de-mitologizzazione delle immagini del mondo, che il duo francofortese mutua soprattutto da Weber; sul piano soggettivo e antropologico, poi, l'illuminismo definisce il processo di formazione dell'Io “identico” e il mantenimento della sua delimitazione rispetto alla minaccia della ricaduta nella “natura”, interna ed esterna³³. Dilatando la *Entstehungsgeschichte* del presente totalitario, la Teoria critica della società incorpora considerazioni metastoriche sull'ominazione e sulla socializzazione. Già gli *Studi sull'autorità e la famiglia* avevano in chiaro il tema freudiano del lavoro come costrizione e della civiltà come rinuncia. Nella *Dialettica dell'illuminismo*, attraverso la riflessione sullo Stato autoritario e sulla ragione strumentale, il motivo della rinuncia pulsionale diviene preminente, anche attraverso un'influenza nietzscheana, e si salda a una critica della razionalizzazione ora più disposta a recepire le conseguenze “decadenti” della produzione dei valori morali e dell'ordine politico, che obbliga orizzontalmente tra loro e verticalmente verso il sovrano esseri umani mutilati nella loro espressione vitale.

il collettaneo W. Bonefeld, C. O'Kane (eds.), *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*, Bloomsbury, New York 2022.

³² Cfr. W. Bock, *Das Dialektik-Projekt und die Psychoanalyse*, in G. Schmid-Noerr, E.M. Ziege (Hrsg.), *Zur kritik der regressiven Vernunft*, cit., pp. 91-112; I. Testa, *Sub specie individuationis. Gli individui tra resistenza e solidarietà nella “nuova antropologia” di Adorno*, in T.W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Parma 2010, pp. 7-30.

³³ Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984, in particolare pp. 37-63.

Questa linea di sviluppo, già attiva all'inizio degli anni '40, si conferma e si approfondisce, via via che la portata orrorifica dell'Olocausto, precisando i propri contorni, rende per molti versi obsoleta la prospettiva – ancora in certa misura “ottimistica” ed espressione di una fiducia nelle possibilità conoscitive di quella stessa Ragione che ora figura come imputata – di una cooperazione interdisciplinare tra la critica dell'economia politica, la storia e la psicologia. Se, come dirà Adorno nella *Dialettica negativa*, «tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura»³⁴, già la riflessione sull'illuminismo si vieta l'illusione «di poter seguire la falsariga dell'organizzazione scientifica»³⁵, inadeguata all'intensità prelogica del “male radicale” e alla critica di una ragione che, ridotta a mezzo di autoconservazione, ha posto gli esseri umani (in modo paradigmatico nel microcosmo deumanizzante del campo di sterminio) dinanzi all'alternativa tra l'essere «sommersi», e l'essere «salvati» al prezzo del sacrificio di ogni residuale tratto umano sull'altare di una precaria conservazione della vita.

Eppure, la presenza innegabile del «male assoluto», che «nei campi di concentramento ha bruciato», assieme ai corpi, «ogni elemento tranquillizzante dello spirito e della sua oggettivazione, la cultura», e che lascia come «teatro della sofferenza» quasi muto, privo di articolazione discorsiva, soltanto «lo strato somatico del vivente, lontano dal senso»³⁶, non esonera dal sospetto critico nei confronti del suo preteso correlato, la «vittima assoluta». Non esonera, cioè, dal trarre le conseguenze analitiche di una visione non più unilaterale del potere, e dal far luce, oltre che sui «demoni assoluti», anche sui «demoni mediocri», indagando la deumanizzazione dei soggetti non soltanto nell'eccezionalità macroscopica dell'universo concentrazionario, ma anche nella “banalità” microfisica di un'esistenza quotidiana percorsa da un intenso «desiderio di norma e di conformità»³⁷, e mettendo dunque a tema il «perché, e soprattutto come, si diventa soggetti obbedienti»³⁸. Si spiega anche così, e non solo con esigenze “tattiche” di legittimazione nel campo accademico e culturale prima degli Stati Uniti e poi della Germania federale, il mantenimento di una psico-socioanalisi a vocazione empirica, a fronte di un'impostazione filosofica sempre meno tollerante verso l'ingenua fiducia nelle possibilità della ragione.

I problemi posti alla teoria sociale critica dall'immagine della civiltà come rinuncia alla soddisfazione sono esaminati soprattutto da Marcuse (**cap. VI**). L'insieme delle misure di contenimento civilizzato degli impulsi anti-sociali (erotici e distruttivi) determina un'inibizione non selettiva, che coinvolge anche l'Eros in quanto forza vitale capace di costruire connessioni

³⁴ T.W. Adorno, *Negative Dialektik* in Id., *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 7-412, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 331.

³⁵ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 5, pp. 13-290, trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 3.

³⁶ T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 330.

³⁷ S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, p. XVIII.

³⁸ Ivi, p. XIX.

unificanti e di “legare” quote di energia distruttiva che in sua assenza percorrono liberamente il corpo sociale. Una civiltà imperniata sul disinvestimento libidico, sulla de-erotizzazione del corpo umano e delle pratiche sociali, non può che dar luogo a esiti contrari a quelli per cui era originariamente sorta. Comprimendo in modo non selettivo l'Eros, la civiltà ne aggredisce anche la componente pro-sociale, e si priva in tal modo dell'unico reale mezzo di contenimento della distruttività e della componente anti-sociale dell'Eros stesso. L'avvitarsi della civiltà in questo “destino” di ribaltamento dialettico delle proprie intenzioni può essere invertito, secondo Marcuse, sceverando nella teoria freudiana ciò che è metastorico da ciò che è storico, il principio di realtà dal principio di prestazione, la civiltà dalla repressione. La stessa teoria freudiana può essere il perno di un riorientamento nella civiltà secondo un criterio di razionalità libidica, che muti il senso anche delle pratiche apparentemente destinate al mero funzionalismo della prestazione (com'è il lavoro, suscettibile di assumere i tratti ludici di un libero gioco delle facoltà).

Negli anni '50 la psicoanalisi è al centro di un riposizionamento (**cap. VII**) che porta a dignità teorica (o almeno a espressione pubblica) la rottura del gruppo francofortese con Erich Fromm, che si era ufficialmente consumata nel 1939. Adorno contesta i tentativi di “sociologizzare” la psicoanalisi, concentrata sulle vicende della psiche individuale, mediante un allargamento dello sguardo teorico ai fattori di determinazione sociale. Per quanto questa operazione sembri in superficie del tutto concorde con le esigenze metodologiche di una teoria sociale critica, essa in realtà allontana da una comprensione dialettica del nesso psiche-società. Il revisionismo colloca la società soltanto all'esterno dell'individuo, concepisce individuo e società come polarità che, sebbene interagenti, rimangono ontologicamente indipendenti, o almeno non originariamente costituite in un'azione reciproca. Se occorre parlare, fuoriuscendo da un repertorio categoriale dialettico (del resto difficilmente sostenibile sul piano linguistico con coerenza uniforme nel corso di qualsiasi trattazione), di azione della società sull'individuo, essa va almeno ricercata nella profondità delle vicissitudini pulsionali e delle «cicatrici» psichiche del soggetto, non nell'effetto di tendenze sociostoriche agevolmente osservabili (come per esempio la concorrenza). L'individuo, inoltre, cessa di essere un utile concetto descrittivo della realtà tardocapitalistica de-individualizzante: uno degli effetti della società sull'individuo è la sua esautorazione. La concentrazione psicoanalitica sull'individuo diviene, in quest'ottica, un elemento normativo di resistenza. Il processo terapeutico può condurre il soggetto a individuarsi, prendendo coscienza – e facendo esperienza – di sé come sistema di mutilazioni inconscie socialmente prodotte.

Nell'epilogo di *Eros e civiltà* anche Marcuse include Fromm tra i teorici revisionisti, accusati di restaurare la personalità e la coscienza come centri di direzione del comportamento e di imputabilità morale, invertendo in tal modo il decentramento della soggettività compiuto da

Freud. Fromm replica contestando il radicalismo pulsionale di Marcuse, negando originarietà alla pulsione di morte e concependo la distruttività – distinta dall'aggressività naturale e benigna – come effetto patologico di condizioni e relazioni sociali deformate.

In generale, in queste riflessioni la psicoanalisi viene acquisendo uno statuto ambiguo: da un lato, quello di una scienza dell'Io in assenza di Io, promotrice dell'illusione che sia possibile condurre una terapia restauratrice dell'individualità lasciando intatte le condizioni esterne che ne determinano la crisi; dall'altro, quello di una insistenza sull'individualità, virtuosa tanto sul piano teorico-descrittivo quanto sul piano normativo³⁹, a fronte dei tentativi “revisionisti”, ritenuti estrinseci e superficiali, di integrare sociologicamente la teoria psicoanalitica.

L'intento di salvare la ragione e la teoria critica stessa dagli esiti paralizzanti della critica della ragione strumentale impegna a fondo i primi decenni della riflessione di Habermas (**cap. VIII**), che forse resta nota, più che per l'incorporazione della psicoanalisi, per i riferimenti al modello Piaget-Kohlberg di psicologia cognitiva, impiegato sia ai fini di un parallelo tra gli stadi di sviluppo della coscienza morale e la possibilità, per le società complessivamente intese, di maturare una «identità razionale»⁴⁰, sia più in generale a supporto di un nuovo investimento normativo sulla razionalizzazione e sul «decentramento» delle immagini del mondo⁴¹. Habermas intraprende un tentativo di articolazione della razionalizzazione in una pluralità di dimensioni. Il razionalismo moderno, ma in generale la razionalizzazione come dinamica di demitizzazione dell'esistenza umana e dei suoi contesti vitali, non consiste soltanto nel perfezionamento della capacità di disposizione tecnica sulla natura, ma anche nell'introduzione, nelle tradizioni e nei contesti socioculturali di interazione, di criteri di validità e legittimazione aperti alla discussione dei partecipanti e suscettibili di universalizzazione. Habermas viene così distinguendo diverse tipologie di azione (lavoro e interazione, agire strategico-strumentale e agire comunicativo) e una pluralità di “interessi” costitutivi della specie umana, informati da specifici obiettivi e pretese di razionalità. In questo quadro, la psicoanalisi è assunta come esempio di scienza che esprime un interesse emancipativo all'autoriflessione e come modello di interazione linguistica non coatta, chiamata a dissolvere, attraverso il setting comunicativo dell'analisi, i blocchi linguistici prodotti dalla repressione dei simboli inaccettabili nella comunicazione pubblica. Il linguaggio è intrinsecamente relazionale, e la cura psicoanalitica interviene sul suo processo di “privatizzazione”. Sulla scorta del fecondo rapporto con il Freud-

³⁹ Su questo tema, declinato in riferimento ad Adorno e alla *Dialettica negativa*, cfr. L. Cortella, *Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno*, in L. Corchia, W. Privitera e A. Santambrogio (a cura di), *Forme e spazi della teoria critica*, Morlacchi, Perugia 2020, pp. 49-64.

⁴⁰ Cfr. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, trad. it. *Possono le società formarsi un'identità razionale?* in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979, pp. 74-102.

⁴¹ Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 2017.

Institut di Francoforte, e in particolare dei lavori di Alfred Lorenzer sul concetto psicoanalitico di simbolo e sulla «distruzione del linguaggio»⁴², Habermas concepisce la psicoanalisi come opera di ripristino dei simboli danneggiati, che deve restituire al soggetto (o conferirgli per la prima volta) una capacità di autoriflessione senza censure. Il modello comunicativo si estende così dalla comunicazione intersoggettiva alla comunicazione intrapsichica tra istanze.

A partire dagli anni '70, il crescente rilievo del tema della razionalizzazione delle immagini del mondo conduce Habermas a interessarsi alla psicologia dello sviluppo cognitivo e morale, in particolare al modello Piaget-Kohlberg e al concetto di «decentramento», che rappresenta una significativa integrazione del repertorio normativo della teoria critica della società. Ciononostante, anche nella più matura *Teoria dell'agire comunicativo* la psicoanalisi – certo menzionata con maggiore parsimonia – continua a svolgere un ruolo non secondario. Essa compare di nuovo come esempio di interazione priva di coercizione reciproca, ma anche come veicolo di una riflessività che è prerequisito della veridicità espressiva e dello scioglimento degli auto-inganni del soggetto. L'impiego del concetto dinamico di Super-Io, tipico della prima generazione di Teoria critica ma anche di una certa fase dell'opera di Talcott Parsons, è invece visto con sospetto – assieme all'intera tematica dell'introyezione e dell'interiorizzazione – a causa dei suoi limiti funzionalistici, ai quali si lega il rischio di sottostimare il ruolo delle prestazioni interpretative degli individui nella riproduzione sociale. Una rinnovata teoria critica multidisciplinare del tardocapitalismo deve invece dotarsi di un apparato categoriale sincretico, nel quale cooperino la teoria delle relazioni oggettuali e la psicologia dell'Io, ma anche l'interazionismo simbolico, al fine di mettere a fuoco il lato psichico delle nuove forme della socializzazione e dei loro sviluppi distorti. Le vicissitudini pulsionali debbono secondo Habermas essere sostituite dall'analisi delle esperienze relazionali e dei processi di formazione dell'identità. Questa preferenza, occorre notare, non dipende da un mero allineamento conformistico ai mutamenti interni della teoria psicoanalitica, e registra invece la nuova centralità assunta dalla problematica identitaria all'interno di sistemi sociali imperniati sul “rischio” e sulla fluidificazione coattiva dei ruoli, che intacca le capacità di auto-ricostruzione narrativa dei soggetti e ingenera fenomeni di “perdita del Sé”. Anche la visione habermasiana dei rapporti tra socializzazione familiare e socializzazione secondaria è profondamente diversa da quella fornita dalla prima generazione francofortese. Se la prima generazione aveva abbandonato la centralità dell'interiorizzazione e della formazione del carattere assumendo il paradigma della «crisi dell'individuo» e dell'invasività della socializzazione extrafamiliare, Habermas da un lato sottolinea l'esigenza di riconoscere anche i *progressi* legati all'indebolimento della struttura autoritaria della famiglia, e di tornare a prenderne sul serio la «sostanza comunicativa»; dall'altro – ci pare di poter affermare forzando un po' la lettera del

⁴² Cfr. soprattutto A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1970, trad. it. *Crisi del linguaggio e psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1975.

suo testo – teorizza a sua volta una dinamica di aggiramento della socializzazione familiare, nella forma di un’asimmetria sempre più marcata tra una pedagogia “democratizzata” e affettiva e una socializzazione secondaria ultra-individualizzante, caratterizzata dalla crisi dei corpi intermedi, dalla negligenza delle istituzioni e dal sovrainvestimento compensativo di identità collettive irrigidite. La famiglia, in altri termini, proprio in virtù del suo percorso storico di razionalizzazione viene meno al proprio compito di armonizzazione funzionale tra individuo e società. La società, dal canto suo, se da un lato moltiplica all’infinito i “ticket” che offrono al singolo una possibilità di adesione identitaria, dall’altro riduce le possibilità di identificarsi stabilmente con i ruoli strutturali definiti dalla classe e dalla professione. Questo insieme di tendenze generalizza, in qualche misura, la problematica adolescenziale all’intero ciclo di vita, e segna il passaggio da una dominanza della nevrosi ossessiva alla prevalenza della costellazione dei disturbi narcisistici⁴³.

Rispetto alla relativa rarefazione habermasiana, Axel Honneth riavvia un confronto più esteso e serrato con la psicoanalisi (**cap. IX**). La sociopsicologia analitica della prima generazione, sia nella versione di una teoria dell’autorità, sia nella versione della “crisi dell’individuo” e dell’esteriorizzazione-estetizzazione-standardizzazione del carattere, sconta a suo giudizio un «deficit sociologico», dipendente, si potrebbe riassumere, dal *predominio della coazione sull’azione*, cioè dalla marginalizzazione delle pratiche interpretative e comunicative, della dimensione simbolica e affettivo-morale, a favore della valorizzazione unilaterale dei vincoli strutturali che insistono sul comportamento di individui e gruppi e lo determinano⁴⁴. Secondo l’impostazione di *Lotta per il riconoscimento*, la psicoanalisi – nella versione postfreudiana della teoria delle relazioni oggettuali – funge da base psico-antropologica sia della tesi per cui l’interazione precede l’individuazione, e la relazione è un presupposto logico e cronologico della formazione della soggettività, sia della tesi, invero poco più che accennata, secondo cui la grammatica dei conflitti sociali trova un ausilio esplicativo, o almeno una fonte di chiarificazione, negli schemi di fusione e distacco, e di gestione dell’aggressività, appresi nel corso della prima infanzia. In alcuni interventi successivi, infine, Honneth torna sulla teoria delle relazioni oggettuali, ampliando e arricchendo la propria prospettiva, con particolare riguardo a una rinnovata sociopsicologia dell’era postmoderna e alla riproposizione, sul piano

⁴³ Sulla necessità di integrare nella Teoria critica una più attenta considerazione della riflessione psicoanalitica sul narcisismo ha opportunamente insistito A. Ferrara, *Narcissism and Critique. On Kohut's Self Psychology*, in A. Allen, B. O'Connor, *Transitional Subjects. Critical Theory and Object Relations*, Columbia University Press, New York 2019.

⁴⁴ Questo è già il tenore della ricostruzione proposta in A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. it. *Critica del potere*, Dedalo, Bari 2002. Cfr. da ultimo anche Id., *Das soziologische Defizit der kritischen Theorie: Gespräch mit Marcos Nobre e Luiz Repa*, in M. Basaure, J.P. Reemtsma, R. Willig, R. (Hrsg.), *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009, pp. 83-89.

normativo, di un concetto psicoanalitico di “appropriazione” del mondo interno, privo di coazioni e censure, come presupposto necessario dell’esercizio di una cittadinanza democratica.

Capitolo I. Tra positivismo e irrazionalismo. Il ruolo della psicologia nel materialismo interdisciplinare di Max Horkheimer

1. Il confronto di Horkheimer con la filosofia contemporanea

La funzione della psicoanalisi nella Scuola di Francoforte deve essere indagata a partire dalla sua collocazione nel quadro delle questioni filosofiche e delle analisi sociopolitiche che hanno definito il profilo della Teoria critica nelle sue varie stagioni. Diversamente, la trattazione non potrebbe fugare l'impressione di poggiare su una scelta tematica irrimediabilmente arbitraria e su una connessione soltanto estrinseca di psicoanalisi e teoria sociale, ignara delle ragioni teoriche più profonde che la istituiscono e la giustificano. Pertanto, cercheremo per quanto possibile di restituire di volta in volta le linee essenziali dell'orizzonte problematico complessivo entro il quale hanno luogo l'approdo alla psicoanalisi e il suo impiego.

A tal fine, occorre in prima istanza seguire lo sviluppo dell'operazione teorica e culturale condotta da Horkheimer negli anni '30. L'atteggiamento interpretativo prevalente ha favorito, al riguardo, una tendenziale compartimentazione di temi e problemi, che non consente di coglierne appieno l'unitarietà progettuale. La fondazione di una filosofia sociale interdisciplinare, la riflessione e l'indagine empirica sull'autorità, la definizione della «teoria critica» rispetto alla «teoria tradizionale», la polemica contro le correnti filosofiche non dialettiche, non sono direttrici di pensiero indipendenti, e descrivono invece un disegno organico, sebbene mai esposto da Horkheimer nella forma sistematica del trattato e affidato a un'articolata batteria di saggi e interventi. L'influente contributo di Habermas, che ha sostanzialmente riassunto la traiettoria filosofica del primo Horkheimer nel tema della «critica della ragione strumentale» e della «doppia critica al neotomismo e al neopositivismo»⁴⁵, ha promosso una lettura del pensiero filosofico di Horkheimer imperniata su un'opera relativamente tarda come *Eclissi della ragione*, lasciando fuori categorie come relativismo e irrazionalismo che sono invece al centro delle preoccupazioni teoriche horkheimeriane.

Soprattutto, si deve sottolineare l'intrinseca *politicalità* della riflessione di Horkheimer, anche negli interventi di taglio più speculativo. A tal proposito, le interpretazioni provenienti dal versante storico-filosofico⁴⁶ non pongono forse sufficiente enfasi sul fatto che, nella confutazione delle prospettive ontologiche ed epistemologiche, Horkheimer è sempre mosso soprattutto dall'esigenza di contrastare l'atteggiamento etico-politico cui esse danno luogo. Proprio in questo significato politico tra l'altro, risiede l'originalità e il valore delle polemiche

⁴⁵ Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 2017, pp. 496-503. Ma cfr. anche Id., *Max Horkheimer. Die Frankfurter Schule in New York*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, 411-425, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984³, pp. 411-425.

⁴⁶ Cfr. per es. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; P. Stirk, *Max Horkheimer. A New Interpretation*, Rowman & Littlefield, Lanham 1992

filosofiche horkheimeriane, caratterizzate dall'intenzione teorica più che da criteri di rigore storiografico. I testi propongono quasi sempre ricostruzioni orientate, talvolta segnate da accostamenti e raggruppamenti arbitrari o non sufficientemente argomentati, e da interpretazioni secche e sbrigative delle correnti filosofiche contemporanee, che possono a buon diritto far sospettare che Horkheimer muovesse da una conoscenza sommaria e inadeguata degli autori sottoposti a critica⁴⁷. Le cose non vanno meglio con la filosofia moderna, nella cui ricostruzione Horkheimer si mostra dipendente da una ripartizione, oggi non più accettabile nella sua forma rigida, dei pensatori in «razionalisti» ed «empiristi», con l'ulteriore difficoltà posta dall'accorpamento, in altra sede, dei due campi nella categoria unitaria di «razionalismo», ricalcata informalmente sul concetto weberiano di «razionalismo occidentale»⁴⁸. Molto si potrebbe obiettare anche riguardo l'uso non uniforme del termine «metafisica» e riguardo la successiva distinzione tra un'epoca pre-moderna della «ragione oggettiva» e un'epoca moderna della «ragione soggettiva».

Al di là di queste obiettive carenze, il merito dei saggi di Horkheimer consiste soprattutto nello sforzo di analizzare l'intera traiettoria della filosofia della filosofia e della teoria politica moderna con l'obiettivo di ricondurre la genesi delle teorie al ritmo dello sviluppo storico e agli interessi espliciti e impliciti dei gruppi sociali in conflitto; di connettere, certo in modo più analogico che dimostrativo, gli elementi e gli schemi fondamentali delle teorie – in particolare delle teorie della conoscenza – al punto di vista dell'attore sociale borghese nelle diverse fasi; di concepire, soprattutto, le diverse correnti in cui si articola il *Weltbild* borghese tra la metà dell'800 e l'inizio del '900 come diverse modalità di reazione alla crisi del liberalismo e all'avvento della concentrazione monopolistica; di tracciare l'originaria compresenza, nella coscienza borghese, di razionalità e irrazionalità, del sapere e del credere, e la simultanea acutizzazione parossistica di entrambi nell'epoca dello «Stato autoritario», visto come esaltazione ed estremizzazione tanto della razionalità calcolante e pianificatrice (fino alla macabra contabilità dello sterminio di massa), quanto dell'irrazionalità fideistica, e della subordinazione dell'autonomia dell'individuo ora all'una, ora all'altra tendenza; di valutare, infine, le varie correnti e teorie filosofiche nel periodo della massima distruttività raggiunta dal

⁴⁷ È il caso, per esempio, della polemica contro pragmatismo. Rilevando questa inadeguatezza, una controtendenza contemporanea ha investito sulla “pragmatizzazione” della Teoria critica (con qualche rischio, crediamo, di sacrificarne la specificità): Cfr. D. Shalin, *Critical Theory and the Pragmatist Challenge*, «American Journal of Sociology», 98 (1992), pp. 237-279; L. Ray, *Pragmatism and Critical Theory*, «European Journal of Social Theory» 7(2004), pp. 307–321; R. Frega, *Pragmatizing Critical Theory's Province*, «Dewey Studies», 1 (2017), pp. 4-47. Non è esente da limiti neppure la lettura del vitalismo bergsoniano. Cfr. L. Peter, *Lebensphilosophie und Gesellschaftskritik. Anmerkungen zur Bergson-Rezeption von Max Horkheimer*, in «Lendemains», 90 (1998), pp. 57-82. S. Guerlac, *Mis/Reading Bergson – On Time and Life and Matter*, «Bergsoniana», 1 (2021), [Online], 1 | 2021, ultima consultazione 08/01/2022, URL: <http://journals.openedition.org/bergsoniana/345>, DOI: <https://doi.org/10.4000/bergsoniana.345>. Cfr. anche i cenni alla ricezione horkheimeriana contenuti in J. Hetrick, *The Uses and Abuses of Bergson in Critical Theory*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy» 17 (2021), pp. 99–136.

⁴⁸ Per un inquadramento della riflessione horkheimeriana nel contesto della problematica della razionalità nella tradizione sociologica di lingua tedesca, cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., pp. 84-91.

genere umano in base alla loro capacità di criticarla, di resisterle, di prospettare un'inversione di tendenza e di agire come elemento propulsivo della sua realizzazione.

Secondo quest'ultimo criterio, lo anticipiamo, nessuno degli atteggiamenti filosofici illustrati da Horkheimer risulterà adeguato. Nell'irrazionalismo Horkheimer vedrà una critica regressiva al razionalismo e all'individualismo, una sfiducia attiva nei confronti della ragione e della scienza e una promozione del sacrificio dell'individuo all'interno di entità sovrapersonali organiche, direttamente solidale con i principi e le finalità dei regimi totalitari. Il positivismo, analizzato non tanto nella sua configurazione ottocentesca quanto nella riproposizione operata dal neopositivismo o empirismo logico e includendovi, non senza forzature, il pragmatismo americano⁴⁹, sarà invece inteso come separazione netta di scienza e filosofia, che lascia alla scienza le questioni empiriche e il rigore, e riserva alla filosofia le questioni di principio e l'arbitrio, negando la possibilità di dirimere razionalmente il politeismo dei valori contrapposti. L'invito ad attenersi ai "fatti", poi, sarà letto come invito ad attenersi alla fatticità dell'ordine sociale vigente, e come divieto sia gnoseologico sia pratico di riconoscere l'effettività delle tendenze sociali non ancora realizzate, impedendo alla ragione di prendere attivamente posizione in loro favore, in virtù di una pretesa di neutralità avalutativa. Nel positivismo Horkheimer riscontrerà, infine, una prosecuzione della negazione universalistica e liberale del carattere storicamente e socialmente condizionato delle teorie, delle categorie e della coscienza degli individui, e una tendenza a far rientrare anche la dialettica e il materialismo storico nel novero delle teorie "metafisiche" e non convalidabili razionalmente. L'atteggiamento relativistico, portatore di una "democratica" negazione della validità obiettiva di tutte le teorie senza distinzione, non sarà in primo luogo ritenuto in sé coerente, in virtù del classico paradosso dell'auto-applicazione⁵⁰; in secondo luogo, sarà accusato di lasciare sostanzialmente indisturbato l'apparato ideologico totalitario, non potendo

⁴⁹ Che l'assimilazione di pragmatismo ed empirismo-positivismo logico sia scorretta non implica che non vi fosse una consolidata relazione tra le due correnti: cfr. S. Pihlström, F. Stadler, N. Weidtmann (eds.), *Logical Empiricism and Pragmatism*, Springer, Cham 2017. Tra i fautori di una più stretta integrazione delle due tradizioni, di particolare rilievo C.W. Morris, *Logical positivism, pragmatism and scientific empiricism*, Hermann, Paris 1937. Nel corso del «Congresso per la scienza unificata», svoltosi a Parigi nel 1935, Morris aveva avanzato la proposta di avviare il progetto di una «International Encyclopedia of the Unity of Science». Horkheimer dà conto del nuovo progetto enciclopedico nel saggio del 1937 intitolato *Il più recente attacco alla metafisica*, pp. 95 ss., menzionando le considerazioni di Otto Neurath, tra i principali animatori del Congresso. Cfr. C.W. Morris, *Remarks on the proposed Encyclopaedia*, in *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, Paris: Hermann 1936, pp. 71–74; O. Neurath, *L'encyclopédie comme "modèle"*, *Revue de synthèse*, 12 (1936), pp. 187–201 ; O. Neurath, Otto, R. Carnap, C. Morris, Charles (eds.), *Foundations of the Unity of Science: Toward an international Encyclopedia of unified science*, University of Chicago Press, Chicago 1969; H-J. Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994; K. Barck, *The Neurath-Horkheimer-Controversy reconsidered: Otto Neurath's Erwiderung to Max Horkheimer's attack against the Vienna Circle*, in *Otto Neurath and the Unity of Science*, in J. Symons, O. Pombo, J. M. Torres (eds.), Springer Netherlands, Dordrecht 2011, pp. 31–40; J. O'Neill, T.. Uebel, *Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate*, «European Journal of Philosophy», 12 (2004), pp. 75-105.

⁵⁰ Cfr. (a mero titolo di esempio, vista la vastità della discussione filosofica attorno al relativismo), M. Krausz, J. Meiland, *Relativism. Cognitive and Moral*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1982. Cfr. anche A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

opporgli alcunché di obiettivamente valido, e infine di consegnare, al pari delle altre correnti, la contesa politica al puro scontro tra poteri di fatto, non giustificabili razionalmente.

Attraverso la critica del relativismo, dell'irrazionalismo e del positivismo (e in misura minore del "neo-tomismo") si delimita, *via negationis*, il percorso di una prospettiva dialettica ed emerge gradualmente il profilo di una teoria critica. Una teoria, cioè, lontana dal relativismo, in virtù della pretesa di validità obiettiva; lontana dal positivismo, per l'esigenza di determinare la validità contro la sua pretesa di universalità metastorica e socialmente trasversale, legandola invece a contesti e interessi pratici; lontana, dunque, anche dalla ricerca di validità obiettiva nelle garanzie metafisiche o teologiche; lontana inoltre dalle critiche dell'alienazione imperniate sull'attribuzione unilaterale di carattere patogenetico alla modernità e alla razionalità; lontana, infine, da ogni concezione ristretta della razionalità che degradi a irrazionalità ogni tentativo di trascendenza del "dato" sociopolitico.

1.1. La filosofia sociale e il problema della fondazione della critica

Nella prolusione di insediamento come professore ordinario all'Università di Francoforte tenuta nel gennaio del 1931⁵¹ il lavoro di posizionamento nei confronti delle diverse tendenze della filosofia moderna e contemporanea prende avvio in relazione al problema specifico concernente la delimitazione del campo della filosofia sociale e lo statuto sia epistemologico sia pratico-politico della critica. Horkheimer fa risalire la nascita della filosofia sociale alle «parti più efficaci del sistema hegeliano». È infatti Hegel a promuovere in forma compiuta una ontologia sociale in cui l'individualismo metodologico proprio del liberalismo e di larga parte della filosofia moderna è relativizzato, e l'individuo viene concepito insieme come prodotto e produttore delle condizioni sociali attraverso la sua relazione pratica con gli altri individui⁵². La conoscenza che assume l'individuo come oggetto d'analisi non inizia e non finisce dunque con l'individuo, ma ha come punto d'avvio e come risultato ultimo la totalità, articolata storicamente in figurazioni e momenti necessari, di cui gli individui, le loro volizioni e il loro agire sono parte⁵³. Il corso storico si compie, per Hegel, indipendentemente dal fatto che gli individui lo conoscano, sebbene Hegel stesso riconosca come «forze motrici reali»⁵⁴ gli

⁵¹ M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 20-35, trad. it. *La situazione attuale della filosofia sociale e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano 2011, pp. 61-76.

⁵² Secondo altre ricostruzioni, l'inaugurazione del campo teorico della filosofia sociale deve essere fatta risalire almeno a Rousseau (cfr. A. Honneth, *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*, in Id., *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2007; R. Celikates, R. Jaeggi, *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier, Firenze 2018).

⁵³ Cfr. M. Jay, *Marxism and Totality. Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1984.

⁵⁴ M. Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 63.

interessi e gli impulsi individuali. Analogamente, la dinamica della società civile, e in particolare del «sistema dei bisogni», presenta una implicazione reciproca dei molti agenti individuali per la realizzazione dei fini egoistici di ognuno, un «brulicare dell'arbitrio»⁵⁵ in cui tuttavia il particolare si universalizza, in gradi via via maggiori di concretezza e consapevolezza⁵⁶. La filosofia è chiamata a favorire nell'individuo l'universalizzazione del particolare, la coscienza che la libertà individuale può trovare piena realizzazione soltanto nello Stato. La filosofia, inoltre, non si limita a “consolare” il singolo per l'infelicità e l'ingiustizia a cui è sottoposto, ma lo riconcilia con il reale mostrandone la razionalità⁵⁷.

In seguito alla crisi e alla dissoluzione dell'hegelismo, ai complicati percorsi di mediazione di particolarità e universalità nello «spirito oggettivo» si è sostituita secondo Horkheimer una «fede immediata nell'armonia prestabilita degli interessi particolari», garantita dal «progresso rettilineo» della «scienza positiva»⁵⁸. Questa visione è a sua volta entrata rapidamente in crisi, divelta dalle crescenti “patologie” della società di massa e dalla carneficina della guerra mondiale. La diagnosi horkheimeriana del campo culturale contemporaneo, che come vedremo sarà riproposta più volte, individua due distinte strategie della *risposta regressiva* alla crisi del positivismo: realismo metafisico e irrazionalismo. Con il primo termine, Horkheimer si riferisce soprattutto alla filosofia dei valori di Max Scheler e Nicolai Hartmann; con il secondo, identifica le “filosofie della vita”, non tanto nella versioni “nobili” di Nietzsche e di Bergson, quanto soprattutto nelle versioni deteriori di Wilhelm Scherer e di Ludwig Klages. Tali prospettive filosofico-sociali si incaricano di trasfigurare la miseria e lo sradicamento dell'individuo, che grazie a questo ausilio filosofico può partecipare di una «sfera sovraperonale»⁵⁹ e far rifluire la propria singolarità infelice nell'alveo di «idee, essenze, totalità, sfere autonome dello spirito oggettivo, unità di senso, spiriti nazionali, concepiti come sostanze»⁶⁰. Sganciata sia dalla ricerca empirica, sia dal compito di promuovere una mediazione “concreta” e non autoritaria di particolarità e universalità, la teoria della società corre il rischio di ridursi a una «differenza fra atti di fede», a una scelta priva di fondamento razionale tra diversi modelli teorici e configurazioni concorrenti del dominio oggettuale di riferimento.

Una risposta “quietista” a questo rischio decisionistico consiste nel proporre un'immagine rigida della distinzione tra filosofia e ricerca empirica: alla ricerca empirica spetterebbe l'indagine delle concrete dinamiche sociali, al di qua di una messa in questione del dominio oggettuale, che anzi sarebbe assunto come terreno comune delle diverse ricerche e investito da tentativi progressivi di chiarificazione; alla filosofia spetterebbero invece le «prese di posizione ultime» sul grado di realtà e sul valore dei fenomeni. La riflessione filosofica sarebbe, in altri

⁵⁵ G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 189.

⁵⁶ Tra i lavori più recenti sulla società civile in Hegel, rinviamo al documentato studio di G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma 2009.

⁵⁷ Cfr. M. Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 64 s.

⁵⁸ Ivi, p. 65.

⁵⁹ Ivi, p. 67.

⁶⁰ Ivi, p. 68.

termini, il residuo speculativo della ricerca empirica, rivolto a questioni di principio – intorno alle quali la discussione razionale lascia in ultima istanza il posto alla decisione e ad atti d'arbitrio teorico non ulteriormente motivabili – mentre la ricerca empirica sarebbe condotta in una dimensione neutrale, saldamente al riparo da perturbazioni valutative, tanto più se riguardanti la “cosa ultima”. Nella situazione della filosofia sociale è rappresentata dunque quella separazione a-dialettica tra accertamento dei fenomeni e discussione sui fini, tra fatti e valori, che sul piano dei paradigmi filosofici ed epistemologici Horkheimer concepisce come alternativa fallimentare tra positivismo e irrazionalismo.

L'intenzione programmatica di Horkheimer prospetta invece una compenetrazione tra il lato filosofico e il lato empirico della ricerca, tale da poter consentire sia una discussione razionale dei valori e degli scopi sociali – sottraendo dunque il lato filosofico alla seduzione dell'irrazionale – sia un “riempimento” valoriale della ricerca empirica – sottraendo così il lato empirico a una avalutatività neutralizzante. L'ideale scientifico che ispira la direzione horkheimeriana dell'Istituto francofortese è quello di «una continua, feconda interrelazione dialettica tra la teoria filosofica e la prassi della scienza particolare»⁶¹, di una filosofia sociale che sappia proporsi come conoscenza valida dialogando con una «varietà di scienze sussidiarie indispensabili»⁶² le quali, lungi dal costituire un mero bacino empirico di dati per la riflessione filosofica sui principi, penetrano nella costituzione stessa della filosofia e modificano la forma e il contenuto dei problemi filosofici⁶³.

Questo programma si ricollega, come detto, alle «parti migliori» del sistema hegeliano⁶⁴. Una formulazione di questo tipo implica evidentemente che vi siano parti della filosofia hegeliana destinate a non trovare posto nella teoria sociale di nuova concezione. Secondo Horkheimer, infatti, mentre ha correttamente posto in primo piano la relazione tra individuo e totalità sociale e culturale e ha inoltre, sul piano normativo, precisato e ampliato in senso sociale i requisiti e le condizioni della libertà⁶⁵, Hegel ha tuttavia troppo facilmente giustificato gli elementi dolorosi e brutali dell'accadere sociale, sussumendoli sotto una necessità orientata alla progressiva concretizzazione della libertà attraverso il corso storico dello Spirito. L'obiezione sollevata da Horkheimer si colloca allora nel solco della critica anti-justificazionista, in base alla quale Hegel avrebbe con troppa disinvoltura tagliato corto sul problema del male, più che nel solco della critica anti-organicista, in base alla quale il sistema hegeliano, in particolare nella filosofia del diritto, sarebbe portatore del rischio di sacrificare l'autonomia individuale

⁶¹ Ivi, p. 70.

⁶² Ivi, p. 71.

⁶³ Cfr. su questo tema l'impostazione di H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Ehrfahrung*, cit. Cfr. anche G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., pp. 57 ss.

⁶⁴ Sul nesso tra Hegel e Horkheimer cfr. J.G. Finlayson, *Hegel and the Frankfurt School*, in D. Moyar (ed.), *The Oxford handbook of Hegel*. Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 718-742.

⁶⁵ In guisa tale che la stessa autonomia personale diviene possibile e ha speranza di trovare realizzazione effettiva solo nel quadro di una «libertà sociale» (cfr. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011, trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino 2015).

sull'altare della comunità e dello Stato (obiezione liberale) e del rischio ulteriore di affidare la critica dell'individualismo a soluzioni e istituti pre-moderni come ceti e corporazioni (obiezione radical-democratica)⁶⁶. Tra i tratti distintivi dell'impostazione etica di Horkheimer vi è infatti il costante richiamo alla *felicità individuale* come orizzonte normativo ultimo, sebbene la felicità individuale rimandi in ogni caso alla pre-condizione "strutturale" di un controllo razionale e democratico della produzione, della vita economica, e in generale degli scopi della vita associata del genere umano⁶⁷. Horkheimer rifiuta di considerare come elementi marginali o come mali necessari l'infelicità del singolo, il dolore del particolare, i costi e le patologie di una razionalizzazione che si converte in irrazionalità. Soprattutto al pensiero moderno, che ha affermato il valore della libertà e dell'autonomia dell'individuo, non è consentito risolvere la contraddizione tra principi normativi e realtà effettuale affidandosi a una filosofia ottimistica della storia e a una necessità universale nel cui quadro le miserie particolari acquisirebbero senso o sarebbero degradate al rango di effetti collaterali trascurabili. Al contrario, proprio dinanzi al manifestarsi della discrepanza tra gli ideali normativi e le loro realizzazioni effettuali, la filosofia è chiamata a svolgere un ruolo critico, non apologetico:

Quando si approfondisce la contraddizione fra il principio della forma individualistica di vita, dunque fra il progresso ininterrotto della felicità degli individui all'interno dello spazio sociale dato da un lato, e le prospettive della loro situazione reale dall'altro, la filosofia e specialmente la filosofia della società è invocata sempre più spesso affinché svolga quell'alto ruolo che le ha assegnato Hegel.⁶⁸

La filosofia come funzione di ricomposizione della scissione e di conciliazione-perdono tra i diversi stadi dell'esperienza soggettiva e storica⁶⁹ non deve essere declinata nel senso della remissiva accettazione del già divenuto, bensì, forzando l'intenzione di Hegel⁷⁰, nel senso dell'indicazione costante dello scarto tra principi e realtà effettuale e della promozione attiva della loro ricongiunzione storico-pratica, non solo *im Kopf*⁷¹. Il superamento della "scissione" non può contentarsi di una "idealistica" conciliazione filosofica, potendo compiersi solo a seguito del superamento pratico delle condizioni storico-sociali che la producono. Come dirà

⁶⁶ Cfr. C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000.

⁶⁷ Sul tema della felicità, cfr. per es. M. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 11-149, trad. it. *Materialismo e morale*, in Id., *Teoria critica*. Vol. I, cit. pp. 71-109; Cfr. anche H. Brunkhorst, *Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 39 (1985), pp. 353-381.

⁶⁸ Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 66.

⁶⁹ Cfr. G.F.W. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 3-120: «La scissione è la fonte del bisogno della filosofia [...]. Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia» (pp. 13-15).

⁷⁰ Con una postura "critica" che Hegel avrebbe probabilmente rifiutato come astrattezza «intellettuale» e come mero opinare, cfr. G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Prefazione*.

⁷¹ Su questa linea si collocava già il marxismo, a suo modo "hegeliano", di Lukács in *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991.

più tardi Horkheimer, la filosofia hegeliana ha rappresentato il tentativo più avanzato di spingersi al di là dell'opposizione di soggettivismo e oggettivismo, relativismo e realismo, critica e fede⁷². Hegel ha superato lo scetticismo elevandolo a «negazione determinata» che riconosce il carattere parziale e unilaterale di ogni figura, e ha esposto un processo di «continua limitazione e correzione critica di verità parziali»⁷³, seguendo la «vita della cosa» e conservando come momento della verità complessiva ciascuna delle posizioni e delle forme superate nel processo. Questo concetto di verità come totalità processuale di determinazioni ha consentito a Hegel di evitare sia l'idea di un dover-essere che trascende l'essere, sia il rigorismo di un dovere che si impone sull'inclinazione. Con Hegel, concetto (soggetto) e oggetto sono giunti a corrispondersi e a sintetizzarsi, ma – sostiene Horkheimer rispolverando il vecchio motivo critico marxiano – soltanto in una sintesi filosofica e ideale, mentre la pretesa sintesi storica (e istituzionale) di libertà e necessità, sapere e oggetto, si è ridotta a un'ipostatizzazione di concrezioni istituzionali solo apparentemente universalistiche. La filosofia hegeliana ha finito per assumere una «funzione trasfigurante»⁷⁴, riallineandosi alla legittimazione della realtà sociale esistente⁷⁵.

Già in queste prime considerazioni su Hegel appare in forma eminente il difficile rapporto intrattenuto con la filosofia classica tedesca da una teoria critica che si colloca su un terreno filosofico-sociale di matrice hegeliana, ma oscilla costantemente tra la definizione “kantiana” dei principi pratici indipendentemente dalla realtà empirica (ed eventualmente contro di essa) e il requisito “hegeliano” di un auto-superamento della realtà stessa, entrambi complicati dall'esigenza “marxiana” di un superamento pratico-rivoluzionario della realtà data e di un rapporto di reciproca fecondazione tra teoria e prassi. I ripetuti tentativi di fondazione della critica si giocano tutti nel perimetro delimitato da queste eredità difformi, e le ipotesi di una loro conciliazione, compendiate nella formula della «trascendenza nell'immanenza» o della «critica immanente», difficilmente sono in grado di sottrarsi allo sbilanciamento verso uno dei tre angoli teorici. Attraverso il confronto, nei testi editi non sempre esplicito e diretto⁷⁶, con Kant, Hegel e Marx, Horkheimer fronteggia «il problema di come una teoria critica riesca a tenere insieme il piano descrittivo-prognostico e quello critico-valutativo»⁷⁷. Da un lato, la

⁷² M. Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 277-325, trad. it. *Sul problema della verità*, p. 232 in Id., *Teoria critica. Volume I*, Mimesis, Milano 2014, pp. 224-270.

⁷³ Ivi, p. 233.

⁷⁴ Ivi, p. 236.

⁷⁵ Ivi, p. 237. Non è questa la sede per ricostruire il dibattito sulla funzione trasfigurante della filosofia di Hegel rispetto ai rapporti sociali dati, né per discutere l'apertura del suo sistema alla storicità e alla contingenza, e dunque per porre in questione l'opinione di Horkheimer secondo cui «la convinzione di Hegel che il suo pensiero colga i tratti essenziali di tutto l'essere, l'unità dei quali continuerebbe a sussistere, così come si configura nel sistema, quale gerarchia e totalità perfetta senza essere neppure sfiorata dal divenire e dal trascorrere degli individui, significa quindi la perpetuazione ideale dei rapporti terreni che stanno alla base» (ivi, p. 236).

⁷⁶ Ben evidente, invece, negli scritti inediti e nei seminari di discussione.

⁷⁷ A. Bellan, *Horkheimer e la sfida della Sozialphilosophie*, p. 15 in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, cit., pp. 7-31. Ma si consideri la seguente formulazione horkheimeriana del concetto di critica: «A differenza che in economia e in politica, in filosofia la critica non significa condanna di qualcosa, lagnanza sul tale e il talaltro provvedimento, e neppure pura negazione e rifiuto [...]. Ciò che noi intendiamo per critica è lo sforzo intellettuale

critica deve impiantarsi su elementi e movimenti critici già presenti, in forme più o meno vicine all'atto, nella realtà esistente e indicabili sul piano descrittivo (requisito di immanenza). Dall'altro, la tensione valutativa deve essere in grado di distanziarsi dalla realtà effettuale: deve cioè poter giudicare normativamente la realtà, prefigurarne uno sviluppo normativo più desiderabile e favorirne attivamente il processo di trasformazione (requisito di trascendenza). Descrizione e prescrizione, fatticità e validità, elemento "realista" ed elemento "idealista", lato empirico e lato utopico, sono dimensioni coesenziali che convivono in modo problematico nella teoria critica. La questione si complica ulteriormente, poi, nella misura in cui la teoria deve soddisfare la duplice esigenza: da una parte, di essere teoria che discute dei fini e dei valori, e orienta la prassi corrispondente, mantenendo un riferimento empirico-razionale, e dunque ricercando una forma di prassi né agiografata al fondazionalismo metafisico, né risolta nel decisionismo irrazionalistico, bensì animata e vincolata dal riferimento a descrizioni scientifiche; dall'altra, di evitare il rifugio della teoria e della descrizione nell'avalutatività e nel relativismo etico-politico – e anzi, di riaffermare costantemente la contaminazione della teoria con interessi e valori, sia nel senso di una critica dell'ideologia che smascheri la compromissione della pretesa obiettività e universalità con interessi e valori particolari, sia nel senso di una teoria che promuova attivamente interessi e valori determinati – continuando tuttavia a elevare una pretesa di validità obiettiva.

1..2 Forme e aspetti del relativismo: sociologia del sapere e storicismo

La possibilità di una teoria sociale critica capace di giustificare la propria validità obiettiva è minacciata in primo luogo dall'atteggiamento filosofico relativistico. Come è stato correttamente affermato, tra gli obiettivi perseguiti da Horkheimer figura una «revisione epistemologica della critica dell'ideologia»⁷⁸, che mira a fondare la possibilità di denunciare il carattere ideologico delle teorie e dei contenuti culturali, evitando però che la denuncia stessa e la sua base teorica siano a loro volta investite dall'accusa di ideologicità.

La versione di relativismo più vicina a Horkheimer, per ragioni sia cronologiche sia di geografia culturale, è rappresentata dalla *Wissenssoziologie* di Karl Mannheim, con il quale Horkheimer intraprende un serrato confronto nel saggio *Un nuovo concetto di ideologia?*. Mannheim aveva infatti generalizzato il concetto di ideologia, estendendolo a tutte le possibili

e in ultima istanza pratico di non accettare senza riflettere, per pura abitudine, le idee, i modi di agire e i rapporti sociali dominanti; di accordare gli uni con gli altri e con le idee e i fini generali dell'epoca i singoli aspetti della vita sociale, di dedurli geneticamente, di separare il fenomeno e l'essenza, di analizzare i fondamenti delle cose, ossia, in breve, di conoscerle realmente» (M. Horkheimer, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 332-351, trad. it. *La funzione sociale della filosofia*, p. 302 in Id., *Teoria critica. Volume II*, Mimesis, Milano 2014, pp. 285-304).

⁷⁸ A. Bellan, *Horkheimer e la sfida*, cit., p. 15.

teorie e a tutti i possibili apparati categoriali, degradando il materialismo storico – la teoria che più di ogni altra aveva preteso di criticare l’ideologicità e la parzialità delle teorie avversarie – a dottrina ideologica al pari di tutte le altre. La strategia argomentativa adottata da Horkheimer⁷⁹ consiste nell’affermare che o la sociologia del sapere si lascia coinvolgere a sua volta nel pan-ideologismo – nel qual caso può ambire a una validità soltanto relativa – o pretende di essere non-ideologica, nel qual caso è chiamata a giustificare razionalmente la propria validità obiettiva, pena la ricaduta nel fondazionalismo dogmatico. Horkheimer conclude dimostrando appunto che le tesi avanzate da Mannheim per sfuggire all’accusa di relativismo implicano una fondazione dogmatica.

Secondo Mannheim, Marx ha avuto il merito di aver superato il «concetto particolare» di ideologia in direzione di un «concetto totale», che revoca in questione «l’intera *Weltanschauung* dell’avversario, compreso il suo apparato categoriale»⁸⁰, laddove il concetto particolare si limitava a ricondurre, attraverso una spiegazione psicologica, le affermazioni politiche di gruppi e individui nella sfera pubblica all’esigenza di dissimulazione dei loro reali interessi. Attraverso Marx, la teoria dell’interesse viene rimpiazzata dalla tesi secondo cui «il soggetto dipende da condizioni storiche e sociologiche, in tutto il suo apparato conoscitivo, in tutte le sue categorie e forme di intuizione» e «alla situazione di un certo gruppo sociale non “corrispondono” solo determinati contenuti, ma anche, in generale, un determinato modo di conoscere, e quindi di giudicare e di agire»⁸¹. Dallo smascheramento condotto sul piano psicologico si passa dunque a un coinvolgimento anche del livello «logico-noologico»: le asserzioni, le categorie, la conoscenza e la coscienza di individui e gruppi derivano da precise situazioni storico-sociali e svolgono funzioni sociali determinate, e dunque sono privi di validità obiettiva.

Una delle obiezioni di Horkheimer al “relazionismo” di Mannheim assume le tinte classiche della critica storico-materialistica, e si impernia sull’opposizione tra una successione “idealistica” dei diversi sistemi di pensiero propri dei diversi gruppi sociali in una serie collocata nel regno autonomo della storia dello spirito, e un’indagine “materialistica”, capace invece di istituire e descrivere “scientificamente” una connessione genetica tra visioni del mondo, apparati categoriali e funzioni svolte dalle diverse classi nel sistema sociale e nei rapporti di produzione⁸².

⁷⁹ Su quanto segue cfr. M. Jay, *The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge*, «Telos», 20 (1974), pp. 72-89. H. Dubiel, *Ideologiekritik versus Wissenssoziologie: Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie*, «ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy», 61 (1975), pp. 223-238; P. Stirik, *Max Horkheimer. A New Interpretation*, cit., pp. 64 ss.

⁸⁰ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 9 s.

⁸¹ Horkheimer, *Un nuovo concetto di ideologia?*, p. 36 in Id., *Studi di filosofia della società*, cit., pp. 35-59.

⁸² Una critica di questo taglio sarà rivolta a Mannheim anche da Adorno nel saggio del 1955 su *La coscienza della sociologia del sapere*. Cfr. T.W. Adorno, *Das Bewußtsein der Wissenssoziologie*. In: Id., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin 1955, pp. 32-50, trad. it. *La coscienza della filosofia del sapere*, in Id., *Prismi*, Einaudi, Torino 2018, pp. 22-36.

Ma la parte più consistente della critica di Horkheimer è rivolta a negare la capacità del relazionismo di Mannheim di evitare efficacemente il relativismo epistemologico. Secondo Mannheim, Marx e il marxismo hanno sì sviluppato un concetto totale di ideologia, ma ne hanno proposto una versione «speciale», che deve essere sostituita da una versione «generale». La tesi, reperibile ancora in Lukács, del proletariato come “classe esclusa” dall’influsso del velo ideologico e portatrice di una coscienza non distorta, di una visione del mondo e di un apparato categoriale obiettivamente cogenti, rappresenta per Mannheim una indebita «autoipostatizzazione», un rifiuto di riconoscere il carattere ideologico del proprio punto di vista.

Se i diversi sistemi di pensiero «divergono già sul piano dell’esperienza immediata della realtà»⁸³, si deve concludere che non esiste di fatto, e non è neppure postulabile, una realtà ultima cogente e vincolante. Le soluzioni proposte da Mannheim affinché questo anti-realismo non tracimi in una posizione schiettamente relativistica sono, secondo Horkheimer, di tipo dogmatico. La prima soluzione consiste in una sorta di essenzialismo antropologico, secondo cui il succedersi storico delle forme di coscienza e delle culture, indagato sociologicamente, consentirebbe di «constatare l’esistenza di un’essenza umana non condizionata dalla storia»⁸⁴, di cui i singoli esseri umani realizzano nel corso della propria esistenza solo una, o alcune, delle traiettorie di sviluppo possibili. Su questa base, l’obiezione di Horkheimer al «relazionismo» di Mannheim è presto formulata: se si prende per buona la tesi secondo cui ogni possibile sapere è di natura ideologica, non v’è ragione per escludere dal novero dei saperi ideologici la stessa sociologia della conoscenza e le sue implicazioni antropologico-filosofiche chiamate a fugare il rischio del relativismo.

Caduta la fondazione antropologica, la sociologia del sapere può ancora affidare la propria esigenza anti-relativistica all’idea di un «principio extrastorico» della storia. Se in qualunque configurazione teorica e culturale la stessa apprensione primitiva dei “fatti” è condizionata da apparati concettuali dipendenti da contesti storico-sociali determinati, nessun insieme di eventi può essere assunto come accadere reale. Contrariamente all’impostazione che Horkheimer ricava dal criticismo kantiano e dall’idealismo tedesco classico, secondo cui da un lato la condizionatezza soggettiva dell’oggetto non inficia la validità obiettiva dei giudizi, e dall’altro la limitatezza e l’unilateralità delle singole figure logiche e storiche acquisisce pieno senso come parte di una totalità processuale immanente, per la sociologia del sapere tanto le teorie quanto i processi storici reali, oggetto della ricerca sociale, sono visti in ultima analisi come «parti di un divenire dotato di senso che li trascende»⁸⁵, di un «innominabile, a cui peraltro i

⁸³ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 56.

⁸⁴ M. Horkheimer, *Un nuovo concetto*, cit., p. 43.

⁸⁵ K. Mannheim, cit. in Horkheimer, p. 44. Horkheimer traccia un parallelo tra questo assunto di Mannheim e la riflessione di Dilthey, il quale, pur da un orizzonte anti-sociologico e sostanzialmente individualistico, ha secondo Horkheimer sostenuto che «le azioni e creazioni degli uomini di tutti i tempi, i popoli e le classi hanno origine in un uomo uno e identico, di cui tutte le persone reali recano in sé l’essenza» (ivi, p. 48).

mistici hanno sempre mirato, nell'estasi»⁸⁶. Neppure questo rinvio al divino e al permanente metastorico che trascende la mutevolezza del divenire consente però, secondo Horkheimer, di eludere l'alternativa tra relativismo e realismo dogmatico. La realtà oggettiva del divino potrebbe infatti essere affermata soltanto

Sulle basi di una dottrina teistica o anche panteistica, che naturalmente dovrebbe rifiutare l'applicazione del concetto di ideologia al suo proprio contenuto. Ma tutte le espressioni con cui Mannheim cerca di descrivere l'«essenza» direttamente o indirettamente appartengono a sistemi metafisici di cui la sua dottrina dell'ideologia vuole precisamente negare la validità⁸⁷.

Dopo aver confutato i tentativi di Mannheim di evitare l'accusa di relativismo e di evitare parimenti il cedimento al dogmatismo – dopo cioè aver discusso le premesse e le conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza – Horkheimer ne vaglia alcune tesi specifiche riguardanti la connessione tra sistemi di idee e gruppi sociali. Mannheim propone un'analisi «morfologica» che vada alla ricerca di «corrispondenze formali» tra la situazione oggettiva di un gruppo sociale e la sua forma di coscienza tipica. La «corrispondenza» morfologico-strutturale tra un gruppo e la sua cultura è in tal modo ridotta, secondo Horkheimer, a una «mistica fatalità», non riconducibile ad alcun insieme di cause determinabili appartenenti a una situazione di fatto. La «genesì e il consolidamento» delle forme di coscienza – inclusa la falsa coscienza – appaiono dunque come una «disposizione del destino», e non dipendono in ultima istanza né da una situazione oggettiva né dalla sua mediazione psichica attraverso la struttura caratteriale tipica di gruppi e individui che, come si vedrà, rappresenterà invece il perno dell'indagine sociale impostata da Horkheimer: «Mannheim è costretto a rifiutare non solo la psicologia degli interessi vecchio stile, ma anche la psicologia attuale, nella misura in cui essa ne accoglie il retaggio e cerca di spiegare i processi spirituali sulla base dei bisogni reali, almeno in ultima istanza»⁸⁸. La fallacia idealistica di Mannheim consiste quindi secondo Horkheimer nella sostituzione degli «accertamenti psicologici» con corrispondenze formali, delle connessioni causali con omologie strutturali⁸⁹, nella pretesa «che si possa capire una *Weltanschauung* senza tenere conto delle condizioni materiali della sua genesì e della sua esistenza, ossia attraverso un'indagine puramente interna delle forme spirituali»⁹⁰ che identifica sulla base di elementi formali i caratteri «stilistici» dei modi di pensare e valutare propri di un gruppo, ignorandone i nessi empirici, sociali e psichici.

⁸⁶ Ivi, p. 48.

⁸⁷ M. Horkheimer, *Un nuovo concetto*, cit., p. 45.

⁸⁸ Ivi, p. 51, trad. it. modificata.

⁸⁹ Su questo tema, si può utilmente fare riferimento alla puntuale e spesso trascurata ricerca di H. Fleischer, *Marxismo e storia*, Il Mulino, Bologna 1982, in cui si dimostra come lo stesso Marx, ogniqualvolta il discorso teorico pone l'esigenza di definire le connessioni causali e i meccanismi di trasmissione tra infrastruttura e sovrastruttura, si rifugi sistematicamente in un lessico della «corrispondenza» tra i due livelli. La fallacia idealistica che Horkheimer rileva in forma quintessenziale nella teoria di Mannheim si rivela allora niente affatto estranea al materialismo storico, e ne rappresenta anzi un'aporia interna.

⁹⁰ M. Horkheimer, *Un nuovo concetto*, cit., p. 52.

Secondo Horkheimer, questa vaghezza formalistica discende direttamente dalla generalizzazione del concetto totale di ideologia, che degrada a concezione ideologica qualunque teoria sociale, impedendo così di reperire un criterio di ordinamento sociologico delle concezioni filosofiche e delle mentalità collettive. Segnatamente, la sociologia del sapere dissolve la teoria della società che era stata sviluppata da Marx insieme al concetto totale-speciale di ideologia, vale a dire la teoria della suddivisione della società in classi sociali legate da specifici rapporti di produzione che vincolano la gamma dei possibili sistemi di idee producibili da ciascuna classe. La prospettiva di Mannheim, invece, fa rivivere il vecchio spirito dei popoli nella forma sociologica dello “spirito” dei gruppi, senza tentarne una spiegazione in base a fattori concreti di determinazione storica e sociale.

La concezione relativistica attribuita alla sociologia della conoscenza trova un antecedente significativo nello storicismo tedesco⁹¹, e in particolare nella «tipologia storica e psicologica delle concezioni del mondo quale è stata intrapresa da Dilthey e Jaspers»⁹², in cui Horkheimer vede un tentativo di de-assolutizzazione autocritica compiuto dalla borghesia liberale nei confronti dei propri sistemi di pensiero. Anche questa impostazione filosofica sarebbe portatrice di esiti relativistici: «in mancanza della fede nella validità illimitata di un sistema compiuto [...] la successione delle formazioni culturali, il loro ritmo, la loro dipendenza reciproca e le loro somiglianze»⁹³ divengono un valore in sé, o la manifestazione di un valore superiore. La storia delle idee succede alla competizione tra idee, e alla scelta tra sistemi diversi subentra l'indifferenza al contenuto determinato dei sistemi.

È bene anticipare fin d'ora che relativistico, almeno sul piano morale e pratico-politico, è per Horkheimer anche, il rifiuto “positivista” di estendere la discussione razionale e scientifica alle questioni che richiedono una decisione tra valori diversi e interessi in conflitto. Il relativismo, prima storicistico e positivistico, poi sociologico, guadagna spazio nel corso dell'800 in seguito alla dissoluzione dell'hegelismo, ma non per ragioni esclusivamente teoriche. Piuttosto, esso deve essere ricondotto secondo Horkheimer all'esaurimento della traiettoria ascendente della borghesia e del periodo liberale del capitalismo. Non si tratta evidentemente di una novità assoluta, basti pensare al “relativismo” protagoreo e allo scetticismo di epoca ellenistica. E una quota di scetticismo, come forza relativizzante applicata dalla borghesia nel suo sforzo anti-feudale di emancipazione dai poteri tradizionali, percorre in

⁹¹ Per l'interpretazione horkheimeriana di Dilthey, cfr. T. Fath, *Der frühe Horkheimer und Dilthey: Eine Untersuchung zur Konstitutionsphase der Kritischen Theorie*, Peter Lang, Bern 2006. Con una prospettiva estesa al vitalismo e alla fenomenologia, e comprensiva di Marcuse, cfr. J. Abromeit, *The vicissitudes of the politics of “life”: Max Horkheimer and Herbert Marcuse's reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany*, «Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason», 62 (2019), pp. 39-58.

⁹² M. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 70-105, trad. it. *Materialismo e metafisica*, p. 32, in Id., *Teoria critica. Volume I*, cit., pp. 31-66.

⁹³ Ivi, p. 33.

realtà l'intera modernità e ne qualifica la tensione dubitativa e anti-dogmatica⁹⁴. Il movimento teorizzato da Horkheimer è duplice: da un lato, alle soglie della sua crisi la borghesia applica a se stessa il relativismo che aveva esercitato nei confronti della tradizione, e rifiuta conseguentemente di prendere parte per uno dei molti sistemi filosofici, limitandosi a una più cauta comprensione storica; dall'altro, essa non è in grado di estendere l'esercizio della libera discussione razionale ai rapporti sociali di produzione e di mettere a tema in modo autocritico il proprio dominio di classe. Ciò accade, secondo Horkheimer, non soltanto per ragioni di sopravvivenza e di copertura ideologica, ma anche e soprattutto per la difficoltà in cui viene a trovarsi la razionalità calcolante dei singoli attori sociali nel sopraggiunto incremento della concentrazione monopolistica e della complessità sociale. È il sorgere, nell'oggettività sociale, di un «insormontabile abisso tra realtà e ragione» a screditare «il tentativo di farne un'unica realtà sul piano filosofico» (il riconoscimento hegeliano della razionalità del reale) «e di riferirle l'una all'altra mediante il concetto del compito»⁹⁵ (la pretesa, avanzata in particolare dalla Sinistra hegeliana⁹⁶, di “realizzare” la filosofia e la ragione nel mondo). L'impossibilità di «plasmare, nell'ambito dell'ordinamento esistente, la realtà in modo razionale, ossia in modo adeguato ai bisogni della generalità»⁹⁷, rende irrilevanti le differenze di contenuto etico-politico tra i diversi sistemi filosofici, neutralizzandone preventivamente le possibili conseguenze pratiche, sia positive sia negative.

Sul terreno di questa dissoluzione relativistica delle teorie e delle concezioni del mondo si innesta però anche un'inclinazione irrazionalistica e decisionistica. Se da un lato lo storicismo livella le differenze tra sistemi filosofici e «annulla la schietta pretesa delle dottrine di avere una validità sul piano dei contenuti», surrogando «l'analisi concreta dei vecchi sistemi» con «la loro penetrazione e descrizione emozionale»⁹⁸, dall'altro esso prepara il terreno all'autoritarismo, nella misura in cui promuove l'ammirazione per le grandi personalità filosofiche e postula una verità che si esprimerebbe in ogni concezione – sebbene nessuna delle singole concezioni sia ritenuta isolatamente valida – e favorisce in tal modo sia la venerazione tradizionalistica per il passato, sia «la fede formale nella grandezza, nella personalità e nel comando (*Führertum*)»⁹⁹. Al calcolo razionale, proprio della fase liberale e legato alla centralità della figura dell'imprenditore autonomo, subentrano nella fase dei monopoli la valorizzazione dell'eroismo e dell'accettazione superomistica del destino¹⁰⁰.

⁹⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 236-294, trad. it. *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, in Id., *Teoria critica. Volume II*, cit., pp. 196-253.

⁹⁵ M. Horkheimer, *Materialismo e metafisica*, cit., p. 33.

⁹⁶ Ma anche in certa misura da Fichte.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ivi, p. 34.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Cfr. ivi, p. 33 s.

L'idea che relativismo e irrazionalismo, avalutatività e decisionismo si implicino a vicenda e derivino da una stessa matrice sociale ed economica rappresenta un vero *leitmotiv* della riflessione di Horkheimer, il quale tornerà a sottolinearla a più riprese. Vale la pena riportare per esteso un passaggio particolarmente esplicito a riguardo, tratto dall'intervento del 1950 intitolato *Ideologia e azione*, in cui Horkheimer commenta le "tavole" dei valori e delle mentalità proposte da Max Scheler e l'associazione là contenuta di posizioni filosofiche specifiche alle diverse classi sociali:

Il presupposto che lo spirito sia condizionato in una forma così profonda dà luogo a parecchi problemi; qui ci limiteremo ad accennare quello del relativismo filosofico. Lo stesso Scheler cercò disperatamente di fondare filosoficamente il carattere oggettivo e vincolante dei valori, compreso quello della verità; altri sociologi della conoscenza tendono a identificare tacitamente il carattere condizionato e transitorio delle forme culturali con una mancanza di normatività, e quindi a chiamare «ideologia» ogni scopo e ogni fede. Le due concezioni sono affini. Implicano il presupposto che il senso della vita umana debba essere assicurato da stabili forme concettuali, dai cosiddetti «valori» o anche dai «beni di cultura». Se risulta che questi ultimi non sfuggono al processo storico, se i progressi della scienza mettono in evidenza la loro dipendenza fisiologica o psicologica, si possono determinare due posizioni diverse: o il tentativo spasmodico di ipostatizzarli con gli strumenti della filosofia (quale fu intrapreso dalla scuola di Husserl e da Scheler) oppure il pessimismo culturale che afferma l'accidentalità di tutti i fini (ed è la forma specifica che il positivismo assume in Max Weber). La dottrina assoluta dei valori è solo l'altra faccia della concezione relativistica, che cerca di trasformare il condizionamento ideologico dello spirito nel principio filosofico determinante. Le due dottrine rimandano l'una all'altra. Entrambe sono fenomeni caratteristici della nostra epoca¹⁰¹.

La stessa tesi era già stata avanzata, sia pure con accenti diversi, nel saggio dedicato al problema della verità. Secondo l'argomentazione là contenuta, l'intera filosofia dell'epoca borghese sarebbe segnata dalla compresenza di due atteggiamenti antitetici rispetto alla verità: da un lato, la postura critica nei confronti delle garanzie teologiche e dell'autorità della tradizione, accompagnata dalla fiducia nel progresso della conoscenza razionale; dall'altro, la limitazione del campo di applicazione della razionalità e la tolleranza, soprattutto sul piano morale, di preferenze e scelte basate su motivazioni extrarazionali. Tracciando di nuovo un'omologia tra la distribuzione delle posizioni teoriche nel campo culturale e lo schema della situazione sociale, Horkheimer argomenta che «in questo processo di storia delle idee si rispecchia il dato di fatto storico che la totalità sociale contrassegnata dalle tendenze liberali, democratiche, progressive della forma culturale dominante, racchiudeva fin da principio anche il loro opposto: mancanza di libertà, accidentalità, e il dominio della natura brutta»¹⁰².

Se già in Descartes l'esercizio metodico del dubbio si giustappone alla fede, il criticismo kantiano, nel postulare una cosa in sé non accessibile alla conoscenza, separa l'ambito della conoscenza valida riferita ai fenomeni dal terreno di una ipotetica conoscenza noumenica e

¹⁰¹ M. Horkheimer, *Ideologia e azione*, p. 81 s., in Id., *Studi di filosofia della società*, cit., pp. 77-87.

¹⁰² M. Horkheimer, *Sul problema della verità*, cit., p. 225.

dalle «idee della ragione». Con i postulati della ragion pratica, poi, a giudizio di Horkheimer diviene ancor più evidente la compresenza non mediata di una «analisi spinta alle estreme conseguenze» e di una «disponibilità a credere ingenuamente in principî staccati, rigidi»¹⁰³. Questa ambivalenza grava anche su filosofie più recenti, come il positivismo di Comte e il pragmatismo di James, nei quali convivono razionalità e «tendenza allo spiritismo»¹⁰⁴.

Nell'esercizio della razionalità si esprime l'aspirazione dell'individuo al controllo di sé, della natura esterna, e della dinamica sociale. Tutte queste dimensioni sfuggono tuttavia strutturalmente al controllo dell'individuo singolo (come dimensione interna inconscia e come oggettività estraniata) e non sono inoltre conformi a un concetto normativo di razionalità, non sono cioè razionali dal punto di vista del criterio di una vita buona, della felicità individuale, dell'eliminazione della sofferenza evitabile. È questa contraddittorietà dell'esperienza borghese a manifestarsi, per Horkheimer, nell'insufficiente conciliazione teorica e pratica di sapere e fede. Il prevalere della "fede" nell'irrazionalismo contemporaneo è un sintomo dell'accresciuta impenetrabilità di una realtà sociale percepita come necessità insensatamente feroce e distruttiva, come fatalità estranea che sfugge alla conoscenza, al controllo e alla trasformazione razionali¹⁰⁵. Le previsioni e i calcoli degli individui, le loro azioni intenzionali e perfino il loro libero arbitrio, falliscono in misura crescente, mentre un non soppresso bisogno di senso predispone la coscienza media a convalidare giustificazioni non razionali della legittimità dell'ordine sociale e politico:

Il fatto che il meccanismo interno di questa società, il quale ingenera l'insicurezza e la pressione costante, non venga compreso con chiarezza, che esso non venga inteso come oggetto di una pratica trasformatrice ma, al contrario, accettato come necessario ed eterno [...] costituisce il presupposto dell'aspirazione, che da decenni domina la situazione spirituale, a dare un senso eterno a una vita senza via d'uscita ricorrendo a pratiche filosofiche quali la visione d'essenza e l'intuizione, e infine subordinandosi ciecamente a una personalità, sia essa un profeta antroposofico, un poeta o un politico. Nella misura in cui il proprio agire è limitato [...] sussiste anche la disposizione a trovare la sicurezza nella cappa protettiva di una fede o di un uomo, visti come depositari e incarnazioni della verità¹⁰⁶.

¹⁰³ Ivi, p. 227.

¹⁰⁴ Ivi, p. 228.

¹⁰⁵ Cfr. ivi, p. 230: «Il concetto di un soggetto che ha potere su una cosa implica la capacità di decidere e di servirsene secondo la propria intenzione. Ma il dominio sulla natura non viene affatto esercitato secondo un piano e un'intenzione unitaria, e costituisce invece solo un mezzo di individui, gruppi e nazioni, che lo impiegano nella lotta che conducono gli uni contro gli altri e che, sviluppandolo, al tempo stesso lo limitano reciprocamente in misura crescente e lo dirigono a fini distruttivi. Con la loro capacità critica e il loro pensiero dispiegato i portatori di questo spirito non diventano quindi realmente padroni, e sono invece sospinti dalle mutevoli costellazioni della lotta generale che, sebbene ingenerate dagli uomini stessi, stanno loro di fronte come imprevedibili potenze del destino. Questa dipendenza apparentemente necessaria, che si impone sempre più sotto forma di tensioni e crisi distruttive, di miseria generale e di decadenza, per la stragrande maggioranza dell'umanità assume l'aspetto di una fatalità incomprensibile. Ma nella misura in cui la trasformazione dei rapporti fondamentali mediante la pratica è ritenuta esclusa, sorge il bisogno di dare un senso alle cose ricorrendo alla fede pura e semplice».

¹⁰⁶ Ivi, p. 230 s.

Le affinità “morfologiche” tra situazioni sociali e visioni del mondo devono essere declinate senza le ingenuie tassonomie classificatorie della sociologia del sapere, e ricondotte a una teoria della società capace di rinvenire il nesso funzionale tra le fasi evolutive dei sistemi sociali e le ideologie che li legittimano. È in questo senso, dunque, che la sfiducia filosofica (sia relativistica sia irrazionalistica) nei confronti delle capacità individuali di conoscenza razionale “corrisponde” alla oggettiva limitazione dell’agire individuale nel capitalismo monopolistico, organizzato e autoritario, e all’oggettiva crisi dell’individuo come unità psicologica e come istanza agenziale.

1.3 Positivismo, teoria critica e il «problema della verità»

La teoria sociale critica promossa da Horkheimer e la sua concezione della verità mirano a porsi come alternativa all’intero spettro dei paradigmi teorici concorrenti, in forza di almeno tre caratteristiche fondamentali. In primo luogo, Horkheimer mantiene il riferimento alla critica dell’economia politica di Marx come strumento di analisi della società borghese. In secondo luogo, tanto il soggetto conoscente, quanto l’oggetto conosciuto debbono essere determinati storicamente e socialmente. La variabilità storico-sociale delle categorie è considerata preminente rispetto all’invarianza antropologica delle strutture conoscitive; la realtà esterna è mediata sia dalla conoscenza, dalle teorie e dall’osservazione, sia dal lavoro umano erogato all’interno di determinati rapporti sociali di produzione. In terzo luogo, la teoria sociale nasce all’interno di precise situazioni storico-sociali ed è di volta in volta espressione di interessi pratici e politici di individui e gruppi. Nei riguardi di questo condizionamento, la strategia adeguata non consiste in un tentativo di emendazione e neutralizzazione, quanto nell’auto-riflessione della teoria – che deve mirare a esplicitare i nessi causali che presiedono alla sua genesi – e nell’assunzione della propria funzione sociale (che nel corso degli anni passerà dall’essere una funzione di direzione della prassi al coincidere con la salvaguardia dell’esercizio stesso della filosofia¹⁰⁷). Se il relativismo si dimostra inadatto a svolgere questa funzione critica e trasformativa, le alternative anti-relativiste e realiste – la metafisica tradizionale e alcune versioni del positivismo – si dimostrano portatrici di un analogo rischio apologetico.

Horkheimer definisce la teoria tradizionale come «il sapere accumulato in una forma utilizzabile per la caratterizzazione possibilmente approfondita dei fatti»¹⁰⁸. La costruzione di una teoria sociale diversa dal tipo tradizionale poggia su una concezione della teoria come

¹⁰⁷ Cfr. M. Horkheimer, *La funzione sociale della filosofia*, cit., p. 299: «La funzione sociale della filosofia non è tanto fare filosofia sociale e occuparsi della società, quanto contribuire a sviluppare il pensiero critico e dialettico che connette le situazioni individuali alla “vita generale della società”». Cfr. anche ivi, p. 303 s.: «Il nostro compito presente è piuttosto di garantire che in futuro non vadano mai più perdute la capacità di elaborare la teoria e la capacità di agire che discende dalla teoria, che esse non si perdano nemmeno in una futura epoca di pace, quando la routine quotidiana favorirà forse la tendenza a dimenticare l’intero problema».

¹⁰⁸ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, cit., p. 135.

componente del processo sociale, sia in quanto prodotto, sia in quanto forza produttiva e pratica. La teoria è «critica» nella misura in cui è in grado di riflettere sulle connessioni e sui fattori che la determinano e di agire come fattore trasformazione della situazione sociale sulla base del vincolo con l'interesse sociale all'emancipazione, al superamento dell'infelicità, all'instaurazione di «condizioni razionali»¹⁰⁹. Nelle forme di organizzazione che si sono succedute storicamente, la totalità sociale non è mai stata «il risultato della spontaneità cosciente degli individui liberi», la cui razionalità si riduce all'esercizio del calcolo strategico privato, e non alla discussione razionale collettiva intorno alle finalità dell'ordine sociale. È invece la totalità sociale stessa ad agire come un «soggetto, certo inconscio e in questo senso improprio, e tuttavia attivo»¹¹⁰. La dottrina kantiana dello schematismo come funzione insondabile che garantisce l'applicazione delle categorie agli oggetti rappresenta per Horkheimer un'espressione adeguata della tipologia capitalistica di relazione tra individuo e società. Per la coscienza borghese (teorica e ordinaria), il processo sociale rimane una impenetrabile necessità contrapposta al pensiero e all'azione dei singoli¹¹¹. Neppure la problematica epistemologica riguardante la connessione di passività e attività, ricettività e spontaneità (ben presente a Kant e al kantismo in cui si era formato accademicamente Horkheimer) ha dunque origine su un piano puramente filosofico – sebbene per il filosofo essa possa dipendere da una pura collocazione nella serie storica delle concezioni teoriche – ma raffigura concettualmente il rapporto insoluto tra il limite privatistico dell'agire individuale e l'oggettività del processo sociale, prodotta in modo non intenzionale dall'agire dei singoli e divenuta estranea e contrapposta ai singoli stessi, che si limitano a subirlo passivamente o a fronteggiarlo come necessità cieca e indipendente.

Mentre nella sociologia del sapere, che pure tenta di analizzare il condizionamento sociale delle teorie e dei sistemi di pensiero, «l'autoconoscenza del pensiero si riduce allo svelamento di relazioni tra posizioni spirituali e posizioni sociali»¹¹² e si limita a registrarle, evitando di compromettere la propria neutralità con giudizi di valore, la teoria critica rivendica la connessione con un interesse sociopolitico determinato, del quale è tuttavia chiamata a produrre un fondamento razionale e giustificabile, pena la ricaduta nel dogmatismo o nell'irrazionalismo decisionistico. Le aspirazioni che la teoria critica assume come fini «sono immanenti al lavoro umano, sebbene gli individui o lo spirito pubblico non li abbiano attualmente presenti in forma giusta»¹¹³. La teoria critica agisce dunque come levatrice di fini pratici immanenti ma non consaputi. Il requisito di immanenza, che tanta parte gioca ancora oggi nella definizione della teoria critica, non va confuso con l'adesione alla configurazione cosciente delle posizioni

¹⁰⁹ Ivi, p. 145.

¹¹⁰ Ivi, p. 146.

¹¹¹ Questa concezione coglie tuttavia un lato della verità, nella misura in cui «il modo di produzione borghese non è governato da un piano, non è diretto coscientemente a un fine universale» (ivi, p. 149).

¹¹² Ivi, p. 155.

¹¹³ Ivi, p. 158.

culturali e politiche di un gruppo sociale determinato. Se il materialismo storico ha fino ad allora sostenuto che l'interesse per la razionalizzazione sociale «si ingenera necessariamente nel proletariato»¹¹⁴, o è almeno facilitato nel proletariato in virtù della sua posizione nei rapporti di produzione, occorre per Horkheimer rilevare che «in questa società neppure la situazione del proletariato garantisce la conoscenza giusta»¹¹⁵.

Ne deriva, sul piano pratico, un mutamento della concezione del rapporto tra intellettuali e classe sociale di riferimento; sul piano teoretico, un mutamento del rapporto tra teoria ed esperienza, e tra critica e immanenza. La critica è chiamata a conservare il suo carattere immanente, ricercando l'immanenza nelle potenzialità oggettive piuttosto che nell'effettività soggettiva, nella teoria strutturale della società piuttosto che nella coscienza e nell'azione dei soggetti sociali, ed evitando dunque la subalternità all'empirico: «un atteggiamento che non fosse in condizione di contrapporre anche al proletariato stesso i suoi veri interessi che sono quindi anche quelli della società nel suo insieme, ma traesse invece il proprio orientamento dalle idee e dagli stati d'animo delle masse, verrebbe a trovarsi esso stesso in uno stato di servile dipendenza dall'esistente»¹¹⁶ e patirebbe una «completa subordinazione a quella che è di volta in volta la situazione psicologica della classe»¹¹⁷. L'interesse all'emancipazione, anche se non è conosciuto ed espresso da alcun gruppo sociale, può essere conosciuto grazie alla teoria sociale “giusta”, che per Horkheimer continua a essere, almeno in questa fase, la critica dell'economia politica marxiana. Questa definizione della natura e del metodo della teoria critica specifica ulteriormente anche il rapporto della teoria critica con la psicologia sociale, su cui avremo modo di tornare:

Se la teoria critica consistesse essenzialmente nel formulare quelli che sono di volta in volta i sentimenti e le rappresentazioni di una classe, essa non rivelerebbe alcuna differenza strutturale rispetto alla scienza specialistica: si tratterebbe della descrizione di contenuti psichici tipici di determinati gruppi della società, di psicologia sociale¹¹⁸.

Non è soltanto la coscienza borghese a non trovarsi in grado di restituire la “verità” di se stessa: anche i «contenuti di coscienza del proletariato» sono lontani da una cognizione affidabile della sua condizione e dei suoi interessi, e una teoria che si limitasse a registrarli e sistematizzarli ricadrebbe in una fallace attribuzione a una classe sociale del privilegio dell'auto-trasparenza. Ciò rimane valido anche se si considera non il rapporto tra intellettuali e classe ma tra intellettuali e settori “avanzati” della classe (le avanguardie, il partito, etc.). Occorre invece disporsi ad accettare «la possibilità, sempre presente, di tensione tra il teorico e

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ivi, p. 159.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ivi, p. 160.

¹¹⁸ Ibidem.

la classe a cui è destinato il suo pensiero»¹¹⁹. La presa di distanza da ogni subalternità alle manifestazioni empiriche della coscienza di classe definisce la specificità e la funzione della teoria critica. L'intellettuale, si potrebbe dire, è impegnato ma non organico, e anzi sempre potenzialmente dis-organico¹²⁰. La teoria critica «non è né “radicata” come la propaganda totalitaria, né “liberamente sospesa” come l'intelligenza liberale»¹²¹, e si pone invece come forza condizionata e condizionante all'interno del processo sociale, assumendo il compito di contribuire a trascendere la forma di vita sociale esistente.

Il ruolo “trascendente” assegnato alla teoria sociale conduce Horkheimer a misurarsi con il neopositivismo o empirismo logico. La pretesa positivista di superare le illusioni metafisiche si scontra con la loro persistenza nella coscienza collettiva, nonostante il discredito in cui sono cadute presso gli scienziati¹²². La metafisica conserva per gli individui una funzione adattiva che ne rallenta o ne previene il superamento effettivo, indipendentemente dall'efficacia della sua confutazione nel circuito degli specialisti. Ciò dipende in ultima analisi da esigenze sistemiche di riproduzione sociale. Due istanze fondate su principi antitetici, come scienza e fede, dimostrazione-previsione razionale e “salto” irrazionale, coesistono – lo si è visto – nello “spirito” borghese per tutto il periodo moderno: «né nell'economia psichica privata né in quella pubblica si poteva fare a meno di un'ideologia di copertura onnicomprensiva. Si mantennero quindi, l'una accanto all'altra, la scienza e l'ideologia metafisica»¹²³. Il bisogno di metafisica si consolida e si approfondisce con l'aumentare della spersonalizzazione e dell'intercambiabilità dei singoli nella società borghese. L'astrazione egualitaria della sfera dello scambio coesiste con il sovrainvestimento dell'interesse privato e delle peculiarità stilistiche personali: «ciascun individuo sta al centro del proprio mondo e sa al tempo stesso di essere superfluo nel mondo reale»¹²⁴. Grazie alla metafisica, tuttavia, l'individuo anonimizzato e sradicato «si immagina tutt'uno con le potenze sovrumane, con la natura onnipotente, il flusso della vita o un fondamento inesauribile del mondo»¹²⁵.

Il persistere della “metafisica” a fronte della diffusione del disincantamento “positivistico” rappresenta per Horkheimer una spia dell'inadeguatezza del positivismo non solo sul piano teorico ma anche pratico-sociale. In forza della sua radicale ostilità a ogni illusione trascendente, la nuova tendenza positivista riscuote successo anche presso coloro che si

¹¹⁹ Ivi, p. 161.

¹²⁰ Opportuno, a tal proposito, l'inquadramento fornito da L. Geninazzi, *Horkheimer & co. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1976.

¹²¹ Ivi, p. 168.

¹²² Cfr. M. Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 108-161, trad. it. *Il più recente attacco alla metafisica*, p. 83 in Id., *Teoria critica, Volume II*, pp. 82-134.

¹²³ Ivi, p. 84.

¹²⁴ Ivi, p. 87.

¹²⁵ Ivi, p. 87. E ancora, ibidem: «La metafisica fornisce un senso alla sua esistenza in quanto intende la sua sorte in questa società come un puro fenomeno che acquista una sua dignità con le decisioni interiori, con la libertà metafisica della persona, e che è riferito all'esistenza “in senso proprio”, all'esistenza vera. La degradazione dell'attestato dell'esperienza al cospetto di un illusorio mondo metafisico risulta dal conflitto tra l'individuo emancipato della società industriale e la sua sorte in essa».

oppongono al fascismo, nella misura in cui ne aggredisce alle fondamenta la base filosofica irrazionalista. Dinanzi a una possibile seduzione positivista in funzione di contrasto all'irrazionalismo, Horkheimer riafferma però risolutamente la coappartenenza di razionalismo e irrazionalismo e la loro *comune funzione apologetica* nei confronti dell'ordine esistente. Al di là delle intenzioni e delle adesioni politiche degli autori, la corrente neopositivistica

È legata alle condizioni dominanti non meno saldamente della metafisica. Se la sua connessione con gli stati totalitari non è manifesta, essa è tuttavia facile da scoprire. Metafisica neoromantica e positivismo radicale si fondano entrambi sulla triste costituzione di una gran parte della borghesia che ha rinunciato completamente alla fiducia di poter migliorare la situazione contando sulle proprie capacità, e temendo un mutamento decisivo del sistema sociale si assoggetta passivamente al dominio dei suoi gruppi capitalistici più forti¹²⁶.

Malgrado la tensione anti-metafisica, dunque, dal positivismo vecchio e nuovo consegue, secondo Horkheimer, una tacita apologia dell'esistente¹²⁷. La pretesa scientifica di neutralità riguardo i giudizi di valore è un ulteriore elemento del rifiuto positivista di vincolare il compito della posizione di scopi e il «momento direttivo»¹²⁸ dell'attività pratico-politica a una conoscenza obiettivamente valida di tipo razionale e non dogmatico.

Come sul piano etico-politico il positivismo mostra una fiducia progressista nella soluzione cooperativa dei problemi sociali negando l'irriducibile parzialità e l'antagonismo degli interessi contrapposti, così sul piano epistemologico esso non è in grado di ricondurre il pluralismo delle teorie a interessi e gruppi sociali storicamente confliggenti. La scienza, e in particolare la psicologia sociale come branca autonoma slegata da una teoria sociale determinata, possono assumere l'azione pubblica degli esseri umani come oggetto di studio, ma rifiutano il compito di direzione della prassi che invece deve essere assunto, per Horkheimer, da una teoria critica della società orientata all'emancipazione: «nel momento della decisione ciò che conta è il pensiero costruttivo, che valuta i fatti, che distingue la superficie dal nucleo»¹²⁹. La pretesa di avalutatività si presenta appunto come «bancarotta del pensiero costruttivo»¹³⁰. Per giunta, una distinzione rigida tra giudizi di fatto e giudizi di valore non è in grado di preservare

¹²⁶ Ivi, p. 89 s.

¹²⁷ Evidente, secondo Horkheimer, nella sua vocazione "empirista": «Nuove forme dell'essere, soprattutto quelle che risultano dall'attività storica dell'uomo, si collocano al di là della teoria empiristica. Le idee che non si tratta solo di riprendere dalla coscienza già dominante, ma di formulare con una finalizzazione e decisione proprie, tutte le tendenze storiche che vanno al di là di ciò che è dato e si ripete, per questa concezione non rientrano nei concetti della scienza» (ivi, p. 93 s.).

¹²⁸ Ivi, p. 94.

¹²⁹ Ivi, p. 101.

¹³⁰ Ivi, p. 105. Cfr. anche Id., *Art and Mass Culture*, «Studies in Philosophy and Social Science», 9 (1941), pp. 290-303, trad. ted. *Neue Kunst und Massenkultur*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 419-438, trad. it. *Arte e nuova cultura di massa*, in Id., *Teoria critica, Volume II*, cit., pp. 305-323: «Il positivismo si limita ai compiti prescritti dalla scienza ufficiale, mentre la metafisica incoraggia intuizioni il cui contenuto consiste nei modi di coscienza dominanti. La pretesa di nettezza e chiarezza, applicabilità e oggettività viene immediatamente diretta contro ogni atto di pensiero che non è privo di fantasia. Essa esprime l'avversione per ogni superamento della pura constatazione, per ogni irrequietezza e "negatività" intellettuale, ossia per tutti quei momenti che costituiscono degli elementi essenziali del pensiero» (p. 319 s.).

efficacemente la validità scientifica delle teorie, nella misura in cui il rifiuto del compito di auto-riflessione sociologica e della compromissione pratico-politica le espone all'influsso surrettizio di giudizi di valore non conosciuti e non criticati razionalmente: «liquidando ogni impulso sociale cosciente nel loro lavoro» gli scienziati «si lasciano ormai guidare solo da quelli inconsci»¹³¹. Il rifiuto della costruzione e della funzione direttiva fa sì che il pensiero abbandoni alla pura irrazionalità e alla mera forza l'ambito della decisione: «Il pensiero rinuncia alla sua pretesa di svolgere una funzione critica e di porre al tempo stesso degli obiettivi. [...] Decisione e pratica sono ora considerate come contrapposte al pensiero, come “valutazioni”, arbitrio privato, sentimenti incontrollabili. [...] Da una parte si potrebbe solo calcolare e dall'altra solo decidere»¹³². È a questo punto evidente l'incompatibilità tra il neopositivismo e il programma horkheimeriano di una filosofia sociale empiricamente orientata, animata da una pretesa di validità obiettiva e di direzione della prassi. Negando il relativismo e avanzando una pretesa di verità, la teoria sociale che Horkheimer intende promuovere ha poi di fronte a sé il problema di distinguersi soprattutto dai concetti di verità e verifica formulati dal pragmatismo, apparentemente affini. Confutato il relativismo e rifiutato il realismo metafisico pre-dialettico in forza della tesi secondo cui tanto il soggetto conoscente quanto l'oggetto conosciuto¹³³ sono storicamente determinati e si modificano a vicenda, Horkheimer deve esplicitare i tratti della verifica “pratica” invocata dalla sua teoria della società. Il problema della verificabilità delle “previsioni” marxiane – ammesso che l'opera di Marx contenga genuine previsioni – è annoso. Horkheimer, non peritandosi di ricorrere anche alla suggestione retorica, si preoccupa in questa sede di salvaguardare la validità della teoria in una congiuntura storica che apparentemente la contraddice anziché confermarla: «il potere di denigratori e furfanti può forse fungere da prova delle affermazioni con il cui ausilio essi lo hanno acquisito? [...] E viceversa, la sconfitta delle forze che si battono per la libertà significa forse la confutazione della loro teoria?»¹³⁴. L'argomentazione che Horkheimer impiega per svincolare la validità della teoria dall'effettivo verificarsi di eventi previsti consiste in una distinzione tra due piani diversi, quello diagnostico e quello prognostico, della previsione¹³⁵. La conferma dell'analisi e della previsione diagnostica e la conferma della prognosi rivoluzionaria seguono due serie diverse della “verifica” e sono connesse in modo diverso con gli interessi dello stesso gruppo sociale di riferimento:

La conoscenza dei combattenti sconfitti, nella misura in cui rispecchia la struttura dell'epoca presente e la possibilità in linea di principio di una struttura migliore, non può essere annientata per il fatto che l'umanità perisce sotto l'effetto delle bombe e dei gas tossici. Il concetto della conferma come criterio della verità non può essere inteso in modo tanto semplicistico. La verità è un momento della pratica giusta; chi tuttavia la identifica immediatamente con il successo, prescinde dalla storia e si trasforma in apologeta della realtà di volta in volta

¹³¹ M. Horkheimer, *Il più recente attacco alla metafisica*, cit., p. 113.

¹³² Ivi, p. 126 s.

¹³³ Soprattutto nel caso dell'oggettività sociale. Più controverso il caso dell'oggettività naturale.

¹³⁴ M. Horkheimer, *Sul problema della verità*, cit., p. 249.

¹³⁵ Con una qualche affinità con il concetto di «previsione morfologica» introdotto da Antonio Labriola.

dominante; misconoscendo la differenza insopprimibile tra concetto e realtà, egli ricade nell'idealismo, nello spiritismo e nel misticismo.¹³⁶

La «conoscenza» capace di rispecchiare la struttura dell'epoca e di prefigurare una struttura migliore è secondo l'Horkheimer di questo periodo ancora la critica marxiana dell'economia politica:

La forma attuale della società è colta nella critica dell'economia politica. Dal concetto generale fondamentale di merce qui viene dedotto, in una costruzione puramente ideale, quello di valore. A partire da esso Marx sviluppa le categorie di denaro e capitale in un contesto chiuso; tutte le tendenze storiche di questa forma dell'economia, la concentrazione di capitali, la decrescente possibilità di valorizzazione, la disoccupazione e le crisi sono poste con questo concetto, vengono dedotte in rigida successione¹³⁷.

È interessante notare, sia pure *en passant*, come Horkheimer esamini poi lo statuto epistemologico della critica dell'economia politica, del rapporto tra deduzione logica delle categorie e inserzione di determinazioni storiche, della relazione tra parti della teoria e la sua totalità, tracciando perfino, sia pure in un rapido cenno, una omologia – piuttosto “avanzata” per l'epoca sul piano interpretativo – tra la *Fenomenologia* e la *Logica* di Hegel e il *Capitale* di Marx¹³⁸.

Ai fini della nostra indagine sul ruolo della psicologia, è infine opportuno sottolineare come già in queste riflessioni horkheimeriane dedicate alla fondazione della teoria critica faccia la sua comparsa una diagnosi che ritroveremo in forma dispiegata nelle successive considerazioni sullo Stato autoritario, sulla crisi dell'individuo e sull'obsolescenza della psicoanalisi. Nella fase del capitalismo organizzato e monopolistico, argomenta Horkheimer, interviene una separazione tra dominio economico e proprietà dei mezzi di produzione, e dunque anche un mutamento della relazione tra dominio economico e istituti giuridici. Senza che venga intaccata la struttura giuridica dei rapporti di proprietà, «i proprietari diventano sempre più impotenti rispetto ai dirigenti e al loro stato maggiore»¹³⁹. La società «non è più dominata da proprietari autonomi, ma da cricche dirigenti industriali e politiche»¹⁴⁰, e si modifica anche la natura della «dipendenza della cultura dai rapporti sociali»¹⁴¹. Nel periodo liberale la coscienza e le

¹³⁶ Ivi, p. 251.

¹³⁷ M. Horkheimer, *Sul problema della verità*, cit., p. 257 s.

¹³⁸ Cfr. Id., *Teoria tradizionale*, cit., p. 178, ma si vedano anche i seminari di discussione riguardanti il metodo marxiano.

¹³⁹ Ivi, p. 179.

¹⁴⁰ Ivi, p.180. Cfr. anche T.W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, cit., p. 339: «La storia è storia di monopoli, secondo il modello offerto dall'ultima fase economica. Secondo il modello della palese usurpazione che è oggi praticata dai concordi dirigenti del capitale e del lavoro, essa è storia di lotte di bande, di gangs, di rackets». La teoria (o metafora) del «racket», disseminata negli interventi e nelle discussioni francofortesi, meriterebbe un'indagine dedicata che non ci è possibile condurre in questa sede. Ci limitiamo a rinviare all'ottimo quadro sistematico fornito dal recente volume di T. Fuchshuber, *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft*, Ça Ira Verlag, Freiburg 2019. Cfr. anche G. Scheit, *Rackets*, in B. Best, W. Bonefeld, C. O'Kane (eds.), *The SAGE Handbook of Critical Theory*, SAGE, London 2018, pp. 1551-1566.

¹⁴¹ Ivi, p. 181.

convinzioni politiche e morali degli individui erano in ultima istanza deducibili dalla loro posizione economica, ma «questa dipendenza era largamente mediata sul piano psicologico»¹⁴². Nel capitalismo monopolistico e nello Stato autoritario, l'individuo «non ha più pensieri propri», e per tale ragione «il concetto di dipendenza del culturale dall'economico [...] va per così dire inteso in termini più materialistico-volgari di prima»¹⁴³. Questo implicherà, come vedremo, una modificazione del ruolo della psicologia, non reso pienamente obsoleto ma almeno messo in questione dal progressivo annichilimento dell'individuo e della mediazione familiare su cui si era costruita l'integrazione della psicologia nella Teoria critica nel programma dei primi anni '30.

1.4 La critica regressiva al razionalismo: organicismo e filosofie della vita come espressione culturale della fase monopolistica del capitalismo

Nel saggio dedicato all'irrazionalismo, Horkheimer esamina più da vicino le conseguenze della crisi del positivismo e le critiche all'astrazione e all'impersonalità della società borghese formulate all'interno di concezioni filosofiche impiegate a vario titolo sul riscatto della "vita" dalle pastoie della ragione, e legate al fronte politico conservatore¹⁴⁴. Si tratta di un tema che, sia pure entro uno spettro problematico diverso, aveva sollecitato anche la riflessione di Marcuse e Adorno¹⁴⁵. Nella nascita e nello sviluppo di queste filosofie Horkheimer individua un movimento analogo a quello che aveva interessato, un secolo prima, l'opposizione soprattutto tedesca all'universalismo illuministico. La difesa delle specificità culturali nazionali e locali conteneva originariamente una tendenza «relativamente progressiva»¹⁴⁶, cancellata poi dall'involuzione tradizionalistica e organicistica del romanticismo nel periodo della Restaurazione. Uno schema simile definisce la traiettoria dell'antirazionalismo dalla fine dell'800 ai primi decenni del '900. Nelle filosofie della «vita» di Nietzsche e Bergson si esprime ancora «la protesta contro l'incatenamento della vita individuale da parte della crescente concentrazione del capitale»¹⁴⁷. Tale protesta finisce tuttavia per evolvere nel senso deteriore

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Su questo tema, oltre a J. Abromeit, *Max Horkheimer*, cit., cfr. soprattutto L. Peter, *Lebensphilosophie und Gesellschaftskritik. Anmerkungen zur Bergson-Rezeption von Max Horkheimer*, in «Lendemains», 90 (1998), pp. 57-82. Sulla ricezione tedesca di Bergson, cfr. G. Pflug, *Die Bergson-Rezeption in Deutschland*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 45 (1991), pp. 257-266.

¹⁴⁵ Cfr. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 21-74, trad. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello stato*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 3-42; T.W. Adorno, *Veblens Angriff auf die Kultur*, in Id., *Gesammelte Schriften 10.1 (Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 72-96, trad. it. *L'attacco di Veblen alla cultura*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 2018, pp. 61-83.

¹⁴⁶ M. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 163-220, trad. it. *A proposito della controversia sul razionalismo*, p. 122 in Id., *Teoria critica. Volume I*, cit., pp. 118-172.

¹⁴⁷ Ivi, p. 123.

della completa soppressione del razionalismo e del pensiero, nell'accettazione dell'irrazionalità della forma sociale vigente e nella negazione dell'interesse individuale, in particolare presso le «masse della piccola borghesia urbana e rurale, completamente escluse dal potere economico», la cui esistenza «si riduce nel farsi garanti degli obiettivi esterni e interni dei gruppi dominanti, nell'essere un semplice mezzo»¹⁴⁸. L'antirazionalismo si converte in un irrazionalismo «strettamente alleato con una concezione totalitaria dello Stato»¹⁴⁹. Se il razionalismo corrisponde alla fase ascendente, «liberale» e anti-feudale della borghesia, l'irrazionalismo corrisponde invece alla sua crisi e al suo arroccamento nella fase monopolistica del capitalismo.

L'opposizione teorica al pensiero dipende, di nuovo, non solo da ragioni interne alla storia delle idee, ma anche e soprattutto dallo temperie storico-sociale complessiva in cui i sistemi di idee sorgono e svolgono la loro funzione. In particolare, l'antirazionalismo filosofico corrisponde a una fase in cui il modo di produzione capitalistico ha incontrato i propri limiti di espansione e non è più in grado di garantire un compromesso sostenibile alla maggioranza dell'umanità, e anzi la precipita nella competizione imperialistica e nella guerra mondiale all'esterno, nell'irreggimentazione autoritaria all'interno. Mentre la filosofia moderna, sia razionalista sia empirista, può essere interpretata come «espressione dell'atteggiamento di strati borghesi illuminati intenzionati a subordinare al proprio controllo tutti i problemi della vita»¹⁵⁰, l'antirazionalismo è una filosofia della crisi, che Horkheimer riconduce all'esigenza di autoconservazione della classe borghese, strutturalmente impossibilitata – pena la soppressione di se stessa – a trasformare, mediante un'ulteriore e più generale applicazione del pensiero, i rapporti sociali di produzione e l'ordine sociale vigente. Tanto con l'irrazionalismo, quanto con il positivismo e con la pretesa di “neutralità” scientifica, la borghesia si auto-limita, contraddice la propria originaria ambizione di sottoporre ogni idea e ogni istituto al libero scrutinio della ragione¹⁵¹, vietandosi di applicare «il pensiero teoretico al problema della società nel suo insieme»¹⁵². Conseguentemente, la totalità sociale deve conservare una quota di mistero, non potendo essere né teoreticamente ricomposta né praticamente superata da una classe sociale la cui esistenza dipende necessariamente dalla conservazione dei suoi cardini strutturali¹⁵³. Da questa condizione dipende la limitazione dell'ambito di applicazione del pensiero, o addirittura

¹⁴⁸ Ivi, p. 123.

¹⁴⁹ Ivi, p. 122.

¹⁵⁰ Ivi, p. 121.

¹⁵¹ Si tratta, come si è visto, solo di un lato della coscienza borghese, che sin dall'inizio presenta, secondo Horkheimer, una giustapposizione di sapere e fede.

¹⁵² Ivi, p. 126. Diverso il caso del pragmatismo e della sua vocazione alla riforma sociale, che Horkheimer giudicherà insufficiente e illusoriamente ottimistica. Cfr. M. Horkheimer, *Sul problema della verità*, cit., p. 247: «Il concetto pragmatistico di verità corrisponde alla fiducia illimitata nel mondo com'è. Se alla bontà di ogni idea sono dati il tempo e l'occasione di venire alla luce [...] allora la forma sociale presente è consacrata e – nella misura in cui presenta delle carenze – passibile di uno sviluppo illimitato».

¹⁵³ Per questa concezione del legame genetico tra la posizione della classe borghese nei rapporti di produzione e le sue concezioni filosofiche, Horkheimer riprende e sviluppa le osservazioni contenute in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. La conoscenza teoretica e la trasformazione pratica della totalità sociale sarebbero per Lukács, accessibili al proletariato. Il crollo di questa convinzione è invece alla base di buona parte delle indagini di Horkheimer, e in particolare del saggio *Teoria tradizionale e teoria critica*.

il suo rifiuto in quanto forza intellettualistica e raziocinante contraria alla vita. Se la prospettiva di una razionalizzazione ulteriore del modo di produzione e dell'ordine sociale è rimossa dalla borghesia per una questione di sopravvivenza, per i subalterni essa minaccia di essere foriera di ingenti costi psichici e dissonanze cognitive che rischiano di vanificare un faticoso e secolare lavoro di adattamento della struttura psichica a una posizione subordinata nei rapporti di produzione e nella gerarchia sociale¹⁵⁴: «esistono grandi gruppi sociali per i quali la chiarezza teorica potrebbe costituire solo un ostacolo per l'adattamento alla loro situazione, una causa di conflitti psichici per il singolo»¹⁵⁵.

A questo punto Horkheimer introduce un inserto gnoseologico, volto a differenziare la critica dialettica dell'intelletto dall'anti-razionalismo delle filosofie della vita: «al materialismo formatosi sulla logica di Hegel» è già noto «che gli elementi astratti acquisiti mediante la distinzione concettuale anche se sommati non coincidono con il fenomeno originario»¹⁵⁶. Nondimeno, in continuità con Hegel, una filosofia dialettica e materialistica riconosce non soltanto la limitatezza, ma anche l'imprescindibilità della forza astrante e isolante dell'intelletto:

Ma se dalla circostanza che l'analisi del pensiero allontana dall'oggetto originario, la filosofia della vita trae la conclusione che la conoscenza mediata dai concetti è assolutamente inutilizzabile nella scoperta della verità, e intende poi sostituire alla fatica della comprensione concettuale [*des Begreifens*] nella scoperta della verità la mera intuizione, l'intuizione immediata o addirittura l'approvazione entusiastica, ciò facendo essa ricade in una posizione molto arretrata rispetto alla logica hegeliana. Il metodo dialettico è l'insieme di tutti i mezzi intellettuali atti a servirsi fruttuosamente dei momenti astratti acquisiti dall'intelletto separante nella ricomposizione del quadro dell'oggetto vivente¹⁵⁷.

Alla pretesa di prescindere dal momento astrante e isolante dell'intelletto corrisponde, sul terreno della filosofia sociale, la negazione dell'individualismo, della legittimità dei bisogni e degli interessi individuali, della libertà dei singoli dinanzi alle esigenze organiche della comunità. Una concezione «adialettica» della totalità e delle parti costituisce il supporto categoriale del sacrificio pratico delle parti alla vita della totalità. Dalla corretta rilevazione diagnostica della dipendenza dell'individuo dalla totalità del processo sociale, l'irrazionalismo fa derivare indebitamente anche la giustificazione della subordinazione integrale dell'individuo. La polemica metodologica, che alla freddezza reificante dell'indagine razionale oppone l'immediatezza dell'esperienza vissuta, sostiene sul piano assiologico una altrettanto

¹⁵⁴ Adattamento facilitato e "indotto", tra l'altro, dalle caratteristiche dei processi di lavoro. Cfr. M. Horkheimer, *A proposito della controversia*, cit., p. 130: «il ruolo che larghi strati occupano nel processo di produzione genera in essi una struttura psichica che li distrae dalla comprensione dei problemi vitali più importanti».

¹⁵⁵ Ivi, p. 130

¹⁵⁶ Ivi, p. 138.

¹⁵⁷ M. Horkheimer, *A proposito della controversia*, cit., trad. it. modificata.

immediata adesione del singolo agli obiettivi riproduttivi dell'ordine sociale. La vita dell'organismo trae linfa dagli organi, ma anziché mediarsi con essi, semplicemente li sussume:

Come esso [l'irrazionalismo] si propone di pervenire al quadro dei processi viventi non mediante la ricostruzione mentale fondata sui risultati dell'analisi bensì mediante l'esperienza immediata, così la partecipazione all'accadere sociale e politico dovrebbe aver luogo non con riguardo ai bisogni reali degli uomini, ma attraverso la dedizione incontrollata del singolo alla totalità quale si configura in quel momento¹⁵⁸.

Horkheimer propone una concezione alternativa tanto del processo sociale, quanto dell'interesse generale. Laddove l'organicismo derivante dall'irrazionalismo mira a consolidare la forma sociale presente attraverso il sacrificio dell'interesse individuale e dell'intera personalità dei singoli, il perseguimento di un vero interesse generale presuppone la trasformazione radicale della forma di vita sociale che contraddice gli interessi della maggioranza degli esseri umani¹⁵⁹:

Non la repressione degli interessi individuali, bensì il superamento di questa contraddizione è il compito che si pone e che secondo la teoria materialistica può essere risolto solo mediante una determinata trasformazione dei rapporti di produzione, della base dell'intera struttura sociale. L'irrazionalismo nega invece il diritto all'autoconservazione del singolo e nella totalità vede immediatamente il senso e il fine di ogni attività umana, come se l'interesse per la totalità non fosse mediato da quello degli individui per se stessi e i loro simili, ma dalla sottomissione incondizionata¹⁶⁰.

Horkheimer chiarisce dunque la consequenzialità tra una filosofia teoretica organicista, che rifiuta l'analisi in favore della vita e degrada unilateralmente il senso e l'autonomia delle parti a vantaggio del tutto, e una predisposizione etico-politica al sacrificio degli individui nella totalità, inclusa una totalità "cattiva". L'irrazionalismo configura una connessione tra particolare e universale che non ha luogo in seguito alla comprensione e all'elaborazione delle finalità generali da parte degli individui – e dell'universalizzazione della singolarità nel quadro di un assetto istituzionale che ne promuove il libero sviluppo – bensì si compie nel segno dell'abnegazione del singolo che rifluisce nel tutto¹⁶¹.

¹⁵⁸ Ivi, p. 154 s.

¹⁵⁹ Cfr. ivi, p. 154.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ L'annullamento imposto alla maggioranza degli individui non abolisce, peraltro, l'individualismo in favore di una vita integralmente comunitaria, e anzi continua a garantire il predominio di un numero ristretto di individui e di entità sovraindividuali che si costituiscono in "soggetti" e si rapportano conflittualmente le une verso le altre. Cfr. ivi, p. 157: «L'irrazionalismo, che nega gli interessi individuali nelle masse esigendo l'obbedienza spensierata e il sacrificio cieco, invece di modificarli nella loro struttura con la riflessione sulle fondamenta del processo sociale e di innalzarli oltre la pura ricerca del tornaconto personale, oggi serve inconsciamente interessi particolari che non vengono affatto negati». Cfr. anche ivi, p. 161: «L'irrazionalismo non supera il limitato pensiero individualistico mediante la consapevolezza che la stragrande maggioranza ha un interesse comune per l'organizzazione razionale della società; esso pretende invece la rinuncia alla felicità individuale a vantaggio di entità metafisiche». L'individualismo non è peraltro realmente superato, nella misura in cui il sacrificio dei bisogni individuali ricerca soddisfazioni in unità collettive e in «individui rappresentativi» (p. 162).

Se da una parte il modello teorico-sociale di riferimento è rappresentato dall'universalità "concreta" tratteggiata nella filosofia hegeliana dello spirito oggettivo, dall'altra Horkheimer non ignora, lo si è visto, la critica al "giustificazionismo" hegeliano, e tenta di superarlo in direzione di un eudaimonismo normativo, in base al quale il punto di vista "olistico" «trova il suo correttivo permanente nella felicità degli uomini»¹⁶². Occorrerebbe a questo punto, come abbiamo già accennato, interrogarsi sulla relazione che intercorre tra una teoria critica e la felicità "percepita" dai soggetti, e domandarsi se la teoria, per essere realmente critica, non sia chiamata a elaborare un concetto normativamente determinato di felicità, che non coincide con l'auto-attribuzione di felicità da parte degli individui "felici". E andrebbe allora discusso in che modo una simile postura critica possa evitare il paternalismo degli "interessi obiettivi", riarticolato nella forma di una presunta "felicità obiettiva" potenzialmente in contrasto con la felicità soggettiva¹⁶³. L'oscillazione periodica tra paternalismo teoreticista e subalternità al punto di vista effettivo degli agenti sociali rimarrà uno dei tratti più problematici della Teoria critica. In ogni caso, Horkheimer è fermo nel porre la felicità come criterio ultimo di legittimazione del potere e del governo: «ogni motivazione razionale di un'azione può però in ultima istanza riferirsi solo alla felicità degli uomini: un governo che rinunciasse a provare che i suoi atti hanno questo significato per i governanti sarebbe puro dispotismo»¹⁶⁴.

Mentre il percorso di emancipazione delineato da Horkheimer si fonda su un'estensione della critica razionale alla totalità sociale e sulla subordinazione delle forme della vita sociale «al controllo degli elementi, ossia degli uomini che vivono in essa»¹⁶⁵, la soluzione irrazionalistica prevede il sacrificio della felicità degli "elementi" a beneficio del tutto. La *mediazione psichica* della morale irrazionalistica è assicurata dal soddisfacimento che essa procura alla maggioranza degli individui, impedendo che alla preclusione sistemica di un controllo razionale e democratico sulla sfera economica si contrapponga una volontà soggettiva intenzionata a trascendere i limiti di quella preclusione. L'irrazionalismo evita l'insorgere di una dissonanza tra la cognizione individuale e le esigenze di riproduzione sistemica, e agisce dunque come fattore adattivo. Il rovesciamento dell'individualismo nel sacrificio collettivista indirizza le «forze psichiche» dei subalterni in direzione della conservazione dell'ordine

¹⁶² Ivi, p. 155.

¹⁶³ Il tema appartiene in modo più tipico al percorso di Marcuse. Cfr. S. Petrucciani, *Felicità e ragione. Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, «La Cultura», 2 (2001), pp. 306-316; M. Solinas, Sui paradossi della critica esterna. Marcuse, i bisogni indotti e i desideri di massa, «Consecutio temporum», 6 (2014), <http://www.consecutio.org/2014/05/sui-paradossi-della-critica-esterna-marcuse-i-bisogni-indotti-e-i-desideri-di-massa/>, ultima consultazione 15/07/2021. Nel campo della scienza politica e della sociologia politica, il concetto di interesse oggettivo è stato esaminato da Ted Benton, non tanto come categoria diagnostica quanto come concreto esercizio del potere nel presunto "interesse reale" dei dominati. Nell'uso di questa categoria (o di questa forma di concezione del potere), sussiste una singolare affinità tra le visioni paternalistiche di stampo elitista e le visioni "radicali" che incorrono nel «paradosso dell'emancipazione», cioè nel perseguimento di finalità democratiche con mezzi non democratici, e nella pretesa di far valere gli interessi obiettivi dei soggetti *contro* le preferenze espresse dagli stessi soggetti. Cfr. T. Benton, "Objective" Interests and the Sociology of Power, «Sociology», 15 (1981), pp. 161-184.

¹⁶⁴ Ivi, p. 156.

¹⁶⁵ Ivi, p. 157 s.

vigente. Questo ribaltamento è spiegabile secondo Horkheimer con i concetti freudiani di ambivalenza e formazione reattiva¹⁶⁶, in base ai quali si può sostenere che l'enfasi unilaterale e fideistica sul collettivo deriva da un egoismo rifiutato e represso, sia a causa di condizioni sociali obiettive che rendono impossibile un «adeguato soddisfacimento istintuale»¹⁶⁷, sia a causa dell'introiezione di una condanna morale dell'egoismo – un egoismo dunque non autenticamente superato ma grossolanamente sepolto e pronto a riemergere in forme distruttive appena la coltre dell'ascetismo allenta l'efficacia della sua censura.

L'impostazione normativa e filosofico-sociale di Horkheimer riguardo i rapporti tra individui e totalità sociale, diversa dall'immediatismo comunitarista dell'irrazionalismo, poggia su una strategia di confutazione dialettica (o di negazione determinata) dell'individualismo, da cui discende anche una diversa configurazione metodologica della teoria sociale che è chiamata a indagare anche empiricamente la mediazione tra l'intero e le sue parti:

Sebbene la società non contenga affatto la totalità delle condizioni delle sorti di vita individuali, e sebbene soprattutto dall'appartenenza di un individuo a un determinato gruppo sociale non consegua affatto che egli debba anche rivelare le capacità e le concezioni tipiche di questo gruppo, la dipendenza va comunque ben al di là di quanto si assume nella filosofia e nella psicologia di indirizzo prevalentemente individualistico. A prescindere dal fatto che nonostante il diverso comportamento dei membri di una classe i punti di vista determinanti per il loro agire sogliono essere assai più unitari di quanto rileva l'osservatore superficiale, anche le reali diversità non possono essere considerate immediatamente naturali. Come oggi sappiamo, le differenze caratteriali non traggono origine solo dall'educazione cosciente, ma ancor più dalle esperienze infantili. L'inventario di tali esperienze oltre che le loro cause diverse, per il singolo sono codeterminate dalle caratteristiche della famiglia quali si sono sviluppate nelle diverse classi sociali nel corso della storia, oltre che dalla sorte particolare della sua famiglia. Ciascun individuo ha la sua natura, ma essa è condizionata socialmente in misura ben maggiore di quanto sia oggi scientificamente rilevabile¹⁶⁸.

Le prospettive filosofiche e psicologiche di taglio individualistico sopravvalutano le differenze che intercorrono tra i singoli agenti e sottostimano le regolarità gruppo-specifiche dei «punti di vista determinanti». Sebbene il membro di un gruppo sociale possa a prima vista non rispecchiare integralmente le concezioni e le disposizioni tipiche di un gruppo, esso appare meno irriducibilmente “singolare” quando l'analisi ricerca la mediazione sociale del carattere sull'asse struttura-classe-famiglia e ne mette a tema la dinamica inconscia. La collocazione del condizionamento sociale in questa mediazione complessa, che attraversa aggregati e livelli sociali diversi, distingue la teoria sociale “dialettica” tanto dall'universalismo formale liberale, che paga una carente differenziazione sociologica e cade in una indebita equiparazione di soggetti appartenenti a posizioni e strati eterogenei, quanto dal comunitarismo unilaterale che

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 164.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 163.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 150.

riduce gli individui a mere espressioni dell'unità sovraperonale cui sono assegnati (etnia, casta, ceto, nazione, Stato, etc.) reificando e cristallizzando il sistema di differenze di volta in volta vigente.

A questo inquadramento del nesso individuo-società, e in particolare della sua articolazione psichica, si lega una precisa immagine della relazione tra la pretesa di autodeterminazione individuale cosciente e la determinazione dell'individuo a opera di entità sovraindividuali, e più in generale della relazione tra coscienza e inconscio. La psicologia centrata sull'auto-interesse del singolo e sulla dimensione cosciente lascia al di fuori del campo visivo della scienza «l'intero accadere psichico inconscio e semiconscio»¹⁶⁹ rimane al di fuori del campo visivo della scienza, mancando di rilevare sia gli impulsi non individualistici, sia l'omogeneità tra la costituzione psichica dei singoli e lo "spirito" del gruppo di riferimento. Al contrario, ma con forme ed esiti ugualmente anti-scientifici, l'irrazionalismo valorizza la dimensione inconscia, popolandola però di forze archetipiche e potenze primigenie non scientificamente analizzabili:

Mentre la teoria freudiana, che quanto alla sua struttura appartiene al periodo liberalistico, almeno nei decenni della sua elaborazione concepiva l'uomo come prodotto di un confronto tra il conscio e l'inconscio, di una dialettica tra Io ed Es che si svolgeva sotto la costrizione dell'ambiente sociale, l'irrazionalismo prese a idolatrare l'inconscio. Esso isola dogmaticamente singoli fattori per nulla chiariti sul piano teorico, come per esempio l'influsso inconscio del legame storico, della razza e del paesaggio, e li sostituisce immediatamente al pensiero razionale del singolo sul quale getta discredito¹⁷⁰.

In tal modo, alla negazione liberale del condizionamento sociale degli agenti si sostituisce l'ipostatizzazione di fattori di condizionamento "eterni". Entrambe le prospettive precludono una conoscenza dei fattori reali e delle dinamiche concrete del condizionamento, che sono appunto l'oggetto precipuo della forma di teoria sociale perseguita da Horkheimer.

2. *Dalla coscienza di classe all'inconscio di classe. Psicoanalisi e riproduzione sociale*

2.1 *La psicologia come scienza ausiliaria nella teoria della storia e della società*

Nella già menzionata prolusione del 1931, Horkheimer introduce importanti considerazioni riguardanti l'indirizzo teorico che intende imprimere all'Istituto per la ricerca sociale, trasformandolo, da luogo di circolazione di documenti e ricerche principalmente dedicati alla storia del movimento operaio, in organizzazione promotrice di «ricerche a cui partecipino filosofi, sociologi, economisti, storici, psicologi, ricerche dove tutti questi studiosi facciano, in

¹⁶⁹ Ivi, p. 153.

¹⁷⁰ Ivi, p. 153 s.

comune, ciò che in altri campi un individuo può fare in laboratorio»¹⁷¹. La sua direzione, preannuncia Horkheimer, intende configurarsi come «una dittatura del lavoro pianificato, in grado di sviluppare una teoria della società dove la costruzione filosofica non sia più dissociata dalla ricerca empirica»¹⁷². La filosofia della società non può dunque ritirarsi nella pretesa di autosufficienza della riflessione concettuale pura sull'essere sociale dell'uomo, né può limitarsi a intrattenere con le scienze empiriche e con i loro risultati un rapporto estrinseco ridotto alla ricerca selettiva di conferme di tesi già dimostrate in sede speculativa o alla derivazione di temi e fatti, a partire dai quali operare astrazioni e costruzioni categoriali. La scienza empirica entra per Horkheimer nell'intima costituzione della teoria, e le due dimensioni non sono pensabili in modo indipendente. Questa preoccupazione metodologica riguardante lo statuto della filosofia sociale e la sua collocazione, tanto rispetto alla filosofia "pura", quanto rispetto alle scienze empiriche e alla sociologia, accompagnerà a lungo la traiettoria di ricerca francofortese, non soltanto horkheimeriana¹⁷³.

Questa impostazione metodologica rappresenta un tentativo di revisione e riarticolazione della concezione materialistica della storia: nel quadro delimitato da quest'ultima, infatti, l'asserzione di una capacità di determinazione esercitata dalla struttura economica nei confronti del resto del sistema sociale mancava di concretizzarsi nell'indicazione di connessioni causali dimostrabili e di adeguate "regole di traduzione" di entità ed eventi appartenenti al livello strutturale in entità ed eventi appartenenti al livello sovrastrutturale¹⁷⁴. Si trattava di un problema non soltanto metodologico, ma di schietta rilevanza "strategica", nella misura in cui dalla capacità di rintracciare la derivazione strutturale delle sovrastrutture dipendeva anche la possibilità di seguire (o di prevedere) la genesi delle teorie, delle forme di coscienza e delle disposizioni soggettive all'azione. Nella prospettiva "francofortese", in seguito al fallimento della tesi della coscienza di classe la teoria del soggetto rivoluzionario tralasciava in teoria del soggetto *tout court*, indagabile con l'ausilio della psicologia sociale. Precisando e specificando l'orientamento e il contenuto del nuovo corso dell'Istituto, Horkheimer afferma che il «filo conduttore» dovrà essere il

Problema della connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto, alle quali non appartengono solo i cosiddetti contenuti spirituali della scienza, dell'arte e della religione, ma anche il diritto, il costume, la moda, l'opinione pubblica, lo sport, le forme di divertimento, lo stile di vita, ecc.¹⁷⁵

¹⁷¹ M. Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 70.

¹⁷² Ivi, p. 72.

¹⁷³ Cfr. per es. l'intervento adorniano del 1957: T.W. Adorno, *Soziologie und empirische Forschung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, 8.1 (*Soziologische Schriften I*), cit., pp. 196-216, trad. it. *Sociologia e ricerca empirica*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 189-209.

¹⁷⁴ H. Fleischer, *Marxismo e storia*, cit., ha abilmente dimostrato come nei punti decisivi in cui Marx è chiamato a dar conto del nesso di infrastruttura e sovrastruttura il suo linguaggio teorico si sposti sistematicamente dal registro semantico della causalità al registro semantico di una non meglio precisata – e più debole – "corrispondenza" tra i due livelli bisognosi di connessione.

¹⁷⁵ M. Horkheimer, *La situazione attuale*, cit., p. 72.

Horkheimer individua tre tipi di strategie teoriche volte a connettere livelli e settori sociali, schematicamente bipartiti in «economia» e «spirito»: si tratta di stilemi e forme deteriori, corrispondenti a spinozismo, hegelismo e marxismo «male intesi». Nella prima forma, «si spiega che l'economia e lo spirito sono espressioni diverse di una sostanza identica; nella seconda, «le idee [...] determinano l'agire umano»; nella terza, «l'economia, ossia l'essere materiale, è l'unica vera realtà; la psiche degli uomini, la personalità come il diritto, l'arte, la filosofia, devono essere derivati interamente dall'economia, sono un semplice riflesso dell'economia»¹⁷⁶. Secondo Horkheimer, simili prospettive assumono indebitamente soggetto e oggetto, individuo e società, come polarità separate tra le quali vi sarebbe una corrispondenza costante (nella forma della determinazione di una sull'altra, o del parallelismo tra le due) sottratta a ogni controllabilità empirica e non incardinata nel «complicato ruolo di mediazione che è svolto dagli elementi psichici»¹⁷⁷. La nuova teoria sociale dovrà porre particolare attenzione a questi due inconvenienti, ricercando una controllabilità empirica delle proprie tesi e tematizzando le *mediazioni psichiche* dell'accadere sociale¹⁷⁸.

Una teoria sociale correttamente intesa, e fecondata dalla relazione con le «scienze sussidiarie», anziché arroccata nella formulazione metafisica di tesi sull'essere sociale dell'uomo, individua la mediazione psichica della relazione tra economia e cultura, tra struttura e azione, come terreno d'elezione per la sua indagine. Tale indagine deve inoltre specificarsi come ricerca concernente la struttura caratteriale dei diversi gruppi sociali. Occorre, in altri termini, chiedersi

Quali connessioni è possibile accertare – in un determinato gruppo sociale, in un periodo determinato, in determinati paesi – fra il ruolo svolto da questo gruppo nel processo economico, i cambiamenti intervenuti nella struttura psichica dei suoi membri, e i pensieri, le istituzioni che agiscono su questo stesso gruppo come totalità minore nel tutto sociale, e sono a sua volta il suo prodotto¹⁷⁹.

2.2 Carattere, schematismo e autorità. Una teoria psicoanalitica della riproduzione sociale

Le osservazioni e il programma di ricerca formulato in questa prolusione vengono precisandosi nel saggio apparso nel 1932 a firma di Horkheimer sul primo numero della *Zeitschrift für Sozialforschung*, intitolato «Storia e psicologia»¹⁸⁰. Vi si trovano alcune

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Già nel saggio su Mannheim, come si è visto, Horkheimer aveva posto l'accento sugli «accertamenti psicologici».

¹⁷⁹ Ivi, p. 73s. Come è noto, inizialmente la ricerca francofortese si concentrava sui gruppi sociali degli operai e degli impiegati. Cfr. E. Fromm, *Operai e impiegati*, cit.

¹⁸⁰ M. Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 48-69, trad. it *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, cit., pp. 10-30.

fondamentali considerazioni sul corretto modo di intendere i due termini, e sulla specificità del ruolo della psicologia nella teoria sociale. Dopo una prima parte, in cui traccia un bilancio delle principali tendenze e posizioni teoriche riguardo il concetto di 'storia' attive al suo tempo (la prima, neokantiana; la seconda, essenzialmente legata alla riflessione heideggeriana sulla storicità), Horkheimer passa a esaminare più in dettaglio i compiti che, in un quadro di sostanziale accettazione ma anche di indifferibile aggiornamento del materialismo storico, sono di pertinenza della psicologia.

La negazione – di taglio, si potrebbe dire, strutturalista *ante litteram* – operata dalla concezione materialistica della storia nei confronti delle spiegazioni storiche centrate, a vario titolo, sulla psiche individuale (sul complesso dei suoi interessi, delle sue preferenze, della sua razionalità, delle sue attribuzioni di senso), in favore di una collocazione dei fattori determinanti per il corso storico al di là (o alle spalle) della coscienza e di ciò che gli esseri umani fanno e credono, produce il rischio che il «principio motore», costituito dal «conflitto tra le forze umane in sviluppo e la struttura sociale» venga «usato come schema universale e sostituito alle immagini concrete», trasformandosi «in una metafisica dogmatica e intollerante»¹⁸¹. Dinanzi a questo rischio, stante l'acquisizione anti-psicologista secondo cui il carattere determinante non spetta alle categorie psicologiche ma a quelle economiche, si deve procedere a un riequilibrio dell'apparato esplicativo, in forza del quale sia riconosciuto il carattere «indispensabile» della psicologia, pure privata del ruolo di «scienza fondamentale» per la spiegazione storica e ricollocata in funzione di «scienza sussidiaria»¹⁸².

Lungi dal rappresentare un'abdicazione della spiegazione storico-materialistica dei fenomeni sociali a criteri "spiritualistici", sancire l'imprescindibilità della psicologia come scienza delle mediazioni psichiche significa percorrere l'unica via possibile alla scientificità del materialismo rettamente inteso, pena la degradazione a una delle tre forme deteriori di spiegazione, quella "para-marxista", individuate nel discorso del '31:

Finché non si sa ancora in che modo cambiamenti strutturali della vita economica si traducano in cambiamenti di tutte le espressioni vitali dei membri dei diversi gruppi sociali per il tramite della costituzione psichica che essi possiedono in un dato momento, la teoria della dipendenza di questi da quelli contiene elementi dogmatici che compromettono profondamente il loro valore ipotetico per la spiegazione del presente¹⁸³.

La preoccupazione per il ruolo della psicologia nella spiegazione materialistica della storia non è tuttavia, per Horkheimer, confinata al pur decisivo piano scientifico. Vi è infatti, in queste considerazioni, un elemento di genuina preoccupazione *politica* e strategica, nella misura in cui è proprio la scoperta delle mediazioni psichiche che "trasformano" gli sviluppi economici in

¹⁸¹ Ivi, p. 18.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Ivi, p. 18.

sviluppi culturali che consente di formulare una lettura critica della relazione funzionale tra i due livelli e di mettere in campo ipotesi costruttive di inversione del rapporto tra struttura economica, psiche e cultura¹⁸⁴. Sia lo studio dello sviluppo storico e politico delle società, sia le ipotesi di intervento pratico, necessitano dunque di un'indagine specifica delle strutture psichiche che mediano i processi¹⁸⁵.

Più del problema della trasformazione e del mutamento sociale, per Horkheimer è di attualità l'esigenza di fornire una spiegazione convincente della conservazione e della riproduzione, dinanzi al quale una teoria dell'ideologia ridotta alla tesi, non ulteriormente articolata, della «falsa coscienza» si dimostrava incapace di cogliere gli elementi essenziali e di indicare linee di intervento praticabili. Postulando che una conoscenza razionale della società e della propria posizione sociale condurrebbe i gruppi sociali subalterni, ad agire in un senso contrario a quello in cui effettivamente agiscono, e ritenendo già disponibile ed elaborata nel marxismo quella conoscenza razionale, Horkheimer conclude che non è nelle forme di coscienza e di conoscenza razionale che occorre ricercare le cause della conservazione di condizioni sociali già superabili, bensì nella composizione istintuale e pulsionale che presiede alla produzione di una coscienza «falsa»:

Che gli uomini mantengano in vita rapporti economici che le loro forze e i loro bisogni hanno superato, anziché sostituirli con una forma di organizzazione superiore e più razionale, è un fatto che è possibile solo perché l'agire di strati sociali numericamente importanti non è determinato dalla conoscenza, ma da impulsi che falsificano la coscienza.¹⁸⁶

La conservazione dell'ordine esistente si fonda dunque su una non-conoscenza – su un misconoscimento della propria posizione sociale, dei propri interessi, della loro genesi e della loro collocazione nella totalità sociale e nel complesso delle relazioni sociali tra agenti e tra gruppi (classi)¹⁸⁷. Si tratta allora, proprio su questo punto, di valicare i termini in cui era stata precedentemente impostata la critica dell'ideologia. Lo stesso concetto di ideologia, a ben vedere, rinvia secondo Horkheimer a una dimensione coscienzialistica e razionalistica che non coglie né la natura peculiare, né lo specifico livello ontologico delle «mediazioni psichiche» del comportamento conservatore, e si rivela dunque analiticamente e politicamente inefficace¹⁸⁸:

¹⁸⁴ L'inversione coincide ancora, per Horkheimer, con l'ipotesi politica rivoluzionaria di una umanità emancipata dalla suddivisione della società in classi e capace di pianificare razionalmente, coscientemente e democraticamente la produzione, che in regime capitalistico è invece affidata all'iniziativa «anarchica» degli imprenditori o alla pianificazione autoritaria, come nelle diverse forme di «capitalismo organizzato», e in generale viene a dipendere da un'oggettività nomologica delle «leggi di natura sociali» ed economiche che sfugge al controllo degli agenti, i quali sono invece sussunti e mossi in modo eteronomo all'interno di tale dinamica obiettiva.

¹⁸⁵ Ivi, p. 19: sia le energie umane dirette alla conservazione dei rapporti esistenti che quelle dirette alla loro trasformazione hanno una loro natura peculiare, che è compito della psicologia indagare.

¹⁸⁶ Ivi, p. 20.

¹⁸⁷ Cfr. ancora ivi, p. 21: «quanto meno l'agire scaturisce dalla conoscenza della realtà, anzi, quanto più contraddice a questa conoscenza, tanto più è necessario scoprire, a livello psicologico, le potenze irrazionali che determinano coattivamente gli uomini».

¹⁸⁸ Analoghe considerazioni andava svolgendo W. Reich in *Massenpsychologie des Faschismus*, 1933 [censurato]; trad. it. W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano 1971. Per un'accurata riconsiderazione del

«la causa [...] non risiede solo in manovre ideologiche (questa interpretazione corrisponderebbe all'antropologia razionalistica dell'illuminismo e alla sua situazione storica), ma tutta la struttura psichica di questi gruppi, e cioè il carattere dei membri che li compongono, è continuamente rinnovata in rapporto col ruolo che essi svolgono nel processo economico»¹⁸⁹.

La mediazione psichica passa attraverso il «carattere» tipico dei diversi gruppi sociali. La psicologia chiamata a fungere da scienza sussidiaria della storia deve chiarire i «fattori psichici profondi per mezzo dei quali l'economia determina gli uomini», e deve essere dunque «in larga misura psicologia dell'inconscio»¹⁹⁰. Horkheimer fissa dunque l'esigenza di individuare come terreno d'indagine la psiche individuale nella sua dipendenza dalla psicologia tipica del gruppo sociale cui l'individuo appartiene. Questo significa che è metodologicamente respinto il ricorso alla categoria di *massa*, in luogo della quale deve subentrare «una più differenziata psicologia di gruppo, e cioè l'indagine di quegli impulsi di carattere meccanico che sono comuni ai gruppi importanti nel processo produttivo»¹⁹¹. Oggetto perspicuo della psicologia come scienza sussidiaria della storia non è dunque la relazione affettiva del capo con la massa. Oltre che dalla posizione sociale occupata nel processo produttivo e dalle caratteristiche della sua attività, l'insieme di «forze e disposizioni»¹⁹² che qualifica la psiche individuale dipende in primo luogo «dalla sorte che lo ha assegnato a una famiglia strutturata in un determinato modo»¹⁹³, e in secondo luogo «dall'azione che le forze pedagogiche della società esercitano su di lui in questo particolare luogo dello spazio sociale»¹⁹⁴. L'intero sistema agisce come «forza pedagogica» che tende a porre l'individuo «in accordo con l'essenza delle cose»¹⁹⁵. Al di là della massa e del capo, la psicologia sociale deve considerare che l'elemento più significativo ai fini dell'analisi dei processi sociali e politici consiste «nella fiducia che i gruppi sociali nutrono nella stabilità e nella necessità della gerarchia data e delle potenze sociali dominanti»¹⁹⁶. Da un lato la «pedagogia sistemica» che agisce come *soft power* che condiziona la formazione dell'auto-narrazione e delle preferenze degli agenti, dall'altro la reificazione-naturalizzazione della gerarchia sociale come esito principale di questa azione della totalità sistemica sul singolo, sono oggetti d'indagine che Horkheimer ritiene più interessanti rispetto alle manifestazioni più eclatanti del potere carismatico e dell'autoritarismo¹⁹⁷. Horkheimer non si lascia dunque

contributo di Reich e per una caratterizzazione differenziale rispetto alla psicologia politica della nascente Teoria critica, cfr. L. Scuccimarra, *Assoggettamento, repressione, emancipazione. Alle origini della psico-politica francofortese*, in «Filosofia politica», 2022 (1), pp. 49-68.

¹⁸⁹ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 20.

¹⁹⁰ Ivi, p. 20s.

¹⁹¹ Ivi, p. 20s.

¹⁹² M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 21.

¹⁹³ Ivi, p. 22.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Ivi, p. 23.

¹⁹⁶ Ivi, p. 22.

¹⁹⁷ Il dato è tanto più significativo se si pone mente al fatto che questa considerazione è svolta nel pieno di una rapida progressione della Germania verso lo «Stato autoritario», al quale lo stesso Horkheimer dedicherà qualche anno dopo un incisivo intervento: cfr. M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, 1942, in Id., *Gesammelte Schriften*, 5, cit., pp. 293-319, trad. it. M. Horkheimer, *Lo stato autoritario*, in Id., trad. it. *Lo Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 3-30.

seedurre dalle tentazioni di un'interpretazione puramente psicologica del totalitarismo, né cede all'urgenza dettata dai fenomeni sociopolitici di superficie, e mira invece alle condizioni e ai mutamenti di ordine strutturale. Più che all'autorità del capo, comunque per sua natura instabile, occorre guardare al dominio dei fatti naturalizzati, all'*autoritarismo del quotidiano* in cui un ordine sociale contingente si cristallizza e si presenta come unica forma possibile, sfuggendo a ogni messa in questione e perfino a una compiuta tematizzazione¹⁹⁸. A tale autorità dell'oggettività sociale la massa presta una fede molto più radicata di quella prodotta dal legame affettivo con il *leader*, subordinandosi così a un dominio assai più perfezionato e stabile di quello che può essere colto dal repertorio concettuale di una psicologia delle masse.

Secondo Horkheimer, la fiducia "riproduttiva" nell'ordine esistente delle cose emerge, ma solo parzialmente, grazie al concetto di «abitudine» impiegato nell'area culturale francese coeva¹⁹⁹. Tale concetto indica tuttavia soltanto «il risultato del processo pedagogico»: designa, cioè, l'avvenuta instaurazione e la perdurante efficacia della «forza delle disposizioni psichiche che spingono ad agire nel modo richiesto dalla società»²⁰⁰. Occorre, invece, procedere oltre, e tentare di far luce sulla «genesi di questo risultato, la sua riproduzione e il suo continuo adattamento alle trasformazioni del processo sociale»²⁰¹.

Un simile processo genetico si colloca forse al di là della stessa psicologia del profondo, se Horkheimer è costretto – mosso, certo, tanto dal suo apprendistato presso il neokantiano Hans Cornelius, quanto dalla sua giovanile frequentazione della psicologia della Gestalt²⁰² – a chiamare in causa la nozione kantiana di «schematismo». La psicologia sociale deve volgersi a indagare «quella particolare preformazione da cui consegue l'accordo dell'immagine del mondo con l'agire economicamente necessario»²⁰³. Sta probabilmente in questa proposizione il nocciolo più anticipatore di questo saggio, capace di proiettare – certo in una forma meramente accennata e del tutto embrionale – la psicologia sociale critica oltre lo stesso paradigma psicoanalitico del «carattere», e inaugurare un'indagine che giunga a toccare il livello ancora più profondo costituito dalla natura schematica delle disposizioni percettive e pratiche degli agenti sociali²⁰⁴.

¹⁹⁸ Cfr. K. Genel, *L'autorité des faits : Horkheimer face à la fermeture des possibles*, «Traces», 24 (2013), pp. 107-119, che insiste su questo stesso punto, sebbene in una prospettiva più rivolta al tema filosofico e metodologico della critica al positivismo e dello statuto della Teoria critica.

¹⁹⁹ Il riferimento di Horkheimer riguarda qui G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris 1922.

²⁰⁰ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., 22s.

²⁰¹ Ivi, p. 23.

²⁰² Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer*, cit., pp. 196 ss.

²⁰³ M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, cit., p. 23.

²⁰⁴ Su questo tema mi permetto di rinviare al mio L. Micaloni, *Carattere, abitudine, schematismo. Il ruolo della psicologia nel pensiero politico e sociale di Max Horkheimer*, «Lo Sguardo», 31 (2020), pp. 77-97.

2.3 *Gli Studi sull'autorità e la famiglia.*

Il primo luogo in cui la peculiare impostazione metodologica della teoria sociale critica delineata da Horkheimer trova applicazione concreta è rappresentato dagli *Studi sull'autorità e la famiglia*²⁰⁵. Il progetto di una ricerca complessiva sulla struttura pulsionale e sul comportamento sociale delle frazioni di classe costituite dagli operai qualificati e dagli impiegati era infatti naufragato, e ad esso subentrò idealmente una ricerca animata da analoghi principi, ma concentrata su un campo oggettuale più circoscritto, appunto la struttura familiare. Fromm ne curò l'introduzione psicologica, mentre Marcuse redasse un'introduzione storica al problema. Fu invece Horkheimer a occuparsi della *Parte generale* di introduzione filosofica al volume. Si tratta di un testo significativo, in primo luogo perché consente di osservare la teoria critica "in azione" secondo i requisiti programmatici fissati negli scritti analizzati in precedenza, e in secondo luogo perché osservando la traduzione filosofica, qui offerta, dei risultati empirici ottenuti, si può guadagnare un'idea più compiuta della natura e dell'esatta portata del programma horkheimeriano, nella misura in cui in questa introduzione vengono specificandosi alcuni costrutti teorici e metodologici che erano già emersi, con un minor grado di dettaglio, nel saggio *Storia e psicologia*, ed erano stati accennati nella *Prolusione* del '31.

Nell'introdurre il tema dell'autorità e la sua connessione con l'unità familiare, Horkheimer ricapitola i termini della sua impostazione metodologica, portandoli a una più chiara ed esplicita coesione sintetica. Il primo rivolo tematico ripreso è quello riguardante la dinamica storica e il ruolo in essa svolto dalle mediazioni psichiche. Horkheimer afferma inizialmente che, nel caso medio, le «forze» presenti in una data formazione sociale agiscono in senso riproduttivo rispetto all'ordine dal quale scaturiscono e sono ontologicamente (e funzionalmente) sostenute. Nel contempo però, sostiene Horkheimer, le forze sociali da un lato agiscono anche in contrasto reciproco, dall'altro possono entrare in conflitto con il complesso della formazione sociale da cui emergono e con le sue esigenze riproduttive e funzionali. Il repertorio metodologico con cui la teoria deve accostarsi a questo ordine di situazioni storiche è definito nel modo seguente:

Sebbene la direzione e la velocità di questo processo siano in ultima istanza determinate da leggi dell'apparato economico della società, il modo di agire degli uomini in un momento dato non è spiegabile esclusivamente in base a eventi economici prodottisi nell'istante immediatamente precedente. I singoli gruppi reagiscono invece di volta in volta in base al carattere dei loro membri, che si è formato sia in connessione con lo sviluppo sociale precedente che con quello attuale²⁰⁶.

²⁰⁵ M. Horkheimer, *Allgemeiner Teil*, in Id., *Studien über Autorität und Familie*, Dietrich zu Klampen Verlag, Paris 1936, 3-76; ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 336-417 (*Autorität und Familie*), trad. it. M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, in Id. *Teoria critica*, cit., 271-351.

²⁰⁶ Ivi, p. 277.

L'importante innovazione rispetto all'impostazione del 1932, in cui Horkheimer era già approdato alla centralità del carattere e della sua tipizzazione gruppo-specifica, risiede nell'introduzione dell'idea di una genesi *storica* della struttura caratteriale e del peso *cumulativo* del sistema di competenze pratiche che regola le reazioni dei gruppi sociali alle situazioni presenti. Stante il fatto che gli accadimenti storici e i comportamenti degli agenti sono in ultima istanza determinati da mutamenti intervenuti nella struttura economica, occorre definire tanto il concetto di agente, quanto quello di struttura economica: gli agenti non reagiscono come esseri umani generici alle situazioni puntuali di stimolo, né reagiscono semplicemente alla configurazione *presente* della struttura economica. O, per meglio dire, reagiscono a queste situazioni, ma la loro reazione non si serve di elementi derivabili da queste situazioni stesse, e ricorre invece a disposizioni psichiche accumulate, a schemi di reazione storicamente acquisiti in dipendenza dalla serie storica dei micro e macro mutamenti intervenuti nella struttura economica: appunto, dallo «sviluppo sociale precedente e attuale».

Come nel saggio del '32, poi, di nuovo le sorti della conservazione o della trasformazione sono indagate secondo il vertice ottico della mediazione psichica del processo sociale²⁰⁷. La chiave d'accesso alla comprensione delle ragioni della stabilità o del mutamento va ricercata nella «costituzione psichica» degli agenti, che dipende dal modo tipico peculiare in cui ogni gruppo e sottogruppo rifrange la totalità sociale secondo alcune regolarità indagabili da una psicologia sociale critica. L'intera cultura, il complesso delle istituzioni pubbliche e private – si potrebbe dire, degli apparati ideologici di Stato – concorre alla formazione delle «capacità e disposizioni specifiche» degli agenti sociali distribuiti nei diversi gruppi. Proprio il potere statale, inteso stavolta non come insieme ampio e diversificato degli apparati, bensì secondo il motivo weberiano del monopolio della violenza fisica legittima, costituisce il perno di una possibile obiezione alla tesi della centralità causale della struttura caratteriale e della «disposizione istintuale» dei gruppi sociali. Sarebbe invece, secondo l'obiezione, il potere esecutivo, giudiziario e militare a fungere da collante di ultima istanza della società e a garantirne, sul fondamento della violenza, la continuità in termini di configurazione giuridica e di composizione sociologica. Una simile obiezione è, tra l'altro, resa ancora più insidiosa dalle sue ricadute sul modo di concepire la stessa preminenza esplicativa e ontologica della dimensione psichica. Già secondo il Freud del *Disagio della civiltà*, infatti, «l'apparato psichico globale dei membri di una società divisa in classi, nella misura in cui non appartengono al nucleo dei privilegiati, costituisce in larga misura solo l'interiorizzazione o almeno la razionalizzazione e l'integrazione della costrizione fisica»²⁰⁸. E ancor più vivida è, a tal riguardo, l'immagine nietzscheana secondo cui «solo ciò che non cessa di *far male*, resta nella

²⁰⁷ Ivi, p. 278: «Per comprendere il problema del perché una società funziona in un determinato modo, del perché è stabile o in dissoluzione, occorre quindi conoscere quella che è di volta in volta la costituzione psichica degli uomini nei diversi gruppi sociali, sapere come il loro carattere si è formato in connessione con tutte le potenze di formazione culturale dell'epoca».

²⁰⁸ Ivi, p. 280.

memoria»²⁰⁹, al punto che «quando l'uomo ha ritenuto necessario di farsi una memoria, non si è mai potuto fare a meno del sangue, del martirio, del sacrificio»²¹⁰. La tipologia di condizionamento che sta alla base della mediazione psichica, dunque, sarebbe essenzialmente caratterizzata dalla violenza attuale o potenziale. A questa tesi Horkheimer obietta che la semplice costrizione esterna non è sufficiente a spiegare i rapporti di subordinazione, e che occorre pertanto analizzare

Il sistema relativamente stabile di modi di comportamento acquisiti nel tempo che si rivela negli uomini di una determinata epoca e classe, il modo in cui mediante pratiche psichiche conscie e inconscie essi si adattano alla loro situazione, questa struttura infinitamente differenziata e riequilibrata sempre di nuovo, fatta di predilezioni, atti di fede, valutazioni e fantasie, mediante la quale gli uomini di un determinato strato sociale riescono ad accettare la loro condizione materiale e i limiti dei loro soddisfacimenti reali²¹¹.

Il contributo dei subalterni alla conservazione dell'ordine vigente è ora ricondotta a una forma di astenia²¹², alla debolezza psichica che impedisce di intraprendere costosi mutamenti, di portare cioè sotto il controllo della coscienza e nella disponibilità della razionalità e delle funzioni superiori imponenti segmenti di azione, sequenze pratiche e sistemi di convinzioni implicite che grazie a un perfezionato sistema di disposizioni storicamente acquisite sono governati e resi operativi da schemi e abitudini. Tra questi, fondamentale è «la capacità conscia o inconscia, che co-determina ogni passo del singolo, di integrarsi e subordinarsi, la qualità di approvare come tali, nel pensiero e nell'azione, i rapporti esistenti»²¹³. Anche in questa sede, Horkheimer torna a porre in primo piano quella che abbiamo definito «autorità del quotidiano»: l'autorità è «contrassegno dell'intera esistenza»²¹⁴, e una teoria critica deve dunque tematizzare, prima ancora dell'autorità personale, l'autorità dei «fatti», cioè l'autorità istintivamente attribuita dagli agenti all'oggettività sociale, la rinuncia a percepirne la storicità (e la contingenza) e a porre in discussione la configurazione dei rapporti di forza che la attraversano. La fiducia nei «fatti» propria degli agenti sociali si accorda con la rappresentazione ideologica – letteraria, pubblicistica o teorica – secondo la quale le vigenti relazioni di produzione e distribuzione che intercorrono tra le diverse classi sociali costituiscono un dato metastorico, e non il prodotto storico e transeunte dell'agire pratico degli esseri umani. «Autorità» è allora la cifra riassuntiva di questo legame riproduttivo, sincronico e diacronico, che intercorre tra il sistema economico, la cultura e la «apparecchiatura interna», conscia e inconscia, degli individui distribuiti nei diversi gruppi sociali. Il tema dell'autorità assurge a canone

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ *Ivi*, p. 291.

²¹² *Ivi*, p. 292: «Questa apparecchiatura interna [...] in molti casi viene conservata con tanta tenacia perché l'abbandono della vecchia forma di vita e il passaggio a una nuova forma, in particolare quando quest'ultima esige un'accresciuta attività razionale, richiede [...] una grande prestazione psichica».

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Ibidem.*

interpretativo e fenomeno centrale della riproduzione sociale e dell'obbligo politico in generale, nelle varie epoche storiche, anche prescindendo, dunque, dal particolare rilievo che esso assume in conseguenza del «passaggio alle cosiddette forme statuali autoritarie»²¹⁵.

La storia trascorsa, argomenta Horkheimer, è storia del dominio di una minoranza, esercitato non solo per mezzo della costrizione ma attraverso la ripercussione del dominio sociale, strutturalmente identificabile, sia nelle rappresentazioni collettive, sia nelle «predilezioni» e nei «desideri» del singolo²¹⁶. L'autorità si presenta dunque come categoria storiografica chiave: «nel corso di tutto il periodo abbracciato dalla storiografia, il lavoro – se si prescinde dai casi gli schiavi in catene erano spinti con la frusta sui campi e nelle miniere – si è svolto obbedendo più o meno liberamente agli ordini e alle direttive»²¹⁷. Horkheimer rifugge la tentazione di fornire una definizione generale del concetto di autorità, che acquisisce senso e determinatezza soltanto in connessione con una teoria sociale e con i suoi «compiti storico-pratici»²¹⁸. La generalità del rapporto di subordinazione consenziente, in sé presa, non spiega nulla, se non si è in grado di cogliere di volta in volta il suo carattere progressivo, che sviluppa facoltà umane e interessi generali sospingendo il processo storico oltre i limiti raggiunti, oppure regressivo, che tiene in piedi relazioni sociali che frenano una più compiuta razionalizzazione violando gli interessi dei dominati. Il significato progressivo o regressivo della subordinazione all'autorità può essere stabilito soltanto in seguito a un'analisi complessiva della situazione sociale²¹⁹.

Se il rapporto di autorità è suscettibile di caratterizzazioni ambivalenti, parimenti ambivalente è il rapporto della borghesia, nell'epoca moderna, con l'autorità. Mentre da un lato la classe borghese lotta contro la dipendenza dall'autorità costituita e promuove lo scrutinio razionale come unica fonte di legittimazione, dall'altro è strutturalmente vincolata a impedire che la razionalità alternativa dei gruppi subordinati, portatrice di diversi contenuti normativi, riesca a intaccare il suo predominio. Inoltre, mentre esalta sia la ragione come fonte di legittimità, sia la razionalità e libertà del singolo agente, la borghesia deve pur sempre riprodursi attraverso un processo economico che sfugge al suo controllo razionale. La «oscurità del processo di produzione della società borghese»²²⁰ assume un diverso significato nelle diverse fasi storiche di sviluppo del modo di produzione, e si ripercuote in modo differenziato nelle due classi fondamentali, quella degli imprenditori e quella dei liberi lavoratori salariati. L'individuo moderno, sorto storicamente sul fondamento della negazione dell'autorità della tradizione e dei rapporti sociali feudali, restaura l'autorità di una riproduzione economica assimilata alla cieca

²¹⁵ Ivi, p. 292.

²¹⁶ Ivi, p. 293.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ivi, p. 294.

²¹⁹ Tra i vari esempi, Horkheimer fornisce anche il seguente: «L'accettazione dei rapporti di rango che tipici dell'assolutismo, come la subordinazione della borghesia alla burocrazia nobiliare, nel XVI, nel XVII e in parte ancora nel XVIII secolo, a seconda della situazione nei diversi paesi, è stata un fattore positivo nello sviluppo sociale; nel XIX secolo invece questo comportamento è diventato il contrassegno tipico dei gruppi regressivi», ivi, p. 295..

²²⁰ Ivi, p. 303.

natura, e vi si sottomette: «la società appare cieca come la natura inanimata, perché gli uomini non regolano il processo [...] attraverso riflessioni e decisioni comuni; la produzione e la ripartizione di tutti i beni si effettua invece sul fondamento di innumerevoli azioni e contrasti non coordinati di gruppi e singoli»²²¹.

Lungi dall'essere uno sforzo organizzato del genere umano per far fronte alla necessità naturale, la storia – anche la storia moderna – si presenta come «destino assurdo» e come «subordinazione a un accadere cieco»²²². Tutto il raziocinio del libero imprenditore, e perfino la genialità individuale, costituiscono forme di adattamento a una realtà sociale che il singolo può volgere a proprio vantaggio, secondo un propizio impiego della propria “ordinata virtù”, e che tuttavia non può essere discussa e plasmata complessivamente:

In questa libertà si nasconde una rinuncia alla libertà, che originariamente fu certamente necessaria ed oggi è regressiva, e si cela la sottomissione alla cieca potenza del caso, un'autorità da molto tempo discredita. Questa dipendenza dell'imprenditore, radicata nell'irrazionalità del processo economico, appare chiara dovunque, nell'impotenza di fronte alle crisi che si aggravano e nell'incertezza in cui si dibattono anche i circoli che guidano l'economia. La coscienza di banchieri, proprietari di fabbriche e commercianti, così come fu dipinta nella letteratura degli ultimi secoli, ha rifiutato l'umiltà e nello stesso tempo ha sperimentato i fatti sociali come una cieca istanza sovrastante²²³.

Il nucleo antiautoritario della ragione moderna urta così contro i limiti di una formazione sociale imperniata sull'autorità dell'impersonale necessità economica.

La classe dei lavoratori, dal canto suo, oltre ad aver vissuto per larghi tratti della storia narrata in condizioni di miseria che contraddicono le moderne dottrine della libertà e della dignità dell'essere umano, ha raggiunto – al prezzo di un inurbamento coatto e forzoso – la condizione di libero contraente formalmente paritario²²⁴. La sua libertà, tuttavia, è limitata tanto dallo spettro della fame, che funge da minaccia di fondo e da elemento di costrizione al lavoro, quanto

²²¹ 33. L'analogia con la natura, che qui serve a connotare la reificazione del processo di riproduzione economica, nella *Dialettica dell'illuminismo* passerà a designare l'intero processo storico-sociale della civilizzazione e il ribaltamento dell'illuminismo nel suo contrario, della disposizione dell'essere umano sulla natura in disposizione di processi sociali e apparati “naturalizzati” sugli esseri umani.

²²² Ivi, p. 305 s.

²²³ Ivi, p. 306. Qui trad. UTET, p. 33.

²²⁴ Horkheimer accoglie la ricostruzione marxiana, secondo cui il capitalismo intrattiene una relazione negativa con le precedenti forme di autorità, in primo luogo con l'autorità di stampo ‘feudale’ imperniata su rapporti di dipendenza personale. All'autorità si sostituisce il libero contratto, la collisione dei contraenti mediata dal denaro impiegato come mezzo di pagamento nello scambio mercantile. Il dispositivo posto in essere dalla congiunzione di mediazione monetaria dei rapporti e formale eguaglianza giuridica dei soggetti produce, certo, l'apparenza di una universalizzazione democratica delle relazioni sociali. Anche il capitalismo produce tuttavia il suo specifico modello di autorità. Negata in linea di principio e apparentemente rimossa dalla sfera della circolazione delle merci, la dipendenza personale è però riproposta in forma depurata e intensificata nella sfera della produzione (cfr. K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 1*, MEGA II Abteilung, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1976; trad. it. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 98-108), dove il capitale, acquistando forza-lavoro attraverso l'anticipazione di salario, se ne garantisce il legittimo diritto all'uso (che, secondo le contingenti configurazioni del diritto e dell'avanzamento o arretramento del conflitto tra classi, non di rado tracima in diritto all'abuso). Libero contraente, ma anche libero da ogni accesso proprietario ai mezzi di produzione, il portatore vivente di forza-lavoro sperimenta, nei recessi del posto di lavoro, una condizione di subordinazione integrale all'autorità del capitalista.

dalla condizione di subordinazione esperita durante il processo di lavoro, quanto dalla stessa necessità economica che incombe sull'imprenditore come dinamica concorrenziale e instabilità dei margini di profitto, e che viene agitata come impedimento oggettivo e intrascendibile al miglioramento delle condizioni di vita, in primo luogo salariali, dei lavoratori. La stessa assenza di libertà, la stessa subordinazione all'autorità del "fatto" economico, «per una parte rappresenta la condizione del suo potere, per l'altra la durezza della sorte»²²⁵.

La feroce dinamica della concorrenza tra imprenditori e la concentrazione del capitale in gruppi monopolistici (a loro volta in competizione reciproca) costituiscono forme storiche successive di una radicale assenza di controllo delle condizioni sociali oggettive da parte degli agenti, tale per cui

Nell'epoca borghese la storia non si configura tanto come una lotta cosciente dell'umanità contro la natura e come un dispiegamento costante di tutte le sue disposizioni e forze, quanto piuttosto come un destino assurdo, rispetto al quale il singolo, a seconda della sua situazione di classe, può comportarsi con maggiore o minore abilità [...]. Questa dipendenza dell'imprenditore risultante dall'irrazionalità del processo economico si manifesta ovunque nell'impotenza al cospetto delle crisi [...]²²⁶.

Stando così le cose, si può dunque affermare che «all'arbitrio non si è sostituita la libertà, bensì il cieco meccanismo economico, un dio anonimo»²²⁷. Tanto l'autorità delle condizioni oggettive complessivamente intese, quanto il più specifico sottoinsieme di condizioni rappresentato dai rapporti di dominio intercorrenti tra classi sociali, sono oggetto di fiducia e accettazione implicita che, coerentemente con il progresso universalizzante e democratico impresso dal capitalismo liberale, non può più presentarsi come riconoscimento diretto dell'autorità personale di alcuni soggetti su altri, ma passa appunto per l'accettazione dell'autorità dell'oggettività (economica prima che giuridico-politica). Anche nello Stato autoritario, in cui l'elemento di direzione carismatico-personalistica è esacerbato, «la direzione politica è efficace perché, consciamente o inconsciamente, grandi masse riconoscono come necessaria la loro dipendenza economica»²²⁸.

Luogo invece di una dipendenza personale più esplicita è invece l'istituzione familiare, che «provvede alla riproduzione dei caratteri come esige la vita sociale e fornisce loro in gran parte l'indispensabile attitudine al comportamento autoritario di tipo specifico da cui dipende in larga misura la sussistenza dell'ordinamento borghese»²²⁹. L'indagine della «permanente cooperazione delle istituzioni sociali volta a creare e consolidare dei tipi caratteriali»²³⁰ corrispondenti alle esigenze funzionali della società di classe e dei moderni processi di lavoro

²²⁵ M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, cit., p. 310.

²²⁶ M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, cit., p. 306.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Ivi, p. 313.

²²⁹ 47.

²³⁰ Ivi, p. 321.

deve, di nuovo, mirare non tanto ai «provvedimenti coscienti» e agli «atti intenzionalmente diretti alla formazione», perché «questa funzione viene esercitata dall'influsso costante della vita pubblica e privata, dall'esempio delle persone che svolgono un ruolo nella sorte del singolo, in breve in base a processi non controllati dalla coscienza»²³¹. La subordinazione del figlio all'autorità paterna ha carattere preparatorio rispetto alla subordinazione che il soggetto dovrà sperimentare nelle diverse forme sociali in cui si troverà ad agire²³². Attraverso l'esperienza di una condizione di dipendenza e subordinazione, la gerarchia sociale diviene familiare e abituale per il bambino, il quale sviluppa un insieme di fantasie, concezioni implicite e giudizi «dominati dall'idea del potere degli uomini sugli uomini, dell'alto e del basso, del comandare e dell'obbedire. Questo *schema* è una delle forme dell'intelletto di quest'epoca, una *funzione trascendentale*»²³³. I meccanismi concreti di questa trasmissione della predisposizione all'obbedienza e all'accettazione della realtà debbono essere indagati, argomenta Horkheimer, con gli strumenti della psicoanalisi. Centrali, in tal senso, sarebbero la «mancanza di autonomia», il «senso di inferiorità», la «pulsione d'ordine» e il senso di colpa, «complessi» in forza dei quali il fanciullo impara «a non ricondurre ogni insuccesso fino alle sue cause sociali, ma a fermarsi invece a quelle individuali e a ipostatizzarle o religiosamente come colpa, oppure naturalisticamente come mancanza di talento»²³⁴. La trasmissione familiare della disponibilità alla subordinazione è generalizzabile anche a classi sociali diverse dalla piccola e media borghesia, come operai e impiegati, in virtù della sua relativa indipendenza dallo status economico del padre, il quale «anche se esercita nella vita sociale una funzione meschina e deve curvare la schiena, a casa può comportarsi da signore ed esercitare l'importantissima funzione di abituare i figli alla rassegnazione e all'ubbidienza»²³⁵.

2.4 Verso l'erosione della mediazione familiare

Come vedremo nei capitoli seguenti, l'importanza della mediazione familiare nella formazione del «tipo umano» funzionale alla riproduzione della società sarà revocata in questione sulla scorta del crescente rilievo, nei regimi autoritari, dell'intrusività della propaganda e della socializzazione irreggimentata tramite organizzazioni collettive, e poi della mediatizzazione e standardizzazione dell'esperienza e del tempo libero che coinvolge anche gli

²³¹ *Ibidem*.

²³² Cfr. *ivi*, p. 324: «Rispettando nella forza paterna un rapporto morale e imparando quindi ad amare col cuore ciò di cui si constata l'esistenza con l'intelletto, il bambino riceve la prima educazione al rapporto dell'autorità borghese».

²³³ *Ivi*, p. 329, *corsivi miei*. A tal riguardo, Horkheimer sottolinea che «il fatto determinante non è che l'educazione sia governata dalla costrizione o dalla benignità, giacché il carattere infantile è plasmato ben più dalla struttura della famiglia stessa che dalle intenzioni e dai metodi coscienti del padre» (*ivi*, p. 334).

²³⁴ *Ivi*, p. 332.

²³⁵ *Ivi*, p. 331.

Stati democratici. Erosione e aggiramento della famiglia, e indebolimento dell'individuo, saranno due tratti fondamentali dell'analisi francofortese sia dello Stato autoritario, sia della società democratica dei consumi di massa, di cui in queste considerazioni su autorità e famiglia già si avvertono i prodromi, in una misura comunque non sufficiente a modificare l'impianto complessivo. Tuttavia, la discussione sul capitalismo di Stato, già viva per iniziativa di Pollock all'inizio degli anni '30, consente a Horkheimer di presagire, già a quest'altezza, le ricadute sociopsicologiche dei mutamenti strutturali del capitalismo: «con la crescente irrazionalità del sistema, quelle qualità di per sé speciali e isolate che in passato costituivano ancora certe possibilità di ascesa e che, bene o male, giustificavano la *fable convenue* del giusto equilibrio tra godimento e prestazione, diventano sempre più irrilevanti rispetto ai fattori esteriori della sorte personale»²³⁶. Mentre l'imprenditore del periodo liberale, e in certa misura anche il piccolo imprenditore nella nuova fase monopolistica, esperisce un contrasto tra il suo sforzo di calcolo strategico e il fatto che «il giudizio sul valore del suo prodotto, e quindi anche della sua attività si ha solo successivamente sul mercato e, in quanto risultante delle forze divergenti che agiscono in un modo che non si riesce a comprendere con chiarezza, implica necessariamente un momento irrazionale»²³⁷, la coesistenza di razionalità e irrazionalità si risolve ora in schietta irrazionalità sistemica e marginalizzazione senza appello delle possibilità di controllo del singolo. La corrispondenza tra azione razionale e risultati attesi ne risulta irrimediabilmente intaccata:

Il periodo classico di questo stato di cose è effettivamente trascorso con il liberalismo, e la capacità individuale di presagire correttamente le situazioni di mercato, di calcolare e di speculare, nell'epoca presente, che non è più contrassegnata dalla concorrenza tra innumerevoli esistenze autonome ma dalla lotta tra giganteschi gruppi monopolistici, si è rovesciata nella larga mobilitazione di intere nazioni nel senso del confronto violento²³⁸.

Sulla base di simili considerazioni economico-politiche, possono essere già derivate conseguenze non trascurabili circa la relazione tra determinazione sistemica, mediazione familiare e comportamento individuale: «mentre nel periodo d'oro della borghesia tra famiglia e società aveva luogo la fruttuosa interazione per cui l'autorità del padre era fondata sul suo ruolo nella società e la società veniva rinnovata con l'ausilio dell'educazione patriarcale all'autorità, ora la famiglia, ovviamente indispensabile, diventa un problema di pura tecnica di governo»²³⁹. Lo Stato tende infine più a sottrarre spazio d'azione alla famiglia in crisi che non a supportarne amministrativamente il funzionamento: «anche se la forma della famiglia stessa alla fine viene consolidata dai nuovi provvedimenti, con l'importanza decrescente dell'intero

²³⁶ Ivi, p. 316.

²³⁷ Ivi, p. 304.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Ivi, p. 350.

strato intermedio della borghesia essa perde comunque la sua forza attiva, fondata sul libero lavoro professionale»²⁴⁰.

In questa fase dello sviluppo della Teoria critica, però, il grado di elaborazione della connessione tra capitalismo monopolistico di Stato e psicologia non conduce ancora a esautorare la centralità della famiglia come agenzia di socializzazione autoritaria e di approntamento dell'individuo alla subordinazione. Questo "ritardo" può d'altra parte anche essere teoreticamente giustificato, nella misura in cui la cultura, secondo l'ipotesi del materialismo storico, muta più lentamente della struttura economica, e dunque il capitalismo monopolistico e la forma totalitaria dello Stato e della società si innestano sul terreno secolare della socializzazione familiare moderna descritta nelle *Studien*, la quale sopravvive, senza ancora dissolversi, anche in corrispondenza dell'incipiente sviluppo della nuova fase²⁴¹. Rispetto alla fase di transizione tra capitalismo liberale e capitalismo organizzato, monopolistico o autoritario, Horkheimer afferma infatti una persistente validità del quadro sociopsicologico delineato; validità che si fonda su un fenomeno di "isteresi", in forza del quale l'individuo decaduto, al quale non sono più richieste iniziative imprenditoriali e prestazioni specifiche imperniate su un segreto del mestiere artigianale, e che non di rado sperimenta un immiserimento economico anche secondo i più prosaici termini del livello di reddito, rimane portatore legittimo e riconosciuto di autorità para-dittatoriale all'interno delle mura domestiche, e contribuisce a riprodurre soggetti predisposti alle mutevoli forme del dominio sociale²⁴².

La struttura di personalità autoritaria rimarrà, d'altro canto, ancora al centro dell'interesse soprattutto di Adorno, nel contesto delle ricerche sull'antisemitismo e sul pregiudizio. Tuttavia, l'iniziale formulazione horkheimeriana del programma interdisciplinare di ricerca, e la corrispondente assunzione della psicoanalisi sotto il profilo della caratterologia dei gruppi sociali, andranno incontro a una profonda revisione, secondo due vettori distinti. Da un lato, la *Dialettica dell'illuminismo*, l'abbandono di un progetto teorico-pratico unilateralmente improntato al razionalismo materialistico-dialettico, il rimando alle tesi freudiane sul nesso civiltà-rinuncia. Dall'altro, il superamento della socializzazione familiare come luogo primario della riproduzione sociale, e il crollo dell'autonomia individuale, che dalla socializzazione familiare dipendeva, come polarità di resistenza alla socializzazione integrale²⁴³.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Cfr. per es. ivi, p. 346: «La dipendenza non è meccanica, ma mediata dalla totalità dei rapporti, da un'interazione di tensioni e contrasti. La velocità e le molteplici forme in cui il fattore economico fa sentire la sua influenza nei singoli tipi di famiglia sono assai diverse».

²⁴² Cfr. ivi, p. 345: «il padre mantiene il suo ruolo anche dopo che la base materiale necessaria a tal fine è venuta a mancare [...]. Il potere fisico e psichico sorti dal potere economico manifestano allora la loro capacità di resistenza».

²⁴³ Già nel quadro teorico delle *Studien*, la famiglia è dotata di una connotazione ambivalente: da un lato, luogo di inappellabile subordinazione, anche violenta; dall'altro, sfera al cui interno «le relazioni non sono mediate dal mercato e i gli individui non si contrappongono come concorrenti» e che, colta sotto questo profilo, «non conduce all'autorità borghese, ma al presagio di una condizione umana migliore» (ivi, p. 337). Tralasciamo, per ragioni di spazio, la concettualizzazione horkheimeriana della condizione e del ruolo della donna, che segue nel testo. Il tema, a proposito del contrasto tra la famiglia e una «realtà ostile» esterna, non è ancora quello di una formazione di resistenza alla socializzazione amministrativa integrale, e si attesta invece sull'opposizione tra due diversi ordini

Capitolo II. Autorità e masochismo. Fromm e la sociopsicologia analitica

1. I primi saggi sulla Zeitschrift.

Il contributo di Erich Fromm alla realizzazione del programma di Horkheimer consiste nello sviluppo della componente psicologica della nuova teoria sociale interdisciplinare. La prima preoccupazione teorica, evincibile già dai primi due saggi di Fromm pubblicati nel 1932 nella prima annata della *Zeitschrift für Sozialforschung*²⁴⁴ – era da un lato accreditare la psicoanalisi come psicologia compatibile con gli assunti fondamentali del materialismo storico, e dall’altro dimostrare che la psicoanalisi, diversamente da altri paradigmi psicologici, consentiva sia di porre rimedio alle aporie del materialismo storico in termini di teoria del soggetto, sia di potenziarne le capacità di analisi e di critica sociale.

A tal riguardo, Fromm afferma – invero, in modo piuttosto schematico – che sussiste una compatibilità di fondo tra psicoanalisi e concezione materialistica della storia, poiché la psicoanalisi è appunto una psicologia “materialista” – nella misura in cui promuove una teoria psicobiologica della mente e delle pulsioni – e “storica” – nella misura in cui analizza la psiche prestando una particolare attenzione alla «storia di vita» del soggetto. Con ciò, naturalmente, è detto ancora ben poco. Fromm si sforza allora di portare alla luce una implicita apertura sociologica della psicoanalisi, attraverso l’argomento secondo cui il soggetto della teoria e della pratica psicoanalitica è sempre un soggetto socializzato, mai un soggetto astratto dai suoi legami relazionali, sociali e culturali. La peculiarità di questa posizione emerge non appena si considera, da un lato, che la *Freudsche Linke* aveva invece sempre puntato a sottolineare piuttosto le carenze sociologiche della psicoanalisi, colpevole di aver assunto la media borghesia viennese come prototipo metastorico dell’essere umano in generale e di aver fatto astrazione dalla condizionatezza sociale del paziente, del terapeuta e della stessa prassi

normativi e affettivi, riassuntivamente compendiabili, secondo le categorie dell’epoca, in ordine “paterno” e ordine “materno”. Tale concezione sarà ancora attiva, in certo modo, nella rivalutazione marcusiana di Orfeo e Narciso come alternative al principio di prestazione. Occorre da ultimo sottolineare come Horkheimer riscontri la valorizzazione hegeliana, nella trattazione dell’Eticità, di questa dimensione del contrasto tra sfera familiare e sfera della socializzazione secondaria della società civile. Un’indagine specifica, che non possiamo svolgere in questa sede, dovrebbe saggiare la misura in cui la proposta neohegeliana di Axel Honneth abbia teso invece a concepire “amore” e “mercato” come sfere di riconoscimento progressive e quasi concentriche, attenuandone il potenziale di contraddittorietà. Per analoghe ragioni, risulta difficile accogliere le osservazioni di J. Benjamin, *The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology*, «Telos», 31 (1977), pp. 41-64 circa la presunta idealizzazione della figura paterna e del Super-Io coercitivo da parte degli esponenti della prima Teoria critica.

²⁴⁴ E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (1932), pp. 28-54, trad. it. *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1980, pp. 151-181. Nel terzo fascicolo compare il saggio E. Fromm, *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (1932), pp. 253-277, trad. it. *Caratterologia psicoanalitica e suoi rapporti con la psicologia sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1980, pp. 182-212. La traduzione italiana di questi saggi è condotta sulla traduzione inglese contenuta in E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis, Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1970, che non sempre corrisponde adeguatamente all’originale tedesco. Per tale ragione abbiamo ritenuto opportuno accompagnare all’indicazione di pagina della traduzione italiana anche la pagina corrispondente nell’edizione della *Zeitschrift für Sozialforschung*, con l’abbreviazione «Z.».

terapeutica; dall'altro, che le incursioni di Freud in territori diversi dalla psicologia individuale si erano caratterizzati più per una speculazione antropologica sulla preistoria del genere umano e sulla filogenesi, che non per un'attenzione alle condizioni storico-sociali determinate, e tantomeno alla stratificazione sociale²⁴⁵. La prima teoria pulsionale freudiana, che aveva distinto tra pulsioni di autoconservazione, o pulsioni dell'Io, e pulsioni sessuali, e aveva postulato per le pulsioni sessuali una maggiore plasticità, differibilità e disponibilità a soddisfacimenti alternativi rispetto a quello conseguito attraverso l'oggetto originariamente investito²⁴⁶, è assunta da Fromm come perno del carattere almeno implicitamente socio-storico della teoria psicoanalitica. Il destino delle pulsioni è infatti determinato in larga misura dalle possibilità intrapsichiche ed extrapsichiche di soddisfazione, e tale possibilità assume di volta in volta specifiche configurazioni storico-sociali²⁴⁷. Spetta all'organizzazione sociale ripartire le possibilità di soddisfacimento, stabilire gli oggetti leciti e surrogare quelli illeciti, dai quali la pulsione è stata distolta: «l'adattamento attivo e passivo degli stati di fatto biologici, delle pulsioni (*Triebe*) al sociale è la concezione centrale della psicoanalisi, e ogni indagine nell'ambito della psicologia personale procede da questa concezione fondamentale»²⁴⁸. La psicoanalisi rimane criticabile, secondo Fromm, per la sua funzione adattiva, e dunque *non critica* nei confronti delle condizioni sociali ma diretta a un trattamento "ortopedico" degli impulsi. E tuttavia, proprio il processo di adattamento della pulsionalità soggettiva alla realtà sociale, portatore di rischi conformistici, consente di attribuire alla psicologia psicoanalitica una implicita prospettiva sociale, anche al di là della "psicologia sociale" manifesta di Freud. Se delle speculazioni freudiane sulla psicologia "collettiva" si contesta abitualmente la problematica estensione della psicologia individuale a campi extra-individuali, per Fromm il punto d'attacco è diverso: poiché la psicoanalisi mette a tema la buona o cattiva riuscita dell'adattamento dell'individuo alle condizioni di soddisfazione date (esplicitamente riferite al contesto relazionale primario del bambino, ma implicitamente riconducibili al contesto sociale complessivo, e da esso oggettivamente dipendenti), ogni psicologia individuale rinvia a una considerazione delle condizioni sociali di soddisfazione delle pulsioni e delle modificazioni che

²⁴⁵ Se si eccettua la parziale considerazione della divisione in classi in *L'avvenire di un'illusione*, in OSF, 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 435-488.

²⁴⁶ Cfr. soprattutto Freud, *Metapsicologia*, in OSF, 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 13-88.

²⁴⁷ Le quali, come si vedrà tra breve, sono per Fromm ulteriormente specificate secondo la classe sociale di appartenenza e la famiglia. L'idea di soddisfacimento sostitutivo sarà particolarmente rilevante in riferimento alla mobilitazione del sadismo come «riserva pulsionale» della società capitalistica avanzata. «Le diverse forme di espressione delle pulsioni sessuali – di nuovo in opposizione alle pulsioni di autoconservazione – possiedono un elevatissimo grado di intercambiabilità e sostituibilità. In seguito alla frustrazione di un moto pulsionale, esso può venire sostituito da un altro, la cui soddisfazione è – per ragioni interne o esterne – possibile. Questa trasformabilità e scambiabilità all'interno degli impulsi sessuali è una delle chiavi per la comprensione della vita psichica sia nevrotica sia sana, ed è un pilastro della teoria psicoanalitica. Ma essa costituisce anche un fatto sociale di massimo rilievo, nella misura in cui consente che alle masse siano offerte (e siano da esse accettate) quelle soddisfazioni che sono socialmente disponibili e desiderabili dal punto di vista della classe dominante» (Z. p. 30, trad. mia; trad. it. cit. p. 154).

²⁴⁸ Z. p. 31, trad. it. p. 155.

le condizioni esterne imprimono alle pulsioni, strutturandole, fissandole a certe fasi e orientandole a certi oggetti e mete.

All'inizio degli anni '30, il campo disciplinare della psicologia sociale non è ancora pienamente definito, e la posizione di Fromm risente inevitabilmente di questa carenza di chiarificazione dell'oggetto, degli scopi e dei limiti della psicologia sociale. La tesi, oltremodo generica, fatta valere da Fromm come giustificazione di un più integrato rapporto di psicologia e sociologia, afferma che «tanto la psicologia ha sempre a che fare con l'individuo socializzato, quanto la sociologia ha a che fare con una pluralità di individui, la cui struttura e i cui meccanismi psichici non devono essere trascurati dalla sociologia»²⁴⁹. Fromm si assume il compito di validare questa tesi generale in rapporto al caso specifico della psicologia psicoanalitica e della teoria sociale marxista. L'assunto individualistico che emerge dal passo citato²⁵⁰ è solo apparentemente in contrasto con una connotazione marxista della prospettiva sociologica. Come vedremo, infatti, il marxismo di Fromm si caratterizza in primo luogo per una complicazione psicologica dell'infrastruttura, e in secondo luogo per una teoria complessa dei rapporti di determinazione reciproca che intercorrono tra i vari livelli della realtà sociale, incluso il livello individuale. Non potendo aggirare, almeno in ultima istanza, un'ontologia individualistica, la sociologia deve dotarsi di un accesso psicologico al mondo interno degli agenti. La società e i gruppi non esistono al di fuori degli individui che li compongono, e «solo gli individui sono soggetti di proprietà psichiche»²⁵¹. A tal riguardo, Fromm ritiene che la teoria freudiana abbia efficacemente superato la «illusione di una psicologia sociale, il cui oggetto sia un gruppo in quanto tale, “la società” o un complesso sociale con una corrispondente “anima di massa” o “anima sociale”»²⁵².

Oltre a negare l'esistenza di un'anima collettiva, la psicologia sociale di Freud esclude anche la presenza di un *istinto* sociale primario. Del resto, nella concezione freudiana, la stessa disposizione alla relazione interpersonale non costituisce una dotazione del neonato, che nei primi mesi permane invece in una condizione di relativa chiusura e di rapporto egoistico e

²⁴⁹ Z. p. 33, trad. it. p. 156 s.

²⁵⁰ In una nota poi eliminata dall'edizione americana, su cui è basata la traduzione italiana disponibile, Fromm citava con approvazione addirittura il saggio, schiettamente individualista, di Georg Simmel sull'essenza della psicologia sociale (G. Simmel, *Über das Wesen der Sozialpsychologie*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXVI [1908], pp. 287 ss.).

²⁵¹ Z. 33, trad. it. p. 158. Emerge in modo abbastanza netto, da queste considerazioni, come Fromm aderisse a una prospettiva di sostanziale individualismo metodologico. L'individuo è già da sempre socializzato, e la psicologia non può assumere come proprio oggetto, se non attraverso una colpevole astrazione, un individuo assoluto, concepito nella sua piena indipendenza dai legami sociali. E tuttavia, i legami sociali si riducono al risultato delle interazioni tra individui, senza che quelle interazioni possano dar luogo a entità discrete, collocate a un livello intermedio tra gli individui e una società concepita come super-ente o addirittura come “anima” sovraindividuale: il livello dei gruppi e delle classi come entità storiche meta-stabili, e dei sottosistemi differenziati d'azione. Prima ancora che da un'adesione alla teoria psicoanalitica relazionale in sostituzione di quella pulsionale, la “svolta” di Fromm è preparata dalla sua implicita sociologia individualistica, che lo colloca in continuità con l'individualismo liberale di Freud e in contrasto con la prospettiva dialettica, hegel-marxiana, sulla mediazione reciproca di individuo e società, adottata dai teorici francofortesi e apparentemente ribadita da Fromm. L'allineamento di Fromm a una filosofia sociale dialettica, non di stampo olistico ma comprensiva del “momento” olistico, appare esteriore e secondario rispetto a una più profonda ed essenziale convinzione individualistica.

²⁵² *Ibidem*, trad. it. p. 158.

utilitario con i caregiver²⁵³. Fromm ne deduce che «le proprietà sociali debbono la loro genesi, il loro rafforzamento o indebolimento, all'influenza di determinate relazioni con l'ambiente, di certe condizioni di vita sulla struttura pulsionale»²⁵⁴. Le pulsioni del singolo incontrano i limiti oggettivi e intersoggettivi del mondo esterno, e si modificano in seguito all'intervento di un insieme di fattori ambientali e sociali²⁵⁵. L'apparente equazione tra il concetto sociologico di realtà sociale e quello ecologico e comportamentistico di ambiente²⁵⁶ costituisce un punto critico della formulazione di Fromm. L'idea di una determinazione "ambientale" non rappresenta una novità nella storia del pensiero filosofico e politico, e non era estranea né all'orizzonte marxista, né al dibattito psicologico. Ritrovarla impiegata nella prima uscita pubblica della teoria sociale francofortese è in certo modo sorprendente, se si pone mente al fatto che proprio le nozioni di ambiente e di situazione di stimolo avranno un rilievo significativo nella polemica degli anni '50 sul "culturalismo" e sulla psicoanalisi revisionista²⁵⁷. Come vedremo, né il nucleo teorico del lavoro di Fromm né la sua componente empirica si dimostrano coerenti fino in fondo con l'individualismo e con la prospettiva ecologico-situazionale (la cui compatibilità reciproca sarebbe, peraltro, essa stessa problematica) cui Fromm sembra aderire in queste prime formulazioni metodologiche.

La fondazione del rapporto tra psicoanalisi e materialismo storico si compone di quattro passaggi essenziali: 1) Il rifiuto dello psicologismo come paradigma di spiegazione del corso storico; 2) il rifiuto della "psicologia economica" intesa come teoria motivazionale fondata sul concetto di interesse²⁵⁸; 3) la svalutazione della coscienza come fonte di auto-narrazioni veridiche e come centro direttivo del comportamento; 4) l'inserimento della struttura libidica nell'infrastruttura della formazione economico-sociale, anziché, secondo una teoria materialistico-volgare della psiche, nella sovrastruttura. Quest'ultimo passaggio rappresenta anche il principale punto di connessione del piano metodologico a quello applicativo, nella misura in cui è posto alla base di una teoria che legge le ideologie come razionalizzazioni di moventi pulsionali inconsci, che *nell'infrastruttura* cooperano con la legalità economica e i rapporti di produzione come cause e come determinanti di ultima istanza.

Ad I: Come per Horkheimer, anche per Fromm non si tratta soltanto di fondare l'impiego sociologico della psicologia, ma anche e soprattutto di fugare il rischio – agitato, specie nel campo marxista, con particolare veemenza polemica – di scivolare in una spiegazione psicologista della storia e dei fenomeni sociali e politici.

²⁵³ Sulla graduale formazione di un "altro canone" nella teoria psicoanalitica della prima infanzia, cfr. J. Greenberg, S. Mitchell, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna 1993.

²⁵⁴ Z. p. 34, trad. it. P. 158.

²⁵⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁶ Cfr. Z. 34, trad. it. p. 158.

²⁵⁷ Cfr. *infra*, cap. VII.

²⁵⁸ Già al centro delle discussioni sulla controversa opera di H. De Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Diedrichs, Jena 1926.

Ad 2: Fromm rifiuta l'assimilazione di una possibile psicologia marxista a una volgare «psicologia economica». La psicologia sociale deve mettere a tema i processi di adattamento dell'apparato istintuale alle condizioni socioeconomiche²⁵⁹, e riconoscere che «il ruolo di fattori formativi primari spetta alle condizioni economiche»²⁶⁰, che si servono del *medium* familiare per esercitare il loro potere formativo sulla psiche individuale. Rintracciare nelle condizioni economiche, o meglio nella struttura economica, l'influsso causale determinante sulla struttura caratteriale e sul sistema stabile di disposizioni dal quale procedono i comportamenti degli agenti sociali non equivale, avverte Fromm, a promuovere una teoria economica della motivazione psicologica – a sostenere, cioè, che alla base del comportamento degli agenti sociali vi sia la brama di guadagno o l'interesse economico comunque inteso²⁶¹. Anzi, potremmo dire, nel caso del tentativo francofortese di integrazione di marxismo e psicoanalisi siamo dinanzi a un esperimento di segno contrario: dimostrare che (e scoprire perché) un numero rilevante di agenti sociali pone in essere comportamenti non congruenti con il proprio interesse economico oggettivo, e anzi compie scelte che ne riproducono la perpetua condizione di svantaggio. Larghe masse di individui, questo il postulato, trarrebbero indubbi vantaggi dal superamento del modo di produzione capitalistico in direzione di un'economia pianificata e di una programmazione razionale della produzione e della distribuzione secondo il principio della proprietà comune. Tuttavia, essi offrono il loro convinto sostegno alla forma di vita sociale vigente e perfino al suo consolidamento attraverso l'instaurazione di regimi autoritari che rendono massimamente remota ogni prospettiva di trasformazione emancipativa. Tale comportamento anti-economico deve essere spiegato in base a meccanismi psichici inconsci, che possono essere chiariti con l'ausilio della psicoanalisi, nella misura in cui sono suscettibili di un trattamento teorico basato su un modello psicoanalitico della mente e della motivazione e rientrano in una gamma caratterologica che la psicoanalisi ha saputo delimitare.

Ad 3: La psicoanalisi condivide con il materialismo storico la svalutazione della coscienza come centro causale del pensiero e dell'azione. Entrambi i paradigmi ricorrono a spiegazioni basate sull'influenza di «forze inconse». Su questo punto, però, la compatibilità tra psicoanalisi e materialismo storico appare meno garantita, dal momento che le forze inconse che determinano il comportamento sono per Freud fondamentalmente una compagine intrapsichica, mentre per il materialismo storico è l'essere sociale a determinare la coscienza e a influire sugli agenti a prescindere da ciò che essi fanno e dalle proprietà che si auto-attribuiscono²⁶². Centrale nel tentativo francofortese, e di Fromm in particolare, di integrazione

²⁵⁹ L'esatta connotazione della sfera "socioeconomica" è una questione teorica. La prospettiva francofortese tenderà a privilegiare come elementi definitivi il mercato e la concorrenza, meno i rapporti di produzione capitalistici e la distribuzione della proprietà dei mezzi di produzione.

²⁶⁰ Z. 40, trad. it. p. 160.

²⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 166 ss.

²⁶² Si pensi al celebre motto marxiano della *Prefazione* del 1859, secondo cui è «l'essere sociale» degli esseri umani a determinare la loro coscienza, e non viceversa, e non si può giudicare un essere umano – né un'epoca storica – dalla coscienza che ha di se stessa. Cfr. K. Marx [1859] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA. II

tra psicoanalisi e marxismo, è allora lo sforzo di stabilire una relazione genetica, funzionale e riproduttiva tra l'essere sociale e la struttura caratteriale, tra la componente extra-psichica e quella intrapsichica delle «forze inconse». A tal fine, la teoria sociale deve mettere a tema la «struttura pulsionale» e il «comportamento libidico» dei gruppi sociali, i «tratti psichici» comuni ai loro membri, determinarne la connessione con la posizione del gruppo nell'organizzazione delle relazioni sociali e nella struttura economica²⁶³.

Fromm introduce a questo punto una possibile obiezione all'impiego teorico-sociale della psicoanalisi. La teoria psicoanalitica della socializzazione, centrata in modo pressoché esclusivo sulle esperienze del bambino nella prima infanzia, sarebbe gravata da una scarsa articolazione con il sistema sociale. L'oggetto d'indagine precipuo della psicoanalisi (l'individuo nevrotico e le sue esperienze di vita, soprattutto infantili) sarebbe solo marginalmente determinato da fattori di ordine economico-sociale. Il carattere "storico", che deriva alla teoria psicoanalitica dalla sua attenzione alla storia di vita e al contesto familiare del soggetto, sarebbe allora fortemente ridimensionato a causa di una concezione complessivamente de-storicizzata della famiglia, priva di un'indagine accurata delle condizioni economico-sociali della sua sussistenza e riproduzione. Fromm ritiene dunque necessario integrare e superare il punto di vista freudiano, per affermare che la famiglia, che esercita un'influenza determinante sulla formazione della personalità dell'individuo, è a sua volta determinata dalla sua collocazione all'interno della struttura sociale: «l'intera struttura della famiglia, tutte le relazioni emotive tipiche al suo interno, tutti gli ideali educativi che essa sostiene, sono dal canto loro essi stessi condizionati dal retroterra sociale e di classe (*gesellschaftliche und klassenmäßige Hintergrund*) della famiglia, dalla struttura sociale da cui essa deriva»²⁶⁴. Secondo un'altra formulazione, divenuta in seguito piuttosto nota, «la famiglia è il mezzo attraverso cui la società, secondo la classe sociale, imprime la sua specifica struttura sul bambino e quindi sull'adulto. *La famiglia è l'agenzia psicologica della società*»²⁶⁵. La

Abteilung, Bd. 2, *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861*, Dietz Verlag, Berlin 1980, pp. 95-245, trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 5 (occorre notare che la traduzione proposta è condotta, senza che ciò comporti alterazioni del passo cui abbiamo fatto riferimento, sul volume 13 dei MEW, Dietz Verlag, Berlin 1961, precedente l'edizione critica attualmente in uso).

²⁶³ Cfr. Z. 34, trad. it. p. 159.

²⁶⁴ Z. p. 35, trad. it. p. 159.

²⁶⁵ Ibidem. Secondo Fromm, la ricerca psicoanalitica ha «quasi completamente trascurato il fatto che la famiglia è a sua volta, nella sua intera struttura psicologica e sociale, con i suoi specifici fini educativi e le sue regolazioni affettive, è il prodotto di una determinata struttura sociale e, in senso più stretto, di una determinata struttura di classe: che essa è di fatto solo l'agenzia psicologica della società e della classe da cui deriva» (Z. 35, trad. it. p. 160). La scarsa considerazione che la struttura di classe della società ha ricevuto all'interno della psicoanalisi dipende, secondo Fromm, da due fattori concomitanti. Il primo consiste nella indebita naturalizzazione dei rapporti sociali capitalistici – e dunque nella indebita estensione delle caratteristiche della società capitalistica alla società in generale. Rispetto a questo punto, la prospettiva di Fromm ci sembra insufficiente, poiché la tesi in questione non si riduce soltanto all'elevazione di elementi storicamente specifici a tratti essenziali e invariati metastoriche: essa consiste infatti anche nella fallace restituzione dell'infrastruttura e dell'articolazione della società osservata, sia essa concepita o no come naturale e come l'unica possibile. Non basta, perciò, storicizzare la società, se l'immagine dei suoi rapporti interni e della sua costituzione rimane inadeguata. Il secondo nodo critico individuato da Fromm è legato al fatto che gli individui che si sottoponevano al trattamento analitico erano per lo più

famiglia deve allora certamente costituire il punto di partenza per l'osservazione e l'analisi dell'influenza determinante esercitata dalla società sul bambino, ma questa indagine può avere successo soltanto se la famiglia stessa non è assunta acriticamente come dato quasi-naturale, ed è al contrario colta nella sua connessione genetica con una struttura sociale storicamente e geograficamente determinata, con le variabili culturali e con la stratificazione sociale in cui è inserita – in primo luogo, con la classe sociale in cui la famiglia rientra.

Per quanto concerne la questione della causazione sociale della personalità e del comportamento individuale, la posizione di Fromm oscilla tra la tendenza a rifiutare la predeterminazione teorica delle relazioni tra i livelli sociali e l'esigenza di ribadire la determinazione in ultima istanza operata dalla struttura. Secondo la prima tendenza, il livello sociale determinante non è universalmente determinabile in sede di riflessione teoretica, e deve invece essere di volta in volta specificato in connessione con l'analisi anche empirica della situazione determinata. Non è, in altri termini, possibile stabilire a priori se in un certo contesto l'influsso più determinante provenga dalla contingenza dell'esperienza del singolo, dalle relazioni familiari, dalla posizione economica e dalla struttura libidica del gruppo sociale di cui la famiglia e il singolo fanno parte, o da un principio di integrazione sociale più generale e astratto, comune alle varie classi e a tutti i membri del sistema. Se, come è più noto e come vedremo tra breve, l'accento della riflessione di Fromm cade prevalentemente sulla determinazione del carattere individuale ad opera delle «condizioni economiche» attraverso la mediazione della famiglia, bisogna tuttavia rilevare che altri passaggi sembrano porre in primo piano un principio universale di socializzazione:

Occorre certo distinguere psicologicamente nell'individuo i tratti tipici dell'intera società da quelli tipici della sua classe, ma poiché la struttura psichica della società complessiva si imprime ampiamente nelle singole classi in certi tratti fondamentali, i tratti specifici della classe sono, per quanto importanti, di rilevanza solo secondaria rispetto a quelli della società intera. Piuttosto la contraddizione tra la – almeno pretesa – relativa uniformità della struttura psichica delle diverse classi e i loro interessi economici è una delle caratteristiche della società di classe, dissimulata attraverso le ideologie. Quanto più acutamente dunque una società decade economicamente, socialmente e psicologicamente, tanto più la capacità della società o della classe dominante di creare vincoli e coniare caratteri viene meno, e tanto più grandi divengono anche le differenze nella struttura psichica delle diverse classi»²⁶⁶.

Vi sarebbe dunque secondo Fromm una relativa uniformità nella struttura psichica delle diverse classi fintanto che la società e la classe in essa dominante sono dotate di una capacità di produzione di legami e di trasmissione di strutture psichiche e modelli di azione uniformi dal vertice alla base del sistema sociale. Quando questa capacità uniformante della società e della

appartenenti alla classe media, sostanzialmente omogenei per collocazione sociale, per cui si poteva obiettare che nel tentativo di eliminare i problemi psichici degli appartenenti alla borghesia, la psicoanalisi svolgesse una funzione adattiva orientata al ripristino di una relazione armonica tra il singolo e l'ordine sociale esistente.

²⁶⁶ Z. 36, trad. it. p. 161.

classe dominante si indebolisce, solo allora si apre lo spazio per una maggiore differenziazione delle strutture caratteriali tipiche delle diverse classi²⁶⁷.

2. *Struttura libidica come parte dell'infrastruttura sociale*

Rifiutata la tesi psicologica e antropologica secondo la quale l'essere umano sarebbe connotato da una naturale pulsione acquisitiva, ed esclusa la coincidenza del marxismo (e dell'integrazione psicoanalitica del marxismo) con una psicologia economica utilitaristica, il gesto teorico fondamentale di Fromm consiste nel collocare la configurazione pulsionale, il carattere e la personalità, derivanti dall'attrito tra l'apparato istintuale e le condizioni esterne, all'interno dell'infrastruttura sociale²⁶⁸.

L'analisi della struttura si arricchisce delle forze psichiche, a base biologica ma specificate e modificate dalle condizioni storiche e sociali²⁶⁹, che concorrono a determinare e a spiegare il comportamento dell'agente. Ciò non deve però condurre secondo Fromm a ricadere in una spiegazione psicologista del comportamento:

La psiche umana, e le sue radici, le forze libidiche, appartengono alla struttura, ma non sono mai "la" struttura, come vuole invece un'interpretazione psicologista. La psiche umana è sempre solo la psiche modificata attraverso il processo sociale. Il materialismo storico esige una psicologia, cioè una scienza delle proprietà psichiche dell'uomo. La psicoanalisi ha per prima fornito una psicologia che è utilizzabile dal materialismo storico²⁷⁰.

²⁶⁷ Si tratta di una visione unilaterale e proto-funzionalista. Honneth la criticherà, nella sua versione adomniana della socializzazione totale, assegnando alle differenze di classe una capacità di riarticolazione critica degli imperativi funzionali. Occorre invece, a nostro giudizio, pensare un'immagine della società in cui omogeneità e differenziazione siano due leve del dominio impiegate in modo concomitante e flessibile. La riproduzione complessiva della società, e la creazione di compagini pulsionali e modelli di comportamento differenziati si rifrange attraverso le differenze di classe, senza che ciò implichi di necessità l'occultamento delle peculiarità dei singoli in unità sovraindividuali. Sia per il destino del singolo, sia per il suo contributo alla riproduzione complessiva, influiscono poi anche i tratti familiari specifici, le strutture caratteriali individuali, le biografie particolari, etc. ed è compito dell'analisi sociale distinguere se, per la spiegazione del fenomeno considerato, sono di volta in volta rilevanti i tratti gruppo-specifici o i tratti più strettamente individuali, o ancora i tratti tipici dell'intera società, dell'epoca, della cultura nazionale, etc. Società, classe e famiglia agiscono in modo concomitante, e la loro efficacia causale non è sancita una volta per tutte e non è identica in tutte le fasi, né è sempre identica nella spiegazione di tutti i fenomeni e nell'analisi di tutte le sfere d'azione. Posto l'obiettivo complessivo della riproduzione sistemica del dominio, e posta la natura economico-politica degli obiettivi sussistenza ed espansione del capitale, è necessario distinguere tutti i livelli, dal generale al particolare, dal sociale all'individuale che partecipano a quel processo di riproduzione, senza istituire priorità metodologiche unilaterali.

²⁶⁸ L'apparato istintuale umano è «una delle condizioni "naturali" che appartengono alla struttura (*Unterbau*) del processo sociale» (Z. p. 45, trad. it. p. 172). Cfr. anche ivi, p. 49, trad. it. p. 175: «Il mondo pulsionale umano è una forza naturale che come altre (come per esempio la fertilità del suolo, l'irrigazione naturale [disponibilità d'acqua] etc.) appartiene direttamente all'infrastruttura del processo sociale, e rappresenta un importante fattore naturale che si modifica sotto l'influenza del processo sociale – e la cui conoscenza è dunque necessaria per una piena comprensione del processo sociale; inoltre, la produzione e il modo di azione delle ideologie può essere adeguatamente compresa solo a partire dalla conoscenza del funzionamento dell'apparato istintuale».

²⁶⁹ Cfr. Z. p. 45, trad. it. p. 172: «Non si tratta dell'apparato istintuale "in generale", nella sua "forma originaria" biologica. Come tale esso non compare mai effettivamente, ed è invece sempre già in una forma determinata e modificata attraverso il processo sociale».

²⁷⁰ Z. p. 45 s., trad. it. p. 172.

La riarticolazione dell'infrastruttura sociale secondo la coppia struttura economica/struttura libidica produce in primo luogo una ridefinizione della teoria della società, della sua stabilità e del suo mutamento, tale da includere nel modello la «struttura libidica» – il sistema delle strutture di personalità di individui e gruppi e delle loro relazioni erotiche e aggressive: «ogni società, così come ha una determinata struttura economica, sociale, politica e culturale, ha anche la sua *struttura libidica* assolutamente specifica. [...] La struttura libidica di una società è il medium in cui si compie l'azione dell'economia sulle manifestazioni propriamente umane, psichico-intellettuali»²⁷¹.

La mediazione psichica e pulsionale, che per Horkheimer spiegava la subordinazione all'autorità (razionale dal punto di vista dell'economia psichica, irrazionale dal punto di vista dell'interesse obiettivo), è ora elevata da Fromm a paradigma esplicativo della riproduzione sociale in generale, a prescindere dalla specifica configurazione storica delle relazioni e del potere: «né l'apparato esterno del potere né gli interessi razionali sarebbero sufficienti a garantire il funzionamento della società, se non si aggiungessero le pulsioni libidiche degli esseri umani. Sono le forze libidiche umane che formano il cemento (*Kitt*) senza il quale la società non si terrebbe insieme, e che contribuisce in ogni sfera culturale alla produzione delle grandi ideologie sociali»²⁷².

In secondo luogo, l'ampliamento dell'infrastruttura ai fattori pulsionali fornisce nuovi strumenti per l'indagine delle società e delle epoche storiche, e in particolare della sovrastruttura e della sua componente ideologica. Se la riconduzione della sovrastruttura alla

²⁷¹ Z. p. 53, trad. it. p. 179 s.

²⁷² Z. p. 50, trad. it. p. 176 s. Axel Honneth (cfr. *infra*, cap. 9) contesterà precisamente questo punto, sostenendo che il “cemento” della società è un cemento normativo irriducibile a una spiegazione funzionalista e a una degradazione dell'agente sociale a variabile dipendente di determinanti sistemiche inaccessibili alla negoziazione. La “sfida” di una teoria sociale critica integrata dovrebbe essere, a nostro giudizio, quella di includere la componente normativa del processo di riproduzione sociale, senza eliminare la componente istintuale e pulsionale. Si è invece ritenuto che tanto il determinismo economico-strutturale, quanto la teoria pulsionale, generassero un insostenibile “sospetto” nei confronti della produzione di norme e delle prestazioni linguistiche connesse alla formazione di norme. In quell'ottica, le motivazioni esplicite adottate dagli agenti sono veli ideologici che celano i motivi reali inaccessibili alla coscienza dell'agente, o razionalizzazioni che rimuovono idee e desideri inconsci incompatibili con la coscienza morale del soggetto. La psicoanalisi freudiana basata sulla teoria pulsionale rappresenta una seria ipoteca sulle pretese di legittimità della dimensione normativa dell'agire umano e del processo sociale, la quale non soltanto non può essere presa direttamente per buona ma non può neppure essere “razionalizzata” attraverso forze e criteri collocati sul suo stesso livello. La critica delle norme è, per il materialismo storico e per la psicoanalisi, una radicale smentita della loro autonomia e una loro riconduzione a processi genetici che hanno luogo in un livello differente (quello dell'infrastruttura economica o quello della struttura pulsionale). Nella critica di Habermas e Honneth, alla indebita priorità della linea evolutiva della struttura economica si aggiunge l'indebita priorità delle pulsioni, che allontana doppiamente dal riconoscimento della preminenza delle strutture normative per la teoria dello sviluppo sociale. La via intrapresa da Habermas e proseguita da Honneth non è però stata quella di un'integrazione della dimensione normativa nella “scuola del sospetto”, bensì quella di un ribaltamento dei rapporti di priorità causale tra dimensione economica e dimensione normativa, cui si è affiancata l'eliminazione della teoria pulsionale (e in generale della dimensione corporea) a favore della dimensione linguistico-comunicativa, e poi del riconoscimento, che ha luogo tra agenti morali de-corporeizzati e de-sessualizzati. Questa opzione teorica si manifesta anche nella scelta di nuovi termini di raccordo interdisciplinare della teoria sociale critica: l'interazionismo simbolico e la teoria delle relazioni oggettuali. Ciò che avviene tra le menti degli attori che interagiscono è sempre ricostruibile mediante il ricorso a elementi che hanno la stessa natura degli elementi analizzati, e ogni eventuale rimosso è omogeneo e della stessa sostanza del conscio.

struttura economica, analizzata nei termini della critica dell'economia politica, ha il compito di mostrare sul piano oggettivo il legame funzionale che intercorre tra certi obiettivi di riproduzione sistemica e la genesi di specifici contenuti ideologici, la connessione della sovrastruttura alla struttura libidica mostra, sul piano soggettivo, le radici pulsionali inconscie dell'efficacia dei contenuti ideologici sull'autocomprensione e sul comportamento degli agenti sociali²⁷³. Determinati contenuti ideali attecchiscono, a differenza di altri, perché nella società vi è una «cassa di risonanza libidica»²⁷⁴ che predispone individui e gruppi all'adesione a quei contenuti. Il contenuto discorsivo e razionale delle ideologie deve essere perciò analizzato sotto il profilo del suo significato inconscio, che soddisfa e mobilita tendenze pulsionali preesistenti. Il “contenuto manifesto” del “testo” ideologico rimanda al suo “contenuto latente”.

Questo è il nucleo centrale dell'integrazione psicoanalitica del materialismo storico concepita dalla prima generazione francofortese. La spiegazione dei processi ideologici attraverso la causalità economica dell'infrastruttura può fornire risposte corrette soltanto in presenza di una corrispondenza immediata, in cui l'ideologia manifesta una capacità, razionale rispetto allo scopo, di assicurare determinate finalità politiche e sociali di una classe. In assenza di una corrispondenza immediata e manifesta della sovrastruttura all'infrastruttura economica, occorre invece spiegare – cosa che Marx ed Engels, privi di una psicologia soddisfacente, non sono in grado di fare – «il come della conversione della realtà materiale nella testa dell'uomo»²⁷⁵, dell'economia politica in convinzioni, preferenze e azioni dei singoli, delle esigenze di riproduzione sistemica in comportamenti adeguati, della posizione di classe in disposizioni caratteriali relativamente stabili. Questo risultato si raggiunge complicando l'immagine teorica dell'infrastruttura sociale, includendovi la struttura libidica, differenziandola per classi sociali, che corrispondono a quelle già differenziate e individuate sul terreno economico-politico, e mostrando come la tipologia libidica della classe, veicolata attraverso la famiglia, si imprima nella mente del singolo e ne determini in misura rilevante la personalità e i modelli di percezione e di reazione alle situazioni sociali.

Il principale campo di applicazione di questa acquisizione teorica appare però più limitato rispetto al compito, qui prefigurato, di una teoria generale della società di stampo marxista, integrata da una teoria della struttura libidica. Una volta stabilito il «metodo» della psicologia sociale psicoanalitica, Fromm sembra infatti voler intendere che la sua «funzione» primaria consista nella spiegazione della genesi e dell'efficacia delle ideologie:

La psicoanalisi può mostrare come questi motivi apparentemente ideali siano in realtà null'altro che l'espressione razionalizzata di bisogni istintivi e libidici, e che il contenuto e la grandezza dei bisogni di volta in volta dominanti

²⁷³ «La psicologia sociale deve spiegare le ideologie e gli atteggiamenti psichici complessivi socialmente rilevanti – e in particolare le loro radici inconscie – in termini di efficacia delle condizioni economiche sulle aspirazioni (*Strebungen*) libidiche» (Z. 40, trad. it. p. 165).

²⁷⁴ Ivi, p. 174, Z. 47.

²⁷⁵ (p. 173 Z. 46)

debbono di nuovo essere compresi solo a partire dall'influenza della situazione socioeconomica sulla specifica struttura pulsionale del gruppo che produce l'ideologia o che è portatore del bisogno sottostante. È dunque possibile per la psicoanalisi ridurre anche i più sublimi motivi ideali al loro nucleo terreno e libidico, senza con ciò essere costretta a concepire i bisogni economici come i soli bisogni rilevanti²⁷⁶.

I moventi ideali sono letti come razionalizzazioni dei bisogni libidici del gruppo che li formula, e sono in ultima analisi ricondotti alla struttura economica. Non si tratta, di nuovo, di ridurre la motivazione del comportamento ai bisogni economici, ma di far luce sulla base economica dei bisogni pulsionali, e sulla base pulsionale dei moventi ideali. Nel modello di azione sociale prospettato da Fromm, gli individui sono portatori di bisogni, che si articolano in “domande” e sono giustificati da proposizioni linguistiche che possono far riferimento a un'ideologia complessiva di sfondo come orizzonte ultimo di giustificazione. In risposta a una volgarizzazione del materialismo, il cui esito è una cinica prospettiva “realista”, in base alla quale tutti i motivi ideali sono razionalizzazioni di copertura di motivazioni legate a bisogni economici e acquisitivi, la psicoanalisi introduce un materialismo pulsionale, nel cui quadro la condizione economica (la posizione di classe) agisce sulla motivazione e sul comportamento in modo indiretto, agendo sulla struttura libidica e sulla configurazione caratteriale che è alla base del comportamento. La psicoanalisi consente dunque al materialismo storico di comprendere attraverso una psicologia materialistica il processo di produzione delle ideologie e la loro efficacia sociale, introducendo un livello psichico pulsionale gruppo-specifico sul quale le condizioni economiche o la struttura economica agiscono in modo determinante attraverso la famiglia e la classe sociale. Il comportamento del singolo e le sue motivazioni-razionalizzazioni sono spiegate in un modo coerente con la tesi storico-materialistica di un relativo determinismo economico di ultima istanza, senza appiattare il determinismo economico su una ingenua psicologia economica basata sulla razionalità massimizzante e senza affermare in modo dogmatico l'idea di una determinazione immediata operata dall'infrastruttura sulla sovrastruttura – determinazione della quale rimarrebbero, in assenza di una psicologia adeguata, non chiariti i processi empirici e le entità o istanze in essi coinvolte, e che avvicinerrebbe il materialismo storico a quella «metafisica dogmatica e intollerante» da cui Horkheimer aveva messo in guardia nella sua *Prolusione* di insediamento. Fromm si colloca su una linea simile, affermando che «non sono le leggi sociali ad agire, ma esseri umani viventi; ciò significa che le necessità economiche e sociali si impongono attraverso il medium non solo del pensiero razionale umano, ma anche e in primo luogo dell'apparato istintuale umano, delle sue forze libidiche»²⁷⁷.

Bisogna a questo punto notare che, anche rispetto al compito “ristretto” di una teoria dell'ideologia, il risultato conseguito da Fromm è limitato alla spiegazione della trasmissione e

²⁷⁶ Z. p. 47 s., trad. it. p. 175.

²⁷⁷ Z. p. 49, apparentemente omissso dalla traduzione italiana.

dell'*efficacia sociale* delle ideologie, e non raggiunge invece l'obiettivo, pur dichiarato, di una spiegazione della loro *produzione*. La genesi delle ideologie mediante il concorso di diverse traiettorie di determinazione, collocate su livelli distinti (da un lato gli imperativi economici di riproduzione sistemica, dall'altro la linea evolutiva "parallela" della successione storica degli elementi sovrastrutturali), permane come problema teorico del marxismo e di qualunque prospettiva intenda assegnare alla dimensione economica, comunque concepita, un'efficacia causale sui fatti extraeconomici. La mediazione psichica teorizzata dai francofortesi non spiega la produzione dell'ideologia, ripiegando al massimo – come buona parte del marxismo – su una generica asserzione di "funzionalità" dell'ideologia alla struttura economica, che può valere come descrizione *ex post* di uno stato di fatto, ma difficilmente è accettabile come surrogato di una spiegazione causale²⁷⁸.

Una tesi come quella di Fromm può tuttavia efficacemente contribuire a descrivere le relazioni di trasmissione e conversione che intercorrono tra i livelli sociali differenziati. La mediazione psichica è chiamata a spiegare la persistenza del sistema sociale nel tempo e la sua legittimazione, facendo luce sulle cause psichiche dell'adesione di singoli individui e gruppi a determinate compagini ideologiche che intervengono a promuovere o a giustificare orientamenti politici e tipologie di comportamento funzionali alla stabilità del sistema. Con ciò, però, non è ancora detto chiarito in che modo e con quale fine le ideologie siano causalmente efficaci sulla cognizione e sul comportamento degli agenti sociali: se, cioè, all'ideologia si debba assegnare un ruolo direttamente attivo nella motivazione, o se la sua efficacia si limiti alla razionalizzazione che consente ai motivi reali di restare inconsci e perciò non disturbati né inibiti dalla riflessione.

Più in generale, la concentrazione sul tema dell'ideologia rappresenta, in certa misura, un fraintendimento operato da Fromm. Nelle intenzioni di Horkheimer (e in parte nell'opera di Reich) la funzione metodologica della psicoanalisi era forse più rivolta a far reagire direttamente le strutture pulsionali e caratteriali, da un lato, e i comportamenti sociopolitici dall'altro, astraendo dalla giustificazione ideologica fornita da gruppi e agenti, vista appunto come razionalizzazione *ex post* e copertura delle reali ragioni del comportamento²⁷⁹.

²⁷⁸ La cui ammissibilità è piuttosto problematica. Sulla possibilità di ricondurre il marxismo al paradigma della spiegazione funzionale, cfr. G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 278-296.

²⁷⁹ Tale fraintendimento si manifesta in forma eminente nelle indagini empiriche basate su interviste. Le interviste sono centrate sulle risposte fornite dagli intervistati e dunque sulla loro autorappresentazione. Dall'autorappresentazione che emerge dalle interviste, lo psicologo sociale critico deriva il livello di identificazione dell'intervistato con le ideologie rientranti in una gamma preliminarmente fissata in sede di costruzione del modello e del questionario. Dall'adesione ideologica, ricavata dalle risposte all'intervista, viene poi ulteriormente dedotta una certa struttura di personalità, secondo una gamma tipologica fornita dalla teoria psicoanalitica del carattere. In tal modo, si ritiene di aver messo in luce le forze psichiche che mediano la produzione delle ideologie. Ammesso che questa operazione possa considerarsi riuscita, essa diverge potenzialmente dagli assunti della stessa teoria sociale critica che è chiamata a integrare e corroborare empiricamente, nella misura in cui assegna alle ideologie una rilevanza, una capacità di causazione mentale e di direzione del comportamento, che la teoria critica mirava a smentire.

Il progresso rappresentato dalla teoria francofortese dell'ideologia come visione del mondo radicata nelle pulsioni e nel carattere, contro una versione coscienzialistica e razionalistica dell'ideologia, rischia di essere vanificato in mancanza di una precisazione del ruolo dell'ideologia nella motivazione del comportamento. A tal proposito, emergono da questa prima riflessione francofortese almeno quattro linee tematiche non pienamente compatibili, e il cui bilanciamento reciproco rimane non chiarito: la prima, quella della produzione delle ideologie come costruzioni funzionali alla riproduzione sistemica; la seconda, quella di una spiegazione dell'adesione degli attori sociali a determinate ideologie in base alla struttura caratteriale; la terza, una concezione delle ideologie come razionalizzazioni e dissimulazioni dei reali moventi dell'azione; la quarta, una concezione delle ideologie come forze motivazionali, parziali o totali, del comportamento degli agenti.

Le ideologie, i complessi culturali e motivazionali espliciti cui i soggetti aderiscono, dipendono dall'azione di forze libidiche. Ma al di là del problema "ristretto" della spiegazione della formazione delle ideologie – che certo rappresenta un apporto rilevante della Teoria critica al marxismo, data l'insufficienza delle spiegazioni delle sconfitte del movimento operaio che puntavano sulla tesi semplicistica di un "velo" ideologico e di un obnubilamento della coscienza, senza dettagliare il suo processo di produzione e senza fornire alcuna teoria della mediazione psichica della falsa coscienza – la teoria del «cemento libidico» è rilevante sul più ampio piano metodologico, nella misura in cui pone a tema l'imprescindibilità del livello psichico, non solo cognitivo ma affettivo e pulsionale, per una adeguata spiegazione dell'accadere sociale e della storia.

Il fenomeno libidico per eccellenza che colpisce l'attenzione dei francofortesi è il rapporto di dominio, o il legame di subordinazione all'autorità, e della maggioranza a una minoranza o a un singolo. L'ipotesi di lavoro, che accompagnerà per alcuni anni le ricerche anche empiriche condotte in seno all'Istituto, è quella secondo cui il rapporto di subordinazione dei membri di una società patriarcale ai membri della classe dominante è «una prosecuzione dell'atteggiamento psichico dell'atteggiamento che questi uomini adulti hanno avuto da bambini con i loro genitori, e in particolare con il padre»²⁸⁰

3. La caratterologia psicoanalitica e il suo significato per la psicologia sociale

Nel secondo saggio, Fromm prospetta una linea d'indagine volte a definire più in dettaglio la struttura libidica che sostiene lo «spirito» del capitalismo moderno. Per spirito di una società Fromm intende infatti «la somma dei tratti caratteriali tipici degli esseri umani appartenenti a questa società, dove l'importanza decisiva è da attribuire alle aspirazioni libidiche rappresentate

²⁸⁰ p. 178. Z. 51.

da questi tratti caratteriali, vale a dire alla funzione dinamica del carattere»²⁸¹. Ma quali sono i tratti caratteriali tipici della società capitalistica? Quanto sono unitari e omogenei sul piano diacronico e sincronico? Occorre distinguere, sul piano sincronico, le strutture caratteriali tipiche delle diverse classi e sottoclassi, e sul piano diacronico i tratti psichici salienti delle diverse fasi di sviluppo del capitalismo. Secondo Fromm, la nascita del capitalismo si accompagna a una radicale soppressione del piacere e della felicità come fini etici. All'impostazione eudaimonistica ancora presente nello "spirito" precapitalista, subentrano concezioni etiche e condotte di vita basate sul dovere²⁸²: «la concezione del dovere (in luogo della felicità o della beatitudine) come massimo valore passa dal calvinismo all'intero pensiero borghese»²⁸³. Alla centralità del dovere si aggiunge la tendenza all'accumulazione, che sostituisce la fruizione e il godimento, ormai oggetto di prudente differimento. La generalizzazione delle relazioni di scambio, della mediazione mercantile e monetaria, produce una peculiare forma di indifferenza per le sorti dell'altro individuo, una «mancanza di compassione»²⁸⁴ che la coscienza borghese non trova problematica. L'altro è un concorrente e un potenziale antagonista, la solidarietà è esperita solo nella forma strumentale e per lo più occasionale della convenienza reciproca e dell'interesse, e nelle questioni di affari non deve esservi spazio per la tenerezza d'animo. Le rappresentazioni etiche e religiose del protestantesimo contribuiscono a legittimare questa forma specifica di crudeltà, agita come indifferenza e freddezza concorrenziale.

Guardando all'affermazione crescente del principio dell'utile, della razionalità massimizzante, del profitto, Fromm riconduce poi la razionalità calcolante borghese alla «categoria psicologica di «metodicità»²⁸⁵, e conclude che «la struttura libidica tipica degli uomini della società borghese è caratterizzata da un rafforzamento della posizione libidica anale»²⁸⁶. Una spiegazione completa, cui Fromm si limita ad alludere, dovrebbe mostrare in che modo quei tratti si sono sviluppati come adattamento alle ingiunzioni della struttura economica, e in che modo hanno a loro volta contribuito a mantenerla e a perpetuarla: il legame genetico e riproduttivo della struttura libidica con la struttura economica.

La struttura caratteriale anale consentirà anche un adeguato sostegno pulsionale ai regimi aggressivi e autoritari, in corrispondenza di sviluppi economici che, pur annullando il reale valore pratico della metodicità, del carattere anale esaltano la componente sadomasochistica. Lo sviluppo del capitalismo monopolistico determina purtuttavia mutamenti radicali. Di pari

²⁸¹ Z. p. 268.

²⁸² Se nella *Dialettica dell'illuminismo* la rinuncia alla soddisfazione dipende dal processo di civilizzazione in generale, la prospettiva frommiana sulla struttura libidica dell'individuo moderno resta all'intero di una diagnosi "weberiana", secondo cui l'ascesi intramondana che presiede all'instaurazione del capitalismo sarebbe un portato della religione protestante.

²⁸³ Ivi, p. p. 203, Z. 270.

²⁸⁴ Ivi, trad. it. p. 206.

²⁸⁵ Z. 273, trad. it. p. 207.

²⁸⁶ Z. 274, trad. it. p. 208. Cfr. già S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, in OSF, Vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp. 401-406.

passo con la graduale scomparsa dell'imprenditore autonomo vanno scomparendo anche i tratti caratteriali tipici della borghesia fino al XIX secolo. Quei tratti originari, sostiene Fromm, permangono nella classe media e nella piccola borghesia, che manifestano una mescolanza di rispetto dell'autorità e ribellione, tipica del carattere anale. L'ambivalenza viene risolta tramite una ripartizione degli oggetti: il desiderio dell'autorità viene incanalato verso il capo autoritario, mentre altre figure "paterne" (per esempio i capi di altre nazioni) divengono oggetti della ribellione. In modo ancor più netto rispetto a Horkheimer, Fromm presagisce le conseguenze sociopsicologiche dei mutamenti strutturali del capitalismo e del passaggio alla fase monopolistica e ai regimi autoritari. La marginalizzazione dell'imprenditore e della capacità individuale di previsione e iniziativa sono fatte risalire a un processo di indebolimento dell'io, subentra come base causale della subordinazione masochistica alla tesi della fissazione anale dello sviluppo psicosessuale. È dunque già presente, nelle riflessioni di Fromm di metà anni '30, quella tematica della crisi dell'io che caratterizzerà, come vedremo, buona parte della riflessione della prima generazione francofortese a partire dagli anni '40. Certo, mentre per Fromm si tratta di elevare l'io indebolito a fattore esplicativo del fenomeno autoritario, per Adorno si tratterà di illustrare la contrazione dello spazio stesso di formazione dell'individualità. Ma la presenza del tema, sia pure in una diversa accezione e funzione sistematica, appare di per sé significativa.

La socializzazione familiare, e la produzione di strutture caratteriali al suo interno, mantengono validità analitica anche in seguito al processo di esautorazione e aggiramento della famiglia avviato dalla crisi economica e irreggimentato dal fascismo – sia pure in modo spurio e in concomitanza con un puntellamento ideologico e retorico dell'istituzione familiare. Fromm invoca un concetto di asincronia del mutamento della struttura e della sovrastruttura, analogo a quello che abbiamo visto all'opera in Horkheimer e che è stato proprio, con varie sfumature, dell'intera tradizione marxista:

Poiché i tratti caratteriali sono ancorati alla struttura libidica, essi mostrano anche una relativa stabilità. Essi si costituiscono certo nel senso dell'adattamento ai rapporti economici e sociali dati, ma non si cancellano d'un tratto allorché questi rapporti mutano. La struttura libidica, dalla quale i tratti caratteriali derivano, ha una certa inerzia e gravità, e occorre in primo luogo un processo di adattamento di lunga durata alle nuove condizioni economiche, prima che si verifichi un corrispondente mutamento della struttura libidica e dei tratti caratteriali che ne derivano. Qui risiede la ragione per cui la sovrastruttura ideologica, che si basa sui tratti caratteriali tipici di una società, si modifica più lentamente dell'infrastruttura economica²⁸⁷.

La famiglia e il carattere autoritario, prodotti dalla modernità capitalistica, mantengono la loro validità anche quando la base socioeconomica "liberale" viene meno e si passa al capitalismo monopolistico, anzi la fase monopolistica del capitalismo opera da selettore e

287 (trad. it. p. 200 Z. 268). In questo caso l'asincronia è, naturalmente, interna all'infrastruttura, avendovi Fromm collocato la struttura libidica.

veicolo della riduzione dell'ambivalenza borghese e moderna a un'unità autoritaria. Come per Horkheimer viene in primo piano il lato autoritario che la modernità ha sempre avuto nel suo codice, così per Fromm la duplicità psichica (autonomia e dipendenza, critica e fede) suscitata dallo "spirito" del capitalismo e in particolare dalla Riforma, si riduce nello Stato autoritario al solo lato del dominio brutale, dell'accettazione fideistica o rassegnata di forze cieche, nell'immiserimento e nell'assenza di cura dell'individuo, compensabili solo attraverso la partecipazione ai superiori destini di unità organiche sovraindividuali come la nazione e la razza.

4. Autorità e famiglia

La discussione sull'autorità e la famiglia nella Scuola di Francoforte sconta, oltre ai limiti metodologici di una ricerca empirica condotta nel pieno della diaspora, anche una insufficiente definizione del concetto di autorità: mai precisato nel senso di una storia dei concetti giuridico-politici e sociologici nel quadro di una caratterizzazione differenziale rispetto ai concetti di potere, sovranità, giurisdizione, influenza, etc., né definito univocamente come tipologia di relazione intersoggettiva. Si potrebbe dire che nel trattare dell'autorità la Teoria critica procede al massimo per somiglianze di famiglia. L'autorità analizzata più da vicino dai pensatori francofortesi è quella dello Stato autoritario, in particolare del nazionalsocialismo, che contiene un certo rapporto tra Stato e società, una gerarchizzazione capillare delle relazioni sociali, una sollecitazione della violenza e della brutalità, una cancellazione della libertà interna ed esterna dell'individuo o la sua subordinazione integrale alle finalità organiche di potenza e riproduzione organica dello Stato. Se Horkheimer, come abbiamo visto, tenta di mettere a punto una concezione allargata dell'autorità, non limitata agli aspetti politici e giuridici ma estesa all'insieme delle relazioni sociali e soprattutto ai processi cognitivi e affettivi di naturalizzazione indebita della realtà economica, Fromm analizza più direttamente gli aspetti sociopsicologici del legame autoritario con particolare, sebbene non esclusivo, riferimento al caso del nazionalsocialismo²⁸⁸. Negando che il rapporto di autorità si riduca alla mera coercizione e alla direzione coattiva, più o meno violenta, dei soggetti subordinati, e postulando l'esistenza nell'essere umano di un insopprimibile «residuo di libera volontà», Fromm introduce la tesi secondo cui la costrizione autoritaria implica una componente di adesione volontaria, «integrata e rafforzata da relazioni di tipo affettivo»²⁸⁹ con l'istanza sovraordinata.

²⁸⁸ E. Fromm, *Sozialpsychologischer Teil*, pp. 77-135 in M. Horkheimer et al., *Studien über Autorität und Familie* [1936], *Dietrich zu Klampen Verlag*, Lüneburg 1987, trad. it. *Autorità e famiglia. Parte sociopsicologica*, in M. Horkheimer et al., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Utet, Torino 1974, pp. 73-128.

²⁸⁹ Ivi, p. 75.

La famiglia opera come agenzia della riproduzione sociale che forma strutture di personalità autoritarie e predisposte a entrare in relazioni di subordinazione e sovraordinazione gerarchica nella socializzazione secondaria. Il costrutto psicoanalitico dell'identificazione è chiamato, assieme a quello di proiezione, a spiegare tanto la soluzione "repressiva" della situazione edipica, quanto la sua riedizione nei fenomeni di massa. Fromm tuttavia allarga il campo visuale della psicologia sociale analitica, e fonda il legame autoritario sul presupposto strutturale della *debolezza dell'Io*, individuando nella tendenza sadomasochistica il soddisfacimento libidico correlato a tale condizione di debolezza e impotenza²⁹⁰. Decisive allora, anche nella socializzazione familiare, saranno le esperienze di sfiducia e disconferma che producono una insufficienza del narcisismo dell'individuo e l'inclinazione a ricorrere all'appoggio e alla protezione dell'autorità. La consueta costellazione edipica imperniata sull'interiorizzazione dell'angoscia di castrazione esterna cede il passo a un sentimento di impotenza più radicale e generalizzato, che l'autorità è chiamata a tamponare. Il reciproco richiamo di autorità e angoscia genera una dinamica di vicendevoles rinforzo, in cui ha luogo, come vedremo, una produzione di autorità a mezzo di angoscia e una produzione di angoscia a mezzo di autorità. Resta assente, da questa impostazione di Fromm, la tesi freudiana del masochismo primario ed erogeno, dell'originarietà della pulsione di morte e della distruttività, che costituirà uno dei punti centrali della controversia sul "culturalismo" e sulla psicoanalisi revisionista negli anni '50.

4.1 Dinamica psichica del legame autoritario: identificazione, proiezione, interiorizzazione dell'angoscia

La trattazione sociopsicologica dell'autorità muove dalla seconda topica freudiana e dall'analisi della psicologia delle masse, da cui Fromm deriva la concezione dei legami di identificazione con l'ideale dell'Io proiettato nel capo e dell'identificazione "orizzontale" degli individui che hanno in comune questa dinamica di identificazione verticale con lo stesso capo. L'identificazione primaria con il padre²⁹¹ è sostenuta dall'identificazione secondaria, processo nel quale il bambino rinuncia ai suoi desideri sessuali verso la madre e ai sentimenti ostili verso il padre, introiettando le proibizioni sancite da quest'ultimo. All'angoscia esterna verso la severa figura paterna subentra un'angoscia interna che previene l'incontro con la sanzione esterna, e nel contempo consente al bambino di raggiungere una delle mete proibite: attraverso

²⁹⁰ Si collocherà su questa linea anche il saggio sul sentimento di impotenza. Cfr. E. Fromm, *Zum Gefühl der Ohnmacht* «Zeitschrift für Sozialforschung», 6 (1937), pp. 95-118.

²⁹¹ Di «identificazione primaria» come fase primitiva dello sviluppo psichico caratterizzata dall'indistinzione tra investimento sull'oggetto e identificazione, Freud aveva parlato in alcuni passaggi cursivi. Cfr. per es. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, p. 293 in OSF, Vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 261-332. Id., *L'Io e l'Es*, p. 493 s. in OSF, Vol. 9, cit., pp. 475-522.

l'identificazione, il bambino realizza in forma surrogata il desiderio conflittuale di prendere il posto del padre.

Dopo l'introiezione del sistema paterno di divieti, il Super-Io è predisposto ad accogliere le istanze normative di altri modelli non genitoriali (educatori, insegnanti, etc.), il più vasto ambito della «tradizione»²⁹² e dei valori storicamente e socialmente determinati. Da un lato il Super-Io è un esempio eminente del concetto di formazione reattiva, applicato alla dinamica delle istanze psichiche: il Super-Io del soggetto censura e reprime le tendenze pulsionali dell'Es del medesimo soggetto. Dall'altro, però, il funzionamento del Super-Io si sostanzia di energie pulsionali inconscie che hanno "sede" nell'Es²⁹³. Se il timore della potenza sanzionatoria esterna rimane sempre fondamentale²⁹⁴, esso non spiega però da solo la stabilità e la persistenza dell'autorità. L'indagine freudiana delle basi affettive e pulsionali del potere permette di scorgere un processo di identificazione e di interiorizzazione dell'istanza esterna, che si converte in istanza interna alla quale il soggetto obbedisce. Ma vi è un secondo, importante elemento: «una volta stabilita tale istanza», sostiene Fromm,

Si compie, insieme al processo di identificazione, un processo inverso. Il Super-Io viene sempre nuovamente proiettato sui depositari dell'autorità dominanti nella società, in altre parole l'individuo investe le autorità effettive con gli attributi del proprio Super-Io. Attraverso questo atto di proiezione del Super-Io sulle autorità, queste ultime vengono sottratte ampiamente alla critica razionale. Si crede nella loro moralità, saggezza, capacità in una misura largamente indipendente dalla loro manifestazione reale. In tal modo le autorità vengono rese a loro volta nuovamente idonee a essere continuamente interiorizzate e a divenire rappresentanti del Super-Io²⁹⁵.

Per l'adulto che in seguito allo sviluppo psichico e morale dovrebbe aver raggiunto una capacità "critica", sarebbe difficile «avere lo stesso senso di venerazione per le autorità sociali

²⁹² Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, lezione 31, p. 179. È interessante notare come nello stesso passaggio Freud attribuisca al marxismo – non senza qualche ragione in riferimento a talune volgarizzazioni del pensiero marxiano, meno fondata se dal marxismo si passa ai testi di Marx – una concezione strettamente "sincronica" del nesso di determinazione struttura-sovrastuttura, incapace a suo dire di dar conto dello sviluppo relativamente indipendente e cumulativo delle ideologie nella loro serie storica e della parziale (o pervicace) resistenza delle ideologie ai mutamenti della struttura economica: «L'errore delle cosiddette concezioni materialistiche della storia consiste probabilmente proprio nella sottovalutazione di questo fattore. I fautori di queste concezioni lo ignorano, sostenendo che le "ideologie" degli uomini non sono altro che il risultato e la sovrastruttura delle condizioni economiche esistenti. In questo c'è una parte di verità, ma molto probabilmente non è tutta la verità. L'umanità non vive interamente del suo presente: il passato, la tradizione della razza e quella del popolo, che solo lentamente cedono alle influenze del presente, a nuovi cambiamenti, sopravvivono nelle ideologie del Super-io e, finché agiscono per mezzo di esso, hanno nella vita umana una parte possente che non dipende dalle condizioni economiche» (ivi, p. 179 s.). Freud tornerà sul marxismo nella lezione 35, cfr. ivi, pp. 279 ss.

²⁹³ Fromm contesta l'ambiguità della collocazione topica e delle funzioni del Super-Io, al quale sarebbero state attribuite per esclusione tutte le funzioni che a un primo esame non sembravano attribuibili né all'Io né all'Es. Fromm rileva inoltre una scarsa differenziazione nel concetto freudiano di «identificazione», e propone di distinguerne almeno tre tipi: un'identificazione «arricchente», una «impoverente» e una che potremmo definire "indifferenziante", che «ha per contenuto l'uguaglianza e la scambiabilità della mia persona con quella dell'altro» (p. 79).

²⁹⁴ «il mantenimento e il rinnovamento del Super-io nell'adulto si fonda sempre sull'interiorizzazione della potenza esterna reale; poiché, anche se il Super-Io rende interna la paura per il pericolo esterno, il fattore dinamicamente decisivo per la sua formazione e per il suo mantenimento è però appunto la potenza esterna e la paura di questa» (ivi, p. 81).

²⁹⁵ Ivi, p. 80.

dominanti se questa autorità, attraverso la proiezione su di esse del Super-Io, non mantenessero appunto le stesse qualità che ebbero un tempo i genitori per il bambino acritico»²⁹⁶. Nonostante il processo di interiorizzazione (*Verinnerlichung*) e proiezione (*Projizierung*) del Super-Io si rinnovi costantemente, le esperienze infantili e adolescenziali rivestono un'importanza decisiva nella formazione del carattere dell'individuo e «creano disposizioni che producono una relativa lentezza e pigrizia dell'apparato psichico di fronte ai mutamenti reali»²⁹⁷, in modo tale che «determinate strutture psichiche spesso mantengono il loro vigore al di là delle necessità sociali»²⁹⁸.

L'istanza interna del Super-Io non è però abbastanza forte da essere sufficiente da sola a garantire il comportamento funzionalmente richiesto dalla riproduzione sociale. Come detto, c'è bisogno di un costante rinvio di fondo all'autorità reale e al suo potere sanzionatorio di ultima istanza, ma giocano un ruolo in questo consolidamento riproduttivo tra autorità sociale e carattere individuale anche la speranza dell'individuo di ottenere vantaggi materiali dalla sua docilità e il suo desiderio di essere convalidato e amato dall'autorità, nonché la ricerca inconscia di gratificazione sessuale attraverso la relazione con la figura autoritaria. Fromm avverte che la famiglia come «agenzia psicologica della società»²⁹⁹ non esaurisce i propri compiti nella produzione del Super-Io, ma presiede alla formazione dell'intera struttura pulsionale e del carattere di un individuo. Tanto l'immagine freudiana della famiglia, quanto il modello del suo intervento nella formazione del carattere, mancano secondo Fromm di approfondimento sociologico e della connessione con una teoria critica della società. Andando oltre Freud, occorre invece comprendere che «la famiglia rappresenta soprattutto determinati contenuti sociali e la sua più importante funzione sociale consiste nella mediazione di questi contenuti e non nel senso di una mediazione di opinioni e concezioni, ma nel senso della produzione della struttura psichica socialmente desiderata»³⁰⁰. La spiegazione edipica dell'identificazione con il padre (trasformazione dell'angoscia esterna di castrazione in angoscia interna, e soddisfacimento dislocato del desiderio sessuale nei confronti della madre attraverso l'identificazione con il padre) è afflitta secondo Fromm da una «insufficiente valutazione della connessione esistente tra la struttura familiare e la struttura sociale generale»³⁰¹. Non sono soltanto gli altri agenti pedagogici (gli educatori, l'opinione pubblica, etc.) ad affiancarsi all'autorità familiare e in certo modo a sostituirla, bensì anche il padre a essere non solo il mediatore e il rappresentante, ma anche il riflesso e il prodotto, dell'autorità sociale: «l'autorità del *pater familias* si fonda in ultima analisi sulla struttura autoritaria della società nel suo insieme»³⁰².

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ Ivi, p. 81.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Ivi, p. 82.

³⁰⁰ Ivi, p. 83, *corsivo mio*.

³⁰¹ Ibidem.

³⁰² Ibidem.

Ecco dunque uno dei nuclei teorici della concezione di Fromm, che a questo livello di astrazione appare ancora in sostanziale accordo con le esigenze del programma di Horkheimer:

Nel presente lavoro si intende appunto dimostrare che istanze psichiche come il Super-io e l'Io, un meccanismo come la rimozione, impulsi come quelli sado-masochistici, che condizionano il sentimento, il pensiero e l'agire degli uomini in modo tanto decisivo, non sono affatto presupposti naturali, ma sono essi stessi contemporaneamente condizionati dal modo di vivere degli uomini, in ultima analisi dal modo di produzione e dalla struttura sociale che rispettivamente ne risulta. Dimostrando che gli uomini non sono spinti dalle loro intenzioni cosce razionali, ma dalle loro passioni inconscie, e dimostrando appunto l'elasticità e la capacità di adattamento di queste passioni, Freud fornisce la chiave per la comprensione del problema di come la struttura sociale ed economica, proprio per mezzo della struttura pulsionale da essa formata, cambia tutto l'uomo e quindi anche le sue opinioni e i suoi desideri, ovvero l'intera sovrastruttura culturale. A causa di determinate prevenzioni, egli ha però fatto uso di questa chiave solo per la comprensione delle differenze individuali tra gli uomini all'interno di una certa società e non per quella dei tratti umani collettivi a seconda delle diverse società e classi³⁰³.

Se la famiglia è inserita in una struttura sociale specifica e ne è in qualche modo il prodotto, l'indagine sociopsicologica deve estendersi alle «condizioni sociali generali che determinano la necessità del Super-io e dell'autorità»³⁰⁴.

4.2 Una "filosofia della storia dell'Io". Narcisismo carente e classe sociale

Fromm fa dipendere il legame autoritario da una carenza di iniziativa e da un deperimento della naturale aggressività, da un difetto di narcisismo dell'individuo. Centrale diviene allora l'indagine dello sviluppo dell'Io nelle diverse epoche e classi sociali:

Nella misura in cui [l'essere umano] impara a dominare in modo sistematico e razionale la natura esterna, il suo Io cresce e con esso la capacità di controllare il proprio mondo pulsionale anziché mediante la rimozione, con l'aiuto di questo Io rafforzato. Lo sviluppo dell'Io all'interno della società è però ineguale a seconda delle diverse funzioni di classe nel processo sociale. La classe dominante, che in quanto tale ha il maggior controllo nel periodo di fioritura della sua dominazione, è anche la più progredita nello sviluppo del proprio Io. Ma quanto più i contrasti sociali si approfondiscono e l'ordine dominante non è all'altezza del proprio compito in senso razionale e progressivo, tanto meno il ruolo sociale dei dominanti conduce al rafforzamento del loro Io, e il processo di crescita dell'Io passa ad altri gruppi sociali³⁰⁵.

Agisce in questa formulazione una sorta di "filosofia della storia dell'Io", coerente con la diagnosi di Horkheimer riguardo il duplice canone, razionalistico e irrazionalistico, della coscienza borghese. Inizialmente la borghesia promuove lo sviluppo della conoscenza

³⁰³ Ivi, p. 87

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Ivi, p. 97 s.

razionale, ma dovendo poi conservare una forma di vita e di organizzazione sociale divenuta irrazionale dal punto di vista della soddisfazione possibile in base alle condizioni tecniche e produttive, ripiega sull'irrazionalismo come veicolo di dissimulazione e legittimazione. Analogamente, sul piano psicologico, la classe borghese è inizialmente portatrice del più ampio sviluppo dell'Io, delle capacità adattive, aggressive, produttive e creative. Man mano che la formazione sociale si irrigidisce e si sclerotizza, anche l'Io della borghesia si indebolisce. L'Io del proletariato, che nell'organizzazione sociale capitalistica è inizialmente dominato, più debole, dipendente e inibito, è chiamato a subentrare nella conduzione di questo processo di sviluppo psicologico e a rilevare il testimone storico della ragione. Nell'ordine vigente e «dominante» sarebbe implicito un «compito», che i cardini intrascendibili di quell'ordine consentono di sviluppare solo in modo parziale. Ogni figurazione storica finisce per urtare contro i propri limiti normativi, e per frenare la realizzazione delle promesse che aveva sollevato. La ripresa del progresso richiede allora il superamento di quella forma e il suo recupero in un ordine più comprensivo del precedente. Se, con Marx, si legano le formazioni sociali al dominio di una classe, i limiti di sviluppo di una formazione sociale sono anche i limiti della funzione storica di quella classe e del suo dominio. Se la formazione sociale in questione intendesse a realizzare tutte le proprie premesse e promesse normative, dovrebbe trasformarsi in una formazione sociale diversa, e il dominio sociale dovrebbe, in modo corrispondente, passare a una classe diversa, o dissolversi in un ordinamento privo di suddivisioni in classi differenziate secondo il criterio della proprietà dei mezzi di produzione. Se questo passaggio tarda a realizzarsi, il dominio esercitato da quella classe diviene «irrazionale» rispetto agli stessi fini normativi sanciti dall'ordine vigente, e «irrazionali» divengono anche le forme della coscienza, della soggettività e della cultura, violenti e brutali i metodi d'azione. L'analisi di Fromm traduce sul piano psicologico questo schema, in base alla quale il “testimone” dello sviluppo antropologico e psichico passa (o dovrebbe passare, pena la caduta nell'irrazionalità) di volta in volta a gruppi sociali diversi.

Il pensiero francofortese è però un pensiero del fallimento della rivoluzione in Occidente e della transizione al capitalismo organizzato e allo Stato autoritario. Non vi è affatto una transizione fluida dalla forma di vita sociale sclerotizzata alla forma più evoluta, né la classe chiamata a subentrare alla borghesia nella gestione del potere politico e del dominio sociale appare capace di realizzare quel passaggio attraverso il conflitto, e anzi i suoi margini di manovra politici divengono sempre più esigui. Tra i fenomeni che colpiscono maggiormente l'attenzione dei teorici francofortesi vi è la falsificazione del postulato della coscienza di classe: la classe operaia, che nell'ipotesi “Marx-Lukács” avrebbe in virtù della sua posizione nelle relazioni sociali di produzione il punto d'osservazione migliore per la conoscenza della totalità sociale, è portatrice di una falsa coscienza sostenuta e riprodotta da potenti coazioni inconscie e si fa soggetto di una servitù (in)volontaria e perfino di un entusiasmo attivo per la repressione

autoritaria. Nell'analisi di Fromm, la classe operaia è doppiamente distante dall'emancipazione, poiché ha anche un Io più debole, fiaccato da secoli di subalternità e dipendenza, penalizzato da uno «sviluppo ineguale» e da un tasso di rimozione maggiore, e quindi da maggiori costi psichici. Un Io ben formato dovrebbe poter sviluppare la propria attività con il minor tasso possibile di rimozione pulsionale, ma la classe oppressa, costretta dall'organizzazione sociale a rinunce più pesanti e dunque a una più ingente rimozione di desideri pulsionali, ha di conseguenza anche un Io più debole e meno adatto a modificare attivamente le condizioni sociali entro cui agisce.

Anche l'angoscia, la cui eccessiva pervasività compromette lo sviluppo delle funzioni dell'Io, grava in misura maggiore sui ceti inferiori, a causa dell'assenza di potere sociale reale. Un simile Io debole deve appellarsi all'autorità per neutralizzare almeno provvisoriamente l'angoscia e poter svolgere i suoi compiti e ottenere una minima quota di soddisfacimento. Tuttavia, come nella più classica situazione debitoria, la stessa autorità che offre il momentaneo sollievo dall'angoscia è anche l'autorità che detiene il potere di sanzione e genera ulteriore e più profonda angoscia, che solo una più radicale cessione di potere all'autorità potrà lenire. L'Io debole cerca appoggio nell'autorità, e l'autorità indebolisce l'Io, instaurando così un circolo incrementale di passività e dipendenza³⁰⁶. Tanto nell'educazione quanto nelle relazioni sociali, l'eccesso di minacciosità e l'eccesso di protettività rendono rispettivamente impossibile e superflua l'attività dell'Io.

La «debolezza dell'Io» teorizzata da Fromm rappresenta la base dinamica che giustifica la necessità della formazione del Super-Io. Una carente capacità di controllo e di «dominio (*Bewältigung*) del mondo sia interno che esterno»³⁰⁷ non consente all'Io e al sistema della coscienza di reprimere efficacemente i moti pulsionali non conciliabili con la riproduzione della struttura sociale³⁰⁸. Deve allora formarsi un'altra istanza, sovraordinata all'Io e più direttamente sintonica con le prescrizioni esplicite e implicite della realtà sociale, capace di attingere a forze emotive per mantenere nella rimozione i desideri inammissibili. Mentre nell'angoscia esterna per la sanzione l'impulso e il conflitto giungono alla coscienza, e altrettanto cosciente è la decisione repressiva, nella rimozione condotta dal Super-io l'impulso non perviene alla coscienza, e l'angoscia esperita dal soggetto è «irrazionale, indeterminata, emotiva, di fronte all'autorità o al suo rappresentante interiorizzato. Si teme di perderne l'amore, la stima, la protezione e d'altro lato si teme di provocarne l'ira con tutte le conseguenze indefinite e temibili che ne derivano»³⁰⁹. Il sistema sociale si riproduce favorendo (o imponendo) negli agenti la maturazione di strutture caratteriali preformate in modo tale da non entrare in conflitto con gli

³⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 98.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 89.

³⁰⁸ Si preannuncia, in queste tesi, la successiva controversia tra la linea francofortese maggioritaria, legata alla psicoanalisi ortodossa, e la prospettiva di Fromm, più aperta tanto agli sviluppi "relazionali" della psicoanalisi revisionista, quanto ai temi della psicologia dell'Io e delle prospettive terapeutiche legate al suo rafforzamento.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 91.

imperativi funzionali fondamentali, e si garantisce la rimozione dei desideri conflittuali attraverso un sistema di identificazioni e censure che definisce ogni soggetto (o classe di soggetti). Tanto più il conflitto minaccia di investire pilastri essenziali del sistema, quanto meno la “difesa” può essere affidata all’Io, alla coscienza e alla razionalità del soggetto, alla sua angoscia per conseguenze e sanzioni esterne, che potrebbero essere ignorate o apertamente sfidate: «la difesa pulsionale attuata con la rimozione è caratterizzata dalla radicalità e dall’automatismo, e quanto più non compiere l’azione in questione è socialmente importante, tanto meno una società può fare affidamento sull’angoscia reale e cosciente della punizione»³¹⁰.

³¹⁰ Ivi, p. 92. In questo passaggio appare con chiarezza come nella prima riflessione francofortese si collochi in primo piano l’aspetto inibitorio dell’interdetto e del divieto, in base al quale la proibizione dei comportamenti socialmente indesiderabili viene introiettata dall’individuo ed è sostenuta da forze pulsionali inconscie del soggetto che la rendono radicale e automatica, impedendo al desiderio rimosso di presentarsi alla coscienza. Spesso si sottolinea come alla concezione del potere come forza o potere di fatto si affianchi una concezione del potere come potere legittimo accompagnato da consenso e da procedure riconosciute (tipicamente in Weber). Alla dimensione conscia del consenso, la visione sociopsicologica francofortese aggiunge la dimensione inconscia dell’identificazione con l’autorità e dell’interiorizzazione delle norme. Sembra essere invece assente, o collocato in posizione secondaria, il lato produttivo e “soggettivante” del potere, di un potere che pone in essere forme della soggettività e della coscienza, saperi, pratiche, non si limita a prenderne atto, a normarle o a reprimerle. Tutta la soggettivazione sembra ridursi alla tipologia di repressione attorno a cui si struttura la soggettività. Eppure, per la riproduzione sociale è vitale una certa dose di automatismo nell’orientamento pratico degli agenti, ma non soltanto sul piano dell’inibizione dei desideri e dei comportamenti non desiderati, ma anche sul piano dell’attuazione dei comportamenti desiderati. Naturalmente, sarebbe ben possibile sostenere che il comportamento desiderato si ottenga per sottrazione, appunto inibendo il comportamento indesiderato. Una distinzione concettuale tra la produzione di un comportamento determinato e l’inibizione dei comportamenti devianti che non ne consentirebbero l’attuazione richiederebbe un’indagine dedicata. Per gli scopi della nostra trattazione, possiamo limitarci a rilevare che la tesi secondo cui la famiglia, come agenzia psicologica della società, produce il carattere socialmente richiesto in base alla posizione di classe occupata, agisce nella concezione di Fromm fondamentalmente come agente inibitorio rispetto a un insieme di bisogni e desideri dato, al quale l’organizzazione sociale non può (o non vuole) garantire soddisfacimento, e come istanza di repressione del conflitto attorno a quei desideri, prima che il conflitto stesso si manifesti. Questa concezione, ci pare, potrebbe dilatarsi fino a spiegare le scelte (per esempio le scelte di consumo, di istruzione e formazione, di carriera, di relazione) come effetti di un sistema inconscio di rimozione e inibizione, che restringe preliminarmente il ventaglio delle possibilità che al soggetto appaiono confacenti e concretamente percorribili, adatte alla sua persona, conformi al suo stile e al suo rango. Il piano fenomenologico dell’esperienza vissuta e il piano razionale della scelta tra corsi d’azione alternativi mediante un approntamento dei mezzi idonei al conseguimento di scopi determinati sarebbe in tal modo subordinato e dipendente da una preselezione degli scopi possibili, scaturita appunto da una rimozione pulsionale. Ma in generale per il filone francofortese si tratta più di impulsi da rimuovere che di disposizioni pulsionali da produrre. Da produrre è il comportamento socialmente adeguato, e il comportamento socialmente adeguato si definisce in base a una caratterologia psicoanalitica, connotata certo da tratti caratteriali enunciabili in positivo, ma soprattutto dall’insieme di rimozioni specifiche. Si tratta forse solo di una questione di accento e non di una differenza decisiva tra modelli teorici. In ogni caso, per la riproduzione sociale è essenziale non soltanto l’automaticità della rimozione, ma anche l’automaticità di certe percezioni e del compimento attivo di certe azioni. Anche la connessione dell’analisi caratterologica con l’analisi di classe fondata sulla critica dell’economia politica si basa più sulla coppia possibilità/divieti che non sull’indagine delle disposizioni attive e inconscie. Il rilievo critico nei confronti della critica francofortese è allora possibile nella misura in cui si può distinguere, nell’inconscio, il carattere negativo o positivo delle prescrizioni. Una via d’uscita che rimarrebbe coerente con l’impostazione francofortese sarebbe quella di subordinare temporalmente e causalmente i due momenti. In questo schema, la coazione, automatizzando l’inibizione di certe pulsioni, avrebbe come effetto e come risvolto l’esecuzione spontanea di una gamma di comportamenti che poggiano su quella rimozione inibitoria. Viceversa, la spontaneità inconscia e automatica potrebbe produrre proprio la gamma di comportamenti che produce, e non altri, solo se la disposizione che presiede alla spontaneità avesse già alle spalle un’avvenuta rimozione di determinati contenuti e una limitazione preliminare dell’orizzonte (cognitivo e/o pulsionale) dell’agente. A ben vedere, il lato “positivo” e produttivo dell’autorità è svolto a livello psichico dalla dinamica di identificazione. Se la funzione inibitoria e limitante è svolta dal Super-io, la funzione di promozione dei comportamenti desiderati è svolta dall’ideale dell’Io tramite identificazione. Di nuovo la famiglia, e in particolare il padre, rappresenta non solo i divieti sociali ma anche gli ideali da incorporare, che consentono al fanciullo di sviluppare cognizioni e abilità essenziali per il suo futuro ruolo sociale: «l’autorità svolge anche sempre la funzione positiva di spronare i suoi soggetti a un determinato comportamento, di essere per loro un modello e un ideale. L’attività degli individui nella società non si limita infatti alla sola repressione di impulsi, ma è anche sostanzialmente codeterminata dal fatto che essi ne realizzano certi altri, finalizzati agli scopi richiesti dalla società. La stessa duplicità di funzione e di contenuto

La rimozione e il suo mantenimento costringono il sistema psichico a un continuo dispendio energetico, e l'Io riesce a tenere lontano dalla coscienza l'impulso solo al prezzo di un indebolimento e di un irrigidimento delle proprie reazioni adattive e delle proprie iniziative. È dunque non solo sulla debolezza generale dell'Io, ma sulla debolezza e inefficacia dell'Io come istanza difensiva, che si innesta la formazione del Super-*Io*. Tuttavia, il bambino non sarebbe costretto a crearsi un Super-*io* severo, se la formazione di questa istanza censoria non fosse indotta dall'adulto. I bisogni derivanti dalla condizione di impotenza biologica del bambino potrebbero benissimo essere soddisfatti «da un'istanza amichevole e non intimidatoria»³¹¹. È dunque la qualità specifica della struttura sociale autoritaria a determinare l'esperienza di impotenza sociale per l'adulto e a esigere la produzione di adulti socialmente impotenti, ed è questa sinergia di esperienza individuale e prescrizione sistemica che impone al bambino la formazione di un'autorità severa interiorizzata. Fromm qui oscilla in modo poco rigoroso tra una storicizzazione del Super-*io* severo e la storicizzazione – e denaturalizzazione – del Super-*io tout court* come istanza psichica, e sembra in parte alludere al fatto che un Super-*io* potrebbe in generale non essere necessario, in parte al fatto che *la sua forma autoritaria* è un prodotto storico di condizioni sociali ed economiche determinate.

4.3 Il soddisfacimento sadomasochistico come correlato pulsionale della debolezza dell'Io

Se la tesi dell'indebolimento dell'Io spiega perché il contenimento degli impulsi possa essere esercitato solo attraverso un legame affettivo con l'autorità e l'instaurazione di un suo rappresentante all'interno del sistema psichico del singolo, con ciò non è tuttavia ancora definita la peculiarità del soddisfacimento pulsionale connesso al legame autoritario, che consiste nel «piacere dell'obbedienza e della sottomissione»³¹². Fromm rifiuta di postulare un istinto di sottomissione specifico, considerando una simile tesi nulla più che una razionalizzazione apologetica della subordinazione.

La tesi generale è che «non esiste mai un contrasto assoluto fra gli interessi dei superiori e gli interessi dei subalterni»³¹³. Sia nel caso di un rapporto autoritario in cui gli interessi di dominanti e dominati paiono convergere (come quello tra maestro e allievo), sia nel caso in cui paiono divergere (come nel rapporto tra padrone e schiavo), deve darsi una quota minima e imprescindibile di convergenza (per esempio, l'interesse minimo del superiore al mantenimento in vita del subordinato). Sulla base di questa premessa, Fromm si volge a indagare il

propria dell'autorità, vale a dire di essere repressiva di determinate pulsioni e allo stesso tempo stimolante di altre, è propria anche del Super-*io* come autorità interiorizzata» (p. 103).

³¹¹ Ivi, p. 95.

³¹² Ivi, p. 104.

³¹³ Ivi, p. 105.

soddisfacimento sadico e masochistico, in certa misura reciproco, derivante dalle relazioni tra individui collocati a diversi livelli della gerarchia sociale.

La disposizione caratteriale masochistica è secondo Fromm largamente prevalente nella società borghese, al punto che la psicologia fatica a riscontrarla al di fuori dei fenomeni di masochismo sessuale, considerando normale il masochismo del tipo caratteriale “borghese” medio. Fromm dichiara di ispirarsi soprattutto all’analisi del masochismo fornita da Karen Horney, che vede nel masochismo sessuale un caso particolare di un atteggiamento psichico più generale connotato da «un indebolimento della normale aggressività», vale a dire della capacità «di far valere determinate esigenze in modo attivo e autonomo»³¹⁴. Come abbiamo già avuto modo di notare, per Fromm il masochismo non è primario ed erogeno, né è una tendenza innata, bensì è un tratto tipico dell’Io indebolito che manca dell’aggressività non patologica.

Le evoluzioni della teoria freudiana sono dunque accolte per quanto riguarda la seconda topica, ma non per quanto riguarda la nuova teoria pulsionale. Tutto il progetto umanistico e radical-democratico di Fromm poggia sull’assunto che la distruttività, a differenza dell’aggressività, non sia un dato istintuale ma una disposizione acquisita, dipendente dalle condizioni sociali ed educative, e che dunque occorra riformare la società e l’educazione ai fini di un libero sviluppo cooperativo dell’umanità³¹⁵. Il masochismo è secondario e acquisito, non primario ed erogeno, è la distorsione di una normale aggressività e non una tendenza innata.

La disposizione masochistica può essere soddisfatta indifferentemente dalla sottomissione a una persona, a un’istituzione sociale o perfino a un’idea, purché supervalutata dal soggetto che si sottomette:

È indifferente che si tratti della potenza di una persona, di un’istituzione o di un’idea approvata dalla società [...]. Egli è felice quando può eseguire ordini, ma solo se tali ordini provengono da un’istanza che per la potenza e la sicurezza che ne emana, può essere temuta, onorata e amata. Questo desiderio di ricevere ordini e di poter agire in base ad essi, di subordinarsi con obbedienza a qualcuno di superiore, addirittura di annullarsi in lui, può andare tanto in là da farlo godere anche del castigo e del maltrattamento da parte del più forte³¹⁶.

Il legame affettivo con i superiori è ambivalente e contiene una componente aggressiva di invidia e odio, che viene però rimossa e riemerge occasionalmente nella forma non rivoluzionaria della ribellione estemporanea e del “dispetto”³¹⁷, oppure viene strutturalmente

³¹⁴ Ivi, p. 107.

³¹⁵ Cfr. per es. E. Fromm, *The sane society*, Rinehart, New York 1955, trad. it. *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960; Id., *Marx's concept of man*, Ungar, New York 1961, trad. it. *L'uomo secondo Marx*, in Id., *Alienazione e sociologia*, Franco Angeli, Milano 1973.

³¹⁶ E. Fromm, *Parte sociopsicologica*, cit., p. 109 s.

³¹⁷ Cfr. ivi, p. 110: «Quando l’autorità non è più in grado di far sì che gli individui rimuovano i sentimenti negativi o li trasferiscano su altri oggetti, si determina allora un’aperta ostilità nei suoi confronti. Questa riveste però un carattere di dispetto e non di lotta attiva contro il potere esistente. La mancanza di capacità per tale lotta contro il potere o, detto in altri termini, la capacità di potenza offensiva, è il tratto negativo caratteristico nel rapporto di questo carattere con l’autorità. Tale deficienza si estende ugualmente sia all’agire che al pensare; in certe circostanze questo carattere può essere portato a una caparbia ribellione al potere esistente, ma di regola si voterà poi a un nuovo potere».

deviata verso obiettivi specifici, col doppio risultato funzionale di dare sfogo alle tendenze distruttive potenzialmente minacciose per il sistema, e di indirizzare la distruttività verso obiettivi che il sistema ha interesse a contrastare:

Spesso l'ambivalenza si esprime in modo che i potenti vengono per così dire ripartiti. Gli uni vengono investiti di tutte le qualità buone e sono amati, gli altri di tutte quelle cattive e sono odiati. Esempi di ciò ci sono dati dall'odio per gli dèi di religioni straniere, per le autorità di popoli stranieri, particolarmente in guerra, per il capitale finanziario in contrasto con il "capitale produttivo", oppure dalla ribellione al padre in caso di estrema obbedienza e subordinazione al capo. Tale ambivalenza è tanto più forte quanto più vi è in realtà un motivo di odio verso una determinata autorità e tale spartizione viene spesso incoraggiata e sostenuta da questa stessa autorità, perché può essere così raggiunto il duplice scopo di mantenere da un lato il rapporto con se stessa libero dall'odio e d'altro lato di dirigere l'odio contro quelle potenze che l'autorità vuol combattere con l'aiuto dei propri subalterni³¹⁸.

La sottomissione del carattere autoritario ai superiori e ai potenti trova compensazione attraverso l'atteggiamento sadico e crudele verso i più deboli, nel quadro di una gerarchia intessuta di legami sadici e masochistici, di cui la psicoanalisi mostra la congiunzione e la complementarità, che rafforzano la struttura autoritaria nel suo complesso:

Nelle forme autoritarie di società trovano soddisfacimento sia le tendenze masochistiche sia quelle sadistiche. Ognuno è inserito in un sistema di dipendenze verso l'alto e verso il basso. [...] Anche l'uomo semplice si trova a disposizione oggetti ancora più deboli di lui e che possono divenire oggetti del suo sadismo. Le donne, i bambini e gli animali hanno a questo riguardo un ruolo sociopsicologico di estrema importanza. Quando risulti che essi non sono sufficienti, si creano oggetti di sadismo per così dire artificialmente, gettando nell'arena ora gli schiavi o i prigionieri nemici, ora classi o minoranze razziali³¹⁹.

La piacevolezza della sottomissione e della sofferenza, come già rilevato da Freud³²⁰, sembra violare il principio di piacere. Fromm ipotizza qui, senza però sviluppare in modo compiuto l'argomentazione, che il piacere della sottomissione dipenda prevalentemente dalla sua componente relazionale. In quest'ottica, il soddisfacimento masochistico è duplice, sia "positivo" che "negativo". Il soddisfacimento «negativo» consiste nella riduzione dell'angoscia prodotta dalla subordinazione a un'autorità protettiva, mentre il soddisfacimento positivo riguarda il desiderio di grandezza e forza che viene soddisfatto attraverso la partecipazione e l'abnegazione a una potenza superiore.

Emerge infine, anche a proposito del masochismo la connessione tra analisi psicologica e indagine sociopolitica e storico-culturale. L'atteggiamento filosofico irrazionalistico e fatalistico, che Horkheimer aveva ritenuto tipico della borghesia nella fase germinale del suo declino, trova un correlato psicologico nell'angoscia soggettiva che scaturisce

³¹⁸ Ivi, p. 110.

³¹⁹ Ivi, p. 111.

³²⁰ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in OSF, Vol. 9, cit., pp. 193-252, ma soprattutto *Il problema economico del masochismo*, in OSF, Vol. 10, cit., pp. 5-18.

dall'insondabilità del "destino": «il carattere autoritario invero rinuncia a capire e a stabilire egli stesso le leggi secondo le quali è regolata la sua vita e quella della società»³²¹. In una società sempre più intensamente secolarizzata viene a mancare, o almeno diviene insufficiente, la tradizionale mitigazione religiosa dell'angoscia e dell'umano difetto di comprensione. Le subentra allora una politica autoritaria, che revoca le promesse emancipative della modernità, innestando sulla crisi del liberalismo una gerarchia sociale rigida e una guida personale forte, con la quale i soggetti subordinati entrano in un rapporto di obbedienza, ma anche di (effettiva o allucinatoria) influenza bidirezionale.

Vi è una differenza di grado, che diventa però qualitativa e sostanziale anche sul piano psicologico, tra autorità democratica e autorità «estrema». L'abbandono all'autorità, la partecipazione a un'unità superiore e più potente, surroga l'impossibilità di conseguire un soddisfacimento dei bisogni nella realtà, compensa la frustrazione reale attraverso l'inglobamento immaginario del singolo nella totalità organica: «abbandonandosi ad essa si diviene partecipi del suo splendore e della sua potenza»³²². Fromm avverte però che questa forma di "abbandono" non è assimilabile all'identificazione intesa come costrutto della psicologia sociale psicoanalitica: «identificazione piuttosto si trova ancora nella struttura autoritaria democratica, dove la distanza tra amministratore e amministrati appare fondamentalmente sormontabile»³²³. Al contrario, il capo autoritario è investito, per qualità intrinseche e per designazione destinale, di un'autorità talmente piena e soverchiante da impedire ogni possibilità di identificazione: della potenza e della gloria del capo autoritario si può, al massimo, essere partecipi³²⁴, e ottenere per tale via un «"soddisfacimento sostitutivo" narcisistico mediante la dedizione masochistica a una potenza superiore e forte», sia essa quella direttamente personale del duce, oppure quella sovrapersonale della nazione o della razza. Con l'autorità democratica, invece, «ci si può identificare anziché doversi accontentare della sola partecipazione»³²⁵. Il contenuto normativo dell'obiettivo del rafforzamento dell'Io – inteso come finalità terapeutica complessiva e non solo come iniziale alleanza con l'Io e con le difese del paziente tesa a favorire un *transfert* positivo – agisce anche come criterio di distinzione tra diverse tipologie di autorità e diverse modalità di relazione con l'autorità. L'autorità nel senso dell'autoritarismo sociopolitico si oppone all'autorità democratica, e l'atteggiamento solo ribellistico si oppone a quello rivoluzionario, che non manifesta delusione e risentimento verso

³²¹ E. Fromm, *Parte sociopsicologica*, cit., p. 117.

³²² Ivi, p. 118.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Cfr. ivi, p. 118.

³²⁵ Ivi, p. 127.

un'autorità dalla quale si sente tradito³²⁶, ma mira all'eliminazione del dominio in ogni forma, affinché «il proprio Io non abbia più bisogno di appoggio e di partecipazione masochistici»³²⁷.

Sul piano psicodinamico, il carattere masochistico si connota da un lato per una maggiore intensità delle tendenze pregenitali e in particolare anali, la cui espressione caratteriale si riversa nella disposizione all'ordine, alla parsimonia, alla puntualità; dall'altro, per la forte incidenza di tendenze omosessuali maschili. Secondo la visione in certa misura teleologica dello sviluppo psicosessuale, l'omosessualità è ricondotta a una astenia relativa della pulsione genitale, che faciliterebbe la regressione a stadi precedenti e la “defezione” dal rapporto sano dell'uomo con la donna. Nel maschio caratterizzato da una struttura caratteriale sadomasochistica l'alterità femminile suscita angoscia e senso di insufficienza, tale da orientare l'uomo all'omosessualità. Siamo davanti, naturalmente, a un nucleo teorico-culturale oggi scarsamente accettabile della prima teoria psicoanalitica, che sconta i limiti storici di una visione “eteronormativa” che legge l'omosessualità come sviluppo distorto e come regressione da una scelta oggettuale eterosessuale e dal primato della genitalità. A ogni modo, nel carattere autoritario sussiste secondo Fromm un odio sadico per la donna, in quanto estranea e in quanto debole. D'altro canto, l'omosessualità resta vietata da rigide norme sociali e si esprime per lo più in forme “platoniche” che non implicano contatti sessuali o relazioni erotiche esplicite. Tipica del carattere sadomasochista piccolo-borghese è una scissione della vita amorosa, tale per cui egli «è potente di fronte alla donna nel senso della capacità di soddisfacimento degli impulsi fisici sessuali e insieme anche nel senso della quantità minima di pratica eterosessuale necessaria per fondare una famiglia e generare dei figli; ma dal punto di vista psichico egli è omosessuale e ha verso la donna un atteggiamento ostile e crudele»³²⁸. L'omosessualità manifesta, oltre a essere più rara, è anche sociologicamente meno rilevante. Più importante per l'analisi e la critica della società è appunto l'omosessualità latente e repressa, quel «legame masochistico tenero e amoroso dell'uomo più debole verso il più forte, che rappresenta un fattore di coesione tanto più importante e necessario, quanto più questa relazione, in base alla situazione sociale reale, è irrazionale e contrastante con gli interessi del più debole»³²⁹, e che rappresenta dunque una parte consistente del sostegno pulsionale al mantenimento di forme di autorità e di organizzazione sociale che anziché promuovere lo sviluppo storico lo avvitano in una spirale di distruttività.

³²⁶ Cfr. *ivi*, p. 125: «Se il carattere autoritario positivo rimuove il lato ostile del suo atteggiamento affettivo ambivalente verso l'autorità, il carattere ribelle, autoritario negativo, rimuove il suo amore verso di essa. Tutta la sua ribellione non è che superficiale. In realtà egli ha lo stesso ardente desiderio d'amore e di riconoscimento da parte dei potenti; la sua ribellione è di solito determinata da un trattamento troppo severo, ingiusto o anche solo privo d'amore [...]. I tipi anarchici sono spesso esempi di questo carattere ribelle».

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ivi*, p. 120.

³²⁹ *Ibidem*.

4.4 Sociopsicologia in transizione. Conclusione.

Come per Horkheimer, anche per Fromm la persistente validità del carattere autoritario come strumento di diagnosi psicosociale si giustifica con la diversa temporalità che inerisce i mutamenti economici e psichici. Il capitalismo monopolistico e lo Stato autoritario producono una crisi dell'individuo e sollecitano selettivamente elementi di una struttura caratteriale sadomasochistica formata da una socializzazione familiare nella quale agiscono cumulativamente modi di produzione (delle merci e dei soggetti) caratteristici della precedente fase di sviluppo "liberale". L'analisi sociopsicologica dell'autoritarismo deriva da questo singolare intreccio di *economia politica del totalitarismo e psicologia del liberalismo*. Il lato autoritario, al pari del lato irrazionale, appartiene all'intera modernità capitalistica, al cui interno convive con la valorizzazione concomitante dello scrutinio razionale, della spontaneità soggettiva, dell'iniziativa imprenditoriale, dell'ampliamento della libertà economica e politica. L'accelerazione della crisi negli anni '30 reagisce sull'ambivalenza compromissoria del moderno, esaltandone il lato irrazionale.

L'esigenza di fondare la piena storicità e revocabilità del "male" sociopolitico conduce Fromm a una revisione storicistica e umanistica dell'antropologia psicoanalitica che implica non soltanto la rinuncia a un concetto portante come quello di pulsione di morte, ma anche l'attribuzione di un carattere derivativo e non primario alla distruttività, al masochismo e alla stessa istanza del Super-Io.

Anche una visione come quella di Adorno, più legata alla psicoanalisi ortodossa, denaturalizzerà il Super-Io. Dalla crisi del Super-Io e dell'interiorizzazione dipenderà la generale crisi dell'individuo nel tardo-capitalismo. Crisi dell'individuo che invece, per Fromm, dipendeva proprio dall'eccesso di severità del Super-Io e dalla corrispondente debolezza dell'Io.

In assenza di un masochismo primario ed erogeno, e divenuta secondaria anche la teoria del masochismo come fissazione anale dello sviluppo psicosessuale, la subordinazione autoritaria, ma anche il sadismo, acquisiscono una connotazione relazionale e non più direttamente pulsionale, sebbene Fromm non rinunci ancora alla terminologia freudiana. Se per Marcuse, che invece accetta il dualismo pulsionale freudiano, si tratterà di promuovere il ruolo dell'Eros nella nuova forma di civiltà normativamente ipotizzata e di arginare in tal modo una distruttività originaria ineliminabile, per Fromm si tratterà sempre di sceverare l'aggressività distruttiva e patogena dall'aggressività benigna e naturale, di distinguere l'interiorizzazione e la coordinazione sociale dalla severità censoria del Super-Io³³⁰.

³³⁰ Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Reinhart and Winston, New York 1973, trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, Arnoldo Mondadori, Milano 1975.

Come vedremo, la doppia cesura introdotta dalla *Dialettica dell'illuminismo* porrà problemi teorici non trascurabili riguardo la funzione e il destino dell'Io. Finché la Teoria critica si presenta come critica della modernità borghese, può sostenere che nel momento in cui la borghesia revoca i termini del liberalismo prima propugnato e fa subentrare lo Stato autoritario e totalitario, l'individuo diviene un punto di resistenza alla socializzazione integrale e alla barbarie regressiva. Quando però la critica della modernità tracima in critica della civiltà, compiendo in tal modo un salto qualitativo, l'Io eretto a nucleo di resistenza nei confronti della socializzazione è lo stesso Io responsabile del dominio razionalistico-strumentale della natura esterna e interna.

Le capacità di controllo e razionalità dell'Io costituiranno un problema soprattutto per Adorno, in seguito alla connotazione dell'Io identico come agenzia della mutilazione interna, contraddittoria con il tema dell'individuo come nucleo di resistenza alla massificazione travolgente. Anche al di là della potenziale contraddizione tra una visione dell'Io come funzione di dominio e una dell'Io come polo resistenza al dominio (inteso come socializzazione omologante), resta divergente la connotazione dei rapporti genetici e dinamici tra Io e Super-Io. Se per Fromm è la debolezza dell'Io a richiedere la formazione del Super-Io, per Adorno l'indebolimento dell'Io sarà invece legato fondamentalmente alla scomparsa del Super-Io, al venir meno dell'interiorizzazione, che produce un cortocircuito tra individuo e sistema, una socializzazione totale e senza residui, l'erosione degli spazi privati e perfino interiori del singolo. Ma si tratterà appunto più dell'individuo, come formazione peculiare della società moderna, che dell'Io come istanza psichica nel senso freudiano³³¹.

L'integrazione di critica dell'economia politica e psicoanalisi, perseguita e mobilitata ai fini di un inquadramento efficace della crisi del liberalismo in generale e della transizione della Germania al nazismo in particolare, sarà erosa da due torsioni teoriche complementari. Da un lato, la *Dialettica dell'illuminismo* e la concezione della ragione come dominio, che coinvolge anche l'Io identico, minandone la dotazione di risorse emancipatorie. Dall'altro, il tema della crisi dell'individuo, in base al quale la sociopsicologia di orientamento psicoanalitico si ritrova priva di oggetto. Si inaugura, come detto, una contraddizione che rimarrà sostanzialmente irrisolta, tra una lettura dell'Io come funzione di dominio e una lettura dell'Io come funzione di resistenza alla socializzazione integrale.

L'onda lunga delle tesi sul carattere sadomasochistico, e in generale l'impiego della psicoanalisi ortodossa, informerà ancora di sé gli *Studi sulla personalità autoritaria* e la teoria dell'antisemitismo, e in parte le teorie sulla propaganda fascista, restando tuttavia scarsamente integrata all'interno della nuova diagnosi del tardocapitalismo.

³³¹ Risulta in certa misura fuorviante che Adorno ne tratti nel contesto di una valutazione dell'applicabilità della psicoanalisi alla teoria sociale.

5. Excursus: la sociopsicologia del dogma religioso

Nel periodo del suo avvicinamento all'Istituto per la ricerca sociale, già in corso d'opera grazie all'indagine empirica su operai e impiegati tedeschi intrapresa nel 1929, Fromm propose una originale interpretazione sociopsicologica dell'evoluzione del dogma cristiano, di cui assai raramente si è dato conto in modo analitico negli studi sulla Teoria critica. Gli assunti metodologici che stavano alla base di questa ricerca appaiono pienamente congruenti con il programma di cooperazione interdisciplinare che, pochi mesi dopo, sarebbe stato enunciato da Horkheimer. Mentre Horkheimer, per formazione e vocazione, non poté andare oltre il pur indispensabile e gravoso lavoro di inquadramento e di collocazione filosofica ed epistemologica del programma, ed ebbe dunque a dedicarsi primariamente alla definizione di uno spazio precipuo della Teoria critica e alla sua connotazione differenziale rispetto agli indirizzi maggiori della grande cultura borghese, Fromm si adoperò invece per una concretizzazione sul terreno psicologico-sociale dell'impresa prefigurata da Horkheimer. Se, come abbiamo visto, gli scritti apparsi sulla *Zeitschrift*, il *Sozialpsychologischer Teil* degli *Studi sull'autorità e la famiglia* e la direzione della parte empirica dell'opera trattano della integrazione metodologica di psicoanalisi e materialismo storico e del problema del carattere autoritario, nel saggio sul dogma cristiano (e poi nel più noto e ampiamente trattato in letteratura *Fuga dalla libertà*) si incontra il tentativo di una applicazione della psicoanalisi al passato storico, e segnatamente all'evoluzione della dottrina teologica cristiana, dal primo cristianesimo alla Riforma.

5.1 L'Edipo e il Cristo. Sviluppo del dogma e critica della modernità

Nel saggio sul dogma cristiano³³² Fromm sostiene che la psicologia sociale si occupa in primo luogo di soggetti non nevrotici, e la psico-socioanalisi non deve perciò essere concepita come una mera estensione della teoria psicoanalitica della nevrosi individuale ai gruppi. Nei soggetti "normali", i tratti psichici socialmente rilevanti dipendono in larga misura dalla loro situazione storico-sociale, e solo in via secondaria sono da ricondurre alla specifica biografia individuale di ciascuno. O per meglio dire, nell'indagine sociopsicologica della biografia individuale sono salienti quelle esperienze determinanti comuni a tutti i membri del gruppo, più che le singole configurazioni di personalità scaturite dalle peculiarità caratteriali dei genitori e dalle relazioni primarie. Potendo astenersi dall'intervento terapeutico sulla nevrosi del singolo, la psicologia sociale «può rinunciare anche a conoscere le esperienze infantili individuali dei vari membri del gruppo in esame; dalla conoscenza del modello di vita socialmente

³³² E. Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, in Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 6, Deutsche Verlagsanstalt, München 1989, pp. 11-68, trad. it. *Il dogma di Cristo*, in Id., *Dogmi, gregari, rivoluzionari*, pp. 11-98, Edizioni di Comunità, Milano 1973.

condizionato in cui quelle persone erano situate dopo i primi anni dell'infanzia, si può arrivare a comprendere gli atteggiamenti psichici comuni ai vari membri del gruppo»³³³. Occorre notare che questa impostazione è significativamente diversa da quella che verrà percorsa nei primi saggi apparsi sulla *Zeitschrift* e poi nelle *Studien*, dove sarà in primo piano proprio la mediazione familiare degli imperativi funzionali della struttura sociale³³⁴. I tratti salienti del carattere individuale rimarranno quelli comuni al gruppo, ma al centro dell'interesse teorico verrà posta la famiglia come agenzia di trasmissione, mentre in questo saggio l'evoluzione della dottrina cristiana è fatta reagire direttamente con la struttura sociale. Fromm non si interroga ulteriormente sulla consistenza metodologica di questa tesi, né metterà in seguito a tema le differenze metodologiche tra lo studio sul dogma cristiano e gli studi successivi.

In questo saggio, ridimensionare l'uso sociopsicologico dell'eziologia psicoanalitica della nevrosi consente a Fromm di distanziarsi dall'interpretazione della religione come nevrosi collettiva, che si dimostra inadeguata a coglierne da un punto di vista psicoanalitico i mutamenti dottrinali. La psico-socioanalisi di Fromm evita dunque di "patologizzare" le credenze religiose, senza con ciò rinunciare all'impiego di concetti psicoanalitici nella loro spiegazione. A determinare il contenuto della credenza religiosa non è la somma di nevrosi individuali isomorfe ma la situazione storico-sociale del gruppo dei credenti, che produce atteggiamenti psichici comuni a tutti i membri, si esprime nel contenuto dottrinale e ne è funzionalmente rinforzata. Le categorie psicodinamiche utili a illustrare gli assetti dottrinali e il loro mutamento non possono – se non al prezzo di insostenibili arbitrii teorici – essere scelte solo a partire da un'analisi interna della dottrina tracciandone un'analogia con il contenuto simbolico della nevrosi, e possono invece determinarsi solo a partire da un'analisi della situazione sociale del gruppo che aderisce alla dottrina. Se nella spiegazione freudiana la religione monoteistica dipendeva da una proiezione sulle entità divine dell'impotenza originaria dell'individuo e della situazione edipica, l'analisi di Fromm "personifica" il gruppo sociale. Come la psicoanalisi riconduce la struttura caratteriale alle esperienze di vita del singolo, così la psicologia sociale riconduce l'atteggiamento psichico prevalente del gruppo all'esperienza sociale di vita tipica dei membri del gruppo stesso³³⁵.

Le interpretazioni freudiane della religione disponibili nel 1930³³⁶ erano contenute in *Totem e tabù* e in *L'avvenire di un'illusione* (con una parziale, breve anticipazione nella nota del 1907

³³³ Ivi, p. 18 s.

³³⁴ Sia pure in un quadro in cui rimangono salienti i "tratti comuni" piuttosto che le caratteristiche peculiari delle singole famiglie.

³³⁵ Cfr. ivi, p. 19: «La psicologia sociale si propone di indagare quale sia la relazione tra certi atteggiamenti psichici comuni ai membri di un gruppo e le loro esperienze comuni. Come non è un caso se nell'individuo predomina questo o quell'orientamento della libido, se il complesso di Edipo trova questo o quello sbocco, così non è un caso se nella situazione psichica di un gruppo si verificano cambiamenti nelle caratteristiche psichiche, o nella stessa categoria di persone durante un certo periodo di tempo o contemporaneamente in mezzo a categorie diverse. È compito della psicologia sociale indicare i motivi per cui si verificano tali cambiamenti e come essi vadano intesi sulla base dell'esperienza comune ai membri del gruppo».

³³⁶ I saggi su Mosè e il monoteismo apparvero invece nel 1938, negli ultimi mesi di vita di Freud.

su *Azioni ossessive e pratiche religiose*³³⁷). I motivi teorici là delineati rifluiscono originalmente nella revisione sociologica condotta da Fromm. Agli occhi della psicoanalisi, le azioni “cerimoniali” apparentemente insignificanti messe in atto dal nevrotico ossessivo sono legate all’esperienza affettiva del soggetto, e in particolare hanno alla base «la rimozione di un moto pulsionale [...] che durante la sua infanzia poté esprimersi per un certo tempo e fu successivamente represso»³³⁸. Ci troviamo, è bene notare, in una fase di sviluppo della riflessione di Freud in cui l’eziologia delle nevrosi e dell’angoscia è ancora ricondotta all’atto di rimozione pulsionale. Con l’introduzione della seconda “topica” e della teoria delle istanze psichiche, il rapporto tra angoscia e rimozione tenderà piuttosto a invertirsi, ponendo la rimozione come difesa dall’angoscia anziché come causa di essa³³⁹.

Le pulsioni rimosse sono prevalentemente sessuali nel caso della nevrosi, mentre la rimozione religiosa verte soprattutto su «pulsioni egoistiche socialmente dannose»³⁴⁰. La rinuncia a pulsioni «date costituzionalmente» sembra a Freud «una delle basi dell’incivilimento umano»³⁴¹. La repressione si dimostra insufficiente, innescando così il repertorio di restrizioni, espiazioni della colpa e «azioni di riparazione»³⁴². In generale i sintomi nevrotici rappresentano una formazione di compromesso tra la pulsione e il divieto, e consentono una soddisfazione della pulsione tramite lo «spostamento» dell’investimento su un «inessenziale sostitutivo»³⁴³. Freud crede di riscontrare un simile spostamento nelle pratiche religiose, tale per cui il cerimoniale tende ad autonomizzarsi rispetto al contenuto. Sebbene il carattere di compromesso tipico delle azioni ossessive non sia agevolmente rintracciabile nelle pratiche religiose, Freud ritiene che esso appaia nelle «ricadute nel peccato» e nell’istituzionalizzazione di azioni (per lo più aggressive) interdette dalla religione, ma di fatto compiute spesso in suo nome.

Le considerazioni svolte spingono Freud a «considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico della formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale»³⁴⁴. Già in questa definizione è posto il problema della connessione tra psicologia individuale e fenomeni socio-culturali. Il doppio movimento freudiano consiste da un lato nell’estensione dei tratti della psiche individuale, che diventano qualificanti per i fenomeni collettivi; dall’altro, nell’assumere la tesi biogenetica, oggi screditata, e nel concepire dunque concezione lo sviluppo psichico

³³⁷ S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in OSF, Vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp. 341-349.

³³⁸ Ivi., p. 346.

³³⁹ Cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in OSF, Vol. 10, cit., pp. 237-320.

³⁴⁰ S. Freud, *Azioni ossessive*, cit., p. 348.

³⁴¹ Ivi, p. 349.

³⁴² Ibidem, p. 349. Il concetto di «riparazione» sarà sviluppato soprattutto da Melanie Klein, che lo impiegherà per indicare la volontà, caratteristica della «posizione depressiva», di riparare il danno arrecato all’oggetto in seguito all’aggressione sadica. Cfr. per es. M. Klein, [1929], *Situazioni d’angoscia infantile espresse in un’opera musicale e nel racconto di un impeto creativo*, in Ead., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 239-248. Cfr. anche ead., [1935], *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi*, ivi, pp. 297-325.

³⁴³ Cfr. S. Freud, *Azioni ossessive*, cit., p. 11.

³⁴⁴ Ibidem.

individuale come «ricapitolazione» ontogenetica dello sviluppo filogenetico della specie³⁴⁵. Ma vi è una terza tesi, più influente per la definizione del fenomeno religioso, che consiste nell'interpretazione psicoanalitica dell'ominazione e della nascita della cultura attraverso il costrutto teorico del complesso di Edipo. Alla base del totemismo vi sarebbero, secondo Freud, l'associazione fraterna, l'uccisione del padre primordiale e il suo consumo cannibalistico, e la conseguente introiezione dei divieti, precedentemente vigenti solo in forza dell'autorità paterna vivente. La compresenza ambivalente di tenerezza e aggressività omicida sarebbe per Freud caratteristica del complesso paterno esperito in ogni infanzia, nella quale invariabilmente ritornerebbe il totemismo.

Freud tornerà sulla religione nel 1927, forte delle acquisizioni derivanti dall'introduzione della pulsione di morte, grazie alla quale potrà ascrivere alla religione compiti di controllo non soltanto delle pulsioni egoistiche ma anche delle tendenze distruttive ostili alla civiltà. La «civiltà» comprende per Freud da un lato il sapere tecnico-scientifico che consente il controllo e l'impiego delle forze naturali; dall'altro, gli ordinamenti e le forme di regolazione delle relazioni sociali. I desideri pulsionali repressi dalla civilizzazione «rinascono con ciascun bambino [...]. Tali desideri pulsionali sono quelli dell'incesto, del cannibalismo e della voglia di uccidere»³⁴⁶.

Dinanzi al crudo ed estraneo procedere dei fenomeni naturali, il primo strumento di difesa è l'identificazione e assimilazione consentita dall'umanizzazione della natura. L'umanità inizia a interpretare i fenomeni naturali non più come necessità cieca e impersonale, ma come atti intenzionali di una volontà maligna, del tutto simile a quella degli esseri umani. In virtù di questa identificazione, «possiamo impiegare contro questi violenti superuomini esterni gli stessi mezzi di cui ci serviamo nella nostra società, possiamo tentare di scongiurarli, di placarli, di corromperli»³⁴⁷.

La condizione di inermità e impotenza dinanzi alla natura ripresenta a ogni essere umano adulto una condizione già vissuta nell'infanzia dinanzi alla superiorità dei genitori. Nonostante il progresso della conoscenza e la de-antropomorfizzazione della natura, «l'impotenza dell'uomo perdura e, con essa, perdurano il suo ardente desiderio del padre e degli dei. Gli dei serbano il loro triplice compito: esorcizzare i terrori della natura, riconciliarci con la crudeltà del fato, specialmente quale si manifesta nella morte, risarcirci per le sofferenze e per le

³⁴⁵ Cfr. per es. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima serie di lezioni*, in OSF, Vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 195-611, *Lez. 13: Tratti arcaici e infantilismo del sogno*, p.368: «la preistoria cui il lavoro onirico ci riconduce è di due specie: in primo luogo la preistoria dell'individuo, l'infanzia; in secondo luogo, in quanto ciascun individuo nella sua infanzia ripete in certo qual modo in forma abbreviata l'intero sviluppo della specie umana, anche quest'altra preistoria, quella filogenetica». Cfr. anche Id., *Tre saggi sulla teoria sessuale, Prefazione alla terza edizione*, p. 448 in OSF, Vol. 4, pp. 447-546. Si tratta, naturalmente, di uno dei punti più controversi della teoria freudiana, fortemente legato al contesto scientifico dell'epoca e poco o per nulla accettabile alla luce del successivo sviluppo della scienza.

³⁴⁶ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 150.

³⁴⁷ Ivi, p. 157.

privazioni imposte all'uomo dalla vita civile in comune»³⁴⁸. Secondo Freud, la religione monoteistica esplicita il «nucleo paterno» delle concezioni della figura divina, riconduce l'immagine di Dio alle sue origini «storiche» nella situazione edipica dell'individuo. Le relazioni con la persona divina possono allora «riacquistare l'intimità e l'intensità del rapporto fra il bambino e il padre»³⁴⁹.

L'origine della religione viene spiegata con il bisogno di mezzi di difesa della civiltà e di risarcimento per le rinunce pulsionali e le ingiustizie distributive imposte dalla civiltà. Al cuore della genesi della religione viene posta dunque la fragilità e l'impotenza umana, in una ulteriore versione della «ricapitolazione» ontogenetica della filogenesi, e di proiezione dell'ontogenesi e della «storia» dell'individuo sulla condizione della specie. In questa caratterizzazione della condizione infantile non sono in primo piano, come in *Totem e tabù*, i conflitti edipici di ambivalenza e l'aggressività parricida, sebbene permanga l'elemento di timore nei confronti della figura paterna e divina e Freud ribadisca che in tutte le religioni compare l'aspetto dell'ambivalenza. Ciononostante, ci si trova qui in uno stadio precedente, si potrebbe dire preedipico, di scelta oggettuale per appoggio, trasferita dalla madre come entità protettiva primaria al padre come entità protettiva più adeguata. Dio Padre è per l'uomo adulto ciò che il padre reale è per il bambino. La religione è dunque ricondotta al nesso di impotenza e bisogno di protezione come caratteristiche primarie di specie, ripetute nel bambino e prolungate nell'adulto. Si tratta, precisa Freud, della motivazione più manifesta della genesi della religione, mentre la motivazione più profonda rimane quella centrata sul complesso paterno e sul conflitto edipico³⁵⁰.

Freud riprende inoltre l'analogia tra religione e nevrosi ossessive, citando a sostegno il proprio saggio del 1908 e l'indagine di Theodor Reik³⁵¹, aggiungendovi però un parallelo integrativo con il delirio e gli stati allucinatori: «se da un lato essa apporta restrizioni ossessive, come una qualsiasi nevrosi ossessiva individuale, dall'altro include un sistema d'illusioni di desiderio cui s'accompagna il rinnegamento della realtà, simili a quelle che, in forma isolata, troviamo solo nell'amenza, uno stato di beata confusione allucinatoria»³⁵².

Con mossa tipica del suo modo di argomentare, Freud relativizza il parallelo (o la connessione causale) tra psicologia individuale e psicologia collettiva, che ha funto da filo conduttore sino a questo punto: «si tratta solo di paragoni mediante cui ci sforziamo di capire il fenomeno sociale; la patologia individuale non ci fornisce alcun riscontro pienamente valido»³⁵³.

³⁴⁸ Ivi, p. 158.

³⁴⁹ Ivi, p. 160.

³⁵⁰ Ivi, p. 163.

³⁵¹ T. Reik, *Il rito religioso*, Einaudi, Torino 1949.

³⁵² S. Freud, *L'avvenire*, cit., p. 183.

³⁵³ Ibidem.

L'indagine di Fromm si pone in polemica diretta contro l'interpretazione di Reik, e rispetto alle analisi freudiane contenute in *L'avvenire di un'illusione* riassegna centralità al complesso paterno come chiave dell'interpretazione psicologico-sociale dell'evoluzione del dogma cristiano. Inizialmente Fromm sembra riassumere e riproporre, in una versione radicale di sinistra, la visione della religione espressa da Freud in *L'avvenire di un'illusione*. I divieti sociali dipendono dall'insufficiente sviluppo delle forze produttive, che non consente un soddisfacimento universalmente esteso a tutti i membri della società e costituisce dunque il fondamento dell'ineguale ripartizione sociale delle possibilità di soddisfacimento. La stabilità di questi sistemi di distribuzione non egualitaria «dipende relativamente poco dall'uso della forza esterna. Essa dipende soprattutto dal fatto che gli uomini si trovano in una situazione psichica che li radica interiormente in una situazione sociale esistente»³⁵⁴. La stabilità sociale si perpetua grazie al prolungamento nella vita matura dell'impotenza e della dipendenza psichica da figure superiori esperite nell'infanzia. Le figure genitoriali e in particolare quella paterna garantiscono protezione e gratificazione morale – al prezzo della rinuncia alla piena gratificazione pulsionale – e sanzionano le trasgressioni delle norme. La relazione psichica del bambino con queste figure è radicalmente ambivalente, all'amore si associano timore e ostilità. L'impotenza della società di fronte alla natura incontrollabile è isomorfa con l'impotenza del bambino, e la gerarchia che deriva dalla persistente impotenza della società e della specie umana fa perno, nella psiche adulta, su schemi e disposizioni sviluppati nel corso della situazione infantile. L'uomo adulto nutre verso i dominanti e verso la figura immaginaria di Dio sentimenti analoghi a quelli nutriti in passato per il padre, e le élite si impongono all'inconscio degli individui subordinati come figure paterne.

La religione ha, in questo quadro, la funzione di promuovere la docilità infantile dei singoli, ma anche la funzione di offrire alle masse «una certa misura di gratificazione»³⁵⁵. La religione fornisce gratificazioni libidiche (conseguibili nella fantasia grazie alla mobilità e plasticità della pulsione sessuale) che rendono sopportabili la frustrazione delle pulsioni di autoconservazione operata dalla realtà sociale. Le gratificazioni della fantasia hanno l'effetto sedativo e paralizzante dei narcotici, distolgono dall'impegno attivo per il cambiamento della realtà, e se sono accettate e intersoggettivamente convalidate da un'ampia pluralità di individui vengono percepite come reali.

Nello sviluppo dell'indagine, tuttavia, la posizione di Fromm assume i tratti di una critica della posizione di Reik – e parzialmente di Freud – che vede la religione come nevrosi ossessiva universale derivante da un'ambivalenza rimossa nei confronti della figura paterna. Per Theodor Reik il dogma era una forma di pensiero coatto e il rituale una tipologia di azione collettiva coatta. Contro questa interpretazione della religione come nevrosi ossessiva di massa, Fromm

³⁵⁴ E. Fromm, *Il dogma cristiano*, cit., p. 24.

³⁵⁵ Ivi, p. 26. Cfr. anche ivi, p. 29: «la più antica gratificazione di fantasia a carattere collettivo è la religione».

propone invece di analizzare il dogma alla luce della situazione di vita reale (sociale) dei credenti. Per Reik il dogma è espressione di un conflitto di ambivalenza nei confronti del padre, del desiderio edipico di sostituirlo e del conseguente contenimento nevrotico-ossessivo del desiderio inaccettabile. Secondo Fromm, invece, si resta lontani da un'immagine del fenomeno se si continua a fare riferimento agli esseri umani in generale. I credenti vanno distinti secondo il loro ruolo sociale e la loro posizione nella stratificazione in una situazione storica determinata:

Reik non tiene conto del fatto che il soggetto psicologico non è in questo caso un uomo e neppure un gruppo in possesso di una struttura psichica relativamente unificata e immune da cambiamenti, ma è costituito da gruppi diversi con interessi sociali e psichici differenti. I vari dogmi sono espressione proprio di tali interessi contrastanti e la vittoria di un dogma non è il risultato di un conflitto psichico interiore analogo a quello che si può avere in un individuo, bensì il risultato di uno sviluppo storico che, in seguito a circostanze esterne del tutto diverse [...] porta alla vittoria di un movimento e alla sconfitta dell'altro»³⁵⁶.

Questa impostazione metodologica, esplicitata soltanto al termine del saggio, guida sin dall'inizio l'analisi di Fromm. I primi cristiani erano secondo Fromm componenti di un gruppo sociale oppresso animato da sentimenti di speranza e odio, e che a differenza di altri gruppi, di simile posizione ma dotati di maggiore propensione politica, dovettero trasfigurare nella fantasia religiosa i loro desideri di riscatto³⁵⁷. La teoria corrispondente a questa posizione sociale è l'adozionismo³⁵⁸, secondo cui «Gesù non fu sin dall'inizio il messia; in altre parole, non fu sin dal primo momento il Figlio di Dio, ma lo diventò soltanto per un atto preciso, ben distinto della volontà divina»³⁵⁹. Nella versione più antica, Gesù prima della glorificazione è uomo: «uomo che Dio ha accreditato tra voi mediante opere potenti e prodigi e segni che Dio fece per mezzo di lui tra di voi»³⁶⁰. La collocazione di un uomo accanto a Dio è riconducibile secondo Fromm all'odio sociale verso i poteri "paterni", esteso anche al Dio che ne rappresenta il prolungamento e il rinforzo fantasmatico. L'identificazione del gruppo sociale con l'uomo Gesù e l'assimilazione per adozione di Gesù a Dio esprime il desiderio inconscio di detronizzare e scalzare Dio Padre:

L'odio conscio era riservato alle autorità, non alla figura paterna glorificata, allo stesso essere divino. Ma l'ostilità inconscia verso il padre trovò espressione nella fantasia del Cristo. Essi misero un uomo al fianco di Dio e lo fecero coreggente con Dio padre. Quest'uomo che diventava un dio e col quale gli esseri umani potevano identificarsi esprimeva i loro desideri edipici; era un simbolo della loro ostilità inconscia verso Dio padre, perché se un uomo

³⁵⁶ Ivi, p. 94 s.

³⁵⁷ Cfr. ivi, p. 49 s.

³⁵⁸ Stante la concomitanza della visione paolina, in base alla quale Gesù sarebbe stato fin dall'inizio il Figlio di Dio.

³⁵⁹ Ivi, p. 50 s.

³⁶⁰ *Atti*, 2, 22.

poteva diventare Dio, Dio perdeva la privilegiata posizione paterna di essere unico e irraggiungibile. Quel credere in un uomo elevato a divinità era perciò l'espressione di un inconscio desiderio di rimozione del padre divino»³⁶¹.

Nella dottrina in seguito prevalsa, secondo cui Gesù era sempre stato un dio, Dio non è più svalutato dall'affiancamento di un figlio adottivo che in precedenza era uomo, e i desideri ostili nei confronti di Dio sono dunque rimossi.

Nella costruzione religiosa dei primi gruppi cristiani vi è tuttavia un secondo aspetto, l'identificazione con un Dio-figlio sofferente. L'identificazione con la figura del figlio sofferente si verifica per tre ordini di ragioni. In primo luogo, a causa della condizione sociale subordinata è preclusa un'identificazione realistica con un messia forte ed eroico. In secondo luogo, la crocifissione del dio-figlio soddisfa tramite spostamento «una parte dei desideri di morte diretti contro il dio padre»³⁶², e nell'uccisione del figlio si esprime il nucleo sadico diretto al padre, che al figlio è stato assimilato. In terzo luogo, l'ostilità e l'odio nei confronti del padre generano nei primi cristiani un angosciante senso di colpa, di cui l'identificazione con il figlio sofferente consente l'espiazione masochistica: «essendo imbevuti di odio e di desideri di morte – consciamente contro i loro dominatori, inconsciamente contro Dio, il padre – gli entusiasti credenti si identificavano con il crocifisso; erano loro a patire la morte sulla croce e ad espriare in questo modo i desideri di morte contro il padre»³⁶³. Tuttavia, secondo Fromm è la seconda funzione, aggressiva, a essere preminente nel primo cristianesimo, mentre nella fede cattolica posteriore a venire in primo piano sarà l'elemento masochistico, che diventerà compiutamente centrale nella Riforma³⁶⁴.

Fromm passa poi a indagare il significato sociopsicologico della modificazione subita da questa prima formulazione del mito cristiano. L'adesione alla fede cristiana coinvolge in misura crescente individui appartenenti a classi sociali superiori, e l'animosità nei confronti dei ricchi e dei dominanti si tramuta in precettistica mirante a orientare moralmente il comportamento dei ricchi nei confronti dei poveri e dei subordinati. Fromm riconduce la mutazione del cristianesimo a un processo di progressiva feudalizzazione dell'impero romano a partire dal terzo secolo. L'irrigidimento della stratificazione sociale allontana le speranze di riscatto delle classi inferiori, che nella Palestina del primo secolo potevano ancora tradursi in ribellione politica o in fantasia religiosa anti-paterna. La speranza escatologica passa progressivamente in secondo piano, e riemergerà nel corso della storia successiva del cristianesimo per opera di movimenti ereticali espressione di gruppi oppressi che presentano una condizione economica, sociale e psichica affine a quella dei primi cristiani³⁶⁵. L'evento decisivo della storia della

³⁶¹ E. Fromm, *Il dogma*, cit. p. 55.

³⁶² Ivi, p. 56.

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ Cfr. ivi, p. 56 s.: «il centro focale della fantasia del primo cristianesimo [...] sembra si debba collocare non in una espiazione masochistica mediante l'auto-annientamento, ma nella dislocazione del padre mediante l'identificazione con Gesù sofferente».

³⁶⁵ Cfr. ivi, p. 64 s.

rivelazione e della salvezza è collocato non più in un futuro di rigenerazione ma nel passato, in cui si è già consumato con la venuta, la passione e la resurrezione del Cristo.

La dottrina omousiana secondo cui il Figlio è della stessa sostanza del Padre riflette l'esigenza di ricomporre coattivamente in unità due sostanze sociali eterogenee e potenzialmente conflittuali. Il cristianesimo è chiamato a essere «nello stesso tempo, religione per i capi e per il popolo, per chi governava e per chi era governato»³⁶⁶, e a promuovere «l'integrazione delle masse nel sistema assolutistico dell'impero romano»³⁶⁷ sempre più attraversato da legami e dipendenze sociali. La rinnovata concezione del Figlio, passato da uomo che si fa Dio a Dio che si fa uomo, armonizza la tensione tra Dio e il Figlio, eliminando dalla fantasia religiosa l'elemento di ostilità verso il padre. Il padre rimane saldo nella sua posizione, mentre il figlio è dichiarato unigenito, generato dal padre prima di ogni creazione, come articolazione della sua stessa sostanza, e siede alla sua destra: «Gesù diventò Dio senza detronizzare Dio perché era sempre stato una sua componente»³⁶⁸.

Il valore della sofferenza e della crocifissione cambia di segno in modo corrispondente, e poggia su uno spostamento del baricentro dell'ambivalenza edipica. Le masse sofferenti continuano a identificarsi agevolmente col figlio di Dio crocifisso, ma nello stesso contenuto manifesto della fantasia è racchiuso un soddisfacimento diverso: «le masse non si identificarono più con l'uomo crocifisso per detronizzare nella fantasia il padre, ma per godere del suo amore e della sua grazia. [...] L'idea che Dio diventasse uomo si trasformava in un simbolo del legame affettuoso, passivo con il padre»³⁶⁹, cui corrisponde un mutato atteggiamento, più docile, nei confronti delle figure paterne realmente esistenti. Parimenti, l'originaria aggressività rivolta contro i padri, incluso il Dio-padre, subisce un'introversione e viene rivolta contro l'io reso colpevole del proprio male e del male in generale, offrendo così soddisfazione al bisogno di espiazione e alimentano la speranza di ricevere, attraverso l'espiazione, il perdono e l'amore del padre. Lo scambio equo tra sofferenza e remunerazione spirituale del sofferente funziona in modo ottimale anche per la classe dominante, che può in tal modo acquietare l'eventuale senso di colpa provato per la misera condizione in cui sono mantenuti i dominati.

Fromm sostiene poi che il passaggio dalla dottrina adozionista alla dottrina omousiana contiene anche uno slittamento dalla figura paterna a quella materna. Vi è infatti una condizione umana reale per la quale la teoria omousiana è in certa misura valida, ed è la situazione del figlio nel grembo della madre. Con la dottrina omousiana, allora, «il padre forte e potente è diventato la madre che difende e protegge; il figlio prima ribelle poi sofferente e passivo è diventato il bambino non ancora nato»³⁷⁰. Si affermano progressivamente l'idea di una mediazione salvifica della Chiesa e il culto mariano. L'immagine del bambino Gesù allattato e

³⁶⁶ Ivi, p. 69.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ivi, p. 70.

³⁶⁹ Ivi, p. 70 s.

³⁷⁰ Ivi, p. 75.

protetto nel grembo materno è un'immagine di soddisfazione orale³⁷¹ priva della componente apertamente masochistica contenuta nell'immagine del Gesù crocifisso. La fantasia dell'infante che succhia il seno materno da un lato compensa la crescente sofferenza delle masse che continua a non trovare adeguati sbocchi politici e, in aggiunta, non è più contenuta in modo autonomo ed efficace dal solo compromesso sadomasochistico della croce; dall'altro, fornisce un contributo simbolico alla stabilizzazione della gerarchia sociale e veicola una più compiuta regressione del gruppo di credenti a uno stadio infantile e passivo.

Nell'evoluzione del dogma cristiano Fromm riscontra dunque «il passaggio da un atteggiamento ostile al padre a un atteggiamento passivamente e masochisticamente docile, e infine all'atteggiamento del fanciullo amato dalla madre»³⁷². Il ruolo "materno" viene poi compiutamente assunto dalla Chiesa cattolica, che a giudizio di Fromm consolida la stratificazione sociale per mezzo di una somministrazione sistematica di gratificazioni simboliche alle masse, la cui aggressività è deviata su obiettivi secondari o di nuovo introvertita, comunque neutralizzata.

5.2 *Fuga dalla libertà e Riforma*

La complicazione dell'interpretazione psicoanalitica della religione con una lettura funzionalistica del suo ruolo strutturale vieta a Fromm di patologizzare la credenza religiosa, e gli suggerisce invece una ridefinizione sociologica del concreto modo di agire del complesso paterno e della nevrosi ossessiva. La religione viene allora concepita come un dispositivo di adattamento al mutare della stratificazione sociale e della distribuzione del potere³⁷³.

Se il lato psicologico dello sviluppo del dogma cristiano dall'antichità al Medioevo si configura per Fromm come regressione da un'iniziale aggressività edipica rivolta al padre, a una successiva identificazione con il padre sotto la cifra della docilità masochistica e del nesso espiazione-perdono, e sfocia infine in una ripetizione dell'esperienza di soddisfazione orale materna, la modernità e la Riforma introducono una radicale rottura con questo esito di soddisfazione passiva. Il luteranesimo segna un ritorno della centralità di Dio padre, ed esprime un periodo di ritrovato dinamismo economico e sociale³⁷⁴ e in particolare, come vedremo tra breve, l'indignazione e il risentimento della classe media.

Se nell'opera del 1930 Fromm si limita a questo accenno al luteranesimo come componente psicologico-religiosa dell'attivismo e dell'emancipazione della borghesia, in *Fuga dalla libertà*

³⁷¹ Agisce, in questa concezione di Fromm, una sottovalutazione degli elementi sadici e aggressivi connessi all'oralità.

³⁷² Ivi, p. 97.

³⁷³ Cfr. ivi, p. 96: «Se questo passaggio si verificasse in un individuo, sarebbe segno di una malattia psichica. Invece ha luogo nel corso di secoli e tocca non l'intera struttura psichica di individui ma solo un segmento comune a tutti; è espressione non di turbe patologiche ma di adattamento a una data situazione sociale».

³⁷⁴ Cfr. ivi, p. 98.

la Riforma è analizzata con maggiore dettaglio, nel quadro di un'indagine psicologico-sociale intorno al carattere contraddittorio dell'epoca moderna. La Riforma «è stata essenzialmente una religione delle classi medie e inferiori urbane, e dei contadini»³⁷⁵. Luteranesimo e Calvinismo sono, secondo Fromm, religioni sintoniche con l'affermazione dell'individualismo moderno e dell'idea moderna di libertà individuale, ma rappresentano anche costruzioni difensive e vie di fuga dall'onere della libertà individuale³⁷⁶. Fromm riscontra un isomorfismo tra l'idea protestante dell'indegnità dell'individuo e l'ideologia nazista, e traccia un parallelo anche tra le situazioni storico-sociali in cui protestantesimo e nazismo presero piede. Protestantesimo e nazismo sono *ideologie della classe media minacciata*. Entrambe proclamano l'indegnità dell'individuo, ma il protestantesimo vi associa un'idea proto-democratica di libertà, che il nazismo invece elimina. La presenza nel primo caso, e l'assenza nel secondo, di un'affermazione di libertà, segna la differenza tra la fase di ascesa e la fase di crisi della borghesia.

L'individuazione riguarda sia la storia umana sia la storia ontogenetica del singolo soggetto. Ogni formazione sociale articola in modo diverso l'emersione del singolo dai legami primari. L'individuazione minaccia di produrre solitudine, senso di impotenza e angoscia, e induce l'individuo a rinunciare alla propria individualità, rifluendo in legami comunitari e ascrivibili che surrogano i legami primari³⁷⁷. Questa fuga dall'angoscia, permessa dalla sottomissione all'autorità³⁷⁸, implica una rinuncia all'autonomia e all'integrità dell'io, che si rende manifesta negli episodi di ostilità e ribellione, i quali a loro volta producono senso di colpa. L'integrazione di tipo autoritario contrasta con il libero sviluppo della «personalità totale»³⁷⁹ e con la natura «libera» dell'esistenza umana³⁸⁰.

L'esigenza di fuga dipende anche da un'asincronia tra il processo di individuazione e la crescita dell'io, della sua capacità di cognizione, adattamento e gestione di compiti. Un io, dunque, che non tiene dietro all'individuazione, sempre troppo precoce rispetto alle capacità dell'io di sostenerla e armonizzarla³⁸¹. Oltre a questo deficit soggettivo, sussiste anche un deficit obiettivo: sebbene l'essere umano tenda in quanto tale alla libertà, le condizioni storico-

³⁷⁵ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 51.

³⁷⁶ Si affaccia già a questo livello una prospettiva morale ed esistenzialistica della libertà come compito e come onere del soggetto, che Marcuse avrà modo di criticare nella sua critica del revisionismo neofreudiano quindici anni più tardi. Cfr. infra, cap. VII.

³⁷⁷ Rispetto alle letture unilaterali della modernità come «riflessività» e come assunzione del rischio (cfr. per es. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1999), la prospettiva sociopsicologica di Fromm ha il pregio dare spazio anche al movimento opposto, di rinuncia alla libertà e di dismissione del Sé autonomo.

³⁷⁸ Cfr. anche concezioni psicoanalitiche più recenti che vanno in questa direzione, postulando una priorità del desiderio di rinuncia a sé (cfr. R. Valdré *Sul masochismo. L'enigma della psicoanalisi*, Celid, Torino 2020)..

³⁷⁹ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit. p. 35. Concetto normativo, elaborato anche in seguito da Fromm assieme al concetto di «società sana», in una controversa tendenza a medicalizzare il lessico politico.

³⁸⁰ Cfr. la formulazione di sapore esistenzialistico a p. 37: «L'esistenza umana e la libertà sono inseparabili».

³⁸¹ Questa impostazione, centrata in ultima analisi su una sociopsicologia dell'impotenza, dello scarto tra individuazione e capacità dell'io, è radicalmente diversa dalle coeve analisi di Adorno e Horkheimer sulla crisi dell'individuazione, per cui l'indebolimento dell'io dipende da un indebolimento del processo di individuazione, e non dallo sradicamento prodotto da un eccesso di individuazione.

sociali la ostacolano, in forme e gradi diversi per le varie classi sociali. Come nella spiegazione delle variazioni dottrinali del dogma cristiano, anche nell'analisi della disposizione alla rinuncia alla libertà sono in primo piano i fattori storico-sociali. Se l'epoca moderna ha consentito lo sviluppo di maggiore libertà e possibilità di individuazione, essa ha però generato effetti collaterali come l'imprevedibilità delle dinamiche di mercato cui gli individui sono esposti, la pressione concorrenziale e il dominio del capitale come «forza sovraperonale»³⁸². In quest'ottica, luteranesimo e calvinismo si configurano come risposte al nuovo senso di impotenza provato dagli individui appartenenti alla classe media dinanzi alle forze impersonali e trascendenti del mercato e del capitale³⁸³. La conseguenza metodologica sull'impiego della psicoanalisi nella teoria sociale è di nuovo una calibrazione sul gruppo come unità di misura. Questo implica un decentramento e una dislocazione dell'analisi, dalle grandi personalità alle caratteristiche dei loro seguaci. La psicologia sociale può quindi certamente analizzare, sulla base dei documenti disponibili, la struttura di personalità di Lutero e Calvino, ma deve soprattutto indagare i «moventi psicologici, non del creatore di una dottrina, ma del gruppo sociale a cui la dottrina fa appello. L'influenza di una dottrina o di un'idea dipende dalla misura in cui fa appello alle esigenze psichiche presenti nella struttura del carattere di coloro a cui si rivolge. Solo se l'idea risponde a potenti esigenze psicologiche di certi gruppi sociali, diventerà una potente forza storica»³⁸⁴. Mentre il cattolicesimo tardo-Medioevale e l'umanesimo rinascimentale esprimevano il punto di vista di gruppi collocati ai livelli superiori della gerarchia economica e sociale, la teologia di Lutero rifletteva «i sentimenti della classe media che, lottando contro l'autorità della Chiesa, e provando risentimento per la nuova classe di ricchi, si sentiva minacciata dal capitalismo in ascesa e sopraffatta da un risentimento di impotenza e di insignificanza individuale»³⁸⁵. In modo corrispondente, la dottrina di Lutero è bifronte: da un lato promuove l'indipendenza dall'autorità della Chiesa, ma dall'altro elimina il ruolo mediatore e protettivo della Chiesa, e insiste sulla malvagità e sull'impotenza dell'essere umano³⁸⁶.

Non solo la classe media, ma anche le classi inferiori ripongono speranze di emancipazione nel luteranesimo, nel quale proiettano sentimenti diversi, sintonici con il messaggio evangelico di giustizia per i poveri e i sofferenti. Ma Lutero finisce per rompere con i contadini quando essi non si limitano ad attaccare l'autorità della Chiesa ma avanzano rivendicazioni sociali. Utilizzando uno schema tipico già proposto da Marx nell'analisi della guerra civile francese, Fromm insiste sull'ambiguità della classe media e sul suo legame ambivalente con la classe superiore, offrendone una connotazione psicologico-sociale:

³⁸² Ivi, p. 50.

³⁸³ Cfr. ivi, p. 62.

³⁸⁴ Ivi, p. 63.

³⁸⁵ Ivi, p. 71.

³⁸⁶ Sulla connessione tra aspetti dottrinali e aspetti storico-politici dell'opera e della predicazione di Lutero, Cfr. G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.

La collocazione della classe media, a mezza strada tra i ricchissimi e i poverissimi, ne rese la reazione complessa e sotto più d'un aspetto contraddittoria. I suoi membri volevano mantenere la legge e l'ordine, e tuttavia erano loro stessi minacciati negli interessi vitali dall'ascesa del capitalismo. [...] Il lusso della classe dei ricchi aumentava il loro sentimento di piccolezza e li riempiva di invidia e di indignazione. Nel complesso la classe media era più danneggiata che avvantaggiata dal collasso dell'ordine feudale e dall'ascesa del capitalismo³⁸⁷.

La predicazione di Lutero prospetta nella sfera teologica e morale un'umiliazione dell'essere umano isomorfa e sintonica con l'umiliazione dei membri della classe media determinata dalla loro posizione sociale: «il membro della classe media era, di fronte alle nuove forze economiche, impotente quanto lo era l'uomo in genere, nella descrizione di Lutero, nel suo rapporto con Dio»³⁸⁸. Il corrispettivo pratico di questa posizione e di questo inquadramento dottrinale è un atteggiamento di completa disponibilità alla subordinazione e all'annullamento della volontà individuale come condizioni della salvezza. L'atteggiamento politico di Lutero appare del tutto conseguente con questa impostazione teologica e promuove il rispetto dell'autorità mondana: «Dio preferirebbe sopportare anche il peggior governo piuttosto che consentire alla turba di tumultuare, per quante giustificazioni essa possa avere»³⁸⁹.

Nel tentativo di precisare i rapporti tra la religione protestante e il capitalismo nascente, Fromm delinea una distinzione tra le opinioni di Lutero e Calvino in materia economia (in certa misura solidaristiche e anti-utilitarie), da un lato, e il significato obiettivo – l'insieme di effetti – della loro dottrina, dall'altro. L'indegnità dell'uomo promossa dal protestantesimo funge da base dottrinale e psicologica per l'accettazione di una piena dell'essere umano da fine a mezzo della riproduzione sociale:

Una volta perduto il suo senso di orgoglio e dignità, l'individuo era psicologicamente preparato a perdere il sentimento che era stato caratteristico del pensiero medioevale, quello cioè che l'uomo, la sua salvezza spirituale e i suoi fini spirituali erano lo scopo della vita; era pronto ad accettare un ruolo in cui la vita diventava un mezzo rispetto a fini a lui estranei, quelli della produttività economica e dell'accumulazione del capitale³⁹⁰.

Una versione, come si vede, profondamente diversa da quella weberiana circa il rapporto tra religione protestante e sviluppo del capitalismo. Il ruolo del protestantesimo non è quello di promuovere un'ascesi intramondana funzionale all'iniziativa economica, bensì quello di favorire psicologicamente la subordinazione della classe media e delle classi inferiori a potenze estranee soverchianti.

³⁸⁷ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 76.

³⁸⁸ Ivi, p. 77.

³⁸⁹ Ivi, p. 78. Il rispetto dell'autorità superiore e l'odio nei confronti degli inferiori e degli impotenti rappresenterà secondo Fromm un tratto tipico del carattere autoritario anche nel nazionalsocialismo.

³⁹⁰ Ivi, p. 79.

La classe media minacciata dal capitalismo in ascesa costituisce la base sociale anche per il calvinismo, che propone un analogo connubio di libertà e impotenza, libertà dalla Chiesa e impotenza dinanzi a Dio, del tutto conforme al processo bifronte, di liberazione dai ceppi della società cetuale e di subordinazione alla nuova dinamica economica scatenata. Rispetto a Lutero, in Calvino si trova una radicalizzazione della dottrina della predestinazione, secondo cui Dio non soltanto predestina alcuni individui alla grazia, ma ne consegna altri alla dannazione eterna. Le ragioni della scelta di Dio sono imperscrutabili, prive di criteri razionalmente ricostruibili, e si presentano come mero atto di esibizione di un potere illimitato e privo di vincoli: «il Dio di Calvino, nonostante tutti i tentativi di conservare l'idea della giustizia e dell'amore divini, ha tutte le caratteristiche di un tiranno senza alcun tratto di amore o anche di giustizia»³⁹¹. In vistoso contrasto con il Nuovo Testamento, Calvino nega il ruolo supremo dell'amore e della carità. Segno inequivocabile, per Fromm, di un ritorno dal principio "materno" della Chiesa al principio "paterno" dell'autorità e dell'amore condizionato alla sottomissione.

La dottrina della predestinazione contiene secondo Fromm un ritorno all'idea di una originaria e naturale disuguaglianza degli uomini, privi di un destino comune e impossibilitati a percorrere la via etica della solidarietà intraspecifica. Come è noto, in Calvino vi è rispetto a Lutero una maggiore valorizzazione dell'azione e della vita morale, non perché l'individuo possa attraverso le opere compiute alterare il proprio destino, ma perché la riuscita nell'azione costituisce un segno della sua destinazione alla salvezza. Questa valorizzazione dell'azione potrebbe a prima vista apparire contraddittoria; molto più linearmente conseguente con la tesi dell'indegnità dell'uomo e della predestinazione sembrerebbe essere un atteggiamento di rassegnazione passiva e di disimpegno fatalistico. Secondo Fromm invece il mero *fare*, l'attività per l'attività, costituisce un meccanismo di protezione e di evitamento dell'angoscia generata dalla modernità. Individualizzato, privo di difese ed esposto al potere di forze incontrollabili, il soggetto moderno «deve essere attivo per vincere il suo sentimento di dubbio e impotenza»³⁹²; lo sviluppo di un'attività frenetica, l'intraprendenza commerciale e imprenditoriale debbono essere spiegate – di nuovo in un implicito confronto critico con la diagnosi weberiana – anche ricorrendo a una causalità psicologico-sociale che è parte di un isomorfismo funzionale tra il sistema della società, il sistema della cultura-religione e il sistema della personalità e del carattere. Lo sradicamento e l'esposizione al rischio, con il supporto della nuova dottrina religiosa, inducono nella classe media un senso di indegnità e angoscia che viene contenuto sia attraverso l'accettazione "masochistica" della gerarchia vigente, sia attraverso l'evitamento "attivistico" del segnale d'angoscia, sia infine attraverso l'esercizio di distinzione e di violenza nei confronti degli strati inferiori. L'attivismo non contraddice l'idea dell'indegnità e impotenza dell'essere umano, e ne è anzi un risultato. La religione protestante svolge certamente anche il

³⁹¹ Ivi, p. 82.

³⁹² Ivi, p. 85.

ruolo di predisposizione all'attività imprenditoriale già teorizzato da Weber³⁹³, ma ciò accade anche in forza di una dinamica psicologica, che allo sradicamento e all'angoscia prodotti dalle condizioni storico-sociali e al loro inquadramento etico-religioso in una dottrina del servo arbitrio e della predestinazione reagisce con il meccanismo di difesa di un iper-attivismo senza scopo (se non appunto lo scopo di evitamento difensivo dell'angoscia), che costituisce l'inconscio psichico della razionalità di scopo moderna³⁹⁴.

³⁹³ Cfr. *ivi*, p. 94: «La nuova struttura di carattere, derivante dai mutamenti economici e sociali, e intensificata dalle dottrine religiose, divenne a sua volta un fattore importante dell'ulteriore sviluppo sociale ed economico».

³⁹⁴ Questo complesso di fattori causali si traduce in una interiorizzazione generalizzata della coazione al lavoro. Nel suggerire questa tesi, Fromm sottostima il persistere, nell'epoca moderna, della coazione esterna esercitata sulla forza-lavoro dalla controparte capitalistica, e del carattere coattivo delle leggi di struttura e delle tendenze del modo di produzione capitalistico che coinvolgono, con forme ed esiti diversi, tutte le classi e gli attori economici. Cfr. *ivi*, p. 87-8: «La novità della società moderna è che gli uomini sono stati spinti a lavorare non tanto da pressioni esterne, quanto da una costrizione interna che li obbligava a lavorare come in altre società soltanto un padrone molto rigido avrebbe potuto costringere la gente a lavorare».

Capitolo III. Crisi dell'individuo, obsolescenza della psicoanalisi? Teoria critica, sociopsicologia e capitalismo organizzato negli anni '40 e '50

I mutamenti strutturali del capitalismo all'inizio del '900 costituiscono un tema di riflessione centrale nella teoria marxista. Da una corretta individuazione della dinamica della riproduzione economica e delle leggi di movimento della società dipendono, infatti, importanti conseguenze strategiche per l'azione politica dei partiti operai, indipendentemente dalla loro tendenza riformista o rivoluzionaria. L'idea secondo cui l'esaurimento della traiettoria del capitalismo "liberale" comporta un passaggio di fase che costringe a riformulare, o quantomeno a rivedere criticamente, porzioni rilevanti dell'impianto della critica dell'economia politica (in particolare la teoria della crisi e l'inquadramento del ruolo dello Stato) trova ampia elaborazione descrittiva e politico-strategica nelle discussioni sul «capitalismo organizzato», sul «capitalismo monopolistico» e sul «capitalismo monopolistico di Stato»³⁹⁵.

In seno all'Istituto per la ricerca sociale, è soprattutto Friedrich Pollock, assieme al suo gruppo di collaboratori, a interessarsi di simili questioni, e in particolare degli esperimenti sovietici di pianificazione economica³⁹⁶. La discussione francofortese dell'intervento statale finisce però ben presto per investire anche l'analisi dei sistemi a conduzione capitalistica, dapprima soprattutto in riferimento alla svolta tedesca verso il totalitarismo³⁹⁷, e in seguito coinvolgendo sia gli Stati Uniti, sia in generale il «tardocapitalismo» delle democrazie liberali post-belliche³⁹⁸, a partire dal saggio di Pollock sul capitalismo di stato e dal saggio di Horkheimer sullo «Stato autoritario»³⁹⁹. Queste indagini di area "francofortese" partecipano della più

³⁹⁵ Sulla genesi storica e teorica del «capitalismo organizzato», cfr. H. A. Winkler (Hrsg.), *Organisierter Kapitalismus. Voraussetzungen und Anfänge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974; in particolare, il saggio di J. Kocka, *Organisierter Kapitalismus oder staatsmonopolistischer Kapitalismus? Begriffliche Vorbemerkungen*, pp. 20-36. Sullo *Stamokap*, cfr. almeno G. Ambrosius, *Zur Geschichte des Begriffs und der Theorie des Staatskapitalismus und des staatsmonopolistischen Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1981; E. Altvater, *Il capitalismo si organizza*, in *Storia del marxismo*, vol. 3, tomo I, Einaudi, Torino 1980, pp. 823-876.

³⁹⁶ Cfr. F. Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion. 1917-1927*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt 1971; F. Pollock, *Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1932, 1 (1), pp. 8-27; Id., *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1933, 2 (3), pp. 321-354. K. Mandelbaum, G. Meyer, *Zur Theorie der Planwirtschaft*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1934, 3 (2), pp. 228-262. G. Meyer, *Krisenpolitik und Planwirtschaft*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1935, 4 (2), pp. 388-435. Cfr. su questi temi C. Campani, *Pianificazione e teoria critica. L'opera di Friedrich Pollock dal 1923 al 1943*, Liguori, Napoli 1992.

³⁹⁷ Cfr. H. Dubiel, A. Söllner (hrsg.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1992; R. Laudani (a cura di), *Il nemico tedesco Scritti e rapporti riservati sulla Germania nazista (1943-1945)*, Il Mulino, Bologna 2012.

³⁹⁸ È opinione diffusa che l'analisi horkheimeriana e soprattutto adorniana del tardocapitalismo e del «mondo amministrato» si fondi su un'incorporazione dei risultati dell'indagine di Pollock sul capitalismo di Stato. Cfr. per es. D. Held, *Introduction to Critical Theory*, cit., pp. 52-65. Una lettura analitica di alcuni interventi di Adorno, tuttavia, suggerisce maggiore cautela nell'interpretare la tesi del predominio dell'amministrazione come se essa implicasse l'idea di un trasferimento unilaterale di potere alla compagine burocratico-politica, a detrimento dei grandi complessi industriali e finanziari. Va in questa direzione, pur scontando una difesa forse altrettanto unilaterale del marxismo di Adorno, il saggio di D. Cook, *Adorno on Late Capitalism. Totalitarianism and the Welfare State*, «Radical Philosophy», 89 (1998), pp. 16-26.?

³⁹⁹ F. Pollock, *State Capitalism. Its Possibilities and Limitations*, in «Studies in Philosophy and Social Science», 9 (1941), pp. 200-225. Per una valida introduzione a questo saggio di Pollock e per una sua collocazione nel quadro delle discussioni interne all'Istituto negli anni Trenta e Quaranta, cfr. M. Gangl, *The Controversy over Friedrich*

generale temperie di riflessione politologica e filosofica sul totalitarismo, che negli anni '30 e '40 del Novecento esprime una vivace pluralità di prospettive, lontana dalle successive semplificazioni connesse all'irreggimentazione della politica dei blocchi⁴⁰⁰. Mentre riconosce nel totalitarismo un vettore di esaurimento della dottrina dello Stato moderna e un elemento di novità che impedisce di concettualizzarlo attraverso il ricorso alle categorie di “Stato forte”, dittatura, dispotismo, etc.⁴⁰¹, mira nel contempo a spiegarne la genesi, e introduce necessariamente delle linee di derivazione che riconducono il fenomeno totalitario a una relazione di relativa continuità con la storia trascorsa. In altri termini, mentre l'analisi “sincronica” dello Stato autoritario ne pone in risalto l'irriducibilità a fenomeni già osservati in precedenza, sottolineandone sia l'originale congiunzione di progresso tecnico e regressione pulsionale, di perfezionamento razionalistico (dell'industria, della burocrazia, della propaganda) e sollecitazione affettiva, sia la dinamica di omogeneizzazione e de-individualizzazione, il tentativo di spiegazione “diacronica” concepisce il totalitarismo come risposta capitalistica alla crisi economica e alla minaccia rivoluzionaria, in buona sostanza ancora secondo il modulo dell'analisi marxiana del quadro sociopolitico francese di metà '800, in cui la “soluzione” bonapartista configurava una *Partei der Ordnung*, coalizione di forze sociali eterogenee portata a sintesi dalla classe dominante, contro il proletariato e le sue rivendicazioni socialiste⁴⁰². Sotto questo profilo, la *Dialettica dell'illuminismo* imprimerà una torsione prospettica o, se si vuole, un più radicale mutamento di paradigma, in linea con la temperie di autori che, da fronti politico-filosofici assai diversi, rifiuteranno di vedere nel totalitarismo un fenomeno episodico, e ripercorreranno la tradizione occidentale alla ricerca di elementi “imputabili” – certo in un'ottica di *longue durée* e di implicazione indiretta, più che di genuino influsso causale. Il «presente

Pollock's State Capitalism, «History of the Human Sciences», 29 (2016), pp. 23-41. Per un inquadramento della relazione tra la riflessione sul capitalismo di Stato e la *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, cfr. M. Gangl, *Staatskapitalismus und Dialektik der Aufklärung*, in M. Gangl, G. Raulet (a cura di) *Jenseits Instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur "Dialektik der Aufklärung"*, Lang-Verlag, Frankfurt am Main 1998, pp. 158-186. Una sintesi efficace del dibattito francofortese sulle prospettive evolutive del capitalismo e della Germania nazista in particolare si trova in D. Held [1980], *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1990, pp. 40-76. Ancora su Pollock e il capitalismo di Stato, cfr. T. ten Brink, *Economic Analysis in Critical Theory: The Impact of Friedrich Pollock's State Capitalism Concept*, «Constellations», 22 (2015), pp. 333-40. Si veda anche M. Horkheimer, *Autoritärer Staat*, in Id. *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Angeles 1942, poi in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 5*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 293-319, trad. it. *Lo Stato autoritario*, in M. Horkheimer, *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 3-30. Sulla singolare vicenda editoriale di questo saggio, così si esprime R. Wiggerhaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 292: «In considerazione del carattere politicamente dirompente e teoricamente audace del suo saggio, Horkheimer nel 1942 preferì non pubblicarlo, ma confinarlo in un volume commemorativo dedicato a Benjamin, ciclostilato e in lingua tedesca, che venne distribuito a poche persone selezionate e solo ad alcune di esse fu dato senza l'omissione dello *Autoritärer Staat*».

⁴⁰⁰ Cfr. su questo tema S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001, in particolare cap. 1 e 2.

⁴⁰¹ E anzi ne sottolinea, soprattutto con la riflessione di Franz Neumann, gli aspetti “disorganici” e la conflittualità interna: cfr. F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Oxford University Press, New York 1944, trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Bruno Mondadori, Milano 2007. Per certi versi affini le analisi di E. Fraenkel, *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983, per il quale la sostanziale dissoluzione dello Stato di diritto consegna il *Führerprinzip* alla dimensione “occasionalistica” dello «Stato discrezionale».

⁴⁰² Cfr. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *MEGA, I Abteilung*, Bd. 11, pp. 96-189, Dietz Verlag, Berlin 1985, trad. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2015.

fascista» sarà per Horkheimer e Adorno una manifestazione dell'illuminismo pienamente dispiegato, portatore di una originaria tendenza al dominio.

Nel periodo oggetto di questo capitolo, la diagnosi di un più compiuto avvento del capitalismo organizzato determina, sul terreno sociopsicologico, la radicalizzazione di un motivo teorico che abbiamo visto già affacciarsi nelle riflessioni di Horkheimer e Fromm intorno al tema dell'autorità. La progressiva marginalizzazione dell'iniziativa individuale dell'imprenditore e il tendenziale aggiramento della socializzazione primaria in favore di un "cortocircuito" tra il singolo e le agenzie (statali o monopolistiche) della socializzazione secondaria portano in primo piano il tema della «crisi dell'individuo», che diviene il perno di una ridefinizione che investe sia la descrizione del nesso riproduttivo tra psiche e società, sia l'assetto metodologico della sinergia tra psicologia e teoria sociale. Alla soglia degli anni '40, l'evoluzione in senso anti-individualistico (o, come si vedrà, pseudo-individualistico) della formazione sociale imprime una battuta d'arresto al programma di ricerca sociale interdisciplinare formulato e percorso nel decennio precedente, che rischia ora di trovarsi privo del suo oggetto precipuo.

1. Adorno, il nuovo tipo umano e la crisi dell'individuo

Già prima della stesura, a partire dal 1942, dei *Frammenti filosofici* poi confluiti, nel 1947, nella *Dialettica dell'illuminismo*, la problematica dell'individualità si profila come perno di un «riorientamento *sub specie individuationis*»⁴⁰³ della teoria critica della società. I prodromi di questo riorientamento sono, a ben vedere, già contenuti negli studi degli anni '30, nei quali le categorie diagnostiche della caratterologia psicoanalitica sono, è vero, applicate all'analisi sociopsicologica dello Stato autoritario, ma in parallelo sono già rilevate le tendenze alla marginalizzazione dell'iniziativa imprenditoriale individuale come forma prevalente dell'agire economico, che porranno difficoltà teoriche significative alla giustificazione del persistente impiego, secondo il vecchio programma interdisciplinare⁴⁰⁴, di una psicoanalisi vincolata a un oggetto in via di dissoluzione per cause di ordine economico-politico. Simili tendenze si approfondiscono nell'epoca in cui la «liquidazione» dell'individuo appare pienamente conclamata⁴⁰⁵.

Il problema dell'individuo è da subito impostato come problema a un tempo metodologico, sociologico e pedagogico. La psicologia, argomenta Adorno, presuppone un oggetto costante, vale a dire l'essere umano e il suo corredo relativamente invariante di pulsioni e funzioni

⁴⁰³ I. Testa, *Sub specie individuationis. Gli individui tra resistenza e solidarietà nella "nuova antropologia" di Adorno*, p. 7 in T.W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Parma 2010, pp. 7-30.

⁴⁰⁴ Del quale, per altro verso, già la *Dialettica dell'illuminismo*, nella sua premessa, aveva decretato l'inservibilità, almeno nella sua forma originaria. Cfr. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 3.

⁴⁰⁵ Cfr. su quanto segue H. Schweppenhäuser, *Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie*, «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», 57 (1971), pp. 91-115.

psichiche. L'educazione *lato sensu* "illuminista" promuove la sublimazione per favorire il progresso civile e la familiarizzazione del singolo con i principi e i contenuti dell'alta cultura. Presuppone, in termini topici e psicodinamici, un investimento sull'Io, che è tuttavia messo a repentaglio dai mutamenti intervenuti nella struttura economico-sociale. La "composizione" della soggettività è mutata al punto da revocare in questione anche la definibilità dei mutamenti come mutamenti *psicologici*, dal momento che «in ampi strati della popolazione non esiste più alcun "io" in senso tradizionale»⁴⁰⁶. Adorno riassume i mutamenti strutturali della socializzazione in un elenco stringato ma assai significativo. In primo luogo, il soggetto non ha più a disposizione immagini che non siano fornite dai centri monopolistici di irradiazione culturale⁴⁰⁷. Adorno ipotizza a tal riguardo che l'esaurimento (scaturiente dalla centralizzazione e dalla standardizzazione) della riserva di immagini⁴⁰⁸ abbia prodotto una «contrazione della fantasia soggettiva»⁴⁰⁹. In secondo luogo, il progresso tecnologico onnipervasivo impone un adeguamento pressoché totale del soggetto all'oggetto, una reificazione universale che include non più soltanto la produzione ma anche il tempo libero e il gioco. I soggetti sono tenuti, con una intensità e capillarità senza precedenti, a «regolarsi sulla conformazione delle cose»⁴¹⁰. In terzo luogo, la tecnologizzazione del processo lavorativo in tutti i settori determina un «sequestro dei fenomeni mentali spontanei da parte di processi reificati, quantificabili»⁴¹¹. In quarto luogo, il subentro di una socializzazione più diretta che aggira ed erode la famiglia come agenzia di mediazione rappresenta un ulteriore fattore di indebolimento delle "forze" dell'individuo, e lo rende «preda di un'angoscia più grande di quella che il buon vecchio complesso di Edipo è mai stato capace di produrre»⁴¹². Infine, in parallelo con l'esaurimento delle immagini si verifica un esaurimento del linguaggio, un «deperire della riserva lessicale» a favore di una «lingua sintetica, essenzialmente determinata dalla pubblicità»⁴¹³. Questo processo intacca in modo radicale il

⁴⁰⁶ T.W. Adorno, *La crisi*, cit., p. 55. Sull'analogia, sviluppata soprattutto in *Minima moralia* (cfr. aforisma 147), della crisi dell'individuo con la tesi marxiana sulla tendenza all'aumento di composizione organica del capitale, cfr. M. Tomba, *Adorno's Account of the Anthropological Crisis and the New Type of Human*, in J. Habjan, J. Whyte (eds), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan, London 2014, pp. 34-50. Cfr. in generale sul tema S. Petrucciani, *Theodor W. Adorno e la crisi dell'individuo*, «La Società degli Individui», 99-107, che molto opportunamente individua una "doppia matrice" per la genesi del motivo della crisi dell'individuo: da un lato le riflessioni di Horkheimer sullo Stato autoritario e sulla ragione come dominio; dall'altro, l'onda lunga delle indagini di Adorno sull'industria culturale e sulla regressione (infantile) dell'ascolto. Più schematicamente "marxista", e complessivamente meno convincente, invece, la proposta di F. Arzuaga, *Socially necessary superfluity: Adorno and Marx on the crises of labor and the individual*, «Philosophy and Social Criticism», 45 (2018), 819-843, che vorrebbe ricondurre la liquidazione antropologica e socio-storica dell'individuo al terreno economico-politico alla contraddizione tra il bisogno del capitale di sussumere forza-lavoro ai fini della valorizzazione e la crescente superfluità tecnologica del lavoro umano, e alla conseguente generazione di «sovrappopolazione relativa».

⁴⁰⁷ Sospendiamo in questa sede l'indagine ulteriore, relativa alla validità di questa tesi nell'attuale scenario della pluralizzazione democratica delle utenze e della produzione di contenuti attraverso le piattaforme di condivisione.

⁴⁰⁸ Cfr. su questo tema E. Tavani, *L'esperienza estetica come esperienza di immagini. Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 2 (2010), pp. 163-79.

⁴⁰⁹ T.W. Adorno, *La crisi*, cit., p. 56.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 57.

⁴¹² *Ivi*, p. 58.

⁴¹³ *Ibidem*..

“monologo interiore” e la cognizione di sé. Alterato è anche il rapporto col corpo⁴¹⁴. La fisicità tecnicizzata del «fitness o training», e in ultima analisi l'autonomizzazione della ricerca di forza fisica, corrispondono all'imporsi di una corporeità «desessualizzata», dunque più radicalmente e preventivamente repressa rispetto alla corporeità imbrigliata nella cultura borghese dell'astinenza e dei tabù sessuali. Il criterio di una vita funzionale e non libidica si estende dal fisico allo “spirituale”, e tutte le attività, incluse quelle più strettamente culturali, si tramutano in «categorie di performatività fisiologica», di cui la diffusione in tutti i campi delle competizioni, dei quiz, dei test, rappresenta un sintomo ulteriore.

Questa trasformazione della realtà storico-sociale produce un «nuovo tipo umano», designabile come «generazione radiofonica»⁴¹⁵. Uno dei tratti suoi più significativi è diagnosticato da Adorno in continuità con le riflessioni benjaminiane sulla distruzione dell'esperienza⁴¹⁶: l'uomo di nuovo tipo non è in grado di compiere esperienze realmente personali, la sua esperienza coincide con quanto è previsto e approntato dall'apparato sociale. La conseguenza, in ordine al tema dell'individuo, è che l'esperienza soggettiva «non riesce a spingersi fino allo stadio della formazione dell'Io, fino alla “persona”»⁴¹⁷. Adorno argomenta che un individuo (non) formato in tal modo dovrebbe essere considerato nevrotico secondo le categorie della psicopatologia psicoanalitica⁴¹⁸. L'applicazione del concetto di nevrosi è però resa problematica dal fatto che l'individuo indebolito, che a rigore manca di Io, non entra in conflitto con la realtà, come richiesto dal concetto di nevrosi, ma vi si adegua senza frizioni.

Con un'apertura dialettica e, per così dire, ottimistica, Adorno ipotizza tuttavia «che all'atrofizzazione si accompagni la liberazione di alcune facoltà che mettono queste persone in grado di operare trasformazioni che i vecchi “individui” non avrebbero mai saputo realizzare»⁴¹⁹. Adorno torna così alla questione educativa: l'individuo “scaltrito” dell'era della tecnica, e al contempo privo di Io, non può essere raggiunto dalla tradizionale educazione riflessiva, e occorre

⁴¹⁴ Cfr. L. Lee, *Dialectics of the Body: Corporeality in the Philosophy of T. W. Adorno*, Routledge, New York 2005. Da altro versante, e con diversi obiettivi teorici, Emmanuel Levinas in un saggio del 1934 apparso sulla rivista «Esprit» aveva individuato nella preponderanza dell'elemento corporeo uno dei tratti fondamentali della nuova forma di vita. Cfr. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 31: «L'importanza attribuita al sentimento del corpo, di cui lo spirito occidentale non ha mai voluto accontentarsi, è alla base di una nuova concezione dell'uomo. Il biologico, con tutta la fatalità che comporta, diventa ben più che un oggetto della vita spirituale, ne diviene il cuore».

⁴¹⁵ Su Adorno e la radio, sia come veicolo di propaganda estremistica sia come forma di fruizione di contenuti musicali, cfr. B. Babich, *Adorno's radio phenomenology. Technical reproduction, physiognomy and music*, «Philosophy and Social Criticism», 40 (2014), pp. 957-996. P. Apostolidis, *Stations of the Cross: Adorno and Christian Right Radio*, Duke University Press, Durham (NC) 2000. Cfr. anche il saggio, assai puntuale e informato (sebbene sbilanciato su una non del tutto fondata immagine “deweyana” di Adorno come pedagogista sociale della liberaldemocrazia) di S. Mariotti, *Adorno on the Radio: Democratic Leadership as Democratic Pedagogy*, «Political Theory», 42 (2014), pp. 415-442. Cfr. infine E. Tavani, *Adorno educatore e “fisionomo della radio”*. *Il Radio Research Project*, «Studi di estetica», IV serie, 13 (2019), pp. 87-109.

⁴¹⁶ Cfr. anche p. 67 s. Su questo tema, cfr. l'ottima ricostruzione – e attualizzazione – di M. Jay, *Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament*, in T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 129-147.

⁴¹⁷ T.W. Adorno, *La crisi*, cit., p. 59.

⁴¹⁸ “Nevrotico” può essere qui accettabile solo in senso molto generico, dal momento che i fenomeni cui Adorno allude rientrano forse meglio nel quadro di un disturbo di personalità schizoide.

⁴¹⁹ Ivi, p. 60. Prosegue Adorno: «L'apertura di una breccia nella parete monadologica che nell'era liberale imprigionava ogni individuo in se stesso è motivo di grandi speranze».

piuttosto investire sulla radicalizzazione della “scaltrezza” e della disillusione, «fino al punto in cui ess[a] fa saltare la fissazione all’ambito di azione immediato e si trasforma in autentico pensiero»⁴²⁰.

In un altro frammento, Adorno ribadisce che «la nuova antropologia, vale a dire la teoria del nuovo tipo umano in formazione sotto le condizioni del capitalismo monopolistico e statale, si contrappone frontalmente alla psicologia», proprio a causa del venir meno dell’individuo, concetto centrale della psicologia che «si è fatto obsoleto, o quantomeno logoro»⁴²¹. Gli esseri umani non sono più individui, sono privi della «unitarietà, continuità e sostanzialità» ascritta almeno nella tradizione filosofica moderna al concetto di individuo. Viene meno il confine (e lo scontro) tra individuo e società⁴²². Da un lato, «le istanze sociali hanno requisito l’individuo stesso» penetrando al suo interno più radicalmente che in passato. Dall’altro, non è il soggetto a operare la propria auto-limitazione pulsionale in conformità con le richieste funzionali della società. Il modello freudiano della dinamica delle istanze psichiche diviene obsoleto nel momento in cui «l’Io ha perduto la facoltà di disporre delle masse pulsionali a lui sottoposte» ed è divenuto un *token* di soggettività collettive, mero esemplare replicante di tratti⁴²³. L’uomo di tipo nuovo non è costretto a quote ingenti di rimozione. Manca l’Io, che della rimozione era l’agente, e manca un’esperienza possibile, una soddisfazione pulsionale, in conflitto con le norme sociali e bisognosa di rimozione. Gli individui sono dunque «“abnormi” in un senso più profondo, perché la loro non-rimozione e la soddisfazione delle loro pulsioni si costituiscono in modo insolito e mutilato per il tramite del soggetto collettivo»⁴²⁴. Neppure il concetto di carattere anale, su cui si basavano tanto le analisi della meticolosità acquisitiva quanto le diagnosi sociopsicologiche impennate sulle tendenze sadomasochistiche, pare più utilizzabile: cifra della forma d’esperienza contemporanea è infatti piuttosto «l’odio rivolto contro tutto ciò che non è *up to date*», una contrarietà alla conservazione storica che è «il contrario dell’anale». In generale, «la nuova antropologia non può essere svolta in concetti psicologici, e questa impossibilità va dedotta dalla società stessa»⁴²⁵. Come verrà poi ribadito nella *Dialettica dell’illuminismo* con il ricorso alla categoria di «pseudo-individualità», la destituzione dell’individuo è velata dai prodotti dell’industria culturale, che mascherano la standardizzazione «per mezzo dell’apparenza del particolare»⁴²⁶.

⁴²⁰ Ivi, p. 61.

⁴²¹ Ivi, p. 64.

⁴²² Sebbene una teoria dialettica debba sempre evitare, secondo Adorno, di ipostatizzare i due termini, e concepire invece l’individuo come prodotto sociale e la società (anche) come prodotto di azioni individuali.

⁴²³ La prospettiva di un superamento dell’ontologia degli individui a favore di un’ontologia della singolarizzazione di tratti comuni è stata sostenuta – non senza una qualche idealizzazione del processo, lontano dalle asperità della mediazione dialettica, in forza del quale l’individuo e il comune rifluiscono l’uno nell’altro – da P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020.

⁴²⁴ Ivi, p. 65.

⁴²⁵ Ivi, p. 68.

⁴²⁶ Ivi, p. 67.

I nuovi sviluppi del sistema sociale esautorano la funzione della socializzazione primaria anche da un punto di vista, per così dire, più strettamente strutturale. Se i gruppi primari, in primo luogo la famiglia, permangono ancora come «riserve dell'immediatezza, del soggetto come esso è per se stesso», la riproduzione sociale è però giunta a prescindere in modo pressoché integrale dalla loro mediazione. Il metodo deve regolarsi secondo la conformazione dell'oggetto, e dunque un metodo individualistico-compositivo, che voglia interpretare la società come un composto di unità e "cellule", come la socializzazione *ex post* di elementi prima indipendenti, «ipostatizza i soggetti a principi esplicativi immediati» e non coglie il fatto che famiglie e individui sono sia prodotti sia collegati *ex ante* dalla totalità sociale, e in primo luogo dalla sua forma economica⁴²⁷:

Questo è il principale motivo per cui la psicologia sociale e lo studio dei singoli fattori sociali non sono in grado di spiegare la società. Un simile metodo, che peraltro è implicitamente alla base di tutta la *social research* e ne rappresenta il nucleo apologetico, si fonda su uno *ysteron proteron*, ovvero considera l'aspetto realmente determinante, il complesso funzionale della società, come se esso fosse la risultante di quegli elementi che in realtà ne dipendono passivamente, vale a dire le condotte e le opinioni più o meno immediate degli esseri umani. Ne consegue che la sociologia empirica è sempre necessariamente psicologista⁴²⁸.

Se le scienze dello spirito hanno giustamente celebrato sia la nascita dell'individuo moderno sia la cesura intercorsa tra l'immagine feudale e quella borghese del mondo⁴²⁹, il passaggio alla nuova fase del capitalismo presenta secondo Adorno analoghi tratti "epocali". All'avvicinarsi delle epoche storiche corrisponde l'ascesa e il declino non solo di figure e categorie sociologiche, ma anche, più radicalmente, di tipi umani. L'individuo, messo a tema dalle moderne scienze sociali, non esiste più, almeno nella sua forma originaria:

In quanto la libera economia di mercato soppiantava il sistema feudale e richiedeva tanto l'imprenditore quanto il libero salariato, queste figure venivano formate non solo come tipi professionali ma al tempo stesso anche come tipi antropologici; non solo sorsero concetti come quelli della responsabilità personale, della capacità di previsione, del singolo autosufficiente, dell'adempimento del dovere, ma anche quello della rigida coscienza morale coattiva, interiorizzazione del vincolo all'autorità. L'individuo stesso, nel senso in cui il suo nome viene usato fino a oggi, risale secondo la sua sostanza specifica a non molto prima di Montaigne o di Amleto, tutt'al più al primo Rinascimento italiano. Oggi concorrenza e libera economia di mercato perdono sempre più peso di fronte alle grosse concentrazioni economiche e ai collettivi ad esse corrispondenti. Il concetto di individuo, sorto storicamente, raggiunge oggi i suoi limiti storici⁴³⁰.

Anche la *Dialettica dell'illuminismo* rileva il passaggio di fase attraversato dalla società capitalistica e ne espone le conseguenze sociopsicologiche. Se da un lato la «minaccia di

⁴²⁷ Che Adorno riduce, in modo problematico soprattutto da un punto di vista marxista, alla cifra dello «scambio».

⁴²⁸ Ivi, p. 87.

⁴²⁹ Si pensi all'influente saggio di F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984.

⁴³⁰ Ivi, p. 132. *Individuum und Organisation*, in Id., *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 67-86, trad. it. Individuo e organizzazione [1953] in *La crisi dell'individuo*, cit., pp. 121-145.

castrazione» continua a costituire l'essenza del rapporto tra forme sociali della civilizzazione e forme dell'individualità, e dunque «sopravvive all'allentamento organizzato dei costumi»⁴³¹, dall'altro è a prima vista paradossale che questo mantenimento della minaccia di castrazione, cioè del carattere repressivo della civiltà, si conservi in una situazione sociale nella quale, per usare termini marcusiani, la pulsione è de-sublimata. Ciò deve essere inteso sia nel senso traslato, di una castrazione come imposizione coattiva di norme collettive extrafamiliari, sia nel senso proprio, di una socializzazione che “castra” l'individuo e la sua capacità di esperienza proprio nel momento in cui ne liberalizza l'accesso alla soddisfazione pulsionale. Alla repressione familiare subentra la coerenza della socializzazione secondaria, che in ognuna delle sue sfere riproduce la violenza del racket, cui il singolo impotente è costretto a dar prova di fedeltà attraverso una subordinazione dai tratti «tipicamente masochistici»⁴³². I mutamenti riguardanti la struttura psicologica e la socializzazione familiare sono di nuovo ricondotti alle trasformazioni economico-sociali: «giù fino all'ultima drogheria, l'impresa indipendente, sulla cui direzione e sulla cui successione ereditaria si fondavano la famiglia borghese e la posizione del suo capo, è caduta in una soggezione senza scampo. Tutti diventano impiegati, e nella civiltà degli impiegati viene meno la dignità già di per sé problematica del padre»⁴³³.

A fronte di una radicale crisi dell'individualità, e in certo modo come sua compensazione, nella produzione e nel consumo delle merci dell'industria culturale, tecnicamente riproducibili su scala di massa, si esprime una tendenza alla «pseudoindividualizzazione», che inerte la società nel suo complesso. Il sovrainvestimento pubblicitario della personalizzazione “sartoriale” di prodotti in realtà altamente standardizzati secondo le quote di mercato di destinazione, ma anche l'insistente riproposizione dei simulacri del “carattere” e della “personalità” nella letteratura d'appendice e nelle riviste di costume, testimoniano che il particolare è ridotto ai suoi tratti fisiognomici esteriori, e che gli individui sono «semplici punti di incrocio o di intersezione delle tendenze dell'universale»⁴³⁴. Nello Stato autoritario, e ancor più nella società dei consumi di massa, «si è finalmente esonerati dalla fatica dell'individuazione, anche se il suo posto è preso da quella – ancor più affannosa e sfibrante – dell'imitazione»⁴³⁵. Questo ordine di riflessioni non comporta, è appena il caso di notare, alcuna idealizzazione nostalgica dell'individualità borghese, che ha sempre proceduto secondo un ritmo di sviluppo contraddittorio, nel quale la maturazione di personalità e cultura è sempre rimasta subordinata, per buona parte degli individui, alla forma concorrenziale assunta dal processo autoconservazione della specie⁴³⁶.

⁴³¹ Ivi, p. 151.

⁴³² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 165.

⁴³³ Ibidem.

⁴³⁴ Ivi, p. 166. Cfr. per es. anche T.W. Adorno, *Aberglaube aus zweiter Hand*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 147-176, trad. it. *Superstizione di seconda mano*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 140-169: «se l'individualismo nel frattempo si è indebolito fino a diventare pura ideologia, si insiste tanto più energicamente su di esso» (p. 154).

⁴³⁵ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica*, cit., p. 167.

⁴³⁶ Cfr. ancora S. Petrucciani, *Theodor W. Adorno e la crisi dell'individuo*, «La Società degli Individui», 39 (2010), pp. 99-107.

Il tema della crisi dell'individuo informa anche le riflessioni metodologiche condotte da Adorno all'inizio degli anni '50, che esamineremo in modo più dettagliato trattando della cosiddetta «controversia sul culturalismo». Nel contesto della critica della psicoanalisi revisionista, si trova per esempio riproposta, se possibile in forma ancor più lapidaria e senza appello, la constatazione già vista all'opera nei frammenti degli anni '40, secondo la quale «il sostrato della psicologia, l'individuo, riflette [...] la forma oggi superata della socializzazione»⁴³⁷. Di nuovo, l'individuo, e con esso la psicologia, sono concepiti come elementi di un periodo storico delimitato: «il mondo preborghese non conosce ancora la psicologia, il mondo totalmente socializzato non la conosce più [...]. Il potere sociale non ha praticamente più bisogno delle mediazioni dell'Io e dell'individualità»⁴³⁸. L'indebolimento dell'Io riduce gli individui a meri esemplari dell'universale, sia pure derivanti da un mescolamento (tipizzabile) delle “tendenze” dell'universale, ai quali resta null'altro che la libertà di adesione a ticket (e a racket) preformati⁴³⁹; l'individualità tardo-capitalistica si presenta come soggettività deprivata, incapace di contatto emotivo con la propria interiorità (stante il progresso, solo formale, del riconoscimento crescente della dimensione affettiva, tanto nelle pratiche istituzionali quanto nelle produzioni culturali e nel discorso pubblico informale), come semplice centrale direttiva di elementari gesti di coordinazione adattiva compiuti nel segno della standardizzazione: «adeguati ai tempi sono quei tipi che né hanno un Io né agiscono in modo propriamente incosciente [...] Tutti insieme praticano un rituale assurdo, seguono il ritmo coattivo della ripetizione, impoveriscono affettivamente: con la distruzione dell'Io crescono il narcisismo o i suoi derivati collettivistici»⁴⁴⁰, vale a dire le sindromi identitarie di cementazione “totalitaria” dell'*ingroup*.

Il narcisismo è visto – invero, in modo piuttosto unilaterale e contestabile da un punto di vista psicoanalitico, o almeno incline a far collassare la teoria generale del narcisismo sull'inquadramento diagnostico del disturbo narcisistico di personalità – come “ritorno” regressivo dell'Io all'Es, come ritiro della libido dall'investimento nell'oggetto, in favore un autoinvestimento pulsionale dell'Io che ne compromette le funzioni specifiche. Questa sindrome narcisistica, attraverso la quale Adorno tenta di specificare in termini clinici la diagnosi sociologica della crisi dell'individuo, dipende dalla contrazione dello spazio di formazione dell'individualità, generata da una socializzazione soverchiante: «le pulsioni arcaiche trionfanti, la vittoria dell'Es sull'Io, si accordano col trionfo della società sul singolo»⁴⁴¹.

⁴³⁷ T.W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, cit., p. 47 s.

⁴³⁸ Ivi, p. 75.

⁴³⁹ Si tratta di risultati che Adorno considera acquisiti, prova ne è la disseminazione di formule analoghe anche nei saggi degli anni '60. Cfr. per es. *Superstizione di seconda mano*, cit., p. 154: «L'idea liberale tradizionale dell'incondizionato dispiegamento dell'individuo, della sua libertà e inflessibilità non è più compatibile con un grado di sviluppo che costringe sempre più l'individuo ad assoggettarsi senza resistere alle esigenze organizzative della società».

⁴⁴⁰ T.W. Adorno, *Sul rapporto*, cit., p. 75.

⁴⁴¹ Ibidem.

La regressione rispetto alla raggiunta individuazione e gli impedimenti alla formazione di un Io consistente non sono indotti soltanto dagli sviluppi omologanti del tardocapitalismo, ma anche – con accenti che ricordano da vicino quelli che pochi mesi dopo Marcuse avrebbe depositato in *Eros e civiltà* – dall’obsolescenza oggettiva, decretabile guardando alle possibilità tecniche e sociali di soddisfazione dei bisogni, dei compiti di repressione e rinuncia che avevano gravato sull’Io per buona parte dell’età Moderna. La conservazione dei rapporti sociali vigenti, resi obsoleti dallo sviluppo delle società, richiede ora una quota di sacrificio dell’individuo che va oltre la compatibilità compromissoria tra repressione e sviluppo dell’Io che caratterizzava le fasi precedenti: «ormai l’autoconservazione riesce agli individui solo nella misura in cui fallisce la formazione della loro identità soggettiva, attraverso una regressione autoimposta»⁴⁴². Nella concezione psicoanalitica, «l’Io deve essere sia l’istanza che si oppone alla rimozione, in quanto è coscienza, come pure istanza di rimozione»⁴⁴³. Nella società contemporanea, invece, «toccano necessariamente all’Io dei compiti psichici che sono incompatibili con la concezione psicoanalitica dell’Io»⁴⁴⁴. Il compito della rimozione è sottratto all’Io (in concomitanza con la «socializzazione dello schematismo» cui aveva fatto cenno la *Dialettica dell’illuminismo*) al pari del compito della coscienza, intesa come capacità di giudizio e deliberazione autonoma: l’Io permane come mero simulacro conforme, agente della coordinazione adattiva. Più che agire la mutilazione del Sé socialmente indotta, rimuovendo rappresentazioni e desideri inaccettabili, l’Io deve alienare alla preformazione sociale il compito della rimozione, e nel contempo “rimuovere” se stesso come Io, proprio per adempiere ai compiti adattivi di autoconservazione che gli restano affidati: «in vista dell’autoconservazione, deve rinunciare all’autocoscienza»⁴⁴⁵.

Non è allora il motto freudiano, che invitava a far pervenire il rischiaramento e il controllo dell’Io là dove domina il carattere irriflesso e coattivo dell’Es, a poter rappresentare ancora un principio di emancipazione. Esso perde la sua portata ‘illuministica’, nel momento in cui l’Io non è più in grado di delimitare una zona di resistenza rispetto alle pretese coloniali della socializzazione totale del mondo amministrato⁴⁴⁶, ed è anzi ridotto a latore cosciente del principio di realtà e delle richieste di adeguamento che insistono sul soggetto. Il soggetto capace di adattamento illimitato è in realtà un «soggetto senza soggetto»⁴⁴⁷, un individuo integralmente socializzato nel quale è stata resa obsoleta la formazione di compromesso della struttura caratteriale. E tuttavia la psicoanalisi, a fronte del suo esser divenuta descrittivamente inattuale, mantiene e anzi rinforza la propria virtù teorica e critico-normativa, nella misura in cui, se gli

⁴⁴² Ivi, p. 62.

⁴⁴³ Ivi, p. 63.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 63.

⁴⁴⁶ Cfr. ivi, p. 75: «La psicologia non è affatto una riserva del particolare protetta dall’universale. Quanto più crescono gli antagonismi sociali, tanto più perde palesemente il suo senso lo stesso concetto, del tutto individualistico e liberale, della psicologia».

⁴⁴⁷ Ivi, p. 60.

adattati sono «abbastanza orribili per sapere sempre il fatto loro nella vita orribile»⁴⁴⁸, la chiave di volta di una concreta integrazione metodologica di sociologia e psicologia, di un accesso teorico alle contraddizioni sociali e alla loro risonanza nel singolo, nonché le tracce di un progresso possibile della condizione umana, si trovano ancora in chi «è sempre anche l'offeso, il danneggiato, e non, per esempio il più armonico»⁴⁴⁹: cioè nell'oggetto correttamente inteso della psicoanalisi.

2. Marcuse e l'obsolescenza della psicoanalisi

A cavallo della pubblicazione di *Eros e civiltà*, Marcuse tornerà a riflettere da un punto di vista psicoanalitico sugli sviluppi delle società contemporanee in una serie di interventi, nel corso dei quali riassumerà le proprie tesi, introducendo talvolta ulteriori elementi significativi. Tra gli altri, sarà recuperato e riarticolato, in un ideale dialogo con Adorno e più in generale con l'intera discussione francofortese concernente la fase monopolistica del capitalismo, il motivo della crisi dell'individuo. Già in una conferenza del 1956 Marcuse diagnostica la contrazione dello spazio di formazione dell'individualità causata dall'accresciuta pervasività della socializzazione: «un'entità come la psiche individuale, con le proprie pretese e le proprie decisioni, non ha più modo di dispiegarsi; lo spazio è occupato da forze pubbliche, sociali»⁴⁵⁰. Come per Adorno, questo processo di «riduzione dell'Io» è evidente secondo Marcuse anche nell'impiego del tempo libero, sempre più «deprivatizzato, centralizzato, generalizzato»⁴⁵¹. La contrazione dell'Io è il «correlato psichico»⁴⁵² di sistemi che hanno neutralizzato l'esercizio dell'opposizione sociopolitica.

Le ridotte possibilità per il sorgere dell'individualità dipendono, anche per Marcuse, dalla combinazione della perdita di credibilità e influenza dell'autorità paterna e della sempre maggiore influenza delle norme sociali extrafamiliari:

Lo sviluppo sociale, che detronizza l'individuo in quanto soggetto economico, ha estremamente ridotto, in favore di forze più efficaci, anche la funzione individualizzante della famiglia. Il principio della realtà viene insegnato alle nuove generazioni meno all'interno che all'esterno della famiglia. [...] I modi di comportamento e le reazioni socialmente utili vengono appresi al di fuori della protetta sfera privata della famiglia. Il padre moderno non è un rappresentante molto efficace del principio della realtà, e il rilassamento della morale sessuale facilita il superamento del complesso di Edipo: la lotta contro il padre perde molta della sua decisiva importanza psicologica. Ma appunto

⁴⁴⁸ Ivi, p. 44.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 59.

⁴⁵⁰ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, p. 52 in Id., *Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 33-66.

⁴⁵¹ Ivi, p. 52. Processo che non ci pare contraddetto dall'attuale tendenza all'isolamento della fruizione.

⁴⁵² Ibidem.

per questo l'onnipotenza del dominio non si è indebolita, ch  anzi si   rafforzata. La famiglia, proprio perch  era un affare privato, era contrapposta al potere pubblico, o almeno si differenziava da esso⁴⁵³.

Con la repressione familiare autoritaria dell'individuo⁴⁵⁴, viene meno anche la sua relativa protezione da una socializzazione totalizzante, che poggiava sulla possibilit  di una delimitazione strutturale del privato rispetto al "pubblico", non solo e non tanto istituzionale, quanto anche e soprattutto mediatico e culturale.

Nell'intervento del 1963, significativamente intitolato *L'obsolescenza della psicoanalisi*⁴⁵⁵, il tema della crisi dell'individuo culmina nella revisione diretta di alcune premesse della visione freudiana della psiche umana e della loro impiegabilit  ai fini di una teoria sociale critica. Le caratteristiche del modello freudiano, argomenta Marcuse, «sono obsolete nella misura in cui   obsoleto, nella realt  sociale, il loro oggetto, cio  "l'individuo" come incarnazione di Es, Io e Super-Io»⁴⁵⁶. L'obsolescenza dell'oggetto della psicoanalisi non comporta, tuttavia, la perdita di attualit  della psicoanalisi. Proprio il venir meno del suo oggetto, cio  della soggettivit  concepita secondo il modello strutturale freudiano, porta ancora pi  in primo piano quella che per Marcuse   la tesi fondamentale della psicoanalisi, cio  l'idea che la civilt  implichi repressione istintuale⁴⁵⁷. Marcuse condivide dunque la diagnosi di una crisi dell'individuo, ma il punto sociopsicologico centrale continua a essere la repressione⁴⁵⁸, mentre per Adorno il tema dominante   divenuto quello del narcisismo, delle sue lesioni e compensazioni distruttive.

L'enfasi marcusiana sulla critica della civilt  implica che l'applicazione sociopsicologica della psicoanalisi sia imperniata sul destino delle pulsioni di tutti i membri del corpo sociale :   «l'apparato» a regolare «l'esistenza pubblica e privata degli individui, di quelli che decidono come di quelli di cui si decide»⁴⁵⁹. Qualcosa di molto diverso dall'analisi del carattere frazionata secondo la stratificazione sociale e l'appartenenza degli individui alle diverse classi, che costituiva il perno del programma di ricerca interdisciplinare formulato da Horkheimer all'inizio

⁴⁵³ Ibidem.

⁴⁵⁴ Riguardo la quale Marcuse si esprime anche, altrove, nei seguenti termini, che significativamente riprendono le formulazioni impiegate da Fromm nel saggio sul dogma cristiano. Cfr. H. Marcuse, *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull'attualit  politica di Freud*, in Id., *Scritti e interventi. Vol. 4*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2011, pp. 55-61: «la colpa consiste nel volere la morte del Padre.   perch  necessario, ai nostri giorni, assassinare il padre? Il desiderio di uccidere il padre non sembra costituire pi  un pericolo, poich  il padre non   pi  un ostacolo per lo sviluppo dell'individuo. Nella societ  industriale avanzata il padre non   pi  la figura che assoggetta l'individuo alla societ . Il crescente senso di colpa si riferisce piuttosto alla colpa di aver restaurato il padre: alla colpa di non essere stati in grado di sostenere la propria libert ». (p. 59).

⁴⁵⁵ H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicoanalisi*, in Id., *Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 87-108.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 87.

⁴⁵⁷ Cfr. ibidem: «l'obsolescenza del suo oggetto   rivelatrice della misura in cui, nella realt , il progresso   stato repressione. La psicoanalisi getta cos  nuova luce sulla politica della societ  industriale avanzata».

⁴⁵⁸ Ma anche il destino della distruttivit  nella societ  tecnologica. Cfr. H. Marcuse, *L'aggressivit  nella societ  industriale avanzata*, p. 55 in Id., *Scritti e interventi. Vol. 4*, cit., pp. 63-81: «L'aggressione tecnologica scatena una dinamica psichica che aggrava le tendenze distruttive, antieroiche del complesso puritano. Le nuove forme di aggressione distruggono senza che ci si sporchi le mani, che il corpo si insudici, che la mente venga incriminata. L'assassino rimane pulito - fisicamente e mentalmente. La purezza della sua opera mortale viene doppiamente approvata, se essa   diretta contro il nemico nazionale nell'interesse nazionale». (p. 77).

⁴⁵⁹ H. Marcuse, *Teoria degli istinti*, cit., p. 53 s.

degli anni '30. L'organizzazione del capitalismo, la limitazione della concorrenza e l'interventismo statale alterano, secondo la diagnosi francofortese, la stratificazione sociale, attraverso un relativo livellamento delle differenze con strumenti sia autoritari sia di protezione sociale, e tendono a uniformare la socializzazione e le esperienze tipiche dei soggetti, per mezzo della standardizzazione e omogeneizzazione dell'industria culturale. Questi mutamenti modificano in generale, e non solo in specifici gruppi, la composizione intrapsichica dei soggetti, indebolendo l'Io e rendendo obsoleto il programma di una psico-socioanalisi delle classi⁴⁶⁰. Come si è visto, questa idea inizia già a farsi strada negli *Studi sull'autorità e la famiglia*, nei quali si prende atto dei mutamenti profondi introdotti dal passaggio al capitalismo organizzato, pur seguitando a impiegare la caratterologia psicoanalitica. Le successive applicazioni sociologiche della psicoanalisi prendono invece altre vie, a partire da una comune diagnosi di indebolimento dell'Io: la critica della civiltà repressiva per Marcuse, la critica del narcisismo per Adorno.

Il carattere autoritario sopravvive come concetto-guida empirico nell'analisi della disposizione al fascismo, ma il criterio generale che orienta la teoria sociale e l'assimilazione della psicoanalisi è quello della debolezza dell'Io derivante dall'intrusività del sociale, che interviene non solo sull'Io formato ma anche sull'Io in via di formazione: «l'ideale dell'Io viene [...] portato ad agire sull'Io direttamente e “dall'esterno”, prima ancora che l'Io si sia effettivamente formato come soggetto personale»⁴⁶¹.

Se il programma di Horkheimer rifiutava la massa come unità sociologica in favore del gruppo e della classe, lo sviluppo delle società occidentali a partire dagli anni '30 induce i francofortesi a ripristinare la tematica della massa. La mediazione della riproduzione sociale attraverso l'interiorizzazione e l'identificazione con il padre cede il passo all'identificazione immediata del singolo con la norma sociale che lo dirige. Marcuse sostiene però che oltre all'analisi freudiana dell'Io è divenuta obsoleta anche l'analisi delle masse: «questi mutamenti sembrano rendere superflua l'interpretazione freudiana della società di massa», nella misura in cui la traslazione dell'ideale dell'Io sulla figura del capo sembra evaporare a favore di una socializzazione operata attraverso astrazioni culturali più che attraverso legami personali, come è ancora quello tra capo e masse per quanto condotto in una dimensione allargata rispetto al circolo ristretto dell'interazione familiare. Aggirata la repressione paterna e superato il legame libidico con il capo autoritario, lo svuotamento e l'eterodirezione dell'individuo sono operati da un «ideale esteriorizzato dell'Io» che non viene imposto attraverso la violenza né entra in conflitto con una soggettività precostituita richiedendone l'auto-repressione: «c'è invece un'ampia armonia fra l'esterno e l'interno. La coordinazione comincia molto tempo prima di

⁴⁶⁰ Cfr. H. Marcuse, *L'obsolescenza*, cit., p. 90: «Ma questa situazione, in cui l'Io e il Super-Io si formavano nella lotta contro il padre come rappresentante paradigmatico del principio di realtà, è una situazione storica: essa ha cessato di esistere con quelle modificazioni della società industriale che presero forma nel periodo compreso fra le due guerre mondiali».

⁴⁶¹ Ivi, p. 91.

divenire cosciente»⁴⁶². La mediazione familiare si riduce, in modo quasi grottesco, a una «determinazione *negativa*: il bambino impara che *non* il padre, ma i compagni di gioco, i vicini, il capo della sua banda, lo sport e lo schermo sono le autorità che giudicano quale sia il comportamento morale e fisico più adeguato»⁴⁶³.

Il dominio, divenuto prevalente, di «altre istanze del principio di realtà» non può essere definito con concetti freudiani: «la società ha oltrepassato lo stadio in cui la teoria psicoanalitica poteva far luce sulla penetrazione della società nella struttura psichica degli individui, scoprendo così i meccanismi di controllo sociale *negli* individui stessi»⁴⁶⁴. L'io non è più un che di altro dalla società, nel quale la società sia chiamata a innestarsi. Il soggetto è ormai privo dell'autonomia, che per Marcuse poggia sul tratto essenziale e qualificante del «potere di negazione», cioè sull'intatta «capacità di edificare e proteggere una sfera personale e privata, con i suoi bisogni e le sue attitudini individuali»⁴⁶⁵. Il neomarxismo francofortese, dinanzi al pericolo della socializzazione totale, non esita ad abbracciare, sia pure criticamente, la difesa «liberale» delle prerogative dell'individuo⁴⁶⁶, paradossalmente proprio nel momento in cui dichiara ormai consumata la fine dell'individuo.

Obsoleta sul piano descrittivo, la psicoanalisi mantiene tuttavia validità sul piano normativo e pratico, nella misura in cui può contribuire a restaurare margini di autonomia privata del singolo, a partire dalla quale soltanto il singolo può sperare di contravvenire agli imperativi della socializzazione e ipotizzare forme di socializzazione alternative: «la psicoanalisi trae così forza dalla sua obsolescenza: cioè dal suo insistere sui bisogni e sulle possibilità individuali, che sono stati superati dallo sviluppo sociale e politico. Quello che è obsoleto, non è perciò falso». L'individualità, realizzata in forma contraddittoria dal liberalismo e rimossa a partire dall'avvento del capitalismo organizzato, appartiene all'orizzonte delle future conquiste.

⁴⁶² Ivi, p. 97.

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 98.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 95.

⁴⁶⁶ Su questo «ripiegamento» delle ambizioni della Teoria critica cfr. anche M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, in Id., *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, Frankfurt a. M. 1972, pp. 162-75, ora in Id., *Gesammelte Schriften, 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 336-353. trad. it. *Teoria critica ieri e oggi*, in Id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 164-80.

Capitolo IV. Propaggini freudiane

1. *Il Research Project on Antisemitism*

L'investimento teorico sulla psicologia come "scienza ausiliaria" era ancora vivo all'inizio degli anni '40, quando nella prosecuzione in lingua inglese della *Zeitschrift*, gli *Studies in Philosophy and Social Science*, comparve un progetto di ricerca sull'antisemitismo⁴⁶⁷. Destinato a fungere sia da canovaccio teorico, sia da "brochure" utile al reperimento di finanziamenti, in particolare dell'American Jewish Committee⁴⁶⁸, il progetto prefigurava un coinvolgimento assai intenso della psicologia. Esso muoveva dall'assunto che la lotta ideologica contro l'antisemitismo avesse scontato limiti di efficacia dipendenti da una «mancanza di conoscenza delle sue radici psicologiche, sia individuali sia sociali»⁴⁶⁹. Di nuovo, è bene sottolineare come la periodizzazione delle diverse fasi della prima Teoria critica possa avere valore soltanto orientativo e sia fisiologicamente inadatta a dar conto dei concreti sviluppi teorici di una tradizione di pensiero. Ciò è viepiù vero nel caso della psicologia, che continua ad accompagnare la teoria in qualità di polo di raccordo interdisciplinare, anche nel periodo che dovrebbe essere connotato dal passaggio alla critica della ragione strumentale. Nel progetto sull'antisemitismo veniva addirittura annunciato – riprendendo quasi letteralmente le parole della *Prolusione* del 1931 – che la ricerca avrebbe combinato «la ricerca storica, psicologica ed economica con studi sperimentali»⁴⁷⁰.

Il progetto si componeva originariamente di sette sezioni: una rassegna delle teorie sull'antisemitismo⁴⁷¹; una ricostruzione storica, per esempi selezionati, del rapporto tra antisemitismo e movimenti di massa; un percorso di storia delle idee sulla presenza di elementi di antisemitismo nell'umanesimo moderno; una tipizzazione psicologica dei soggetti antisemiti; una parte di teoria sociale, di matrice marxista, dedicata alla posizione e al ruolo degli ebrei nella società; un'analisi dei fondamenti dell'antisemitismo nazista; una sezione sperimentale. Delle ramificazioni inizialmente concepite, solo quella sociopsicologica riuscì a essere sviluppata per esteso e in forma sufficientemente sistematica, a partire da rilevazioni empiriche.

⁴⁶⁷ M. Horkheimer, *Research Project on Antisemitism*, in «Studies in Philosophy and Social Science», 1 (1941) pp. 124-143, trad. tedesca *Forschungsprojekt über den Antisemitismus*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 373-411.

⁴⁶⁸ Cfr. L. Rensman, *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*, SUNY Press, Albany 2017.

⁴⁶⁹ M. Horkheimer, *Research project*, cit., p. 124.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 124.

⁴⁷¹ La prospettiva francofortese mirava a sgombrare il campo da teorie fallaci dell'antisemitismo contemporaneo. Doveva essere respinta, per esempio, l'idea secondo cui non vi erano reazioni psicologiche che potessero essere considerate genuinamente e primariamente antisemite. Tale tesi, affine all'idea semplicistica della religione come "inganno del clero", attribuiva all'antisemitismo un carattere solo secondario, di pura manovra di distrazione, mancando di cogliere altre funzioni della genesi e dell'operatività dell'antisemitismo.

Da una parte, il progetto includeva l'intento pragmatico di mettere in grado anche i cittadini comuni, in primo luogo ebrei, di riconoscere l'antisemitismo sia aperto sia latente (in questa direzione andava il vagheggiamento, soprattutto di Adorno, di redigere un prontuario illustrato contenente i *topoi* discorsivi della propaganda antisemita e un insieme di strategie dialettiche per confutarli⁴⁷²). Dall'altra, mirava a «far aprire gli occhi»⁴⁷³ ai circoli progressisti e all'opinione pubblica americana riguardo la gravità della diffusione dell'antisemitismo, contestando l'idea lassista secondo cui esso costituiva un anacronismo privo di reale influenza e in fondo estraneo al codice delle società democratiche. Le democrazie, questa la tesi generale, sono percorse da un antisemitismo latente, che può essere indagato scientificamente: «il successo di ogni tentativo di combattere l'antisemitismo dipende in larga misura dalla conoscenza della genesi sociale e psicologica delle sue diverse specie, spesso indistinguibili nella vita quotidiana»⁴⁷⁴. La centralità della ricerca psicologica in questo rinnovato slancio progettuale francofortese potrebbe difficilmente essere sovrastimata, come emerge anche dal seguente passaggio, assai predisposto a recepire gli sviluppi della ricerca sulla prima infanzia⁴⁷⁵:

Seguiamo la tendenza della psicologia moderna, fintantoché accettiamo la tesi che quei tratti caratteriali decisivi che si rivelano essere costanti nella vita dell'individuo possono essere ricondotti alla storia e alle esperienze del bambino nei primi anni. Nel suo periodo di vita più precoce, il bambino non entra direttamente in contatto con il *milieu* sociale contemporaneo ma solo con i suoi parenti più prossimi. E perfino questi comunicano con lui meno in base alle loro convinzioni razionali che ai comportamenti (desideri e tendenze pulsionali) che a loro volta hanno acquisito negli stadi più precoci delle loro vite. Ma si può mostrare come la più grande impressione sul bambino non sia veicolata dal significato delle parole ma dall'espressione, dalla voce, dai movimenti dei genitori. L'anima dell'apprendimento è l'imitazione. La capacità del bambino di imitare le espressioni degli adulti è straordinariamente sottile. Egli osserva le sfumature più minute dei loro gesti. Perciò accade che le inclinazioni, le

⁴⁷² T.W. Adorno, *Project of a Manual for Jews* (1945), in T.W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 4 (III), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, pp. 460-466.

⁴⁷³ M. Horkheimer, *Research Project*, cit., p. 125.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 134.

⁴⁷⁵ Pur nella convinzione, ribadita a più riprese, che la psicologia non spieghi i fenomeni sociali ma soltanto la loro componente soggettiva. Negli efficaci termini impiegati qualche anno più tardi da Marcuse: «la psicoanalisi non può chiarire le realtà politiche ma solo quello che esse infliggono a coloro che le subiscono» (*L'obsolescenza della psicoanalisi*, cit., p. 102). In una lettera di Horkheimer a Marcuse si esprime con chiarezza l'esigenza di un concetto più ampio di psicologia, quasi dilatato a una scienza complessiva dell'essere umano, e non mancano gli accenti di insofferenza verso le «insulsaggini» psicologiche, e in generale verso le minuzie e le fatiche della letteratura empirica, che Horkheimer, intellettuale di sorvolo, sentiva di dover purtuttavia attraversare e digerire, al fine di arrivare a formulare ipotesi teoriche plausibili e il più possibile rigorose – e anche meno aliene allo «spirito» della ricerca americana, visto il timore, sempre presente, di essere percepiti come scaltri venditori di fumisterie tedesche, e delle materialissime conseguenze che ciò avrebbe potuto comportare per la prosecuzione delle attività del gruppo francofortese emigrato: Penso sia inutile dirLe che non credo nella psicologia come mezzo per risolvere problemi di tale serietà. [...] Oltretutto, il termine psicologia, così come lo uso nel progetto, sta per antropologia, e sta per teoria dell'evoluzione umana nelle condizioni della società antagonista. Ho intenzione di studiare la presenza dello schema di dominazione nella cosiddetta vita psicologica, gli istinti non meno che il pensiero razionale dell'uomo. [...] Ma per ottenere tutto questo si dovrebbe studiare gran parte dell'insulsa letteratura psicologica, e se Lei potesse vedere i miei appunti [...] penserebbe che io sia diventato matto. Ma Le assicuro che non sto andando fuori di senno stando appresso a tutte queste ipotesi psicologiche e antropologiche, che non possono non essere contaminate se vogliamo formulare una teoria adeguata al livello attuale della conoscenza. (Horkheimer a Marcuse, 17 luglio 1943, cit. in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 368).

abilità, le angosce che hanno da lungo tempo perso il loro significato reale lascino il proprio marchio sui volti e sul comportamento delle generazioni successive. Lo sviluppo dettagliato di questa teoria potrà contribuire non solo a una confutazione, ma anche a un rimpiazzamento della teoria razziale. [...] Perfino lo stesso antisemitismo diventerà più comprensibile, nella misura in cui l'avversione apparentemente naturale per certi comportamenti, per esempio quello che potrebbe essere definito l'antisemitismo locale di alcune regioni della Germania prima del Nazionalsocialismo, potrà essere spiegata come eredità psicologica di precedenti condizioni storiche⁴⁷⁶.

Nelle intenzioni, la psicologia dell'antisemitismo avrebbe dovuto includere non solo una tipizzazione dell'antisemita, ma anche una psicologia dell'ebreo, sia nel senso di una psicologia della vittima, volta a rendere i soggetti consapevoli delle reazioni automatiche e inconscie di subordinazione dinanzi all'abuso, sia nel senso – più controverso e rischioso da affrontare – dell'avvio di una ricerca auto-critica sui tratti della psicologia e del comportamento sociale degli ebrei che potevano fungere da *trigger* dell'odio antisemita, fornendo a quest'ultimo una base almeno parzialmente realistica (ma – è appena il caso di dire – non per ciò giustificata), e non solo proiettivo-delirante⁴⁷⁷.

2. Adorno e la struttura della propaganda fascista

Le ipotesi di realizzazione di parti empiriche formulate nel progetto di ricerca sull'antisemitismo si limitavano ad accennare alla produzione di un filmato ritraente una lotta tra ragazzini, e all'osservazione delle variazioni nelle reazioni del fruitore alla diversa presentazione del ragazzino picchiato e soccombente come ebreo o come gentile⁴⁷⁸. Successivamente, furono avviate ricerche empiriche, poi mai confluite in una pubblicazione sistematica, riguardanti la struttura e i contenuti della propaganda fascista, con particolare riferimento alla West Coast. Gli interventi di Adorno di cui daremo conto di seguito costituiscono una parzialissima pubblicazione dei risultati di queste ricerche, soprattutto di quella condotta da Adorno stesso sulla “predicazione” radiofonica dell'agitatore Martin Luther Thomas⁴⁷⁹. Si trattava, appunto, di una indagine dei discorsi propagandistici antisemiti e in generale razzisti, dal punto di vista delle forme di discorso e delle tecniche psicologiche impiegate.

⁴⁷⁶ M. Horkheimer, *Research Project*, cit., p. 139 s.

⁴⁷⁷ Annunciata, ed espressione della complessità della relazione di Horkheimer e dei “suoi” con la propria appartenenza ebraica, questa parte del progetto, secondo la quale sarebbe stato necessario «analizzare le presunte qualità dell'ebreo che sollecitano l'antisemitismo, per scoprire quali di esse abbiano una base nella realtà e quali siano inventate» (ivi, p. 126) non fu mai seriamente percorsa, nonostante fosse stata ribadita da Horkheimer in una lettera a Pollock del 19 maggio 1943, nella quale veniva enunciata la necessità di analizzare «l'interazione tra le due psicologie, quella ebraica e quella antisemita, e il capitalismo nel suo insieme», cit. in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 376).

⁴⁷⁸ Cfr. M. Horkheimer, *Research Project*, cit., p. 142 s.

⁴⁷⁹ T.W. Adorno, *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, in Id., *Gesammelte Schriften 9 (Soziologische Schriften II, Erste Hälfte)*, pp. 7-142.

La propaganda fascista americana ha secondo Adorno un modo di procedere «psicologico», nella misura in cui la mozione degli affetti, per così dire, prevale sui contenuti politici e programmatici relegandoli in posizione marginale⁴⁸⁰. Adorno mette in guardia dall'idea, semplificante e in certo modo consolatoria, che l'irrazionalità fascista dipenda da un dispiegamento dell'inconscio che prevarica sulle altre istanze psichiche disponendo i soggetti a partecipare a fenomeni di ipnosi collettiva: «è estremamente dubbio se si verifichi veramente una reale ipnosi di massa nel fascismo, o se non si tratti, invece, di una comoda metafora che permette all'osservatore di rinunciare a ulteriori analisi [...]. L'Io gioca un ruolo troppo importante nell'irrazionalità fascista per autorizzare un'interpretazione della presunta estasi come mera manifestazione dell'inconscio»⁴⁸¹. L'Io in gioco, almeno in questo passaggio, è prevalentemente l'Io dell'agitatore propagandistico, che costruisce i propri discorsi in modo razionalmente pianificato, sebbene, come si vedrà, non applicando coscientemente le tecniche psicologiche, che nondimeno l'osservatore può ricostruire e attribuirgli *ex post*: «il termine irrazionale è troppo vago per definire adeguatamente un fenomeno psicologico così complesso [...]. Se deve essere definita irrazionale, allora più che di un'irrazionalità spontanea si tratta di un'irrazionalità applicata». Gli agitatori «hanno imparato [...] come utilizzare la propria predisposizione nevrotica o psicotica per fini perfettamente funzionali al principio di realtà»⁴⁸².

Sul piano della struttura comunicativa, la propaganda fascista presenta due tratti fondamentali: da un lato si attiene a schemi retorici e accorgimenti psicologici rigidi e ripetitivi; dall'altro, evita in modo sistematico di occuparsi di problemi politici concreti e di proporre soluzioni percorribili. Sul piano psicologico, la propaganda è analizzata secondo i moduli freudiani di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* – dove Io, nota Adorno, rinvia ancora prevalentemente a un concetto di individuo, e non strettamente all'Io come istanza psichica. L'analisi della propaganda e la problematica della psicologia delle masse sono immediatamente legate al tema della crisi dell'individuo e al farsi strada, rispetto alla nevrosi ossessiva, del disturbo narcisistico, «caratterizzante un'epoca che, per motivi socio-economici, vede il crollo dell'individuo e la sua conseguente labilità»⁴⁸³. Le lesioni del narcisismo ad opera di una realtà sociale svalutante e nella quale l'effetto concreto delle azioni soggettive è marginale e si disperde senza lasciare tracce tangibili sono, assieme alle corrispondenti ricerche di compensazione, al centro della nuova configurazione sociopsicologica. Come verrà ribadito nei saggi di taglio più schiettamente metodologico, per cogliere questi mutamenti non è necessaria, e anzi può essere d'intralcio, una frettolosa “sociologizzazione” della psicoanalisi mirante a

⁴⁸⁰ Cfr. T.W. Adorno, *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 397-407, trad. it. *Antisemitismo e propaganda fascista*, p. 59 in Id., *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani, Manifestolibri, Roma 2007, pp. 59-70.

⁴⁸¹ Ivi, p. 62.

⁴⁸² Ivi, p. 63.

⁴⁸³ T.W. Adorno, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 404-433, trad. it. *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, cit., pp. 71-93.

enfaticamente l'importanza dei fattori di determinazione ambientale e socioculturale. Senza occuparsi esplicitamente della società contemporanea, Freud ha invece fatto luce sulle «tendenze storiche», seguendo «all'interno dei confini monadologici dell'individuo le tracce della sua profonda crisi»⁴⁸⁴.

Un aspetto prominente della crisi dell'individuo è la sua disponibilità a formare masse, a de-individualizzarsi. Il fenomeno è tanto più rilevante, nella misura in cui ha luogo all'interno di una società in cui la razionalizzazione e il disincantamento, nonché la spinta all'individualismo competitivo, sono progrediti sul piano tecnologico, organizzativo e valoriale. Anche postulando l'influenza di un istinto alla regressione "oceanica", occorrerebbe pur sempre spiegare per quale insieme di ragioni gli individui sono, nell'epoca considerata, particolarmente disposti a mettere in atto «forme di comportamento che contraddicono smaccatamente il loro stesso livello razionale e l'attuale grado di civiltà tecnologica "illuminata"»⁴⁸⁵. Ancor meno percorribili sono, *a fortiori*, le ipotesi *ad hoc* concernenti una «pulsione gregaria», che Adorno rifiuta come indebiti tentativi di naturalizzazione di prodotti storici e come vie di fuga dalle asperità di una inevitabilmente complicata spiegazione socio-storica dei fenomeni.

Nella formazione di masse, argomenta Adorno, si fondono tendenze psichiche diverse: i legami libidici, inibiti nella meta sessuale e diretti alla creazione di vincoli emotivi; l'evocazione di un'autorità primordiale minacciosa, ben oltre il concreto padre individuale, peraltro declassato dallo sviluppo socioeconomico; l'identificazione, verticale rispetto al capo e "orizzontale" tra gli adepti. L'identificazione presenta un carattere «primitivamente narcisistico», e anche i suoi tratti ambivalenti, di difesa attraverso l'assorbimento e l'incorporazione dell'oggetto, rimandano non tanto all'interiorizzazione dell'immagine paterna, quanto alla «dilatazione della propria personalità»⁴⁸⁶. La figura idealizzata del capo sostituisce un ideale dell'Io non raggiungibile. La pervasività di questa dinamica dipende dal fatto che gli individui devono faticosamente integrare «un conflitto tipicamente moderno tra un'istanza dell'Io estremamente sviluppata e incentrata sull'autoconservazione e, d'altra parte, il continuo insuccesso nel soddisfare le esigenze del proprio Io»⁴⁸⁷. L'esigenza di individuazione e autoaffermazione cresce di pari passo con il suo fallimento, che è già latente nell'eterogenesi dei fini di cui consta la socializzazione moderna⁴⁸⁸, e diviene una penosa e inaggrabile esperienza nel capitalismo organizzato e nel tardo-capitalismo, fasi nelle quali l'individuo non può più neppure immaginare di riportare porzioni significative del processo sociale sotto il proprio controllo razionale e di riconoscersi realisticamente, anziché attraverso una costruzione immaginativa, negli esiti delle proprie azioni. La forza della pulsione

⁴⁸⁴ Ivi, p. 73.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 74.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 78.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 79.

⁴⁸⁸ Nella quale il prodotto delle azioni degli individui liberi si cristallizza in uno "spirito oggettivo" che essi non sono in grado di controllare, né come singoli, né nelle forme di associazione finora sperimentate.

narcisistica e del corrispondente modello di relazione si spiega con l'inasprimento della dinamica di estraneazione della società dagli individui che attraverso la loro azione pur tuttavia la riproducono: «facendo del capo il suo ideale, l'individuo in realtà ama se stesso, rimuovendo peraltro i segni della frustrazione e insoddisfazione che deformano l'immagine del proprio, empirico Io»⁴⁸⁹. A sua volta il capo deve essere, o almeno apparire, come un soggetto puramente narcisistico, non bisognoso, e comunque incapace, di amare gli altri, e deve nel contempo presentarsi come uomo qualunque. L'identificazione è favorita sia dalla presenza nel capo di questi tratti del tutto ordinari, sia dalla ridotta selettività di individui che non hanno finemente separato dal proprio Io un ideale dell'Io esigente e si contentano, per così dire, della semplice riproduzione anastatica, nel capo, delle caratteristiche che già possiedono.

Il narcisismo è sedotto e rafforzato da una propaganda centrata sul consolidamento dell'appartenenza all'*ingroup*, su strategie di elezione, esclusione e discriminazione dell'altro e in particolare delle minoranze deboli, sulle quali può riversarsi l'impulso sadico che gli aderenti hanno dovuto reprimere tanto nei confronti del capo, assumendo una posizione passiva e masochistica, quanto nei confronti dei loro pari, limitando il proprio narcisismo competitivo e instaurando una relazione egualitaria, senza poter ammettere il reciproco disprezzo e l'originaria invidia, che trovano espressione nell'aggressività diretta sui gruppi esterni e sull'assimilazione metaforica dei loro membri ad animali di infimo rango (vermi, parassiti, etc.) rappresentanti psicologicamente i fratelli, sociologicamente i pari, nei confronti dei quali si è dovuto sopprimere l'ostilità.

Nel violare la razionalità degli adepti e nel fare appello al loro inconscio, la propaganda non ha bisogno di possedere una approfondita conoscenza psicologica, nella misura in cui la sua irrazionalità è già conforme all'irrazionalità del dominio subito dagli individui, che nella «odierna cultura di massa standardizzata» sono «sostanzialmente depredati della loro autonomia e spontaneità»⁴⁹⁰, e consente loro di evitare faticose dissonanze cognitive⁴⁹¹.

L'insieme delle considerazioni svolte non deve condurre, avverte Adorno, a una interpretazione psicologista delle cause del fascismo. La psicologia, nella misura in cui comprende una dimensione inconscia e coattiva degli individui⁴⁹², costituisce sia il mezzo – impiegato in base a un sapere non formalizzato – della propaganda, sia il termine al quale essa si indirizza, l'oggetto del suo esercizio. L'adesione degli individui al fascismo, e in generale la loro suscettibilità alla propaganda autoritaria, è un processo che «ha una dimensione psicologica, ma è anche indicativo di una crescente tendenza all'eliminazione della motivazione

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 88.

⁴⁹¹ Cfr. ibidem: «L'irrazionalità della propaganda fascista diventa razionale dal punto di vista dell'economia pulsionale. Se, infatti, lo status quo è dato per scontato e pietrificato, è molto più difficile rischiararlo che adeguarvisi».

⁴⁹² Al punto che «l'emancipazione dell'uomo dal dominio eteronomo del proprio inconscio equivarrebbe all'abolizione della sua "psicologia"», ivi, p. 89.

psicologica secondo la tradizionale accezione liberale»⁴⁹³. L'inconscio degli individui passa di mano, è espropriato e manipolato dai propagandisti senza essere elaborato dai soggetti. Dal momento che la manipolazione va nel senso della standardizzazione stereotipica, l'inconscio cessa a rigore di essere inconscio individuale (senza con ciò trasformarsi in un archetipico inconscio collettivo).

Questa dinamica risulta coerente con l'altra tesi, secondo la quale «i processi psicologici, pur persistendo in ogni singolo individuo, hanno cessato di apparire come le forze determinanti del processo sociale»⁴⁹⁴. La de-individualizzazione implicata dal legame identificativo con un oggetto eretto a ideale dell'Io «anticipa in modo quasi chiaroveggente gli atomi sociali post-psicologici e de-individualizzati che compongono le masse fasciste»⁴⁹⁵. Con il concetto dell'«impovertimento psicologico» derivante dalla formazione delle masse, Freud raggiunge, entro i limiti della psicologia individuale, «il punto in cui la psicologia abdica»⁴⁹⁶ diagnosticando la de-individualizzazione. Al tempo stesso, però, la regressione a uno stadio pre-individuale può essere realizzarsi solo in forma «scenica» e non pienamente realistica, dato il livello di progresso illuministico raggiunto (almeno nel senso della razionalità strumentale). Il carattere di «show» delle performance del capo, la valorizzazione parossistica del «momento della messinscena»⁴⁹⁷, supportano la natura inautentica, rituale e in ultima analisi fittizia (ma non perciò meno efficace) dell'entusiasmo incontrollato: i soggetti della massa non si identificano fino in fondo e senza riserve con il capo, ma «agiscono» performativamente l'identificazione. La propaganda conferma e consolida contenuti proposizionali che l'ascoltatore è già propenso a ritenere validi, ma l'adesione ha luogo «in segno di gratitudine per lo show», più che per genuina e meditata convinzione. I capi danno luogo a performances che ricordano «il teatro, lo sport e i cosiddetti revivals religiosi». Sono psicologicamente omologhi agli ascoltatori, ma «non hanno inibizioni nell'esprimersi», e in tal modo «violano tabù che la società della middle-class ha imposto a qualsiasi comportamento verbale del normale cittadino medio»⁴⁹⁸. L'espressione eclatante di emozioni costruite, e solo parzialmente e secondariamente vissute come tali, ha carattere «rituale», e il parlante assume un ruolo «cerimoniale». La gratificazione consiste non tanto nell'essere persuasi ma nell'identificazione con il discorso, «una sorta di riscatto istituzionalizzato della propria incapacità di esprimersi affidato alla verbosità dell'oratore»⁴⁹⁹.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 90.

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶

⁴⁹⁷ Ivi, p. 91.

⁴⁹⁸ T.W. Adorno, *Antisemitismo e propaganda fascista*, cit., p. 64.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 65.

3. *Gli Studi sulla personalità autoritaria*

Gli *Studi sulla personalità autoritaria*⁵⁰⁰ rappresentano un poderoso saggio di psicologia politica, volto a indagare la disposizione soggettiva al fascismo. Le riflessioni degli anni '30 sul carattere autoritario rifluiscono in un tentativo più ampio di misurazione delle tendenze ideologiche dei cittadini americani. La ricerca comprende questionari e interviste cliniche miranti a collocare i partecipanti su “scale” quantitative, determinando il grado di antisemitismo, etnocentrismo, conservatorismo politico ed economico, fascismo o inclinazione antidemocratica (Parte I). Queste indagini quantitative sono condotte prevalentemente da Daniel Levinson e Nevitt Sanford, mentre Else Fernel-Brunswick si occupa di interpretare i risultati in termini di organizzazioni di personalità, tanto sul piano cognitivo quanto sul piano dinamico, in particolare valorizzando da un lato l'immagine dei genitori e dell'infanzia, dall'altro le idee sul sesso, il Sé e la relazione con gli altri, emergenti dal materiale (Parte II). A una ulteriore sezione empirica contenente test di appercezione tematica e raccolte di “domande proiettive”, segue una revisione “qualitativa” del materiale, condotta da Adorno (Parte IV). Conclude l'opera una sezione (Parte V) dedicata all'applicazione del modello psicologico sviluppato a individui (i celebri Mack e Larry) e gruppi (carcerati e pazienti psichiatrici).

Nelle pagine che seguono ripercorreremo la componente adorniana, che consta di uno studio qualitativo, denso di riferimenti psicoanalitici, del pregiudizio antisemita, delle idee politiche ed economiche e dell'ideologia religiosa, e tenta infine una “tipizzazione” delle sindromi rilevate tanto tra gli *high scorers* quanto tra i *low scorers* delle diverse scale.

3.1 *Antisemitismo*

Adorno premette che l'antisemitismo sarà indagato in una chiave distante dalla pur legittima interrogazione sulla “unicità” dell'antisemitismo. Il fenomeno rilevante sul piano sociopsicologico, infatti, è la funzione psicologica dell'antisemitismo, che è «relativamente indipendente dall'oggetto»⁵⁰¹. Gli ebrei presentano caratteristiche che richiamano con particolare facilità «le tendenze distruttive del soggetto portatore di pregiudizio», ma ciò che rileva è appunto l'insieme di cause sociali e psicologiche che all'interno del soggetto generano pregiudizi e aggressività bisognosi di reperire un oggetto nella realtà sociale, o di costruirlo. La funzione principale dell'antisemitismo è fornire un facile e immediato «“orientamento” in un mondo freddo, alienato e largamente inintelligibile»⁵⁰². L'orientamento si basa sulla produzione

⁵⁰⁰ T.W. Adorno, E. Fernel-Brunswick, D. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Verso, London-New York 2019. Di seguito faremo riferimento alla revisione “qualitativa” condotta da Adorno: *Part IV. Qualitative Studies of Ideology*, in *ivi*, pp. 603-786.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 608, trad. mia (come le altre che seguono nel testo).

⁵⁰² *Ibidem*. Cfr. R. Foster, *Adorno: The Recovery of Experience*, SUNY Press, Albany 2007.

di stereotipi, che il soggetto sottoscrive sebbene essi entrino in conflitto con la sua esperienza effettiva del soggetto e con i valori democratici che formalmente ancora riconosce. Al pensiero stereotipico si associa una «incapacità di fare esperienza»⁵⁰³, una tendenza alle fantasie di potere, accompagnate da una proiezione che attribuisce un eccesso di potere al «nemico immaginario» ebraico. Nelle interviste riportate, non di rado i soggetti riferiscono che «gli ebrei sono ovunque», sono artefici di una intrusione molecolare e inafferrabile, e perciò assai minacciosa. La bisognosità e la debolezza, pure riferita, degli ebrei che «sono sempre a lamentarsi» per ottenere tutele e benefici, si converte in potenza sovrabbondante e capacità di espansione globale⁵⁰⁴.

Il valore dei programmi miranti al superamento della stereotipia attraverso l'incremento dell'esperienza diretta di relazioni interculturali personali deve essere relativizzato, viste le profonde radici inconsce degli stereotipi, che non possono essere semplicemente «corretti» passando dalla costruzione immaginaria allo sguardo reale. Non si tratta di una «semplice iato tra esperienza e stereotipia»⁵⁰⁵, poiché lo stereotipo minaccia di prevalere anche sul contatto reale e personale. La strategia di rettificazione dello stereotipo attraverso l'esperienza non può allora essere accolta nella sua semplicità, e deve piuttosto dotarsi di interventi volti a ricostruire la capacità stessa di avere esperienze non filtrate dagli stereotipi⁵⁰⁶. Più che dalla mancanza quantitativa e accidentale di esperienza, la base psichica dell'antisemitismo dipende dal danneggiamento della capacità di esperire – un concetto *normativo* di esperienza, dunque, esente dalla degenerazione della categorizzazione in stereotipia.

Adorno avverte che i sintomi psicosociali illustrati dalla ricerca sono interpretati entro un quadro di riferimento psicoanalitico (e ricondotti a soddisfazioni surrogate di desideri o a difese contro impellenze pulsionali rimosse) ma che nella sua revisione qualitativa occorre necessariamente escludere il riferimento alla storia individuale dei singoli, possibile solo nelle interviste cliniche. Il commento e le ipotesi si limitano dunque al ruolo “economico” dell'antisemitismo nei problemi di orientamento e adattamento dell'Io. Sotto questo profilo, è l'opacità del processo di riproduzione sociale a generare l'angoscia e il disorientamento degli agenti, e a richiedere soluzioni stereotipiche immediate, capaci di indicare colpevoli, di fornire significati e di veicolare una distruttività che altrimenti verrebbe rivolta contro l'agente stesso o contro i rapporti di potere vigenti:

Accusare gli ebrei di ogni male esistente sembra penetrare l'oscurità della realtà come un proiettore e consentire un rapido orientamento onnicomprensivo. Meno l'immaginario antiebraico è riferito a un'esperienza effettiva e più è mantenuto, per così dire, “puro” dalla contaminazione della realtà, meno sembra essere esposto al disturbo da parte della dialettica dell'esperienza, che esso tiene lontana per mezzo della sua rigidità. È la Grande Panacea,

⁵⁰³ *The Authoritarian Personality*, cit., p. 612.

⁵⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 612 ss.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 617.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

che fornisce a un tempo equilibrio intellettuale, controinvestimento, e una canalizzazione dei desideri di “cambiamento”⁵⁰⁷.

La propaganda degli agitatori fascisti millanta il possesso di verità esclusive altrimenti segrete, e in tal modo rafforza la rigidità della distinzione *ingroup/outgroup* e indebolisce la vigilanza razionale dei soggetti mediante la contropartita narcisistica dell'appartenenza settaria e dell'accesso a rivelazioni iniziatiche. Coloro che apprendono a percepire gli ebrei come un «problema» applicano una serie definita di strategie cognitive di discriminazione. La più evidente è la suddivisione dicotomica, che intercorre non solo tra appartenenti al gruppo privilegiato e appartenenti al gruppo discriminato, ma anche all'interno delle stesse minoranze. Uno dei mezzi di legittimazione della discriminazione consiste nell'individuare, all'interno del gruppo discriminato, due tipologie di membri. I soggetti affermano così di non avere alcun pregiudizio contro gli “ebrei buoni”, e possono in tal modo esonerare la propria coscienza morale da ogni senso di colpa per i desideri di persecuzione degli “ebrei cattivi”. Lo schema dei “due tipi” permette inoltre anche di raccordare utilmente i domini, altrimenti irrelati, dell'esperienza personale e della formulazione stereotipica, ripartendo gli ebrei conosciuti personalmente – magari i “molti amici ebrei” – nel gruppo degli ebrei buoni, e gli altri nel gruppo degli ebrei malvagi⁵⁰⁸.

Il problema del conflitto tra stereotipo ed esperienza personale nondimeno permane, ed è rafforzato dal Super-Io sociale dei soggetti, che normalmente vieta loro di manifestare troppo apertamente i propri pregiudizi e la propria aggressività, e che marca il pregiudizio come qualcosa di moralmente inappropriato. Non di rado, allora, il soggetto si riferisce a simili limitazioni sociali come a un insieme di norme ingiusto e coercitivo. Gli elementi «anti-stereotipici» che pure coesistono nella sua personalità, sono dislocati e proiettati integralmente sulla norma esteriore⁵⁰⁹, mentre le adesioni stereotipate sono al contrario percepite come elementi della più intima definizione del proprio Sé. Ne consegue spesso una schietta inversione, per cui il gruppo discriminato sarebbe invece il gruppo più tutelato in base alle norme morali socialmente prevalenti, e non avrebbe perciò di che lamentarsi, essendo in realtà i discriminatori stessi coloro sui quali pende una effettiva e più severa discriminazione.

Se sul terreno ideologico il conflitto inerente l'antisemitismo verte sulla disparità tra gli stereotipi discriminatori e l'adesione formalistica a un ideale democratico (per quanto svuotato), sul piano psicologico tale conflitto si traduce in un conflitto tra «certe tendenze preconsce o rimosse dell'Es da un lato, e il Super-Io, o il suo surrogato convenzionale, più o meno esternalizzato, dall'altro»⁵¹⁰. Secondo Adorno, nel carattere fascista il Super-Io viene

⁵⁰⁷ Ivi, p. 619.

⁵⁰⁸ Per il cliché “alcuni dei miei migliori amici”, cfr. ivi, pp. 625 ss.

⁵⁰⁹ I noti riferimenti, circolanti nella sfera pubblica contemporanea, alla “dittatura del politicamente corretto”, possono fungere da esempio.

⁵¹⁰ Ivi, p. 629.

«espropriato» dalle tendenze distruttive dell'Es, e diventa un'agenzia che ingiunge al soggetto l'adozione di insaziabili comportamenti persecutori: un incessante fomentatore del *pogrom*, agito o fantasticato. Questo avvenimento dinamico si esprime in forma riconoscibile nelle razionalizzazioni in cui è inscenato una sorta di processo giudiziario che ripartisce le colpe tra ebrei e nazisti. Perfino l'incomprensione della brutalità nazista viene razionalizzata attraverso il pensiero che essa è stata troppo radicale per essere davvero priva di giustificazione. Gli ebrei, dopotutto, «se la sono cercata»⁵¹¹.

Caratteristica di questo schema è la sopravvalutazione della minaccia ebraica, percepita come imminente e costante, sintomo di un «totalitarismo psicologico»⁵¹² che non tollera residui e differenze, e deve necessariamente internalizzare o distruggere l'esterno, l'irregolare, il diverso. Un ulteriore aspetto è la natura iper-punitiva e la sproporzione tra colpe e punizioni. In una logica difensiva arcaica, anche colpe lievi non riescono a essere tollerate e attirano la repressione più spietata, e anzi la spietatezza è tanto più forte quanto meno la colpa appare ingente: andare fino in fondo con la spietatezza serve a dar prova, *à rebours*, che la colpa non era poi così veniale.

3.2. Opinioni politiche ed economiche

La stereotipia predomina anche nella formazione e nell'espressione delle opinioni riguardanti la politica e l'economia, in dipendenza non solo da una dinamica psicologica analoga a quella che regola il pregiudizio antisemita, ma anche da una tendenza più generale che inerisce il «clima culturale», avviato a una crescente standardizzazione. La propensione generale a pensare per «ticket» non revoca la validità delle scale impiegate nell'indagine empirica e la ripartizione degli intervistati in base ai punteggi maturati, e tuttavia appare trasversale ai diversi tipi psicologici. Al di là dei contenuti specifici delle distinte ideologie e opinioni politiche, sembra esservi una relativa omogeneità dei «costituenti formali dell'ideologia politica»⁵¹³, e segnatamente di tre caratteristiche fondamentali, che si implicano a vicenda: la diffusa ignoranza e confusione; la già menzionata abitudine a pensare secondo «ticket» preformati; la tendenza alla personalizzazione e l'incapacità di considerare l'azione di forze sociali oggettive e sovraindividuali.

La complessità delle società contemporanee produce «uno stato di generale incertezza e angoscia, che è il terreno di coltura ideale per il tipo moderno di movimento reazionario di massa»⁵¹⁴. Questi movimenti, prosegue Adorno, «sono sempre populistici» e «anti-intellettuali».

⁵¹¹ Ivi, p. 630.

⁵¹² Ivi, p. 632.

⁵¹³ Ivi, p. 656.

⁵¹⁴ Ivi, p. 658.

L'attore sociale privo di conoscenze specifiche ma chiamato alla partecipazione e all'espressione pubblica su questioni etico-politiche e di attualità trova rifugio in vuote costruzioni standardizzate e replicate a livello di massa. L'elevato livello di ignoranza politica contrasta con l'alto grado di razionalizzazione e di informazione dei soggetti riguardo altre sfere d'azione. Ciò dipende in ultima analisi da una «opacità del sociale», che Adorno tenta di spiegare concedendosi uno dei rari inserti “marxisti” di queste pagine:

Nella sua fase attuale, il nostro sistema sociale tende oggettivamente e automaticamente a produrre “veli” che rendono impossibile alla persona ordinaria capire la realtà delle cose. Queste condizioni oggettive sono acuite da potenti forze economiche e sociali le quali, intenzionalmente o automaticamente, mantengono le persone nell'ignoranza. Il fatto stesso che il nostro sistema sociale sia sulla difensiva, per così dire, cioè che il capitalismo, anziché espandersi come un tempo e aprire innumerevoli opportunità per le persone, debba mantenersi in modo precario e impedire visioni critiche che cento anni fa erano considerate “progressive” ma che oggi sono viste come potenzialmente pericolose, genera una presentazione unilaterale dei fatti, informazioni manipolate, e spostamenti d'accento che tendono a impedire l'illuminismo universalmente promosso dallo sviluppo tecnologico delle comunicazioni⁵¹⁵.

Sussiste, a giudizio di Adorno, una simmetria tra le esigenze difensive del sistema sociale e le strategie difensive interne alla psiche degli individui, i quali “mantengono nella rimozione” la superiore consapevolezza politica che, in base alle loro capacità cognitive e intellettuali, potrebbero acquisire⁵¹⁶.

Il secondo aspetto dell'ignoranza politica è legato alla riduzione della politica a una forma di *entertainment* non in grado di competere con le altre forme, e perciò deludente e produttore di disaffezione. In altri termini, la discussione politica non consente né una adeguata evasione dalla situazione problematica (obiettivo per il quale si rendono preferibili altri dispositivi di intrattenimento e svago), né un significativo avanzamento in direzione della consapevolezza e dell'emancipazione, in virtù dei vincoli cognitivi di un sistema sociale costretto a esaltare la sua componente difensiva.

Stante il predominio della confusione nella formazione delle idee politiche ed economiche, gli individui sono però abitati da “piccole percezioni” semi-conscie, presentano in modo né chiaro né distinto l'azione di immani forze soprattutto economiche, ne sperimentano gli effetti, senza poterle indicare come cause. Questa condizione genera una «angoscia a livello dell'Io che corrisponde fin troppo bene alle angosce infantili»⁵¹⁷. Non potendo disporre di conoscenze teoriche e strategie pratiche adeguate, gli individui fronteggiano l'angoscia ricorrendo a surrogati di conoscenza, che consentono loro di esprimere posizioni politiche e di alleviare l'incertezza. I surrogati, o i loro schemi fondamentali, consistono nella stereotipia e nella

⁵¹⁵ Ivi, p. 662.

⁵¹⁶ Cfr. ibidem: «La stupidità può essere dovuta a rimozioni psicologiche più che a una carenza di base della capacità di pensare».

⁵¹⁷ Ivi, p. 663.

personalizzazione, a prima vista non immediatamente compatibili: «il compito, in sé paradossale, di comprendere ciò che è “incomprensibile”, conduce a una soluzione paradossale, vale a dire, i soggetti tendono a impiegare due dispositivi che si contraddicono a vicenda»⁵¹⁸. Entrambi i dispositivi riproducono modelli infantili.

Il pensiero dicotomico, proiettivo ed espulsivo tipico della stereotipia risale alle prime fasi dello sviluppo. Allo stereotipo dell'uomo nero⁵¹⁹ si accompagna al tentativo di familiarizzare ingenuamente con l'estraneo, assimilandolo. La primitiva rigidità della ripartizione di bene e male, ampiamente esplorata dalla *infant research* di matrice psicoanalitica a partire da Melanie Klein, è indice di una tendenza sociale a promuovere la regressione degli individui a stadi di sviluppo psichico arretrati. L'incapacità di penetrare la situazione politica ed economica con un processo realmente cognitivo impone al soggetto di soddisfare la propria esigenza di orientamento attraverso formulazioni stereotipiche, che trovano tuttavia corrispondenza e conferma in una oggettività sociale che tende alla standardizzazione e allo svuotamento: «più la vita stessa diviene stereotipata, più lo stereotipico si sente nel giusto, e vede il suo schema di pensiero convalidato dalla realtà»⁵²⁰. Come ogni strategia estrinseca, lo stereotipo non assolve in modo soddisfacente al compito di ridurre l'angoscia: non soltanto perché riflette e riproduce una tendenza sociale, in sé minacciosa per l'individuo, alla stereotipia, ma anche e soprattutto perché «traduce la realtà in una sorta di questionario a risposta multipla», riduce la comprensione dei fenomeni a una piatta questione pro/contro, e in tal modo «mantiene il mondo distante, astratto, “non-esperto” esattamente come prima»⁵²¹.

L'insoddisfazione di fondo per le prestazioni dello stereotipo è alla base del ricorso alla personalizzazione, chiamata a “concretizzarne” la vuotezza. La stereotipia permette di schivare la complessità del mondo, mentre la personalizzazione consente di temperare l'inevitabile astrattezza di stereotipi costruiti senza riguardo per i tratti essenziali della realtà, e formulati piuttosto a partire dai suoi tratti più estrinseci. Stereotipia e personalizzazione sono passi in direzione di una organizzazione psicotica, che rifiuta il rapporto con la realtà in favore della pura costruzione. Adorno definisce la personalizzazione come «la tendenza a descrivere processi sociali ed economici oggettivi, programmi politici, tensioni interne ed esterne, in termini di personalità identificate con il caso in questione, piuttosto che prendersi la briga di condurre le operazioni intellettuali impersonali richieste dall'astrattezza dei processi sociali stessi»⁵²². Conoscere i fatti relativi alle persone implicate nei processi fornisce l'illusione di sapere qualcosa dei processi stessi. La puerile personalizzazione della competizione elettorale è solo il sintomo di superficie di una dinamica più pervasiva di omologazione e dunque di «deumanizzazione», che il sovrainvestimento dei simulacri della personalità è chiamato a

⁵¹⁸ Ivi, p. 664.

⁵¹⁹ *Bad man*.

⁵²⁰ Ivi, p. 665.

⁵²¹ *Ibidem*.

⁵²² *Ibidem*.

compensare: «più diviene marginale il ruolo della spontaneità individuale nella nostra organizzazione politica e sociale, più è probabile che le persone si aggrappino all'idea che l'uomo è tutto e ricerchino un surrogato della loro impotenza nella presunta onnipotenza delle grandi personalità»⁵²³.

Adorno passa poi a discutere delle opinioni politiche «pseudoconservatrici». Lo «pseudoconservatism» consiste nel servirsi di un mantenimento di facciata di idee e valori appartenenti a una tradizione riconosciuta, privandoli dei elementi umanistici e solidaristici che solitamente includono in forma spuria, per veicolare concezioni schiettamente autoritarie e repressive. La categoria di pseudo-conservatorismo può, in questo senso, applicarsi egualmente alla “conservazione” di idee conservatrici e di idee liberali: entrambe possono essere impiegate come «mero rivestimento di desideri repressivi e in ultima analisi distruttivi. Lo pseudoconservatore è una persona che, in nome del sostegno alle istituzioni e ai valori tradizionali americani e della loro difesa contro pericoli più o meno fittizi, mira in modo conscio o inconscio alla loro abolizione»⁵²⁴. In particolare, la creazione di nemici immaginari della democrazia liberale serve in ultima analisi a revocare i cardini formali e sostanziali della democrazia stessa. Sul piano psicologico, lo pseudo-conservatorismo comporta «convenzionalismo e tendenza alla sottomissione autoritaria a livello dell'Io, violenza, impulsi anarchici e distruttività caotica nella sfera inconscia»⁵²⁵. Esso risale a una incompiuta identificazione con il padre, che rende eccessivamente precaria l'interiorizzazione del Super-Io paterno ed induce il soggetto a sostituirlo con una «autorità collettivizzata di marca fascista»⁵²⁶. Nel caso in cui la mancata identificazione con l'autorità paterna non dia luogo a un'opposizione all'autorità, i soggetti «accettano il modello autoritario, senza tuttavia interiorizzarlo»⁵²⁷. È appena il caso di ricordare che, secondo la diagnosi adorniana della “crisi dell'individuo”, questa condizione si è imposta come struttura sociopsicologica prevalente nel capitalismo monopolistico e nel tardo-capitalismo, nei quali l'esautorazione crescente dell'autorità paterna non comporta una fuoriuscita dal legame autoritario, bensì la sua radicalizzazione attraverso la dislocazione e il trasferimento a unità sovraperpersonali e ad autorità socioculturali, preponderanti rispetto alla stessa figura pubblica e scenografica del capo autoritario.

Lo pseudo-conservatorismo rappresenta secondo Adorno una specifica tipologia regressiva (ma appunto, non necessariamente reazionaria⁵²⁸) di critica alla democrazia liberale. La

⁵²³ Ivi, p. 671.

⁵²⁴ Ivi, p. 676.

⁵²⁵ Ivi, p. 675.

⁵²⁶ Ivi, p. 683.

⁵²⁷ Ivi, p. 684.

⁵²⁸ Cfr. ivi, p. 682: «La distinzione tra ideologie politiche false e genuine è stata introdotta principalmente al fine di evitare le insidie dell'ipersemplificazione e dell'identificazione della persona portatrice di pregiudizi, e in generale del potenziale fascista, come “reazionaria”. È stato stabilito ormai oltre ogni dubbio che il fascismo presenta numerosi tratti “progressivi” in termini di efficienza organizzativa e avanzamento tecnologico». Una ulteriore utilità della categoria risiede, come detto, nella sua applicabilità a professioni ideologiche opposte, sia conservatrici sia liberali.

distanza tra l'ideale democratico e la sua limitata realizzazione nel sistema economico vigente, e il «risentimento» derivante da questa contraddizione tra principi e realtà, promuovono la diffusione di una visione della democrazia come «truffa» e la propensione dei soggetti a sacrificare in modo distruttivo ogni garanzia anche solo formale di dignità umana e giustizia in nome di un'aspettativa – invero, come emerge dalle interviste, piuttosto vaga – di una migliore organizzazione e pianificazione della vita economica. In questa compagine, anche il concetto di rivoluzione si svuota, sino a significare semplicemente l'idea generica di un rivolgimento politico violento, senza riferimento alle concrete finalità umane che dovrebbero essere soddisfatte. Un'immagine siffatta «ha in comune con la rivoluzione solo l'aspetto di una rottura improvvisa e violenta, e per il resto sembra piuttosto un mero provvedimento amministrativo»⁵²⁹, un'idea «ribellistica, e tuttavia intrinsecamente passiva»⁵³⁰.

Una analoga tendenza all'abolizione della democrazia attraverso la sua “difesa” si riscontra nel cosiddetto «complesso dell'usurpatore», in base al quale i rappresentanti del potere democratico sono ritenuti occupanti illegittimi e para-dittatoriali. Ci si potrebbe domandare, a questo punto, perché un potere percepito come dittatoriale (affine dunque alla forma di potere con cui in fondo si vorrebbe sostituire la democrazia inefficiente e usurpata) sia vissuto come illegittimo dal carattere autoritario. Nel caso di specie del New Deal rooseveltiano, i soggetti in questione non si concepiscono come beneficiari primari delle misure adottate, e in ogni caso beneficiare di provvedimenti di sicurezza sociale metterebbe in luce il loro declassamento, dunque reagiscono violentemente sia contro l'esclusione dai benefici, sia contro la prospettiva di una loro possibile partecipazione ai benefici. In secondo luogo, il potere democratico, pure bollato come dittatoriale, a causa del suo vincolo ai contrappesi istituzionali e giuridici appare troppo poco forte per essere creduto e obbedito. In terzo luogo, da interviste e questionari emerge la convinzione che i governanti siano usurpatori in modo sostanziale, dunque non solo e non tanto a causa di eventuali violazioni formali e illegalità commesse nell'acquisizione e nel mantenimento del potere, *quanto piuttosto per il rispetto di quei requisiti formali*, e perché il loro insediamento estromette dal potere le «persone giuste» che meriterebbero di prenderne il posto: «gli pseudoconservatori hanno un sottostante senso della “legittimità”: governanti legittimi sono coloro che effettivamente controllano il macchinario della produzione – non coloro che debbono il loro potere effimero a processi politici formali»⁵³¹. In questo, avverte Adorno, vi è tuttavia un elemento di realtà. È infatti vero

Che la vita delle persone dipende dall'organizzazione economica del paese e, in ultima analisi, da coloro che controllano l'industria americana, più che dai rappresentanti del popolo eletti. Gli pseudoconservatori percepiscono un elemento di non-verità nell'idea del “loro” governo democratico, e realizzano che non sono essi

⁵²⁹ Ivi, p. 678.

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Ivi, p. 686.

a determinare davvero il loro destino come esseri sociali recandosi ai seggi. Il risentimento verso questo stato di cose, tuttavia, non è diretto contro la perniciosa contraddizione tra disuguaglianza economica ed eguaglianza politica formale, bensì contro la forma democratica in quanto tale. Anziché tentare di fornire a questa forma un contenuto adeguato, essi mirano a sbarazzarsi della forma stessa della democrazia e a farle subentrare il controllo diretto di coloro che ritengono essere in ogni caso i più forti⁵³².

Se la visione del ruolo di singole personalità eminenti come Roosevelt resta sufficientemente ambivalente, il ceto politico-burocratico sottostante è invece unilateralmente e impietosamente inquadrato attraverso la lente dell'usurpazione. Il risentimento antipolitico è trasversale alle consuete distinzioni destra-sinistra, e si caratterizza per l'esiguità di elementi concreti che indichino l'inadeguatezza dei provvedimenti burocratici o la grave incompetenza dei funzionari. La "chiacchiera" contro la burocrazia «è divenuta una sorta di parola magica» che designa «un capro espiatorio da accusare indiscriminatamente per ogni genere di condizione insoddisfacente»⁵³³. Il burocrate, il politico, o anche le categorie dei burocrati e dei politici, sono visti da Adorno secondo il modulo, precedentemente introdotto, della personalizzazione come strategia di orientamento di fronte a una «politica incomprensibile» e a un «mondo spersonalizzato»⁵³⁴. Manifestando una non trascurabile affinità con il funzionamento del pregiudizio antisemita, con la costruzione quasi-psicotica e stereotipica, «la frequenza e l'intensità delle invettive anti-burocratiche e antipolitiche è del tutto sproporzionata rispetto a ogni esperienza possibile»⁵³⁵.

Ulteriori elementi ricorrenti nelle concezioni politiche ed economiche manifestate dagli intervistati sono la professione di "realismo" e il pregiudizio anti-utopico, l'assenza di pietà di fondo per i poveri e i deboli, la sopravvalutazione degli interventi su educazione e istruzione in assenza di una concezione più ampia della trasformazione sociale.

3.3. Sindromi e tipi psicologici

A conclusione della sua revisione, Adorno include una tipizzazione sociopsicologica delle sindromi associate alla personalità autoritaria. Il ricorso alla tipologia, al netto delle possibili obiezioni, è giustificato attraverso la tesi della crisi dell'individuo. La tipizzazione trova dunque una corrispondenza nella realtà sociale, nella quale molti soggetti «non sono più, o non sono mai stati, "individui" nel senso della filosofia classica del diciannovesimo secolo. Il pensiero per ticket è possibile solo perché l'esistenza effettiva di coloro che vi indulgono è ampiamente determinata da "tickets", da processi sociali standardizzati, opachi e soverchianti che lasciano

⁵³² Ivi, p. 687.

⁵³³ Ivi, p. 694.

⁵³⁴ Ibidem.

⁵³⁵ Ibidem.

allo “individuo” ben poca libertà di azione e di vera individuazione»⁵³⁶. Le sindromi menzionate sono, per gli *high scorers*, nell’ordine: il risentimento superficiale; il convenzionalismo; la sindrome “autoritaria”; il ribelle e lo psicopatico; lo “svitato”; il tipo manipolativo. Per i *low scorers*: il tipo rigido; il tipo contestatore; l’impulsivo; il tipo “alla mano”; il sincero liberal. Alcune tipologie, più di altre, si prestano a una trattazione di taglio psicoanalitico. Se la sindrome autoritaria si basa su una risoluzione ancora relativamente riuscita del complesso edipico e produce una ripartizione dell’aggressività originaria in una quota di sottomissione masochistica e in una quota di sadismo riversato sull’outgroup⁵³⁷, lo psicopatico presenta invece un fallimento nello sviluppo del Super-Io e una fissazione-regressione alle fantasie di onnipotenza infantile. La distruttività si esprime in forme non razionalizzate e crudeli, che spesso travalicano il confine dell’autoritarismo sociopolitico per sfociare nella criminalità comune.

Il tipo “svitato” o reietto (*crank*) è incapace di adattarsi al mondo e di accettare il principio di realtà, e non può dunque conseguire un compromesso relativamente stabile tra frustrazione e gratificazione. Tende all’isolamento e al rifiuto violento del mondo esterno, ed è percorso da forti tendenze alla proiezione e al sospetto paranoide. Appartengono a questo insieme «madri di soldati, sempliciotti e seguaci regolari di agitatori», donne e uomini anziani, soggetti esclusi dal processo di produzione e inclini alla formazione di sette in cui la costruzione di pseudorealtà anche di marca cospirazionista («non esitano ad attribuire agli Ebrei l’obiettivo del dominio mondiale, ed è probabile che imprechino contro i Savi di Sion»⁵³⁸) riceve un rinforzo intersoggettivo.

Se lo “svitato” è connotato dalla paranoia, il tipo “manipolativo” presenta una tipica freddezza schizoide, e suddivide il mondo in «campi vuoti, schematici, amministrativi»⁵³⁹. Manca di investimento pulsionale dell’oggetto, ed è preda di una compulsione “iper-realistica” che riduce ogni cosa e persona a un oggetto manipolabile attraverso gli schemi teorici e pratici del soggetto. La carica libidica si riversa piuttosto sugli «aspetti tecnici» dell’esperienza. L’elemento ordinatore e compulsivo lo avvicina ai tratti canonici del carattere anale, e dunque alla sindrome autoritaria, dalla quale tuttavia si distingue grazie alla concomitanza «di un estremo narcisismo e di una certa vuotezza e assenza di profondità»⁵⁴⁰. Adorno rintraccia in questa sindrome schizoide e anaffettiva nei più efficienti nazisti tedeschi, il cui scopo, sul piano pulsionale, «è la costruzione di camere a gas più che il pogrom. Non devono neppure odiare gli Ebrei; li “gestiscono” con provvedimenti amministrativi privi di contatto personale con le vittime. L’antisemitismo è reificato, un articolo da esportazione: deve “funzionare”»⁵⁴¹.

⁵³⁶ Ivi, p. 747.

⁵³⁷ Cfr. ivi, p. 759.

⁵³⁸ Ivi, p. 765.

⁵³⁹ Ivi, p. 767.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 768.

⁵⁴¹ Ibidem.

Capitolo V. Dalla critica della modernità alla critica della civiltà. Implicazioni psicologiche della *Dialettica dell'illuminismo*

Alla base dei *Philosophische Fragmente* agisce una insoddisfazione di fondo verso i confini del precedente programma di indagine, che al binario di una teoria sociale interdisciplinare associava quello di una ricostruzione, condotta soprattutto in termini storico-filosofici, dell'eredità contrastante dell'epoca moderna (ragione e dominio, sapere e fede, razionalismo e irrazionalismo, libertà e autorità), culminante nel carattere intimamente auto-contraddittorio delle due macro-tendenze fondamentali della filosofia del primo Novecento, che Horkheimer aveva individuato nel neopositivismo e nel vitalismo (nel primo, si esprimeva sia un'esigenza di radicalizzazione dell'illuminismo, sia un sodalizio con i rapporti sociali vigenti e una riduzione della razionalità a convalida dell'esistente; nel secondo, la protesta contro l'alienazione e la «gabbia d'acciaio», ma nella forma deteriorata di un attacco alla ragione tutta, e non solo al suo lato positivistico). La critica della contemporaneità autoritaria e fascista da un lato, democratica dall'altro, ricorre ora invece a una diagnosi complessiva della civiltà e della razionalizzazione, estesa a buona parte della storia narrata⁵⁴². La critica della razionalità borghese e della forma sociale capitalistica, che negli anni '30 costituiva ancora il perno dell'indagine francofortese, tracima in critica del razionalismo occidentale, dei costi della razionalizzazione e delle sue rimozioni. Lo stesso concetto di «epoca borghese» viene dilatato, sino a fare di Odisseo una figura proto-borghese⁵⁴³. La dilatazione metastorica dell'analisi è giustificata con la tesi secondo cui la «malattia della ragione» non interviene solo a un certo punto del suo sviluppo, ma è invece «inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà». Motivo per cui una autocritica della ragione è chiamata a esplorarne «la storia più antica»⁵⁴⁴. L'impostazione horkheimeriana e adorniana, a quest'altezza è ancora quella di una critica «interna» e dialettica della razionalità, distante dalla critica del nichilismo e dagli accenti antimoderni della *Kulturkritik*, verso la quale pure si registra uno spostamento d'accento. L'interesse francofortese nei confronti delle «filosofie della vita» è del resto di lungo corso, e non esclusivamente critico. Si pensi al rapporto privilegiato di Horkheimer con la filosofia di Schopenhauer⁵⁴⁵, o al ricorrere delle varie figure del concetto di «vita» in Adorno⁵⁴⁶. Nella *Dialettica dell'illuminismo*, un riferimento centrale è costituito da Nietzsche e dalla sua critica della ragione e della morale come dispositivi di contenimento e immiserimento degli impulsi

⁵⁴² Proseguendo, in tal modo, il percorso di una «filosofia negativa della storia», già tracciato alla fine degli anni '30. Cfr. J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 95-114.

⁵⁴³ Cfr. pp. 51 ss.

⁵⁴⁴ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947, trad. it. *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 151.

⁵⁴⁵ Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer*, cit., pp. 46 ss.

⁵⁴⁶ Su questo tema, cfr. l'importante saggio – discutibile nel suo intento di valorizzare un'ontologia vitalistica, ma eccellente sul piano della pur sintetica ricostruzione storico-concettuale – di A. Morgan, *Adorno's Concept of Life*, Bloomsbury, London 2007.

vitali. Se Horkheimer negli anni '30 aveva valutato in modo pressoché esclusivamente negativo la crescente influenza della costellazione delle “filosofie della vita” nel campo culturale ottonecentesco, attribuendola alla mutata posizione della borghesia rispetto alla razionalità dell'organizzazione sociale e al progresso storico⁵⁴⁷, ora la *Kulturkritik*, elaborata dagli intellettuali di una borghesia che percepisce la minaccia del tramonto della propria fase di ascesa, appare come un controcanto utile a cogliere i costi antropologici e le *impasse* della ragione ridotta a strumento di autoconservazione⁵⁴⁸. E tuttavia, è il caso di ribadirlo, la critica francofortese della razionalizzazione muove dal presupposto che la dissoluzione della «ragione oggettiva» sia irreversibile. La rilevazione degli esiti nichilistici e relativistici della razionalizzazione non è condotta dal punto di vista della nostalgia per una verità metafisicamente garantita, bensì da quello di una autocontraddittorietà della ragione stessa⁵⁴⁹.

Dal punto di vista del rapporto tra teorizzazione politico-sociale e psicologia, del quale ci stiamo occupando, si riscontra il sostanziale abbandono dell'analisi psicoanalitica del carattere, che aveva connotato in modo distintivo i lavori degli anni '30. Si passa, si potrebbe sintetizzare, dal Freud analista del carattere nevrotico al Freud “antropologo” del *Disagio della civiltà*. E in effetti sussiste una non trascurabile assonanza tra la tesi freudiana di una rinuncia pulsionale inevitabilmente connessa alla cultura-civilizzazione e la proposta di Horkheimer e Adorno, tesa a localizzare nel distacco dalla natura – e in definitiva nella stessa ominazione – il passaggio storico che segna l'instaurazione del «dominio». Nel rilevare questa transizione a un diverso “contenitore” psicoanalitico, occorre però dettagliare ulteriormente l'articolazione della nuova dottrina, nella quale assumono centralità due temi principali che sono di pertinenza *lato sensu* psicologica.

Da un lato, il tema della minaccia di disgregazione e perdita del Sé in seguito alla ricaduta nella natura. Proprio dall'allestimento di un sistema di difese, mobilitate per schermare il soggetto dalla possibile perdita del Sé, derivano – e in ciò si compie, per così dire, il lato psichico della dialettica e del rovesciamento dell'illuminismo – una paradossale affermazione della natura, intesa come procedere cieco, ripetitivo ed estraneo a ogni senso e finalità umana, e una più compiuta rinuncia del soggetto a sé.

⁵⁴⁷ La borghesia, che nel periodo della sua ascesa e del consolidamento del suo dominio sociale aveva sviluppato la razionalità come disposizione tecnico-scientifica sulla natura e come critica della sanzione divina o naturalistica della gerarchia sociale vigente, reagisce alla crisi del capitalismo e al declassamento della razionalità di scopo individuale producendo filosofie irrazionaliste e organiciste, che veicolano l'accettazione tragica del mondo in disgregazione, oppure ne promuovono la composizione coatta attraverso la soppressione dell'indipendenza delle particolarità “anarchiche” e del pluralismo conflittuale, o ancora ripiegano in modo “nostalgico” sulle garanzie della tradizione ormai dissolta dalla secolarizzazione.

⁵⁴⁸ Ferma restando la differenza tra il tentativo francofortese di negazione ancora dialettica della modernità e la sua negazione “astratta” formulata dai diversi filoni della “critica della cultura”. Puntuali, a tal riguardo, le considerazioni svolte da S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., p. 89 s.

⁵⁴⁹ Cfr. M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*, cit., p. 10: «Così com'è intesa e messa in pratica nella nostra civiltà, la razionalità progressista tende, a parer mio, a distruggere la sostanza stessa della ragione, in nome della quale si difende la causa del progresso».

Dall'altro il tema, strettamente connesso al primo, della *distruttività*, che molta parte avrà anche nelle successive riflessioni di Marcuse e nella controversia con Fromm. Nel quadro della *Dialettica dell'illuminismo*, la distruttività non è letta come mero ritorno del primitivo e di una energia pulsionale non legata, bensì come effetto del parossismo e dell'ipertrofia del dominio della natura interna, che innesca una caduta tendenziale del saggio di contenimento dell'irrazionalità, e costringe a sempre più ingenti investimenti in una controproducente razionalità repressiva ad alta composizione tecnologica, che produce ulteriore distruttività, la quale di nuovo sollecita l'intervento (o l'invenzione) di nuovi apparati di neutralizzazione.

All'analisi del «dominio» e delle sue ricadute psichiche fa da contrappunto l'evocazione delle tappe dell'auto-repressione (in particolare negli approdi di Odisseo presso i Lotofagi e presso Circe), alla quale tuttavia si accompagna sempre anche il risvolto, la prefigurazione di una esistenza estetica non mutilata e di una soddisfazione «materna»⁵⁵⁰.

Torna e si approfondisce, inoltre, il tema della crisi dell'individuo nel capitalismo monopolistico di Stato e nello Stato autoritario, e poi – in modo ancor più finemente perfezionato – nella democrazia dei consumi e della comunicazione massmediatica. Su questo terreno, le pagine della *Dialettica dell'illuminismo* descrivono una «socializzazione» dello «schematismo», cioè della funzione di accordo tra strutture cognitive e mondo oggettivo, già indagata – o meglio soltanto evocata – in riferimento alla mente individuale nei saggi precedenti. La funzione dello schematismo appare ora definitivamente sottratta alla mediazione della psiche del soggetto singolo, e condotta invece direttamente dal sistema sociale, che opera, con un elevato grado di standardizzazione della produzione e con l'intervento massiccio della pubblicità, una restrizione preliminare della diversificazione delle personalità, una pre-selezione dei gusti e del ventaglio di scelte di consumo disponibili, delle identificazioni, delle appartenenze, delle aspirazioni, delle concezioni del mondo, e tenta in tal modo di garantirsi sia la massima efficacia commerciale, sia la sussunzione psichica e affettiva degli agenti, prevenendo e neutralizzando non soltanto ogni ipotesi di contestazione davvero radicale, ma anche ogni possibile emersione di individualità realmente autonome.

Emergono infine due temi psicologici collaterali – non meno importanti, ma meno legati all'impostazione teorica complessiva. Da un lato, la critica alla superficialità della psicoanalisi come «therapy» adattiva e ortopedico-funzionale, coadiuvante dell'industria culturale. Dall'altro, l'individuazione della *proiezione* come dinamica psicologica fondamentale dell'antisemitismo.

⁵⁵⁰ Temi in seguito recuperati sul piano normativo soprattutto da Marcuse in *Eros e civiltà*.

1. Il Sé come rituale sacrificale

Horkheimer e Adorno teorizzano che la civiltà e l'individuazione, derivando da uno sforzo di superamento del mimetismo, abbiano conservato, come *petite perception* strisciante e minacciosa o come immagine liminale e orrorifica, l'idea di una ricaduta dell'umano in una forma di esistenza puramente naturale, pre-civile e pre-individuale: «l'esistenza puramente naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo. Il comportamento mimetico, mitico e metafisico, apparvero uno dopo l'altro come ere superate, ricadere al livello delle quali era associato al terrore che il Sé potesse riconvertirsi in quella natura da cui si era estraniato con sforzo indicibile, e che gli ispirava, proprio per questo, un indicibile orrore»⁵⁵¹.

La descrizione del processo di civilizzazione e della genesi del Sé allude a una costosa decisione, a uno sforzo volontario, mantenuto e ripetuto nel tempo, cardinale nella storia della specie e dei singoli, e sempre esposto al rischio del cedimento e della disgregazione: «l'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'Io appartiene all'Io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo»⁵⁵². La «decisione» si accompagna a una memoria inconscia della perdita, alla relegazione, in una zona periferica del Sé e della società, delle forze e delle componenti della soggettività scartate e rimosse in seguito alla cesura con cui la nascita della soggettività di fatto coincide, le quali seguitano a esercitare un potere seduttivo ed evocativo, esorcizzato e neutralizzato attraverso l'istituzionalizzazione controllata e rituale delle pratiche di regressione, fusione e smarrimento: «l'ebbrezza narcotica, che fa spiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano fra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso»⁵⁵³. La riemersione della natura escissa nello spazio e nel tempo rituale permette al «Sé identico» di non rendere assoluto il proprio irrigidimento, di giungere a un compromesso con le componenti troncate, che costituiscono in pari modo una fonte di seduzione e di angoscia, una *promesse de bonheur* e un pericolo che incombe sulla civilizzazione e sull'individuazione: «l'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il

⁵⁵¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 38. Cfr. anche ivi, p. 245: «vi è una tendenza profondamente innata al vivente, e il cui superamento è il contrassegno di ogni sviluppo: quella di perdersi nell'ambiente anziché affermarsi attivamente in esso, la tendenza a lasciarsi andare, a ricadere nella natura. Freud l'ha chiamata istinto di morte, Caillois "le mitétisme"», tendenza efficacemente rappresentata nella scarsa tenuta della capacità del delinquente di mantenere la propria individuazione. La complessità del tema intreccia la teoria del rapporto mente-mondo, la teoria sociale e l'estetica. Cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, cit., pp. 52-57; E. Verdeja, *Adorno's Mimesis and Its Limitations for Critical Social Thought*, «European Journal of Political Theory», 8 (2009), pp. 493-511.

⁵⁵² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 41.

⁵⁵³ Ibidem.

confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta a una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante»⁵⁵⁴.

Il parallelo, anzi il cortocircuito, tra l'assenza o la debolezza dell'Io identico nello stadio pre-civile e la condizione dell'Io nella società tardo-capitalistica è presto tracciato:

Tramite la mediazione della società totale, che investe ogni impulso e relazione, gli uomini vengono ridotti di nuovo a ciò contro cui si rivolgeva il principio del Sé, la legge di sviluppo della società: a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente [...]. Sono le concrete condizioni di lavoro nella società a produrre il conformismo, e non influssi consapevoli che interverrebbero in seguito a istupidire gli uomini oppressi e a sviarli dal vero⁵⁵⁵.

La massificazione de-individualizzante (o pseudo-individualizzante) della società all'apice della civilizzazione – a partire, vale la pena di sottolineare, dai rapporti di produzione e dai processi di lavoro, e non soltanto dalla dimensione culturale e mediatica – riproduce una condizione che la civilizzazione mirava a superare. Così come persiste una forte connessione tra mito e illuminismo, sia perché il mito contiene già un tentativo proto-illuministico di razionalizzazione e dominio, sia perché l'illuminismo, irrigidendo la razionalità in pura autoconservazione strumentale, diviene a sua volta veicolo di accecamento “mitologico”, così la razionalità non rappresenta una mera opposizione al sacrificio arcaico, bensì nasce dal sacrificio e lo rinnova. Lo sceveramento del Sé dalla confusione naturalistica ha un fondamento sacrificale, che prosegue in ogni biografia attraverso la soppressione degli impulsi e del godimento immediato: «il Sé permanente identico, che sorge dal superamento del sacrificio, è direttamente a sua volta un rituale sacrificale rigido, e implacabilmente osservato, che l'uomo celebra a se stesso opponendo la propria coscienza al contesto naturale»⁵⁵⁶.

Il Sé è dunque un'istituzione labile, frutto di un rituale sacrificale che va perennemente rinnovato ed è minacciato dalla disgregazione e dalla ricaduta nella natura. La rinuncia a Sé, che nelle opere degli anni '30 veniva concepita come tratto caratteriale masochistico e passivo tipico della crisi del liberalismo, anticipato dal luteranesimo e dalla rinuncia borghese alla «felicità», diventa il tratto tipico dell'intera civiltà umana⁵⁵⁷. L'individuazione si compie sempre attraverso una quota ineliminabile di de-individualizzazione – intesa come rinuncia a un'individualità più integrale. Ciò vale sia rispetto al Sé inteso come Io e identità personale che sacrifica la propria natura interna, il proprio mondo pulsionale e la propria apertura sensoriale-estetica⁵⁵⁸, sia rispetto al Sé come effettiva peculiarità della personalità individuale, minacciata dalla standardizzazione e dalla superficializzazione dell'industria culturale.

⁵⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵⁵ Ivi, p. 44.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 61.

⁵⁵⁷ Cfr. ivi, p. 52 s. «Le linee della ragione, del liberalismo e dello spirito borghese si inoltrano molto più in là di quanto immagini la concezione storica che data il concetto di borghese solo alla fine del feudalesimo medioevale. [...] storia universale e illuminismo diventano la stessa cosa».

⁵⁵⁸ Cfr. su questo punto S. Petrucciari, *Ragione e dominio*, cit., pp. 159-175.

La perdita di scopo, che inerisce la ragione (sia individuale sia sociale e organizzativa) definitivamente ridotta ad autoconservazione, appartiene già *ab origine* alla natura sacrificale e difensiva del Sé:

L'insediamento del mezzo a scopo, che assume, nel tardocapitalismo, i tratti della follia aperta, si può già scorgere nella preistoria della soggettività. Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare⁵⁵⁹.

La «assurdità del capitalismo totalitario», nel quale un immane dispiegamento di mezzi abolisce gli scopi stessi in vista dei quali era sorto, è già prefigurata nell'intera «storia della civiltà», che è «la storia dell'introversione del sacrificio», o «la storia della rinuncia»⁵⁶⁰. L'insieme dei mezzi allestiti per l'emersione dalla natura comporta la restaurazione del dominio di forme di esistenza “naturali”, come la concorrenza⁵⁶¹. Sotteso a questi passaggi è il motivo hegel-marxiano delle condizioni sociali oggettive estraniare, che si contrappongono ai soggetti che le hanno prodotte, non recando più traccia della loro genesi, e presentandosi anzi in veste di (seconda) natura, insensibile alle finalità umane: «la ratio che scaccia la mimesi non è solo il suo opposto. È essa stessa mimesi: mimesi del morto. Lo spirito soggettivo, che dissolve l'animazione della natura, domina la natura disanimata solo imitando la sua rigidità e dissolvendo come animistico anche se stesso»⁵⁶². Natura è dunque un “elemento”, primordiale, o uno stadio, pre-civile e pre-politico; ma è anche una struttura, un modo di funzionamento, caratterizzato dalla mera riproduzione, dalla ripetizione, dall'assenza di spirito – affine alla pura autoconservazione senza scopo che per Horkheimer e Adorno qualifica in modo eminente il tardocapitalismo⁵⁶³. La razionalizzazione, come emersione dalla natura e difesa permanente dalla ricaduta nella natura, produce l'affermazione di una seconda natura civile e storicamente prodotta, che della prima natura assume i tratti rigidi, la regolarità inflessibile e disumana⁵⁶⁴. Natura dunque è non solo la totalità ambientale del mondo, non solo un regno specifico della realtà secondo la partizione hegeliana, ma è anche e soprattutto una tipologia di funzionamento

⁵⁵⁹ Ivi, p. 62.

⁵⁶⁰ Ibidem. Oltre alla radice freudiana e nietzscheana, una riconduzione del tema del sacrificio a Kant e a Kierkegaard attraverso un'analisi dell'*Habilitationsschrift* di Adorno è stata proposta da V. Rumble, *Sacrifice and domination: Kantian and Kierkegaardian paradigms of self-overcoming*, «Philosophy and Social Criticism», 20 (1994), pp. 19-35.

⁵⁶¹ Cfr. ivi, p. 64: «è proprio lo spirito dominatore della natura a rivendicare costantemente la superiorità della natura nella concorrenza».

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ La visione adorniana della natura non si esaurirà, naturalmente, in questa ripresa della connotazione hegeliana (che del resto non esaurisce neppure la filosofia della natura di Hegel), ma agirà anche *contro* Hegel un concetto più comprensivo di natura e di relazione con la natura, sempre distante dalle riproposizioni romantiche e reazionarie della natura. Cfr. D. Cook, *Adorno on Nature*, Routledge, London 2011.

⁵⁶⁴ Rilevante a tal riguardo anche il tema del «morto», si pensi alle connotazioni hegeliane del macchinario e del denaro, o al concetto marxiano di «lavoro morto».

di enti e strutture: «ognuna delle figura mitiche è tenuta a fare sempre la stessa cosa. Ognuna consiste nella ripetizione [...]. Sono immagini di coazione»⁵⁶⁵.

La natura sacrificale del Sé permea la figura di Odisseo, come esempio eminente del «Sé che si domina continuamente e perde così la vita che salva»⁵⁶⁶. Il *disincantamento del mondo*, delle potenze ctonie e della natura minacciosa, e l'evitamento della seduzione regressiva dell'animalità, richiedono il *disincanto di sé* e la rinuncia a ogni ipotesi di soddisfazione immediata e integrale, della quale pure il soggetto che ha appreso a dominarsi conserva il presentimento nostalgico: «l'astuto sopravvive solo al prezzo del proprio sogno, che egli paga disincantando se stesso come le potenze esterne. [...] La dignità di eroe si acquista solo con l'umiliazione dell'impulso alla felicità intera, universale, indivisa»⁵⁶⁷.

La vita dei Lotofagi rappresenta la minaccia dell'oblio e della perdita di volontà, l'ingresso in una forma di beatitudine narcotica «senza lavoro né lotta»⁵⁶⁸, nella quale la coscienza di sé si dissipa e sussiste soltanto la «mera parvenza della felicità, ottuso vegetare»⁵⁶⁹. Contro il principio regressivo dei Lotofagi, Odisseo sostiene «la loro stessa causa, la realizzazione dell'utopia, attraverso il lavoro storico, mentre chi si arresta all'immagine della beatitudine le sottrae la forza della realizzazione»⁵⁷⁰. Ma non appena Odisseo promuove questa razionalizzazione, «entra fatalmente nel giro dell'ingiustizia»⁵⁷¹ e della rinuncia alla felicità. Agli occhi della razionalità "civile", la beatitudine infantile e l'ebetismo animale sono connotati da violenza e barbarie, e in questo giudizio si esprime lo sdegno verso la società pre-agricola, ancora lontana da una razionalizzazione metodica dello spazio e del tempo.

Il nesso assai stretto tra istituzione del Sé e rinuncia a sé si qualifica anche, secondo Horkheimer e Adorno, lo stratagemma impiegato da Odisseo per sfuggire ai Ciclopi. Sfruttando l'ambiguità di nome e cosa, che l'uomo civile distingue, a differenza del barbaro ancora immerso nel potere magico e numinoso della parola e lontano da un maturo distanziamento referenziale, Odisseo si identifica come Nessuno. Il successo dell'escamotage razionale che inganna i Ciclopi e consente la fuga non deve però far perdere di vista il fatto che, in tal modo, «il soggetto-Odisseo rinnega la propria identità, che ne fa un soggetto, e si conserva in vita assimilandosi all'amorfo»⁵⁷². L'autoconservazione coincide con la rinuncia a sé: «la sua affermazione di sé è, come in tutta l'epopea, come in ogni civiltà, negazione di sé. Così il soggetto ricade nello stesso circolo vizioso della necessità naturale a cui cerca di sfuggire assimilandosi»⁵⁷³.

⁵⁶⁵ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica*, cit., p. 65.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 62 s.

⁵⁶⁷ Ivi, p. 64 s.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 69.

⁵⁶⁹ Ivi, p. 70.

⁵⁷⁰ Ibidem.

⁵⁷¹ Ibidem.

⁵⁷² Ivi, p. 74.

⁵⁷³ Ivi, p. 74 s.

Proseguendo nella presentazione orientata delle figure del poema omerico, Horkheimer e Adorno introducono Circe come autrice di una magia che «disintegra il Sé» e riduce le vittime ad animali. La dea induce ad abbandonarsi all'istinto e ne promette la soddisfazione, al prezzo, di nuovo, del sacrificio del Sé "identico" e coerente: «l'etera concede la felicità e annulla l'autonomia di chi rende felice»⁵⁷⁴. Altro elemento di intenso valore simbolico è che Circe accetti di giacere con Odisseo, solo nella misura in cui Odisseo ha saputo resistere al suo fascino. Se ne può trarre, secondo gli autori, un'immagine paradossale, per cui il mezzo e il criterio dell'accesso al piacere è la rinuncia al piacere, il prezzo del piacere è il piacere stesso. L'incontro avviene nel segno della «freddezza borghese» e del «divieto dell'amore». La meta del ritorno di Odisseo, l'oggetto della sua nostalgia, la vera patria, è «l'avvenuto scampo»⁵⁷⁵ alla ricaduta nella natura, e la presa di distanza narrativa dai pericoli trascorsi.

2 Dall'interiorizzazione del Super-Io alla socializzazione dello schematismo

Nell'*Analitica dei principi*, Kant ricorre allo «schematismo» come funzione capace di innestare su un terreno di omogeneità reciproca, attraverso la determinazione temporale comune a sensibilità e intelletto, i dati sensibili e le categorie, elementi conoscitivi eterogenei dei quali rimarrebbe altrimenti inspiegata la congiunzione nell'unità dell'esperienza⁵⁷⁶. Trasferito analogicamente sul terreno della teoria sociale, lo schematismo era già stato richiamato da Horkheimer, come abbiamo visto, per alludere all'accordo tra l'immagine del mondo maturata dagli agenti e l'agire economicamente necessario. Il concetto kantiano riemerge a più riprese, e quasi in sordina, in numerosi luoghi delle opere dei pensatori della prima generazione francofortese, e la *Dialettica dell'illuminismo* non fa eccezione:

L'omogeneità dell'universale e del particolare è garantita, secondo Kant, dallo "schematismo dell'intelletto puro": com'egli chiama l'operare inconscio del meccanismo intellettuale che struttura fin dall'inizio la percezione in conformità all'intelletto. L'intelletto imprime alla cosa, come qualità oggettiva, prima ancora che essa entri nell'Io, quell'intelligibilità che il giudizio soggettivo risconterà in essa. Senza questo schematismo, senza il carattere già intellettuale della percezione, nessuna impressione si attaglierebbe al concetto, nessuna categoria all'esemplare⁵⁷⁷.

Riassunta così la definizione filosofica dello schematismo, Horkheimer e Adorno ne ribadiscono la traslazione sul terreno sociologico:

⁵⁷⁴ Ivi, p. 77

⁵⁷⁵ Ivi, p. 84.

⁵⁷⁶ Cfr. I. Kant, *KrV* A 137/B176.

⁵⁷⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica*, cit., p. 88.

La vera natura dello schematismo che accorda dall'esterno universale e particolare, concetto e caso singolo, si rivela da ultimo, nella scienza odierna, come l'interesse della società industriale. [...] Il conflitto fra la scienza amministrativa e reificante (lo spirito pubblico) e l'esperienza del singolo, è prevenuto dalle circostanze. I sensi sono determinati dall'apparato concettuale prima ancora che abbia luogo la percezione; il borghese vede a priori il mondo come la materia con cui se lo fabbrica. Kant ha anticipato intuitivamente ciò che è stato realizzato consapevolmente solo da Hollywood: le immagini sono censurate in anticipo, all'atto stesso della loro produzione, secondo i moduli dell'intelletto conforme dal quale dovranno essere contemplate⁵⁷⁸.

La forma di socializzazione del tardo-capitalismo, e in particolare l'industria culturale, rende superflua la capacità di interiorizzazione e di coordinazione dell'individuo con le norme che regolano le sfere d'azione in cui è implicato. Se le analisi francofortesi del capitalismo monopolistico già rilevavano sul terreno macrosociologico gli effetti di questi sviluppi nei termini della "crisi dell'individuo", nella *Dialettica dell'illuminismo* l'enfasi è posta su un condizionamento che agisce già al livello della percezione, grazie alla produzione e somministrazione industriale delle immagini:

Il compito che lo schematismo kantiano aveva ancora lasciato ai soggetti, e cioè quello di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria. Essa attua e mette in pratica lo schematismo come primo servizio del cliente. [...] Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione⁵⁷⁹.

3 *La rilettura del sadismo: conseguenze morali della tecnicizzazione della ragione*

Nel quadro della critica della razionalità, si determina uno slittamento della funzione del riferimento al sadismo, che compare non più nel ruolo di una tendenza pulsionale pregenitale che entra a comporre la disposizione caratteriale sadomasochistica e concorre a illustrare le ragioni libidiche e dinamiche del dispiegamento sociale della distruttività. Il sadismo è ancora una figura della distruttività, legata però non tanto all'impasto di ossessività, impotenza ed entusiasmo proprio della sindrome autoritaria, quanto alla piena consumazione del disincantamento, e al "godimento" feticistico di una razionalità autotelica e fredda, incapace di calore, in ogni caso aliena al richiamo del più blando vincolo morale, e in ciò più affine alla costellazione clinica di una sociopatia di tipo narcisistico-schizoide. Ed è, in effetti, anche come processo di eliminazione dei vincoli morali dell'esercizio del calcolo che Horkheimer e Adorno leggono il razionalismo moderno. Se l'illuminismo, secondo il detto kantiano, implica l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole e l'esercizio dell'intelletto «senza la guida di un altro», allora l'esempio più eminente di condotta illuministica è offerta dal

⁵⁷⁸ Ivi, p. 89 s.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 131.

Marchese de Sade, nella misura in cui l'altro è qui da intendere, diversamente da Kant, non come l'autorità esterna che dirige la coscienza e la condotta, bensì come la prospettiva morale – altra dalla razionalità calcolante – attraverso cui l'illuminismo ha tentato di sviluppare il lato conciliativo della ragione universale, di introdurre nella ragione una finalità umana distinta dalla coerenza sistemica e dal dominio tecnico, e di evitare dunque la riduzione della ragione ad autoconservazione. Sade mette in scena la bancarotta della morale e il predominio del calcolo razionale, e raffigura «il soggetto borghese liberato dalla tutela», integralmente disincantato e non più limitato dalla “razionalità rispetto al valore”.

L'intelletto come puro calcolo svincolato da contenuti normativi diviene prevalente nel fascismo. Il fascismo si presenta come rimozione della patina sentimentale con cui la modernità aveva tentato di compensare l'asprezza del suo processo di riproduzione. Il fascismo agisce come disciplinamento feroce ma moralmente “indisciplinato”. L'ordine totalitario porta alla piena vigenza il «pensiero calcolante»⁵⁸⁰, non più frenato da esigenze morali: «in opposizione all'imperativo categorico, e in accordo tanto più profondo con la ragion pura, esso tratta gli uomini come cose, centri di comportamento»⁵⁸¹. Le concezioni morali moderne sono il tentativo del pensiero borghese «di fondare il riguardo, senza il quale non si darebbe civiltà, su altro che non sia l'interesse materiale e la violenza»⁵⁸². Mentre il sistema economico non può fare affidamento sulla sua sola forza di attrazione, e mira a legittimarsi (o a rendersi tollerabile) attraverso una produzione ideologica sentimenti e concezioni morali, Sade e gli scrittori “neri” della borghesia espongono il lato spietato e cinico dell'illuminismo, le sue conseguenze relativistiche, il sacrificio dell'intera vita all'organizzazione priva di scopi esterni. Anche la portata critica ed emancipativa della ragione moderna, la sua opposizione illuministica all'autorità, rischia ora di venir meno. Questo contenuto normativo intrinseco della ragione diviene secondario rispetto al suo carattere di strumento e di tecnica disponibile a qualunque scopo. L'approfondimento del disincantamento, la critica dei presunti «fini oggettivi» come vincoli “naturalistici” di cui lo spirito è chiamato a liberarsi, rende la ragione paradossalmente prona a ogni potere di fatto, “naturale” al pari della natura da cui lo spirito è originariamente emerso come soggetto dominante:

Finché si prescinde dalla questione di *chi* l'adopera, la ragione non è più affine alla violenza che alla mediazione, e secondo la diversa situazione dell'individuo e dei gruppi, essa fa apparire come “il dato” la pace o la guerra, la tolleranza o la repressione. E smascherando i fini oggettivi come potere della natura sullo spirito, come minaccia alla propria legislazione autonoma, essa rimane, nella sua neutralità, a disposizione di ogni interesse naturale. Il pensiero diventa completamente un organo, retrocede a natura⁵⁸³.

⁵⁸⁰ Già Lukács aveva indicato nella scomposizione e nel calcolo i tratti essenziali della società contemporanea.

⁵⁸¹ Ivi, p. 92. La “ragion pura” rappresenta, in questa problematica interpretazione – o piuttosto allusione – il campo della considerazione dell'essere umano come fenomeno soggetto al determinismo naturale.

⁵⁸² Ivi, p. 91.

⁵⁸³ Ivi, p. 93.

La compiuta razionalizzazione apre il campo al decisionismo o all'adattamento a qualsiasi condizione di fatto vigente, non più criticabile in base a concezioni fondazionali del bene⁵⁸⁴. Justine pone in opera un intenso e minuzioso perseguimento razionale dei comportamenti vietati da un interdetto che appare «infondato come tutti i giudizi di valore»⁵⁸⁵. Ma la ricerca edonistica del piacere, o l'equipollenza direttamente amorale di piacere e dispiacere, sono dopotutto la superficie delle scene di Sade, in cui lo «schema dell'attività» è più importante del suo contenuto. Centrale, «più ancora del piacere, è la sua gestione attiva e organizzata», una «organizzazione di tutta la vita destituita di ogni scopo oggettivo», nella quale «non un istante rimane inutilizzato, un'apertura del corpo trascurata, una funzione inattiva»⁵⁸⁶. La bestialità pre-civile si esprime come distruttività civilizzata. Justine esegue i comportamenti preistorici «non più come naturali», e dunque sul piano psicologico la sua condotta non è analizzabile nei termini del ritorno del rimosso, e neppure in quelli della riemersione di una pulsionalità repressa che aveva condotto un'esistenza carsica. Justine «non incarna, in termini psicologici, la *libido* non sublimata né una *libido* regredita, ma il piacere intellettuale della regressione, l'*amor intellectualis diaboli*, il gusto di distruggere la civiltà con le sue stesse armi. Ama il sistema e la coerenza, e adopera egregiamente l'organo del pensiero razionale»⁵⁸⁷. Il «delinquente» non è, in questo caso, colui che difettando del necessario autocontrollo cede alla pressione delle pulsioni naturali, bensì colui che è in grado di dominare efficacemente il proprio mondo affettivo interno e di non consentire alla sola inclinazione.

Le scene descritte da Sade anticipano tanto lo scatenamento della razionalità persecutoria nel totalitarismo, quanto alcuni aspetti centrali delle forme di socializzazione e soggettivazione del tardo-capitalismo. Da un lato, «i vizi privati, in Sade, come già in Mandeville, sono la storiografia anticipata delle virtù pubbliche dell'era totalitaria»⁵⁸⁸, e la ragione coincide già con la sua funzione di dominio; rispetto al quadro teorico entro cui si svolgevano le indagini sull'autorità negli anni '30, il sadismo come categoria psicologico-sociale rimane centrale, ma non indica più la conformazione pulsionale della struttura caratteriale autoritaria, né si riduce al mero dispiegamento di aggressività primitiva, e descrive invece l'esercizio di una distruttività raziocinante e pianificata. Dall'altro, nella società tardo-capitalistica si assiste a uno sviluppo neutralizzante dell'esperienza amorosa e del potenziale di conflittualità a essa inerente che era depositato nel conflitto nevrotico classico dell'individuo alle prese con l'interdetto paterno,

⁵⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 97: «La ragione illuminata trova altrettanto poco un criterio per misurare un impulso in se stesso e distinguerlo dagli altri».

⁵⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 100.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 94.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 100.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 124.

familiare e sociale⁵⁸⁹. La sessualità, non più oggetto di repressione, si ripositiona come godimento ricreativo e fonte di benessere, portando in primo piano l'aspetto calcolatore delle pratiche igieniche. Tra l'elogio edonistico della sessualità contro gli innaturali freni morali e la neutralizzazione della grande passione "romantica" vige un'intima solidarietà, che con il sostegno «della pedagogia sessuale, della psicoanalisi e della terapia ormonale» trasforma l'amore romantico e il suo soggetto «nell'uomo pratico e comunicativo, che estende la sua professione d'igiene e di sport anche alla vita sessuale»⁵⁹⁰. La «minaccia di castrazione» rimane centrale, ma non avviene più attraverso il puritanesimo morale, e si serve invece della capillarità dell'industria culturale che preforma i bisogni del consumatore e organizza il divertimento e l'evasione, di fatto sussumendoli allo stesso principio di organizzazione che essi mirano a eludere. Il compromesso borghese liberale tra istinti e società (sottomissione, sublimazione e soddisfazione di compromesso) trapassa, nel tardo-capitalismo privo di sublimazione e limitazione, in repressione pura, in *amusement* che rimuove la felicità.

La disposizione masochistica non qualifica più il rapporto di subordinazione dell'individuo al padre autoritario, e denota invece il comportamento dell'individuo nei confronti del «racket» di riferimento: «la vita nel tardo-capitalismo è un rito di iniziazione permanente. Ognuno deve mostrare che si identifica senza riserve con il potere che lo batte»⁵⁹¹. L'individualità degrada a «pseudoindividualità». Gli individui sono prodotti riconoscibile dell'universale e si identifica senza scarti con l'universale, «semplici punti di incrocio o di intersezione delle tendenze dell'universale»⁵⁹². Alla *dialettica dell'illuminismo* corrisponde dunque, tanto sul terreno psicologico quanto sul terreno morale, una *dialettica dell'individuazione*, secondo la quale l'emancipazione dell'individuo dai vincoli sociali tradizionali e l'incremento del potere di disposizione tecnica sulla natura giunge a produrre, al culmine della sua traiettoria, un'omologazione de-individualizzante. Nella società di massa «si è finalmente esonerati dalla fatica dell'individuazione, anche se il suo posto è preso da quella – ancora più affannosa e sfibrante – dell'imitazione»⁵⁹³.

4 *L'Io come proiezione: la teoria dell'antisemitismo*

La sezione intitolata *Elementi dell'antisemitismo* fornisce una via d'accesso alternativa alla psicologia dell'antisemitismo rispetto alle forme più schiettamente sociopsicologiche che

⁵⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 113: «la sfida alla famiglia non è più un ardimento, come il rapporto col boy-friend nelle ore di libertà non dischiude il settimo cielo. Tutti acquistano l'atteggiamento razionale e calcolatorio nei confronti del proprio sesso».

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 115.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 165.

⁵⁹² *Ivi*, p. 166. Questo salto di qualità non determina una novità assoluta, e anzi fa emergere «il carattere fittizio che la forma dell'individuo ha sempre presentato nell'età borghese» (*ibidem*).

⁵⁹³ *Ivi*, p. 167.

abbiamo visto all'opera nei capitoli precedenti. Questa lettura pone ancora in primo piano il tema della proiezione, ma ne generalizza il significato, nel quadro della già tracciata affinità tra il processo di formazione dell'Io identico e il processo di disincantamento del mondo. Nelle costruzioni propagandistiche e nelle dicerie popolari riguardanti gli ebrei, sono di particolare rilievo le accuse di praticare rituali magici e sanguinosi sacrifici. In esse si esprime «il desiderio inconscio degli autoctoni di ritornare alla prassi sacrificale mimetica»⁵⁹⁴, di scatenare un'aggressività primitiva. Le fantasie sui presunti delitti degli ebrei si basano però su una «falsa proiezione». Ciò presuppone il concetto di una proiezione vera o neutrale. In certa misura, argomentano effettivamente Adorno e Horkheimer, ogni percezione è di natura proiettiva. La proiezione delle impressioni sensoriali sull'oggettività esterna avrebbe la decisiva funzione evolutiva di garantire l'autoconservazione attraverso la strumentale attribuzione agli oggetti di proprietà che, secondo una teoria antirealista della percezione, sono costituite con il contributo della spontaneità soggettiva⁵⁹⁵. Si tratterebbe, in questo caso, di una «proiezione spontanea» che è «automatizzata, nell'uomo, come altre funzioni aggressive e difensive che sono divenute riflessi»⁵⁹⁶. Lo stesso Io sarebbe l'esito di un processo di progressiva differenziazione tra esterno e interno, concepibile come «l'ultimo prodotto costante della proiezione»⁵⁹⁷. Se da un lato gli oggetti sono costituiti dall'Io, e se la percezione contiene già categorie e giudizi, dall'altro «la profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore. Se questa reciproca compenetrazione è spezzata, l'io si irrigidisce»⁵⁹⁸. Questo processo genuino, funzionalmente adattivo, di proiezione e re-introiezione delle proprietà del mondo oggettivo, rimanda a una «vera mimesi», cioè a un concetto normativo di apertura sensoriale e di relazione non violenta di «risonanza» tra soggetto e oggetto⁵⁹⁹. Se la «falsa mimesi» consiste in un'assimilazione difensiva e falsificante dell'Io al mondo esterno, la «falsa proiezione» designa il processo patologico di attribuzione stereotipica al mondo esterno di pulsioni, desideri, pensieri e valutazioni che il soggetto disconosce e rifiuta di accettare come propri. Il carattere delirante dell'antisemitismo non deriva dunque dalla proiezione, fisiologica e inevitabile⁶⁰⁰, bensì dal suo irrigidimento e dall'interruzione della comunicazione e fecondazione reciproca di soggetto e oggetto.

⁵⁹⁴ Ivi, p. 200.

⁵⁹⁵ Il concetto psicoanalitico di proiezione è dunque – con una mossa teorica certo discutibile – accostato alle teorie che introducono la tesi di un contributo del soggetto alla strutturazione dell'oggettività.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 202.

⁵⁹⁷ Ivi, p. 203.

⁵⁹⁸ Ibidem.

⁵⁹⁹ Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019.

⁶⁰⁰ Come sembra ritenere invece Horkheimer, *Eclissi della ragione*, cit., p. 151 s.: «Si potrebbe dire che la follia collettiva imperversante oggi, dai campi di concentramento alle manifestazioni apparentemente più innocue della cultura di massa, era già presente in germe nell'oggettivazione primitiva, nello sguardo con cui il primo uomo vide il mondo come una preda. La paranoia, quella forma di follia che costruisce "teorie" di persecuzione perfette da un punto di vista logico, non è solo una parodia della ragione, bensì è in certo modo presente in ogni forma di ragione che consista semplicemente nel perseguimento di fini». Sulla strisciante divaricazione tra Horkheimer e Adorno circa le conseguenze da trarre dalla diagnosi della natura proiettiva della ragione, cfr. S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, cit., p. 135: «Il pensiero si trova di fronte a un'alternativa che può essere così riassunta: o si assume il sistema dei concetti soggettivamente costituiti come la realtà, e si cade così nella cieca proiezione, e

La dinamica psicosociale connessa alla generalizzazione della proiezione delirante va oltre il legame sadomasochistico. Se fino agli anni '30 la Teoria critica aveva ritenuto che la struttura caratteriale autoritaria, imperniata sulla fissazione anale della pulsione⁶⁰¹ e sulla gerarchizzazione capillare della società, persistesse nello Stato autoritario nonostante il venir meno della sua base economica (il capitalismo "liberale" e pre-monopolistico), ora l'analisi del fenomeno specifico dell'antisemitismo sembra puntare sulle categorie di proiezione, paranoia, delirio, secondo cui «il nudo schema del potere come tale, ugualmente schiacciante verso gli altri come verso il proprio io in rotta con se stesso, afferra tutto ciò che gli si offre e lo inserisce, senza tenere in minimo conto della sua peculiarità, nel proprio reticolo mitico»⁶⁰². Al soggetto sembra inerire la facoltà para-divina di creare ogni cosa a sua immagine, senza riguardo per le caratteristiche e per l'indipendenza della cosa stessa, secondo un irrigidimento stereotipico di una originaria relazione proiettiva non patologica. Questa narcisistica mancanza di riguardo è appunto più vicina a una patologia narcisistica, di cristallizzazione e de-sensibilizzazione di un Io precocemente leso, che reagisce istituzionalizzando la crudeltà ed elevandola a norma generale di condotta.

La dinamica paranoica e narcisistica della costruzione proiettiva-delirante della figura dell'ebreo rientra in un processo di de-umanizzazione di ogni alterità che non sia ancora conforme alla regola delirante. Questo processo appare sempre meno spiegabile in base al modulo della sottomissione masochistica e dell'esercizio sadico. Nel sadomasochismo vi è una relazione tra parte dominante e parte sottomessa che implica un contatto e una sorta di compromesso di reciproca utilità pulsionale derivante dall'assunzione dei ruoli. L'autoritarismo di stampo paranoico è invece diverso: i subordinati «seguono colui che non li guarda nemmeno, che non li prende come soggetti, ma li affida all'esercizio degli scopi molteplici»⁶⁰³. Ha luogo l'abuso e l'aperta strumentalizzazione dell'altro, che gode del trattamento subito non tanto perché lo solleva dalla fatica di essere un individuo e gli consente di acquietarsi in una soddisfazione infantile regressiva, quanto perché trova corrispondenza nel modo in cui lo stesso soggetto subordinato ha appreso a trattare sé stesso e il mondo esterno nell'epoca dell'illuminismo dispiegato come pieno dominio della ragione strumentale. Il leader, oltre che sadico, è insensibile, privo di una relazione umana con la vittima e con i sottoposti, e in ciò convalida e conferma la riduzione dell'Io a cosa e della ragione a calcolo, che è divenuta propria di ciascun individuo.

quindi nella mera natura; oppure, proprio partendo dalla soggettività e condizionatezza del sapere umano, si finisce per negare la sua stessa capacità veritativa, e si approda, come talvolta il più tardo Horkheimer è tentato di fare, a quella posizione autocontraddittoria ma certo significativa nel quadro dell'illuminismo borghese che è lo scetticismo. Tra i due corni del dilemma cerca di muoversi invece la *Dialettica dell'illuminismo*, e, direi, grazie al decisivo contributo di Adorno».

⁶⁰¹ Intesa però da Fromm in senso prevalentemente metaforico come cifra di una tipologia di relazione, e nel quadro di una teoria de-sessualizzata dell'impotenza e della debolezza dell'Io.

⁶⁰² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica*, cit., p. 205.

⁶⁰³ *Ibidem*.

Un'ulteriore quota di godimento proviene dall'efficace rimozione del ricordo di un'esistenza meno rigida, di un Sé più complesso e più aperto, meno unilateralmente esaurito nei compiti di autoconservazione e più capace di percepire e concepire l'alterità come tale e non come proiezione dell'Io e fondo d'uso del suo dominio. Il delirio proiettivo dell'antisemitismo è la forma eminente e coerente dell'irrigidimento tecnico-illuministico della proiezione naturale e fisiologica. Ogni soggetto, anche subordinato, compartecipa al dominio e alla persecuzione, sia perché ha già ridotto la propria soggettività a intelletto calcolante e a funzione di dominio, sia perché deve abolire ogni ipotesi di una forma di soggettività diversa⁶⁰⁴, e reagisce violentemente sugli elementi che provocano la nostalgia di un soggetto più integrato: «nello sguardo fiducioso, non paranoico, si ricordano di quello spirito che è morto dentro di loro [...]. Questo contatto suscita in loro vergogna e furore»⁶⁰⁵.

Emerge in queste pagine anche una concezione dell'oggettivazione (cognitiva, teorica e pratica) come violenza sull'oggetto. La stessa costituzione della realtà in oggettività in seguito alla "provocazione" operata dal soggetto sarebbe violenta⁶⁰⁶. Il pensiero stesso è assimilato alla proiezione patologica, contiene già *in nuce* nel suo codice originario la mancanza di riguardo nei confronti della cosa, l'arbitrio e il dominio sull'altro: «il pensiero oggettivante implica, come quello malato, l'arbitrio di uno scopo soggettivo estraneo alla cosa, dimentica la cosa e le infligge sin d'ora la violenza che dovrà poi subire nella pratica».

Se in ogni percezione c'è un elemento di giudizio soggettivo, non ci sono argomenti conclusivi contro i giudizi manifestamente falsi, e non è dunque possibile designare in modo obiettivamente valido il le percezioni deformate come deformate. È l'estrema conseguenza della tensione relativistica della razionalizzazione moderna, della fuoriuscita dalla «ragione oggettiva». Il consolidamento di un nuovo realismo non è per ciò più sano, non ripristina il primato dell'oggetto né tantomeno una relazione di circolazione non violenta tra soggetto e oggetto, bensì ipostatizza l'oggetto proiettato⁶⁰⁷, rimuovendone la componente soggettiva e impedendo di riflettere sul meccanismo di proiezione. Rimossa la coscienza della proiezione,

⁶⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 206: «Se si dice dell'onnipotenza divina che essa attira la creatura a sé, l'onnipotenza satanica, immaginaria, aspira tutto nella propria impotenza».

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ Cfr. di nuovo anche l'articolazione più di taglio gnoseologico della tematica dell'oggettivazione contenuta in M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 151: «Dal momento in cui la ragione di venne lo strumento del dominio esercitato dall'uomo sulla natura umana ed extraumana – il che equivale a dire dal momento in cui nacque – essa fu frustrata nell'intenzione di scoprire la verità. Ciò è dovuto al fatto ch'essa ridusse la natura alla condizione di semplice oggetto e che non seppe distinguere la traccia di se stessa in tale oggettivazione». Si tratta di accenti simili a quelli impiegati da Heidegger, col quale tuttavia persiste una differenza di diagnosi e soprattutto di soluzioni. Cfr. anche letteratura su Adorno e Heidegger. H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, Klett-Cotta 1980; Id., and *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta 1981; I. Macdonald, K. Ziarek (eds.), *Adorno and Heidegger. Philosophical Questions*, Stanford University Press, Stanford 2007; L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, Arte, Esistenza*, Donzelli, Roma 2005. Sulla traiettoria di riflessione di Adorno, cfr. anche L. Cortella, *Una dialettica della finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006.

⁶⁰⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica*, cit., p. 208: «elementi soggettivi sono ciecamente introdotti, da essa, nella datità apparente dell'oggetto».

viene naturalizzato il delirio proiettivo, preservato da ogni possibilità di accesso critico e di conseguente dissoluzione: «il malato sfrutta l'elemento immaginativo inerente alla verità stessa, esponendolo senza tregua. Egli insiste democraticamente sulla parità giuridica della sua mania, poiché la verità stessa non s'impone con assoluta necessità»⁶⁰⁸.

Lo sviluppo della razionalità critica erode le basi di ogni giudizio obiettivo che consenta una legittimazione esterna e trascendente della verità, capace di decretare il carattere falso e delirante di alcune proposizioni. Inoltre, l'attribuzione al pensiero stesso di una natura proiettiva e violenta estromette in anticipo ogni tentativo di fuoriuscita dall'impasse attraverso una teoria discorsiva e intersoggettiva della verità, se può esservi consenso unanime sul male e sul delirio collettivo⁶⁰⁹. Parimenti, sono erose le basi di ogni giudizio obiettivo che consenta una legittimazione esterna e trascendente della verità che bolla la non-verità come falsa e delirante. A questa altezza, l'accenno a una soluzione possibile investe purtuttavia ancora una volta sul pensiero e su una autocritica, anamnesticamente "fenomenologia dello spirito": «solo il lavoro autoconsapevole del pensiero (secondo l'idealismo leibniziano e hegeliano: la filosofia) può tornare a sottrarsi a questa allucinazione»⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ Ibidem.

⁶⁰⁹ Il tentativo di Habermas sarà non a caso più sottile, e volto a derivare dalla prassi comunicativa elementi normativi vincolanti che possano fungere da criterio di una critica degli atti comunicativi distorti.

⁶¹⁰ Ibidem. E ancora: «Come il pensiero, nel corso della conoscenza, identifica i momenti concettuali immediatamente presenti nella percezione e perciò di carattere necessitante, li recupera a poco a poco nel soggetto e li spoglia della loro violenza intuitiva. Nel corso di questo processo ogni stadio precedente, anche quello scientifico, si rivela, nei confronti della filosofia, ancora in qualche modo come percezione, come fenomeno estraniato, pieno di elementi intellettuali non riconosciuti; arrestarvisi, senza negazione, rientra nella patologia della conoscenza. Chi assolutizza ingenuamente, per quanto universale possa essere il raggio della sua azione, è un malato, e soggiace all'abbaglio della falsa immediatezza».

Capitolo VI. Una civilizzazione erotica. Il Freud politico di Marcuse

L'indagine di Marcuse in *Eros e civiltà*⁶¹¹ muove dai risultati conseguiti dalla *Dialettica dell'illuminismo*, e si connota, in qualche misura, come il lato psicoanalitico della stessa prospettiva⁶¹². Ciò non significa che tra le due opere vi sia continuità di diagnosi storica e sociale e di proposta politica e normativa. Anzi, la critica mossa da Marcuse all'impianto "antropologico" freudiano, e imperniata sul riconoscimento del carattere genuinamente storico di alcune forme di organizzazione sociale e pulsionale indebitamente naturalizzate da Freud, potrebbe agevolmente essere estesa alle tesi di Horkheimer e Adorno sul nesso, in certa misura metastorico, di ragione e dominio, e dunque di civiltà e repressione. Sebbene vi sia una frizione, a tratti anche radicale, tra quanto depositato nella *Dialettica dell'illuminismo* e l'indagine condotta in *Eros e civiltà*, le due opere si collocano tuttavia su un terreno comune, sul quale la Teoria critica si era impiantata in seguito a quel significativo mutamento di prospettiva, che abbiamo identificato come passaggio dalla critica della modernità alla critica della civiltà. Tuttavia, se per Horkheimer e Adorno la civilizzazione è legata essenzialmente alla crescente razionalizzazione (che la tarda modernità ribalta in pura irrazionalità), e se la ragione non è in grado, in ultima analisi, di svincolarsi efficacemente dal fine dell'autoconservazione e dunque dal dominio strumentale della natura esterna e interna che tracima in dominio sociale dell'uomo sull'uomo, Marcuse volge alla ricerca di una civiltà e di una razionalità non repressive, e non più soggette alla "dialettica" che ne regola il ribaltamento nel loro opposto.

La tendenza di Horkheimer e Adorno a prendere più radicalmente congedo dal razionalismo occidentale dipende, in termini di influenze filosofiche, da una prevalenza del motivo della «vita» e della sua compressione patogena ad opera della ragione, della morale e delle norme civili. In quest'ottica, il tema freudiano del «disagio», pure presente, risulta secondario, e la dismissione del programma interdisciplinare di critica della modernità attraverso l'esame delle classi sociali e delle loro strutture caratteriali tipiche non comporta, in primo luogo, l'assunzione degli aspetti della ricerca psicoanalitica più funzionali al nuovo scopo di critica della civiltà (come il dualismo pulsionale di *Eros* e *Thanatos*), bensì la parziale valorizzazione normativa dell'altro canone della filosofia occidentale, individuato nel filone anti-razionalistico. Non solo il giovanile interesse soprattutto di Horkheimer per Schopenhauer e Nietzsche, ma anche le tesi più mature, vedono l'irrazionalismo, perfino quello volgare, come protesta della «vita» contro un pensiero e un'organizzazione sociale raziocinanti che la atrofizzano e ne deprimono il libero fluire⁶¹³.

⁶¹¹ H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston 1966², trad. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

⁶¹² Per questa lettura, ma con un'impostazione a nostro giudizio troppo "continuista", cfr. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 510 ss. Più attenta alle differenze, anche politiche, tra le due "dialettiche dell'illuminismo", la ricostruzione di R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 127-138.

⁶¹³ Interessante, a riguardo, il rilievo di Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 136 secondo cui in Horkheimer e Adorno «la tragedia del dominio viene descritta dal punto di vista del borghese».

Marcuse, al contrario, da un lato torna a investire sulla conciliazione possibile, sia teoretica sia estetico-politica, di soggetto e oggetto e di ragione e sensibilità. Dall'altro, egli intraprende un corpo a corpo più approfondito con Freud, e si domanda se dalla diagnosi freudiana riguardante il nesso repressivo tra istinti e civilizzazione non si possano in realtà derivare sia un repertorio teorico sufficiente per una critica della forma tardo-capitalistica di civilizzazione, sia le risorse normative necessarie a prefigurare una diversa possibilità di civilizzazione, imperniata appunto su un Eros capace di informare di sé tutti i settori della vita individuale e collettiva. La stessa congiunzione, nel titolo, di Eros e civiltà, presa sul serio, consegna non solo l'idea di una repressione dell'Eros ad opera della civiltà, ma anche e soprattutto l'idea di una loro coniugazione in una nuova forma di civilizzazione erotica.

1. *La dialettica della civiltà*

La dialettica della civiltà per Marcuse è duplice, e foriera di conseguenze normative opposte. Da un lato, le necessità repressive della civiltà, comprimendo l'Eros, ostacolano l'unica componente antropologica in grado di legare efficacemente la distruttività: in tal modo la civiltà, proprio nello sforzo di mantenersi, deve costringersi a misure sempre più repressive (non necessariamente di natura autoritaria) e assume progressivamente la forma paradossale di una civiltà distruttiva e anti-civile. Dall'altro, i guadagni prestazionali consentiti dalla repressione, avendo allargato le basi materiali della soddisfazione, pongono alcune delle premesse obiettive per un superamento dell'organizzazione sociale repressiva. Rispetto al punto di vista freudiano che concepisce la civiltà come rinuncia, Marcuse sostiene che la «correlazione antagonistica di libertà e repressione, produttività e distruzione, dominio e progresso»⁶¹⁴ non dipende – almeno, non integralmente – dalla natura stessa del “principio di realtà”, bensì da una sua forma storica e revocabile. Tanto la formazione dell'Io quanto l'instaurazione di legami sociali dipendono, per Freud, dall'inibizione della soddisfazione immediata delle pulsioni⁶¹⁵. Se da un lato occorre constatare che la civiltà ha coinciso *finora* con la repressione e la rinuncia pulsionale, dall'altro una teoria disposta a rintracciare all'interno delle fasi storiche gli elementi tendenziali che le sospingono al trapasso è chiamata a valutare in quale misura la forma più recente dell'organizzazione sociale della rinuncia (il «principio di prestazione») produca risultati tali da consentire l'avvento di una nuova forma di civilizzazione non repressiva.

Marcuse intraprende a tal fine un'analisi delle diverse versioni della teoria freudiana delle pulsioni, fondendole in modo sincretico. Da un lato, la civiltà implica una soppressione delle

⁶¹⁴ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 52.

⁶¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 59: «La civiltà comincia quando si è rinunciato efficacemente all'obiettivo primario – alla soddisfazione integrale dei bisogni».

pulsioni parziali e pre-genitali, tesa a normalizzare il polimorfismo erogeno dei vari distretti somatici e garantire un'irreggimentazione del corpo, funzionale al suo impiego come strumento di lavoro produttivo. La produttività è di carattere «aggressivo», ma Marcuse non limita l'aggressività alla sua prima teorizzazione come istinto di autoconservazione o «dell'Io», legata dunque alle funzioni di controllo, adattamento e azione adeguata, proprie dell'Io come formazione psichica tardiva rispetto all'Es e come forma del processo secondario. L'aggressività è anche una manifestazione della pulsione di morte e della distruttività, che l'Eros riesce a legare e indirizzare a fini produttivi e civili. L'Eros, per converso, è da un lato costruzione di legame e unificazione, ma dall'altro mantiene anche i caratteri a-sociali ascritti alla sessualità nella precedente concezione freudiana, e non è estraneo alla ricerca di quella soddisfazione statica e Nirvanica, che sembra nondimeno essere la meta finale della pulsione di morte⁶¹⁶.

Sul piano della dinamica delle istanze psichiche, il Super-Io, come distruttività diretta all'interno, protegge l'unità dell'Io e il principio di realtà, ma comprime l'Es ed è fonte di rimozioni e scissioni che favoriscono una disgregazione conflittuale della vita psichica. L'azione del Super-Io produce dunque effetti ambivalenti, simultaneamente di autodifesa e autoaggressione, ed è per tale ragione il perno di una *dialettica della soggettività*, parallela e isomorfa con la *dialettica della civiltà*. Il gesto che istituisce la soggettività (e la civiltà) è un gesto repressivo segnato da un codice autodistruttivo, che si manifesta e fa da contrappunto costante all'individuazione e al progresso psichico e sociale⁶¹⁷. Lo sviluppo del sistema psichico e l'esigenza di perseguire gli obiettivi di soddisfazione attraverso la mediazione con la realtà esterna producono un Super-Io aggressivo che agisce in senso repressivo e distruttivo sullo stesso soggetto, la cui tenuta era chiamato a garantire e a perpetuare. Analogamente il progresso della civiltà genera forze che tendono alla distruzione della civiltà:

La severità eccessiva del Super-Io [...] ora si spiega nei termini della lotta eterna tra Eros e istinto di morte: l'impulso aggressivo contro il padre (e i suoi successori sociali) è un derivato dell'istinto di morte; nel "separare" il bambino dalla madre, il padre inibisce anche l'istinto di morte, l'impulso verso il Nirvana. In questo modo egli opera in favore dell'Eros; anche l'amore contribuisce alla formazione del Super-Io. Il padre severo, che nella sua funzione di rappresentante inibitorio dell'Eros soggioga l'istinto di morte nel conflitto edipico, impone con la forza le prime relazioni "comunitarie" (sociali): le sue proibizioni creano l'identificazione tra i figli, l'amore a meta inibita (affettuosità), l'esogamia, la sublimazione. Sulla base della rinuncia, l'Eros comincia il suo lavoro culturale che consiste nel combinare la vita in unità sempre maggiori. E man mano che il padre si trasforma in una molteplicità di persone e viene completato e sostituito dalle autorità della società, man mano che le proibizioni e le inibizioni si diffondono, così aumenta anche la tendenza aggressiva e si ingigantiscono i suoi oggetti. E con ciò aumenta, nella società, il bisogno di rafforzare le difese – cioè di rafforzare il senso di colpa⁶¹⁸.

⁶¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 69 ss.

⁶¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁶¹⁸ *Ivi*, p. 116.

Avendo individuato questo primo corno della dialettica della civiltà, Marcuse si sforza però di trovare e fondare anche il secondo, secondo cui proprio sulla base dei risultati conseguiti dal pieno dispiegamento della civiltà repressiva, un nuovo tipo di civiltà non repressiva diviene possibile. A tal fine, tenta sottrarre la psicoanalisi all'unilateralità della visione della civiltà come rinuncia e repressione, e di reperire in Freud gli strumenti concettuali e l'indicazione delle risorse pulsionali per una trasformazione della civiltà nell'organizzazione sociale della libertà e della soddisfazione universali. Il nucleo dell'argomentazione marcusiana è una critica "storicistica" della psicoanalisi, in seguito alla quale sia la dialettica della civiltà, sia la dialettica della soggettività (ambidue compendiabili nella formula dell'esito distruttivo delle difese) cessano di essere oggetto di cristallizzazione metastorica e di indebita naturalizzazione. In questa argomentazione si annida una implicita frizione di Marcuse rispetto alla *Dialettica dell'illuminismo*, che pur non avallando una naturalizzazione del nesso tra ragione e dominio operava una generalizzazione, o almeno un'estensione temporale, che collocava quel nesso già all'inizio della civilizzazione e della storia umana.

La narrazione ipotetica freudiana riguardante l'orda primitiva e l'eliminazione del padre attraverso la congiura fraterna, per quanto non confermabile (e neppure plausibile) sul piano storico-antropologico, possiede secondo Marcuse un intenso valore simbolico. In primo luogo, perché radica nella filogenesi la scaturigine di un senso di colpa, la cui vigenza persiste in ogni essere umano a prescindere dalle variazioni impresse dalla peculiarità della biografia individuale. In secondo luogo, perché condensa in un'immagine mitologica la dialettica storica del dominio e la possibilità dell'emancipazione.

L'uccisione del padre primordiale determina infatti l'introiezione del dominio, sia come colpa per il crimine commesso, sia come norma sociale positivamente istituita, non più legata alla figura personale del padre, resa astratta e vincolante per tutti, e capace di segnare il limite tra il potere assoluto, imprevedibile e arbitrario di un singolo, proprio dello stadio primitivo, e la legalità formalizzata di un potere civile incipiente.

Nell'azione parricida è però contenuta anche la "promessa" di una società senza padre⁶¹⁹, liberata non solo dal dominio personale di un singolo ma anche dal dominio giuridico della norma repressiva astratta e razionalizzata: la soppressione del padre storico allude sin dall'inizio anche alla soppressione del padre simbolico, istituito come potere sociopolitico legittimo. Rispetto a questa promessa di liberazione, l'istituzione e introiezione della norma civile rappresentano un tradimento⁶²⁰, che produce un senso di colpa specifico e ulteriore, come aveva segnalato già Erich Fromm nelle sue riflessioni sull'evoluzione del dogma cristiano⁶²¹. Il

⁶¹⁹ Su questo aspetto, sia in termini diagnostici che politici e normativi, insisterà soprattutto A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1970.

⁶²⁰ Esempificato sul piano storico-pratico dalle esperienze rivoluzionarie che si limitano a sostituire nuove autorità legittime alle vecchie autorità delegittimate.

⁶²¹ Cfr. *ivi*, pp. 105-108.

progresso della civiltà si compone dunque di un doppio crimine: il rovesciamento del padre e la sua restaurazione.

L'iniziale redenzione dalla colpa parricida tramite espiazione del crimine è allora immediatamente messa in scacco dal subentrare di una seconda colpa legata all'espiazione stessa, che costituisce a sua volta un crimine commesso contro il "principio di piacere". La "protesta" della sensualità repressa si esprime storicamente nelle manifestazioni psicologiche, intellettuali e culturali meno legate al principio di realtà: nelle perversioni sessuali non connesse funzionalmente alla procreazione⁶²²; nelle facoltà collocate in un rango inferiore dalla filosofia razionalistica (in particolare, immaginazione e fantasia); nelle produzioni artistiche, in cui la cogenza del dominio razionale sulla realtà si affievolisce, lasciando spazio a esperienze di conciliazione estetica del soggetto e dell'oggetto; nella tradizione del pensiero politico utopico.

2. *Fantasia, perversione, estetica. Verso una razionalità libidica*

Il prevalente filone razionalistico della filosofia occidentale ha promosso il dominio della sensibilità, delle passioni e delle facoltà inferiori, nonché il dominio della natura, a detrimento delle facoltà recettive, della soddisfazione e del piacere, consegnati all'inferiorità epistemologica e alla condanna morale⁶²³. Al pari del principio di realtà, che nasce come modificazione del principio di piacere, la civiltà umana prende avvio come tentativo di realizzazione collettiva di un piacere possibile. Tuttavia, essa persegue il proprio fine subordinando alla ragione la molteplicità degli impulsi, e nasce perciò nel segno del dominio, del controllo dei corpi e della limitazione repressiva del piacere, e in generale degli istinti.

Assumendo la teoria pulsionale matura di Freud, Marcuse sostiene che entrambi gli istinti primari sono carichi di una tendenza regressiva e inerziale. Il trauma della frustrazione, lo scontro con la realtà esterna, l'interruzione della soddisfazione simbiotica, producono una frattura e un desiderio di eliminazione della tensione attraverso il ritorno regressivo alla precedente condizione di quiete.

In tutti gli snodi fondamentali dell'ontogenesi e della filogenesi (il passaggio alla vita organica; l'instaurazione della civiltà umana; il passaggio al processo secondario; l'irruzione del conflitto edipico) si determinano altrettante tendenze a risalire alla condizione precedente (inorganica, pre-civile, primaria, pre-edipica)⁶²⁴.

⁶²² Cfr. *ivi*, p. 92: «le perversioni sostengono la sessualità come fine a se stessa; esse si pongono quindi al di là del dominio del principio di prestazione, e minacciano i suoi fondamenti stessi. Esse stabiliscono rapporti libidici che la società deve mettere al bando poiché minacciano di rovesciare il processo di civilizzazione che trasformò l'organismo in uno strumento di lavoro».

⁶²³ Cfr. anche H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in *Id.*, *Kultur und Gesellschaft*, cit., pp. 174-230, trad. it. *Per la critica dell'edonismo*, in *Id.*, *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 109-146.

⁶²⁴ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 163 ss.

Se la vita civile e la stessa integrità dell'Io sembrano implicare questa reciproca esclusione tra principio di realtà e pienezza della soddisfazione pulsionale, l'idea, o meglio il sentimento e la nostalgia di una futura, possibile conciliazione dei due principi, sopravvivono soprattutto nell'arte. Nella forma estetica, per Marcuse, si esprime l'armonia, altrove repressa, di sensualità e ragione⁶²⁵. Come in precedenza nella religione, le aspirazioni umane alla felicità e alla riconciliazione di soggetto e oggetto si depositano nell'arte, che dà voce al Grande Rifiuto e alla protesta contro la repressione superflua⁶²⁶. L'arte nega in tal modo l'illibertà derivante dalla repressione razionalistica della sensualità, sebbene, assumendo forma, essa rimanga sempre esposta al rischio di tradire la propria funzione critica⁶²⁷ riportando la sensibilità sotto il dominio razionalistico della forma. Alla produzione e all'esperienza artistica Marcuse fa corrispondere, nei termini della psicologia settecentesca delle facoltà, fantasia e immaginazione: «nella sua richiesta eccessiva di una soddisfazione al di là del principio della realtà, la fantasia annulla il *principium individuationis* costituito»⁶²⁸.

Sul tema dell'individuazione si consuma un ulteriore momento della *Aufhebung* marcusiana del punto di vista psicoanalitico. L'annullamento o la revisione dell'individuazione e della separazione tra soggetto e oggetto costituiscono infatti per Freud soltanto una condizione arcaica e minacciosa, rimossa dal "taglio" della civilizzazione e tenuta a bada dai suoi meccanismi di difesa, non già la possibilità e l'indicazione di un ordine futuro alternativo⁶²⁹. Anche in questo caso, Freud sembrerebbe aver ipostatizzato una forma storica di organizzazione sociale, elevandola a natura ed essenza della civiltà. Marcuse ritiene però che la teoria freudiana non debba condurre necessariamente a questa conclusione, che sarebbe invece integralmente dipendente dai limiti storico-sociali del punto di vista di Freud, per il quale repressione e civiltà coincidono in una misura ineliminabile, e il principio di organizzazione sociale (e psichica) non repressivo è dato solo come regressione, incompatibile con la civiltà e con la vita.

⁶²⁵ Tracce di questa impostazione si trovano già in H. Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 75-137, trad. it. *Sul carattere affermativo della cultura*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 43-86, sebbene in una prospettiva tesa a sottolineare, nell'arte, la funzione di mistificazione e stabilizzazione dell'ordine borghese: «la separazione dell'utile e del necessario dal bello e dal godimento è l'inizio di quel processo che apre la strada, da una parte, al materialismo della prassi borghese e, dall'altra, al confinamento della felicità in una zona di riserva della "cultura"» (p. 44). E ancora: «si costituisce nella cultura un regno di apparente unità e di apparente libertà, in cui i rapporti antagonistici che reggono l'esistenza devono essere inquadrati e pacificati» (ivi, p. 50). Per una discussione del ruolo dell'arte e dell'estetica nel pensiero di Marcuse, tesa a valorizzarne le implicazioni politiche contro le interpretazioni impennate sul "ritiro" nella dimensione estetica (come per esempio in T.J. Lukes, *The Flight into Inwardness* Susquehanna University Press, London 1985). Cfr. D. Kellner, *Introduction*, in H. Marcuse, *Collected Papers, IV. Art and Liberation*, Routledge, Oxford 2007.

⁶²⁶ Cfr. p. 176. Cfr. R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp. 151-171.

⁶²⁷ Sulla funzione critica e negativa dell'arte, Marcuse si era già espresso in un articolo non pubblicato sullo scrittore francese Louis Aragon. Cfr. H. Marcuse, *Note su Aragon. Arte e politica nell'era totalitaria* (1945) in Id. *Davanti al nazismo*, pp. 93-111.

⁶²⁸ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 172.

⁶²⁹ Cfr. ivi, p. 173.

Al di là di questo tema, vi è anche un'altra obiezione legata al corollario freudiano per cui la civiltà dipende dal differimento della soddisfazione immediata e dal perseguimento della soddisfazione attraverso azioni adeguate nella e sulla realtà esterna, e dunque dal lavoro come fatica produttiva, penosa e non libidica, utile a ottenere il godimento dei beni⁶³⁰. Sul piano pulsionale, il lavoro ha carattere sadico, poggia su istinti distruttivi modificati e indirizzati alla produzione. Si tratta di una compagine istintuale, meno sublimata della libido, che resta distruttiva anche nelle sue forme civilizzate e non è stabilmente al servizio dell'Eros. A questo si può obiettare che non ogni lavoro è de-sessualizzato e spiacevole; che la cultura inibisce anche i derivati della pulsione di morte; che il lavoro rappresenta un impiego pro-sociale degli istinti aggressivi. Queste tre obiezioni costituiscono il perno per la riflessione attorno alla possibilità di una civiltà non-repressiva. Per Marcuse occorre infatti istituire un legame tra civiltà, lavoro utile e liberazione istintuale, e promuovere l'investimento libidico dell'attività lavorativa. A tal fine Marcuse valorizza il concetto schilleriano di educazione estetica, dal quale è possibile ricavare un'idea di attività non più come lavoro penoso e costrittivo ma come libero gioco delle facoltà, capace anche di prevenire la regressione a un'esistenza passiva e de-individuata⁶³¹.

La relegazione della sensibilità e dell'immaginazione a facoltà inferiori da un punto di vista sia gnoseologico sia morale si è accompagnata a una colpevolizzazione morale del riposo e della recettività passiva⁶³², ma anche a una separazione ingiustificata tra tempo libero della soddisfazione passiva e tempo lavorativo della frustrazione e dell'attività dispendiosa e penosa, tra sfera del godimento e sfera del travaglio⁶³³. Le ipotesi di "bilanciamento" tra tempo di vita e tempo di lavoro vanno ascritte al repertorio psicosociale degli strumenti utili a tamponare gli effetti più macroscopici dell'attrito tra soddisfazione e civiltà, e rappresentano "ristori" funzionali al principio di organizzazione repressivo, agenti della riconciliazione con una cattiva esistenza lasciata intatta nel suo dominio. Se da un lato la nuova civiltà prefigurata da Marcuse poggia sui risultati della più compiuta e radicale alienazione del lavoro attraverso l'automazione, dall'altro il tempo di vita liberato deve essere sottratto alla mera funzione palliativa, figlia appunto della divisione rigida, propria della civiltà repressiva, tra attività e passività, pena e soddisfazione. Una nuova civiltà dovrebbe de-passivizzare il tempo liberato, e ri-erotizzare l'attività lavorativa. Il nucleo normativo, etico e politico della proposta

⁶³⁰ Cfr. *ivi*, p. 179.

⁶³¹ Cfr. *ivi*, p. 198 ss.

⁶³² Cfr. *ivi*, p. 180 s: «diffamazione e risentimento nei confronti del riposo, dell'indulgenza, della recettività – il trionfo sugli "strati inferiori" dell'anima e del corpo, l'addomesticamento degli istinti da parte della ragione sfruttatrice».

⁶³³ Motivo già presente nella critica di Marx, formulata da un versante più economico che filosofico, alla concezione smithiana del lavoro come sacrificio. Cfr. K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 2*, MEGA II Abteilung, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1981; trad. it. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 277-285.

marcusiana consiste appunto nell'idea di una «lotta concertata contro ogni restrizione del libero gioco delle facoltà umane, contro la fatica, la malattia, la morte»⁶³⁴.

La traduzione di questa proposta nei termini della teoria pulsionale implica non soltanto l'alterazione dell'equilibrio vigente tra Eros e Thanatos ma anche il superamento della stessa tendenza conservatrice degli istinti. Occorre, in altri termini, stabilire un connubio (che in Marcuse resta non pienamente risolto e fondato) tra una riabilitazione delle facoltà inferiori e una nuova erotizzazione del corpo e del lavoro.

La prima questione è di nuovo affrontata nel capitolo su Orfeo e Narciso. Alla fantasia occorre assegnare carattere genuinamente cognitivo, anche nella misura in cui conserva e trasmette la verità del Grande Rifiuto, e protegge dunque dalla riduzione razionalistica le aspirazioni a una realizzazione integrale⁶³⁵. Accanto a Prometeo e ai grandi eroi civilizzatori, la mitologia ha prodotto figure come Orfeo e Narciso, latori di istanze di gioia e compimento e del trionfo della statica trionfa sulla dinamica⁶³⁶. Da questo «altro canone» della civilizzazione è assente una relazione di dominio con la natura, e vi è invece spazio per una conciliazione erotica non repressiva con la realtà: «Prometeo è l'eroe archetipo del principio di prestazione», mentre Orfeo e Narciso «non sono diventati gli eroi civilizzatori del mondo occidentale», poiché «la loro è una immagine di gioia e compimento: la voce che non comanda ma canta; il gesto che offre e riceve; l'azione che è pace e che conclude il lavoro della conquista; la liberazione dal tempo, che unisce l'uomo al dio, l'uomo alla natura»⁶³⁷.

La figura di Narciso richiama direttamente il tema freudiano del narcisismo primario, che postula una primitiva fase di indistinzione tra Io e ed Es e tra auto-investimento e libido oggettuale. A seguito del processo di differenziazione dell'Io, il narcisismo primario sopravvive come sentimento oceanico dell'indistinzione tra sé, la natura e il resto dell'umanità. In questa accezione, il narcisismo è ben lontano dal coincidere con un «autoerotismo immaturo», ed è invece in grado di costituire la base pulsionale di un ordine sociale imperniato su una conciliazione di soggetto e oggetto priva di ogni coazione reciproca dei due poli. Il narcisismo «prospetta un tipo di sublimazione non repressivo che deriva più da un'espansione che da una deviazione restrittiva della libido»⁶³⁸. Nella nuova civiltà, l'essere umano non regredirebbe a una passività in ultima analisi dolorosa, e conseguirebbe invece la possibilità di un esercizio di attività senza angoscia, compendiata nella formula di una *auto-sublimazione della sensualità*, capace di emancipare una pulsione ludica dall'anarchia del desiderio sensuale puro, e di una

⁶³⁴ Ivi, p. 182.

⁶³⁵ Ivi, p. 184: «La fantasia è cognitiva in quanto conserva la verità del Grande Rifiuto o, positivamente, in quanto protegge contro ogni ragione le aspirazioni a una realizzazione integrale dell'uomo e della natura, represses dalla ragione».

⁶³⁶ Cfr. ivi, p. 187.

⁶³⁷ Ivi, p. 185.

⁶³⁸ Ivi, p. 191 s.

de-sublimazione della ragione, capace di emendare l'impulso di forma dalla tendenza al dominio sulla dimensione sensuale⁶³⁹.

È solo dal punto di vista della conservazione delle istituzioni pubbliche e private vigenti che l'avvento di una «razionalità libidica» può essere concepito come una ricaduta nella barbarie. Una nuova erotizzazione delle diverse aree corporee e dell'attività umana produrrebbe certamente un sovvertimento della civiltà, ma si tratterebbe di un sovvertimento non regressivo e non distruttivo, segnato da una «espansione» – non dalla «esplosione» – della libido⁶⁴⁰. Secondo Marcuse, infatti, «il libero sviluppo della libido trasformata *al di là* delle istituzioni del principio di prestazione, differisce essenzialmente dalla liberazione della sessualità costretta entro il dominio di queste istituzioni»⁶⁴¹.

La trasgressione periodica istituzionalizzata nella “festa” e la liberazione “re-ligiosa” degli istinti in una regione circoscritta del tempo e dello spazio rappresentano una sospensione e una violazione regolata delle norme sociali che contrasta radicalmente con lo sviluppo di una razionalità libidica nel quadro di istituzioni trasformate, e serve invece a rinsaldare le istituzioni esistenti e la configurazione libidica corrispondente, in modo analogo ai divertimenti organizzati, alle pratiche di “mindfulness” e ad altri rimedi palliativi approntati dal sistema sociale per favorire negli agenti la capacità di adattamento e sopportazione⁶⁴². Non si tratta, per Marcuse, né di fornire adeguate vie di sfogo agli istinti indocili, né di aumentare semplicemente il segmento del tempo libero rispetto al segmento del tempo di lavoro. La coppia opposizionale tempo libero/tempo di lavoro costituisce una correlazione e un'implicazione reciproca, al pari della coppia tempo sacro/tempo profano. Una più compiuta erotizzazione della vita e del lavoro modificerebbe anche le caratteristiche della sessualità, mutando il contesto della sua genesi e del suo dispiegamento, e il suo valore posizionale nella relazione con le altre dimensioni dell'esistenza umana: «il libero sviluppo della libido trasformata entro istituzioni trasformate, erotizzando zone, tempo e rapporti previamente considerati tabù, *minimizzerebbe* le manifestazioni della sessualità *pura*, integrandole in un ordine molto più ampio, che comprende anche l'ordine del lavoro»⁶⁴³. Parimenti, il carattere “perverso” della sessualità pregenitale muterebbe natura e funzione in condizioni storico-sociali diverse – l'*acting out* sadico dei persecutori nazisti è diverso dal sadismo integrato in un «rapporto libidico libero», e in generale «la riattivazione di desideri e attitudini preistoriche e infantili non è necessariamente

⁶³⁹ Cfr. *ivi*, p. 211.

⁶⁴⁰ *Ivi*, p. 219.

⁶⁴¹ *Ivi*, p. 219. Reich, nella *Psicologia di massa del fascismo*, aveva proposto una analoga distinzione tra liberazione sessuale e anarchia sessuale.

⁶⁴² Marcuse incorpora qui la visione olistica della festa come periodo di trasgressione volto a rinsaldare l'ordine sociale e le gerarchie vigenti, mutuandola probabilmente da Caillois e coordinandola alle proprie tesi sull'introiezione della repressione, sul controllo e la produzione delle forme di opposizione sociale, sulla distinzione tra rivoluzione e semplice ribellione.

⁶⁴³ *Ivi*, p. 219.

una regressione; può essere benissimo il contrario – l'avvicinarsi a una felicità che è sempre stata la promessa repressa di un futuro migliore»⁶⁴⁴.

Il contenuto normativo della proposta marcusiana è fortemente ancorato a questo concetto di razionalità libidica, di una ragione de-sublimata e di una sensualità erotica capace di auto-sublimarsi senza coercizione, trovando in sé la propria norma: «l'Eros ridetermina la ragione nei suoi propri termini. Ragionevole è ciò che sostiene l'ordine della soddisfazione. [...] La ragione repressiva cede il passo a una nuova *razionalità della soddisfazione*, nella quale ragione e felicità convergono»⁶⁴⁵.

L'ipotesi di una nuova civiltà fondata su una razionalità libidica solleva però immediatamente un problema di fondazione: come è possibile che una data società si sviluppi in direzione della libertà, se gli agenti hanno introiettato la mancanza di libertà al punto da percepirla e concepirla come libertà, rendendola «parte integrante dell'apparato psichico»⁶⁴⁶? Marcuse ritiene, a questo riguardo, che lo sviluppo della base produttiva e la diffusione della conoscenza consentano di evitare la ricaduta nei tentativi di risolvere praticamente il problema della “falsa coscienza” attraverso l'investitura di un'avanguardia illuminata o una “dittatura pedagogica”. Occorre tuttavia rilevare che, nell'impianto di *Eros e civiltà*, resta inevasa la questione pratica riguardante la conversione dei presupposti “oggettivi” in coscienza e azione politica “soggettive”, né sono chiarite le forme e i modi dell'azione reciproca tra il livello oggettivo e il livello soggettivo dell'accadere sociale.

Un secondo ostacolo incontrato dall'ipotesi di una civiltà non repressiva risiede nel carattere amorale degli istinti. Se è vero che le manifestazioni istintuali distruttive dipendono in gran parte dalla repressione addizionale, e che dunque una volta eliminata la repressione gli istinti possono «rientrare in un ordine libidico», nondimeno essi manterrebbero, anche nella nuova civiltà, un'estraneità alle distinzioni morali che sono invece essenziali – sia pure in forma non dogmatica, provvisoria e rivedibile – a ogni ordine sociale. Per evitare il ritorno alla coercizione esterna degli istinti, occorre allora verificare più in dettaglio la possibilità di una loro auto-sublimazione. A questo riguardo, Marcuse punta su un'argomentazione indiretta e fa appello a una matrice freudiana, secondo cui una completa libertà istintuale finirebbe per ostacolare la soddisfazione degli stessi istinti. Nell'esempio della libido erotica, l'ostacolo contribuisce all'incremento della carica libidica, mentre la facilità del raggiungimento la deprime. Lo stesso concetto di piacere, lungi dal coincidere con una soddisfazione puramente naturale dei bisogni, reca i tratti della civiltà, della determinazione umana di scopi entro cornici socio-culturali⁶⁴⁷. Una quota minima di alienazione rispetto alla soddisfazione immediata del bisogno rimane

⁶⁴⁴ Ivi, p. 220.

⁶⁴⁵ Ivi, p. 237.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 238.

⁶⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 239-40.

necessaria all'individuazione e all'antropogenesi, e previene la più grave alienazione consistente nella regressione a un'esistenza puramente naturale e pre-umana.

L'ipotesi di una «morale libidica» interna è correlata anche alle ipotesi di una fase di identificazione precoce con la madre e di un'esperienza narcisistica della realtà non ancora nettamente separata dalla psiche come realtà esterna. L'esperienza primaria della realtà è quella di una «unione libidica», di una identificazione con la madre e con l'ambiente, che il principio "paterno" interviene a interrompere. Per l'Io individuato, il padre ostile tende a essere assolto, e il principio materno degrada a minaccia di regressione e di fagocitazione de-individualizzante nel "grande ventre". La psicoanalisi accetta la necessità di sopprimere definitivamente l'atteggiamento materno, e non pone il problema della possibile ricchezza normativa del diverso rapporto Io-realtà conservato nelle vestigia dell'antica esperienza fusionale. Su questa base, la psicoanalisi non è in grado di mettere a tema l'eventualità di un ritorno del principio materno in forme meno primordiali, in seno alle nuove istituzioni e al nuovo assetto libidico della civiltà matura.

Un terzo ostacolo, che si presenta quand'anche la teoria abbia ammesso la possibilità di una morale libidica non repressiva, è rappresentato dall'originarietà e dalla persistenza dell'istinto di morte. Ibridando la teoria pulsionale con una lettura di taglio esistenziale della morte, che risente dell'influsso del concetto heideggeriano di *Sein zum Tode*⁶⁴⁸, Marcuse configura la morte come orizzonte di caducità e destinazione ultima, cognitivamente ed emotivamente anticipata, sia della vita umana nel suo complesso, sia delle singole esperienze che la compongono. Questo vincolo temporale contrasta con l'attingibilità di un piacere concepito come vittoria sul tempo e ingresso in una dimensione atemporale. L'anticipazione della fine introduce in ogni esperienza libidica una «delusione primaria della struttura istintuale»⁶⁴⁹, che viene così privata irrimediabilmente della sua pienezza e dell'illusione di eternità. Oltre a incrinare l'essenze del piacere dalla tirannia del tempo, l'anticipazione della morte compromette anche il buon funzionamento della struttura temporale dell'esistenza umana, e fornisce la base psichica della rassegnazione socialmente indotta. L'intrusione della destinazione alla morte consuma tanto la memoria quanto la progettualità umana, vanifica sia il recupero del passato migliore, sia la protensione di un futuro meno doloroso, e agisce dunque in senso obiettivamente conservatore. Naturalmente, la capacità di dimenticare è essenziale alla vita umana, non solo ai fini del superamento dei traumi e dell'adattamento, ma anche perché il suo paradossale opposto, l'assenza completa di oblio, coinciderebbe con una vita psichica intollerabilmente caotica e dolorosa. Dimenticare però introduce anche un implicito e prematuro «perdono» dell'ingiustizia senza che ne siano davvero superate e conciliate le cause.

⁶⁴⁸ Sia pure con l'intento di «capovolgere» Heidegger. Cfr. su questo R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp. 137-151.

⁶⁴⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 244.

La «facoltà di dimenticare» è dunque anche «la facoltà che alimenta sottomissioni e rinunce»⁶⁵⁰. La felicità è intimamente connessa alla «riconquista del tempo», attraverso il ricordo che redime il passato e che si fa, sulla scorta di Benjamin, concreta azione storica che infrange la continuità del tempo e contesta «l'alleanza del tempo con l'ordine della repressione»⁶⁵¹. Se la vita socialmente organizzata riesce ad avvicinarsi a uno stato di assenza di tensione e di dolore, allora la vita è in grado di assorbire l'obiettivo "nirvanico" dell'istinto di morte e di neutralizzarne la distruttività. La riconquista del tempo consente, si potrebbe dire, di sceverare la "morte naturale" dalla "morte addizionale", la sofferenza inevitabile da quella derivante dall'organizzazione sociale:

Non coloro che muoiono, ma coloro che muoiono prima di quanto debbano o vogliano morire, coloro che muoiono in agonia e tra sofferenze, costituiscono il grande atto d'accusa contro la civiltà. E sono anche i testimoni della colpa imperdonabile dell'umanità. La loro morte crea la dolorosa consapevolezza che essa non era necessaria, che poteva essere altrimenti. Ci vogliono tutte le istituzioni e tutti i valori di un ordine repressivo per far tacere la cattiva coscienza per questa colpa⁶⁵².

Se da un lato l'analitica esistenziale di Heidegger fa da sfondo alla riformulazione marcusiana della pulsione di morte, dall'altro il programma critico di Marcuse mira però a svelare e neutralizzare la funzione di legittimazione svolta dalle teologie e dalle filosofie che "ontologizzano" la morte, interponendo l'assunzione esistenziale della finitudine tra l'inaggirabile dato biologico della condizione mortale e l'insieme delle misure socio-culturali – in primo luogo quelle "materiali" – volte a ritardare il momento del trapasso e ad attenuarne la dolorosità:

In una civiltà repressiva la morte stessa diventa strumento di repressione. Sia che la morte venga temuta come una minaccia costante, o venga esaltata come il sacrificio supremo, o accettata come fatalità, l'educazione all'accettazione della morte introduce nella vita fin da principio un elemento di capitolazione – di capitolazione e di sottomissione. Essa soffoca gli sforzi "utopistici". Le forze attualmente dominanti hanno una profonda affinità con la morte [...] Oggigiorno la teologia e la filosofia concorrono nell'esaltare la morte come una categoria esistenziale: trasformando un fatto biologico in un'essenza ontologica, danno la loro benedizione trascendente a quella colpa dell'umanità che si perpetua con il loro contributo – tradiscono la promessa dell'utopia. In contrasto con ciò, una filosofia che non operi come ancella della repressione, reagisce al fatto della morte col Grande Rifiuto – il rifiuto di Orfeo, il liberatore⁶⁵³.

La civiltà non consiste soltanto nella neutralizzazione delle spinte anti-sociali connesse alla sessualità (soprattutto pre-genitale); essa deve anche fronteggiare il problema di inibire parzialmente l'aggressività reciproca degli esseri umani e convogliarla a fini produttivi e di

⁶⁵⁰ Ibidem.

⁶⁵¹ Ivi, p. 246.

⁶⁵² Ivi, p. 247.

⁶⁵³ Ivi, p. 248.

difesa dal nemico esterno e interno, così come la sessualità è dirottata, attraverso l'inibizione della meta e il superamento dell'iniziale, "anarchica" immediatezza, su finalità pro-sociali. Come abbiamo anticipato, la «dialettica» della civiltà implica che l'indebolimento dell'Eros derivante dalla «rinuncia» e dalla sublimazione significhi l'indebolimento dell'unica forza in grado di frenare efficacemente gli impulsi distruttivi: «la civiltà è minacciata in questo modo da una de-fusione degli istinti, nella quale l'istinto di morte lotta per conquistare il dominio sugli istinti di vita. Con la sua origine nella rinuncia, e sviluppandosi sotto rinunce progressive, la civiltà tende all'autodistruzione»⁶⁵⁴.

Se la costruzione di legami sociali costituisce una sublimazione abbastanza stabile degli istinti sessuali, la canalizzazione della distruttività nel lavoro utile non presenta le stesse caratteristiche. Se la sublimazione specifica che è presupposto del lavoro fosse sufficiente a neutralizzare la distruttività, la perdita di efficacia dell'Eros nel legare la distruttività sarebbe immediatamente compensata, e la civiltà non sarebbe soggetta alla "dialettica" che Marcuse tenta di illustrare. Tuttavia, la forza distruttiva preme costantemente per superare il proprio vincolo di servizio all'Eros e alla vita, già per il fatto che rimane distruzione, anche laddove sia funzionalizzata all'utilità: «i suoi oggetti, nella maggior parte dei casi, vengono attaccati concretamente e violentemente, privati della loro forma, e ricostruiti soltanto dopo essere stati parzialmente distrutti; le unità vengono scisse con la violenza, e i frammenti ricomposti con la violenza»⁶⁵⁵. Le basi di una nuova civiltà sono gravate in partenza da un ostacolo interno intrascendibile, corrispondente alla quota di dominio legata alla civiltà in qualunque forma, indipendentemente dalle sue concretizzazioni storiche, e dal quale deriva il persistere di una dialettica della civiltà, che può essere indirizzata verso l'emancipazione solo sceverando la repressione addizionale dalla repressione naturale, e ricercando una accurata discriminazione «tra le fonti biologiche e quelle storiche della sofferenza umana»⁶⁵⁶.

3. Fine dell'introiezione e deviazione dell'aggressività sui nemici esterni

Marcuse partecipa della generale prospettiva francofortese che tenta di tracciare i mutamenti nelle strutture prevalenti di personalità in concomitanza con le fasi evolutive della modernità del modo di produzione capitalistico⁶⁵⁷. Le variazioni della struttura economica e sociale

⁶⁵⁴ Ivi, p. 119 s. Cfr. anche ivi, p. 117: «Una più forte difesa contro l'aggressività è necessaria; ma per poter essere efficace, la difesa contro un'aggressività più forte dovrebbe rafforzare gli istinti sessuali, poiché soltanto un Eros forte può "legare" efficacemente gli istinti distruttivi. E questo è precisamente ciò che la civiltà sviluppata non è in grado di fare, poiché proprio la sua esistenza stessa dipende da irreggimentazioni e controlli sempre più intensi».

⁶⁵⁵ Ivi, p. 122.

⁶⁵⁶ Ivi, p. 123.

⁶⁵⁷ «Il Super-Io è meno radicato nelle sue origini, e l'esperienza traumatica del padre è soppiantata da immagini più esogene. Poiché la famiglia ha una parte meno decisiva nel dirigere l'adattamento dell'individuo alla società, il conflitto padre-figlio non continua più a essere il conflitto modello. Questo cambiamento deriva dai processi economici che hanno caratterizzato fin dal principio del secolo la trasformazione del capitalismo "libero" in

introdotte dal passaggio al capitalismo organizzato e monopolistico, e poi alla società democratica dei consumi, invalidano il legame tra Super-Io e individuazione. In particolare, lo si è visto, assieme all'autorità del padre sembrano entrare in crisi sia la centralità del conflitto generazionale, sia la mediazione familiare dell'interiorizzazione delle norme sociali. Lo scontro intra-familiare consentiva da un lato al figlio di rappresentare e intestarsi un "principio di realtà" più evoluto rispetto a quello proposto e imposto nella famiglia d'origine e bollato come antiquato, e dall'altro di mantenere, attraverso la famiglia, un diaframma separativo tra l'individuo e la società. Tanto rispetto al padre, quanto rispetto alla società, l'individuo era in grado di modulare uno «spazio di non conformismo privato», e dunque – questa la tesi – di esistere come individuo. Nella nuova condizione, invece, «l'individualità è rimasta letteralmente soltanto nel nome, nella specifica rappresentazione di stereotipi»⁶⁵⁸.

A questo proposito, non colgono nel segno le critiche, sbrigativamente liquidatorie, mosse da Axel Honneth, secondo il quale nella prima teoria francofortese vi sarebbe una correlazione necessaria tra individuo e mercato, per cui venendo meno il mercato come principale campo dell'interazione sociale (oltre che della regolazione economica) verrebbe meno anche l'individuo "liberale", rispetto al quale Adorno e gli altri patirebbero una nostalgia retrograda. La riflessione francofortese, più che istituire un vincolo superficiale tra mercato e individuazione, mira infatti a intercettare teoricamente il passaggio di fase in base al quale la socializzazione diviene più precoce e più pervasiva e «la formazione del Super-Io maturo sembra scavalcare la fase dell'individualizzazione»⁶⁵⁹. Più che smentita dall'esistenza di sfere pubbliche formali e informali, di cui la nuova teoria critica sembra presupporre l'autonomia e la relativa impermeabilità alle logiche sistemiche di induzione e coazione, la "vecchia" teoria critica parrebbe confermata, tanto dalle attuali dinamiche di accumulazione e centralizzazione di dati, proprie dell'odierno «capitalismo della sorveglianza»⁶⁶⁰, quanto dall'approfondirsi, grazie alla rete, di dinamiche conformistiche di stereotipizzazione e universalizzazione dei modelli, che tanta parte giocano nella costruzione dell'identità personale soprattutto adolescenziale, nella ricerca di conferma da parte di un Altro Generalizzato sempre più astratto, instabile e sfuggente, nell'infrangimento e nella de-interiorizzazione dell'individuo. Più in linea con le attuali configurazioni delle sofferenze individuali-sociali sembrano i termini marcusiani, secondo cui «l'immagine che guida lo sviluppo del Super-Io si spersonalizza», e la sanzione della deviazione dalla norma ha fonti sempre più extra-familiari:

capitalismo "organizzato". L'impresa familiare indipendente, e successivamente l'impresa personale indipendente, cessano di essere le unità del sistema sociale e vengono assorbite da gruppi e associazioni impersonali di proporzioni più vaste. Allo stesso tempo, il valore sociale dell'individuo viene misurato principalmente in termini di capacità standardizzate e di qualità di adattamento più che in base alla facoltà di giudizio autonomo e di responsabilità personale. L'abolizione dell'individuo da parte della tecnica si riflette nel declino della funzione sociale della famiglia».

⁶⁵⁸ Ivi, p. 135.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 131.

⁶⁶⁰ Cfr. S. Zuboff, *Surveillance Capitalism*, Public Affairs, New York 2019, trad. it. *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019.

L'Io sembra essere socializzato prematuramente da un intero sistema di fattori e influenze extra-familiari. Già prima dell'età scolastica, la vita in gruppo, la radio e la televisione stabiliscono il modello del conformismo e della ribellione; le deviazioni dal modello non vengono punite tanto entro la famiglia quanto fuori e contro la famiglia. I tecnici dei mezzi d'influenzamento delle masse trasmettono i valori richiesti, e forniscono il perfetto allenamento all'efficienza, resistenza, personalità, sogno e sentimentalismo. Con questa educazione, la famiglia non può più competere⁶⁶¹.

Questi sviluppi intaccano anche la costituzione delle istanze psichiche e le loro relazioni dinamiche, alterando le connessioni sociopsicologiche precedentemente vigenti. La socializzazione dell'individuo nella fase tardocapitalistica non è più interpretabile come acquisizione di norme d'azione attraverso l'interiorizzazione di modelli. Non solo ha luogo una transizione dall'autorità del modello genitoriale alla cogenza di modelli extrafamiliari, ma anche una più profonda transizione, dall'interiorizzazione alla mimesi, come forma della relazione con l'alterità.

È possibile, tuttavia, che il termine "introiezione" non serva più a descrivere il modo in cui l'individuo riproduce e perpetua per conto proprio i controlli esterni esercitati dalla sua società. Tale termine richiama alla mente una varietà di processi relativamente spontanei, mediante i quali un Io (Ego) trasferisce l'«esterno» all'«interno». In tal senso l'introiezione implica l'esistenza di una dimensione interiore distinta dalle esigenze esterne ed anzi antagonista nei loro confronti – una coscienza individuale e un inconscio individuale, separati dall'opinione e dal comportamento pubblici. [...] I molteplici processi d'introiezione sembrano essersi fossilizzati in reazioni quasi meccaniche. Il risultato non è l'adattamento ma la *mimesi*: un'identificazione immediata dell'individuo con la sua società e, tramite questa, con la società come un tutto. Questa identificazione immediata, automatica (che può darsi abbia caratterizzato forme primitive di associazione) riappare nell'alta civiltà industriale; la sua nuova "immediatezza" tuttavia, è il prodotto di una amministrazione e organizzazione sofisticata quanto scientifica. In questo processo la dimensione "interiore" della mente, in cui l'opposizione allo status quo può prendere radice, viene dissolta»⁶⁶².

La socializzazione "mimetica" corrisponde a una reattività "meccanica" della psiche e all'adozione preponderante di meccanismi di difesa sempre più rigidi, intransigenti e "primitivi". Il processo di "esteriorizzazione" e «automatizzazione» del Super-Io è spia di un mutamento nel tipo di controllo esercitato dalla società sull'individuo, che non consiste più tanto nella repressione degli istinti acquisitivi e sessuali egoistici compensata dall'assegnazione del ruolo sociale, quanto nella de-sublimazione pulsionale con effetti repressivi sulla coscienza: «la difesa consta principalmente di un rafforzamento dei controlli non tanto degli istinti quanto della coscienza la quale, lasciata libera, potrebbe riconoscere l'esistenza della repressione nell'aumentata e migliorata soddisfazione dei bisogni»⁶⁶³.

⁶⁶¹ Ivi, p. 132.

⁶⁶² Ivi, p. 24.

⁶⁶³ Ivi, p. 128.

Sarebbe riduttivo leggere in queste pagine una critica in ultima analisi retrograda degli effetti superficializzanti della liberazione sessuale. O almeno, una tale lettura potrebbe indurre a perdere di vista la modificazione strutturale, qui teorizzato da Marcuse, del tipo di intervento della società sull'individuo. Tratto qualificante della teoria francofortese, e innovazione all'interno della teoria dell'ideologia, era stato quello di spostare il livello della "cattura" ideologica, dalla coscienza all'inconscio, dalla razionalità alle pulsioni. L'analisi del tardocapitalismo prospetta invece un movimento in qualche misura inverso: anziché comprimere gli istinti e la loro soddisfazione, il sistema elargisce soddisfazione istintuale, garantendosi come contropartita la manipolazione della coscienza, che abdica ai suoi compiti critici. Il controllo amministrativo dello svago e del tempo libero è il mezzo di questa finalità di manipolazione neutralizzante. Sulla forma di socializzazione della fase monopolistica e totalitaria si innestano il compromesso welfaristico e consumistico delle società opulente e la liberazione sessuale. La dinamica del dominio non consiste più in una compressione sociale degli istinti, ma in una rinnovata manipolazione della coscienza, o meglio nella sua produzione conformistica per via "amministrativa", di cui la concessione di soddisfazione istintuale è una parte. Se il Super-Io regredisce a forme primitive di irrigidimento dicotomico, centrate non tanto sul differimento e contenimento delle pulsioni quanto, si potrebbe dire con Klein, sull'aggressività, sulle angosce persecutorie e sul pericolo di disintegrazione, l'Io subisce un processo di svuotamento ed estetizzazione, una « somatizzazione dell'Io, che si manifesta in caratteristiche e gesti congelati che vengono prodotti nelle occasioni e nelle ore appropriate»⁶⁶⁴.

L'interruzione della struttura edipica del conflitto generazionale interrompe anche il legame tra una cultura soggettivante e repressiva (repressiva ma soggettivante) e le istanze di rinnovamento della cultura che possono provenire soltanto da individui soggettivati e individuati grazie all'interposizione di un'istituzione mediatrice (la famiglia, ma potrebbe essere un'altra) tra il singolo e le istituzioni sociali extra-familiari. Il percorso di ascesa della borghesia come classe trainante del capitalismo moderno si accompagna a una crescente specificazione della sfera privata e della famiglia nucleare, e l'introduzione delle norme sociali (e dell'intero sistema di ruoli funzionali, etc.) avviene attraverso la famiglia e la figura paterna in particolare. La fase post-liberale lascia sussistere per un certo periodo i residui di questa dinamica di socializzazione, mentre procede però a erodere l'autonomia e l'autorità del singolo attore economico e della figura paterna, e a socializzare direttamente il singolo, prescindendo dalla mediazione familiare. Dal totalitarismo dittatoriale al totalitarismo democratico, il percorso si presenta lineare, nel solco della continuità nella «direzione scientifica degli impulsi» ad opera della «amministrazione», che più che un settore specifico del sistema sociale rappresenta un principio di controllo.

⁶⁶⁴ Ivi, p. 136.

Si determinano, per tale via, conseguenze rilevanti per la canalizzazione dell'aggressività. I modelli sociali mediatizzati svolgono anche la funzione di sostituti repressivi del padre, con l'aggravante di essere poteri anonimi che si sottraggono all'identificazione e al conflitto: «gli impulsi aggressivi si perdono nel vuoto»⁶⁶⁵:

Il padre, il primo oggetto di aggressione nella situazione edipica, finisce coll'essere un bersaglio piuttosto inappropriato per l'aggressività del figlio. La sua autorità come trasmettitore di ricchezza, capacità ed esperienze, è considerevolmente ridotta; ha meno da offrire, e quindi meno da proibire. Il padre progressista è un nemico poco indicato e un "ideale" poco adatto – ma in questa situazione si trova ogni padre che non continui a formare il futuro economico, emozionale e intellettuale del figlio. Pure, le proibizioni continuano a essere efficaci, il controllo repressivo degli istinti persiste, e persiste anche l'impulso aggressivo. Chi sono i sostituti dei padri contro i quali esso è diretto principalmente?⁶⁶⁶

Gli oggetti surrogati dell'aggressività liberata dal crollo della centralità della situazione edipica, ma anche dal fallimento del compito di protezione dell'individuo da parte del sistema sociale⁶⁶⁷, sono da un lato il soggetto stesso, dall'altro, come Marcuse chiarisce soprattutto nella *Prefazione politica*, i popoli extra-occidentali. L'aggressività diretta al mondo esterno è nuovamente rivolta all'interno, ma non più a sostegno di una subordinazione masochistica a un'autorità personale, quanto piuttosto a veicolo di un generale senso depressivo di inconsistenza e impotenza del Sé, di colpevolizzazione "ontologica", priva di colpa e accusa determinate, e nella corrispondente distruttività cieca, ben analizzata nella letteratura clinica sui disturbi narcisistici: «respinta in questo modo, l'aggressività viene nuovamente introiettata: colpevole non è la repressione ma l'individuo represso»⁶⁶⁸. Marcuse vede una "colpa collettiva" consistente nella rimozione delle superiori e più razionali forme di organizzazione rese possibili dallo sviluppo tecnico e storico. Il senso di colpa di cui il soggetto è portatore a causa della sua mancata liberazione si approfondisce nel periodo culminante della crisi dell'individuo: in seguito alla coalescenza delle diverse istanze psichiche, l'Io cessa di costituire una polarità alternativa o almeno distinta dal senso di colpa, e anzi vi coincide, e con esso l'intera vita psichica. Se l'Io è stato annichilito, «con la sua coscienza preordinata e coordinata, la sua vita privata abolita, le sue emozioni integrate nel conformismo, l'individuo non ha più sufficiente "spazio mentale" per sviluppare se stesso contro il proprio senso di colpa, per vivere con una coscienza propria e soltanto propria. Il suo Io s'è contratto al punto che i vari processi antagonisti tra Es, Io e Super-Io non possono svolgersi nella loro forma classica»⁶⁶⁹. Il sentore

⁶⁶⁵ Ivi, p. 132.

⁶⁶⁶ Ivi, p. 131.

⁶⁶⁷ Otto Rank legge la cultura come creazione di gusci protettivi che riproducono lo stato di vita intrauterina, e sottolinea la grande rilevanza psicosociale del timore dell'abbandono e della perdita di oggetto. Marcuse si pone in continuità con questa linea, e concepisce le diverse forme di regressione de-individualizzante come forme di protesta inconscia contro l'insufficienza della civiltà nell'adempiere al suo compito di protezione e di realizzazione soddisfacente della vita dei singoli.

⁶⁶⁸

⁶⁶⁹ Ivi, p. 132 s.

dell'assurdità dell'aggressività rivolta contro un Io già abbondantemente indebolito promuove la deviazione dell'aggressività sul nemico esterno.

Capitolo VII. La controversia sul “culturalismo”

La figura di Erich Fromm, che tanta parte aveva avuto all’inizio degli anni ’30 nella definizione e nella concretizzazione del programma di ricerca dell’Istituto, divenne via via più marginale nei progetti e nelle iniziative del gruppo francofortese emigrato in terra americana. Nel 1939 si consumò la rottura definitiva del contratto di collaborazione, ma la separazione teorica si era andata approfondendo già da qualche anno. Il saggio del 1935 sulle condizioni sociali della psicoterapia⁶⁷⁰, nel quale Fromm aveva preso posizione contro la concezione dell’analista come maschera neutrale, ritenendola una riproduzione della freddezza della socializzazione borghese, e aveva valorizzato letture alternative del controtransfert e della dimensione interpersonale della terapia, guardando in particolare a Sándor Ferenczi, aveva suscitato una salace critica di Adorno, per il quale la psicoterapia doveva piuttosto condurre a una deflagrazione dell’infelicità e al crollo delle soddisfazioni apparenti:

È sentimentale e falsamente spontaneo, un misto di socialdemocrazia e anarchismo, e soprattutto ha una sensibile carenza di concetti dialettici. Tratta troppo superficialmente il concetto di autorità [...]. Gli consiglierei con urgenza di leggere Lenin. E di verificare di che pasta sono gli antipapi contrapposti a Freud. No, proprio se si critica Freud da sinistra come noi facciamo, argomenti come quello puerile della “mancanza di bontà” sono inammissibili. [...] Non posso tacerle che in questo lavoro scorgo una reale minaccia alla linea della rivista⁶⁷¹.

L’avvicinamento di Fromm a psicologi eterodossi come Karen Horney e Harry Stack Sullivan, che tentavano una revisione interpersonalista dell’ortodossia freudiana nel segno di una dismissione del ruolo delle pulsioni, era malvisto da Adorno, che qualche anno più tardi non esitò a definire «repellente» l’opera di Horney⁶⁷². Fromm, ma anche Horney⁶⁷³, vedevano le pulsioni come elemento biologistico e deterministico che da un lato gettava un’ombra pessimistica sulle possibilità di una prassi trasformatrice, e dall’altro esponeva la psicoanalisi al rischio di tradursi in un’apologia dell’esistente e di naturalizzare forme nevrotiche prodotte da condizioni storiche revocabili. Una simile preoccupazione, come si vedrà, non era estranea ad Adorno, secondo il quale, però, oltre a concepire in modo troppo superficiale le condizioni storiche e ad accennare in modo troppo timido alla loro possibile modificazione, la prospettiva revisionista puntava sul ripristino delle funzionalità adattive del soggetto malato, e in ciò non giungeva a differenziarsi dalla psicologia dell’Io nel frattempo⁶⁷⁴ affermatasi come ortodossia psicoanalitica. Soprattutto, nell’ottica di Adorno, ma anche di Marcuse, una concezione critica

⁶⁷⁰ E. Fromm, *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 4 (1935), pp. 365-397.

⁶⁷¹ Adorno a Horkheimer, 21 marzo 1936, cit. in Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 277.

⁶⁷² Adorno a Horkheimer, 14 dicembre 1944, ivi, p. 381.

⁶⁷³ Sullivan appariva invece meno versato nelle questioni di sociologia critica, e più incline a una visione conservatrice.

⁶⁷⁴ I saggi di Adorno risalgono agli anni ’50.

del nesso di società e soggettività aveva bisogno proprio della teoria delle pulsioni: non più soltanto – e non tanto – come negli anni '30, per la costruzione di una teoria delle componenti psichiche della riproduzione sociale centrata sulla produzione delle strutture caratteriali, ma soprattutto per la concezione della civiltà – e delle sue forme storiche – come mutilazione pulsionale, e in generale come danneggiamento o «offesa» psichica.

1. *La società dentro l'individuo. Adorno contro il revisionismo psicoanalitico*

Secondo le riflessioni che Adorno sviluppa nei saggi *La psicoanalisi revisionistica* (1952) e *Sul rapporto di sociologia e psicologia* (1955), la relazione tra le due discipline deve essere riformulata, da un lato, alla luce di una teoria dialettica che non tratti psiche e società come polarità indipendenti e pre-costituite che si influenzano a vicenda, e sappia invece vedere come esse non siano *ab origine* concepibili come entità radicalmente separate⁶⁷⁵; dall'altro, alla luce degli sviluppi storici che hanno prima separato *realmente* il singolo e la società nell'individualismo liberale, e poi esautorato la singolarità nella società amministrata, privando la psicologia del proprio oggetto precipuo. In quest'ottica, la “sociologizzazione” della psicoanalisi risulta insoddisfacente, sia perché prona a un concetto di società formalmente a-dialettico e contenutisticamente inadeguato nella definizione del capitalismo e dei principi della società di classe; sia perché non coglie l'azione della società sulla compagine pulsionale del soggetto, limitandosi a rilevare gli effetti della situazione ambientale e culturale sull'Io – ma non sull'inconscio – e riducendo la società alle sue manifestazioni di superficie⁶⁷⁶; e ancora, perché si attiene, sul piano normativo, a un concetto di personalità e di individuo ben formato, che lo sviluppo di una «socializzazione totale» ha privato di sostegno ontologico.

Per tali ragioni, si dimostra più adeguata a cogliere il nesso psiche-società una psicoanalisi concentrata sui destini pulsionali e sulle mutilazioni del singolo. Come argomenta Adorno nel primo dei due saggi, al fondo della nevrosi individuale, indagata senza riguardo per l'influenza dei “fattori” sociali, si può scorgere l'azione della società, nonostante la società sia dilatata e generalizzata nel concetto di “civiltà” e nonostante i suoi effetti siano de-storicizzati e consegnati alla dimensione di un inconscio invariante: «più di quanto abbia potuto fare il loro [dei revisionisti] sguardo rapido e superficiale sulle circostanze sociali ha visto l'essenziale

⁶⁷⁵ Cfr. per es. T.W. Adorno, *Società*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 3-13.

⁶⁷⁶ Emblematica a tal riguardo è secondo Adorno l'insistenza di Karen Horney sulla concorrenza, che al pari della circolazione e del mercato è una sfera strutturalmente necessaria, ma meno determinante rispetto a quella della produzione, e in ogni caso ben poco esplicativa se presa isolatamente. L'enfasi sulla concorrenza come forma della socializzazione dai profondi effetti psichici risulta ancora più stridente in una fase storica, come quella del capitalismo monopolistico e dello Stato autoritario, che ha obiettivamente inibito e limitato la dinamica concorrenziale pura.

della socializzazione Freud, proprio in quanto si è ostinatamente soffermato sull'esistenza atomistica dell'individuo»⁶⁷⁷.

Nel revisionismo agisce una «sopravalutazione della caratterologia»⁶⁷⁸, vale a dire un'enfasi sul potere strutturante del carattere come struttura durevole che regola percezioni, esperienze, strategie, sintomi, e una sottovalutazione della sua natura a sua volta strutturata da esperienze traumatiche di svolta, che orientano le vicissitudini pulsionali e le tipologie di soluzione dei conflitti⁶⁷⁹. L'insistenza revisionistica, sia sul piano descrittivo sia sul piano normativo, sulla totalità del carattere «implica una fede nell'unità armonica della persona, che nella società esistente è impossibile»⁶⁸⁰. Mentre il revisionismo si attarda su un concetto di persona già polverizzato dagli sviluppi storici della società, attenersi alla pluralizzazione freudiana della psiche in un sistema di istanze e funzioni in conflitto tra loro, e indagare attraverso la psicoanalisi ortodossa le mutilazioni e le fissazioni dell'individuo, permette di conoscere «l'essenza della mutilazione sociale più di quanto sarebbe mai possibile a qualsiasi parallelismo diretto di carattere e influssi sociali»⁶⁸¹.

La teoria dei fattori ambientali e interpersonali come cause delle nevrosi aderisce a una problematica teoria della «influenza» che pecca di «individualismo ingenuo», e assume «che l'individuo sia una monade indipendente, autonoma e sostanziale, che subirebbe l'influenza di forze esterne»⁶⁸². La psicoanalisi revisionista convalida, in tal modo, la separazione astratta di

⁶⁷⁷ T.W. Adorno, *La psicoanalisi revisionistica*, p. 18 in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 14-34. Ciò contrasta solo apparentemente con i più antichi propositi adorniani di dar luogo a una «psicologia dialettica» che evitasse tanto la ricaduta in un'antropologia invariante dimentica delle modificazioni storico-sociali della libido, quanto il sostanziale individualismo metodologico che permeava anche i primi saggi di Fromm e le sue ricerche sulla mediazione di carattere e società. In una lettera programmatica del 1934 (Adorno an Horkheimer 24. 11. 1934), Adorno aveva manifestato a Horkheimer il desiderio di stabilizzare la sua collaborazione con l'Istituto estendendo il suo ramo di competenze anche alle questioni psicoanalitiche (e di scalzare in tal modo Fromm che all'epoca dirigeva il fronte sociopsicologico delle ricerche dell'Istituto). La mediazione reciproca di struttura sociale e struttura libidica, già nelle originarie formulazioni di Fromm, appariva ad Adorno insufficientemente dialettica e bisognosa di una più coerente deduzione dalla generalizzazione della forma di merce. La psicoanalisi revisionista doveva inevitabilmente apparirgli ancor più lontana da una psicologia dialettica. Nei saggi dedicati alla confutazione della psicoanalisi neofreudiana, l'idea di una psicologia dialettica si concretizza in una fondazione «monadologica» del nesso individuo-società. Sull'opposizione tra sociopsicologia analitica e psicologia dialettica insiste molto l'ampio e documentato studio di W. Bock, *Dialektische Psychologie. Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Springer VS, Wiesbaden 2018, in particolare pp. 25-104. Il saggio di Bock deve essere assunto come riferimento anche per le vicende legate alla ricollocazione di Horkheimer e Adorno nel campo psicologico, accademico e politico della Germania post-bellica.

⁶⁷⁸ T.W. Adorno, *La psicoanalisi revisionista*, cit., p. 19.

⁶⁷⁹ «Colui che critica la società presente [...] non ha il diritto di ignorare che essa viene sperimentata sotto forma di chocs, di colpi improvvisi, repentini [...]. Il carattere [...] è l'effetto di tali chocs assai più che quello di un'esperienza continua. La sua totalità è fittizia: si potrebbe quasi chiamarlo un sistema di cicatrici, che sono integrate solo nella sofferenza, e mai del tutto. La produzione di queste cicatrici è la vera forma in cui la società si realizza nell'individuo» (ivi, p. 18).

⁶⁸⁰ Ivi, p. 19. Questo ordine di considerazioni sulla sopravvalutazione del carattere non estromette la possibilità di fare utilmente ricorso a una tipizzazione delle sindromi sociopsicologiche, come quella posta in opera negli *Studi sulla personalità autoritaria*. La questione riguardante compatibilità logica e metodologica tra il persistente impiego teorico ed empirico della caratterologia e l'insistenza sulla natura determinata, e non solo determinante, del carattere, richiederebbe una trattazione separata. Si tratta, come ormai crediamo di aver chiarito, di una variante della diade che accompagna la riflessione sociopsicologica francofortese a partire dagli anni '40: da un lato, la diagnosi della crisi dell'individuo e la corrispondente crisi della psicologia; dall'altro, la prassi scientifica, che continua a utilizzare la psicologia pur entro una situazione storica che ha superato l'individualità.

⁶⁸¹ Ibidem.

⁶⁸² Ivi, p. 20.

individuo e società che la teoria sociale dialettica si sforza di superare. Al contrario, «invece di staccare prima l'individuo dai processi sociali, per poi descrivere la loro influenza sul suo sviluppo, una sociopsicologia analitica dovrebbe scoprire la presenza di forze sociali determinanti all'interno dei più riposti meccanismi psichici del singolo»⁶⁸³. È in grado di conseguire questo obiettivo la psicoanalisi freudiana che «insistendo sulla libido come fattore presociale, raggiunge, filogeneticamente e ontogeneticamente, quei punti in cui il principio sociale del dominio coincide con quello psicologico dell'inibizione delle pulsioni»⁶⁸⁴.

La prospettiva psicoanalitica ha implicazioni contraddittorie: da un lato, infatti, considera la soddisfazione pulsionale come “felicità”, la frustrazione come patogenetica, e che tuttavia accetta la “civiltà” e le rinunce da essa imposte e «giustifica i sacrifici psichici dell'individuo, senza sottoporre lo stesso principio di realtà a un esame razionale»⁶⁸⁵, mentre dall'altro alimenta una benefica forma di sospetto nei confronti dell'adattamento e dei suoi costi, mostrando l'irrazionalità di fondo del comportamento razionale adattivo. La psicoanalisi revisionistica invece promuove l'adattamento senza la contropartita di una critica radicale della civiltà, puntando su patologie sociali locali, emendabili e di superficie.

Nel secondo saggio, Adorno torna sulla questione dell'integrazione di sociologia e psicologia, ampliando – e problematizzando – le considerazioni metodologiche che vent'anni prima avevano accompagnato le prime indagini sociopsicologiche dell'Istituto: «poiché le masse si lascerebbero difficilmente irretire da una propaganda goffa, falsa e ammiccante se non ci fosse in loro stesse qualcosa che viene incontro ai messaggi» che promuovono condotte contrarie all'interesse e alla felicità dei singoli, «si è perciò ritenuto necessario integrare la teoria della società con la psicologia, soprattutto con la sociopsicologia di orientamento analitico. La combinazione della conoscenza delle determinanti sociali con quella delle strutture pulsionali dominanti nelle masse prometteva una completa cognizione dell'assetto della totalità»⁶⁸⁶. A partire da questo sguardo retrospettivo sulle passate imprese teoriche, Adorno si sforza di chiarire che la relazione di sociologia e psicologia non si riduce a una diatriba metodologica. Nella forma che assume il rapporto tra psicologia e sociologia è in gioco molto più della mera definizione dei confini tra due discipline distinte, come se tale definizione dipendesse esclusivamente dalla storia interna e dall'autonoma evoluzione dei campi teorici. Al contrario, secondo Adorno è l'oggetto stesso, la totalità sociale, a manifestare una scissione tra il soggetto, la psiche individuale, da un lato, e le condizioni obiettive – in primo luogo economiche – dall'altro: scissione che trova dunque rappresentazione ed espressione – in modo, per così dire, solo secondario e derivato – nella partizione scientifica di sociologia e psicologia. Una simile rigida partizione costituisce per Adorno una “falsa coscienza” teorica, la quale tuttavia è

⁶⁸³ Ivi, p. 21.

⁶⁸⁴ Ibidem.

⁶⁸⁵ Ivi, p. 33.

⁶⁸⁶ T.W. Adorno, *Sul rapporto di sociologia e psicologia*, cit., p. 35.

insieme anche “vera”, nella misura in cui vige una condizione sociale effettiva in virtù della quale «gli uomini non possono riconoscere se stessi nella società né la società in se stessi, poiché sono estraniati gli uni agli altri e al tutto»⁶⁸⁷. La falsità della separazione disciplinare tra psicologia e sociologia, e la sua adeguatezza a una situazione empirica di effettiva scissione – della quale, dunque, la separazione metodologica è almeno in parte un riflesso fedele – richiedono l’adozione di una prospettiva complessa, che i tentativi di autocorrezione operati dalle due discipline non riescono a garantire: «la separazione di società e psiche è falsa coscienza; perpetua a livello categoriale la scissione fra il soggetto vivente e l’oggettività che governa sui soggetti, e tuttavia ne deriva. Ma questa falsa coscienza non può essere risolta con un semplice decreto metodologico. [...] La falsa coscienza è insieme esatta, la vita interna e la vita esterna sono state separate violentemente l’una dall’altra»⁶⁸⁸.

I revisionisti «affermano che fra la vita pulsionale e l’esperienza sociale c’è una connessione diretta. Ma la seconda ha luogo, topologicamente, solo in quello strato esterno dell’Io che secondo Freud ha il compito di controllare la realtà»⁶⁸⁹. Adorno ha invece di mira la connessione di società e inconscio, da un lato sotto il profilo del governo repressivo delle pulsioni, dall’altro secondo il tema della relegazione nell’inconscio delle esigenze di una felicità integrale, infine sotto il profilo della produzione sociale di individualità monadiche, che rappresentano la totalità senza esserne coscienti⁶⁹⁰.

Secondo questa impostazione, «non si deve rimproverare Freud perché trascura la socialità concreta, ma perché non si preoccupa più di tanto dell’origine sociale di quella astrattezza, della rigidità dell’inconscio»⁶⁹¹. L’inconscio, la sua regolarità ed “eternità” è per Adorno il prodotto di condizioni sociali che spingono nell’inconscio contenuti e pretese non soddisfacenti o non comunicabili, riducendole a una arcaicità invariante: «il fatto che l’inconscio e la coscienza non siano contemporanei è esso stesso uno stigma dello sviluppo sociale contraddittorio», che socializza un individuo mutilato, isolandone e rendendo inconsce le componenti che risultano non coerenti con le esigenze funzionali della società. In questo quadro, «la verità del tutto non sta nella sintesi pluralistica, ma nell’unilateralità: una psicologia che [...] insiste idiosincraticamente sull’individuo e sulla sua eredità arcaica parla della fatalità sociale più di quella che per il fatto di prendere in considerazione “fattori” sociali o per il suo *wholistic approach* si inserisce di buon grado nella defunta *universitas litterarum*»⁶⁹².

⁶⁸⁷ Ivi, p. 37 s.

⁶⁸⁸ Ivi, p. 38.

⁶⁸⁹ Ivi, p. 53.

⁶⁹⁰ Il tema della monade ricorre negli scritti di Adorno. Su questo tema, mi permetto di rinviare al mio L. Micaloni, *Monadi sociali. La critica di Adorno alla «revidierte psychoanalyse»*, «La società degli individui», 61 (2018), pp. 154-164; Cfr. anche M. Aiello, *Tarde, Adorno e Bourdieu. Tre modelli di impiego filosofico-sociale del concetto leibniziano di monade*, «Lo Sguardo», 32 (2021), pp. 133-153.

⁶⁹¹ Ivi, p. 54.

⁶⁹² Ivi, p. 38. La tesi appena enunciata si inserisce coerentemente nel solco di un’impostazione metodologica da sempre – sin dal saggio sul significato sociale della musica dodecafonica – percorsa da Adorno, secondo la quale l’approccio sociologico ai fenomeni non consiste nel ricercare direttamente una dimostrazione della loro genesi sociale e della loro dipendenza causale da un livello ‘strutturale’, come accade nei multiformi e più o meno rigidi

Secondo il criterio diagnostico della “falsa coscienza vera”, meccanismi di difesa come la razionalizzazione rappresentano il punto di inserzione del sociale nello psichico. Le razionalizzazioni, servendosi di elementi sociali oggettivi che possono fungere da “impalcatura esterna” per la costruzione difensiva, dissimulano i moventi psichici reali, e vanno perciò sottoposte a un procedimento critico simile a quello della critica dell’ideologia. Ma dal punto di vista di una critica della società, le stesse razionalizzazioni che sul piano psicodinamico costituiscono forme di autoinganno che l’analisi mira a dissolvere, sono espressioni in cui «il soggetto psicologico cessa di essere solo psicologico», nella misura in cui fa leva su rinforzi convalidati socialmente: «come si può ampiamente constatare nella sociopsicologia dei tipici meccanismi di difesa contemporanei, viene in luce non solo la nevrosi, ma anche la falsa società»⁶⁹³.

La critica da muovere a Freud resta allora di tipo storicistico, secondo un modulo ampiamente sperimentato dalla sinistra freudiana. Nella prospettiva di Freud, le parti dell’inconscio socialmente prodotte vengono ipostatizzate «in una determinazione antropologica», e «ciò che è storico diventa invariabile»⁶⁹⁴. La psicoanalisi riesce a rintracciare nell’intimo della psiche individuale «l’illibertà e l’avvilimento degli uomini nella società non libera», ma inserisce le sue scoperte nel quadro teorico di un disagio della civiltà, attraverso il quale «l’illibertà si coagula in una costante antropologica»⁶⁹⁵. Secondo Adorno, per tale via il soggetto, oggetto precipuo della teoria e della clinica psicoanalitica, viene a ben vedere desoggettivizzato, diviene cioè oggetto naturale privo di ogni «potenziale di spontaneità»; l’anima «si irrigidisce a oggetto», si «esaurisce nelle sue equazioni energetiche»⁶⁹⁶, e in ciò è contenuta la minaccia di una conformità della visione psicoanalitica del soggetto e l’azione reificante del sistema sociale.

2. Dissensi. Marcuse, Fromm e il radicalismo pulsionale

La breve ma aspra polemica tra Marcuse e Fromm⁶⁹⁷ è inaugurata dall’articolo di Marcuse dedicato alla critica del revisionismo neofreudiano, apparso sulla rivista «Dissent» e, qualche

riduzionismi di ispirazione marxista, né nel “sociologizzare” il fenomeno indagato puntando sulla relazione che intercorre tra il fenomeno e i fattori ambientali e sociali di stimolo – postulandone, cioè, una dipendenza dal contesto manifesto anziché da una struttura profonda. Al contrario, Adorno ritiene che l’indagine sociologica sia tanto più tale, quanto più essa riesce a isolare il fenomeno considerato, radicalizzandone la separatezza dalla struttura e dal contesto, e giungendo per tale via a scoprire caratteristiche del fenomeno che esprimono caratteristiche fondamentali della realtà sociale. Cfr. su questo tema S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, cit., pp. 24-35.

⁶⁹³ T.W. Adorno, *Sul rapporto*, cit., p. 56.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 54.

⁶⁹⁵ Ivi, p. 55.

⁶⁹⁶ Ibidem.

⁶⁹⁷ Cfr. su quanto segue l’ampio articolo di J. Rickert, *The Fromm-Marcuse Debate Revisited*, «Theory and Society», 15 (1986), pp. 351-400, condotto però tutto nella prospettiva di una difesa dell’impostazione di Fromm.

mese dopo, come *Epilogo di Eros e civiltà*⁶⁹⁸. La prima replica di Fromm⁶⁹⁹ comparve sulla stessa rivista prima della pubblicazione di *Eros e civiltà*, e fu seguita da una breve controreplica di Marcuse⁷⁰⁰ e da una laconica chiosa di Fromm⁷⁰¹. Se Marcuse sottopone a critica le implicazioni sociali – e sociologiche – della psicoanalisi revisionista, Fromm replica con una critica delle implicazioni “umane”, antropologiche, e mediatamente sociali, del radicalismo “istintivista”.

Marcuse ritiene che il revisionismo⁷⁰² rappresenti una regressione teorica rispetto alla critica psicoanalitica dell’individuo e della presunzione di autonomia della “personalità”. La psicoanalisi revisionista è accusata di far risorgere, sul piano teorico, la personalità individuale che è stata di fatto abolita sul piano sociale dalla standardizzazione della produzione e del consumo, dall’industria culturale e dalla tecnicizzazione della sfera pubblica. Inoltre, il peso dei fattori relazionali e ambientali, fatto valere contro la prospettiva freudiana centrata sulla “struttura” individuale, viene posto in primo piano a spese delle vicissitudini pulsionali dell’individuo e della specie⁷⁰³.

Nel valutare il concetto, gli scopi e gli effetti della terapia, Marcuse torna ad agitare l’accusa di conformismo, in base alla quale la psicoterapia psicoanalitica e il suo ideale di sanità mentale mirerebbero all’adattamento funzionale del singolo a una società non sana⁷⁰⁴. Ma anche, e più gravemente, sul terreno teorico le scuole culturaliste, indebolendo la teoria della sessualità e in generale la radicalità della teoria pulsionale, rimuoverebbero la sostanza sociologica della psicoanalisi, che risiedeva nella tematizzazione del rapporto tra civilizzazione e pulsioni⁷⁰⁵. L’argomentazione, che negli intenti si presenta come attacco al revisionismo psicoanalitico, finisce per estendersi a critica di alcuni aspetti decisivi del pensiero di Freud stesso, nel quale Marcuse rinviene un’opposizione tra terapia e metapsicologia. Occorre, in quest’ottica, rivendicare la radicalità della metapsicologia freudiana e le sue potenzialità di critica sociale, *contro* il carattere adattativo e conformista della terapia psicoanalitica. L’appiattimento della portata rivoluzionaria della psicoanalisi si è compiuto, secondo Marcuse, per due vie:

V. anche il più recente N. McLaughlin, *The Fromm–Marcuse Debate and the Future of Critical Theory*, in M.J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave, New York 2017.

⁶⁹⁸ H. Marcuse, *The Social Implications of Freudian “Revisionism”*, «Dissent», 1955 (2), pp. 221-240, trad. it. *Critica del revisionismo neofreudiano*, in *Eros e civiltà*, cit., pp. 249-280.

⁶⁹⁹ E. Fromm, *The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’*, «Dissent», Fall 1955, pp. 342–349.

⁷⁰⁰ H. Marcuse, *A Reply to Erich Fromm*, in Id., *Collected Papers. Vol. 5*, Routledge, London-New York 2011, pp. 101-104.

⁷⁰¹ E. Fromm, *A Counter-Rebuttal*, in H. Marcuse, *Collected Papers*, Vol. 5, Routledge, London-New York 2011, pp. 104-106.

⁷⁰² Categoria sotto cui rubrica le posizioni, tra loro diverse, di Erich Fromm, Karen Horney e Harry Stack Sullivan.

⁷⁰³ Cfr. *ivi*, p. 251.

⁷⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 255.

⁷⁰⁵ L’accettazione del principio di realtà, col quale termina la terapia psicoanalitica, significa in quest’ottica l’accettazione da parte dell’individuo dell’irreggimentazione imposta dalla civiltà ai suoi bisogni istintuali, particolarmente alla sessualità. La terapia è un «corso di rassegnazione» e la psicoanalisi presenta un «nucleo irriducibile di conformismo» (p. 256).

I concetti più speculativi e “metafisici” non passibili di verifica clinica (quali l’istinto di morte, l’ipotesi dell’orda primitiva, l’uccisione del padre primordiale e le sue conseguenze) furono ridotti al minimo o scartati del tutto. Inoltre in questo processo alcuni dei concetti più determinanti di Freud (il rapporto tra Io ed Es, la funzione dell’inconscio, la portata e il significato della sessualità) furono riformulati in modo da perdere completamente le loro caratteristiche rivoluzionarie. La profondità del conflitto tra l’individuo e la sua società, tra la struttura istintuale e il regno della coscienza, venne appiattita. La psicoanalisi fu orientata sulla tradizionale psicologia della coscienza di carattere prefreudiano.⁷⁰⁶

Secondo i revisionisti, Freud avrebbe sottostimato l’importanza dei fattori ambientali nella genesi delle nevrosi. Il punto di vista biologico-pulsionale di Freud, troppo concentrato sul passato delle vicissitudini pulsionali infantili, avrebbe perso di vista l’influsso delle condizioni sociali sull’individuo adulto e sul bambino. Dalla cinica visione freudiana sarebbe inoltre impossibile derivare un’etica e dunque dei criteri di orientamento normativo dell’azione.

Secondo Marcuse, gli «aspetti sociologici» chiamati in causa dalle teorie revisioniste sarebbero già contenuti nei concetti fondamentali di Freud. La restaurazione di un concetto non critico di personalità, sia nell’idea di «personalità totale», sia nelle riformulazioni interpersonali del processo terapeutico, sopravvaluta il ruolo causale degli stimoli puntuali rispetto a quello delle disposizioni acquisite e strutturate nel carattere. La personalità, argomenta Marcuse, è *preformata* «fin nella più profonda struttura degli istinti, e questa preformazione, il lavoro della somma degli atti civilizzatori, significa che le diversità e l’autonomia della “crescita” individuale rimangono fenomeni secondari»⁷⁰⁷.

Le interazioni intercorrono tra persone, ma le persone sono maschere caratteriali svuotate. È la «repressione generale» a formare l’individuo e a universalizzarlo «perfino nei suoi tratti più personali»⁷⁰⁸, ed è per questa ragione che l’attenersi di Freud alla prima infanzia come periodo più determinante, in cui si forma il «destino universale» dell’individuo, è sociologicamente più corretto – nonostante la tendenza a fissare il conflitto edipico come invariante metastorico e meta-sociale, e a far corrispondere la storia dell’individuo alla storia del genere umano – rispetto alla revisione della psicoanalisi in senso interazionistico e sociologico. I rapporti si svolgono «nei ruoli specifici dell’alienazione universale», in cui la persona è una «funzione intercambiabile»⁷⁰⁹, e rispetto ai quali l’interazione interpersonale non è il punto di partenza ma un risultato emancipativo che viene raramente conseguito. Bene fa dunque Freud a focalizzarsi

⁷⁰⁶ 257.

⁷⁰⁷ 261. Da notare, in questo passaggio, tanto l’incessante ricorrere (in tutto l’arco temporale della riflessione dei teorici maggiori della prima generazione francofortese), via Kant, del concetto biologico di preformazione, quanto l’affinità con le coeve osservazioni di Adorno nei saggi dedicati al rapporto di sociologia e psicologia e alla psicoanalisi revisionista. Cfr. *ibidem*: «La personalità autonoma, nel senso di “unicità” creativa e pienezza della sua esistenza, è stata sempre il privilegio di una piccola minoranza [...]. La personalità tende a fissarsi in uno schema standardizzato di reazioni».

⁷⁰⁸ 262.

⁷⁰⁹ 262.

sui rapporti «meno interpersonali», quelli della prima infanzia⁷¹⁰: «dietro a tutte le differenze tra le forme storiche della società, Freud intuiva la disumanità fondamentale comune a tutte [...]. In virtù di questa intuizione, il “concetto statico di società” di Freud si avvicina più alla verità, dei concetti sociologici dinamici forniti dai revisionisti»⁷¹¹. La terapia deve eliminare l'eccesso di “repressione” e ricondurre il soggetto a quella «infelicità quotidiana» normale. Si tratta di un «programma minimo», che Fromm e i revisionisti vorrebbero travalicare, in direzione di uno sviluppo ottimale delle potenzialità della persona e della realizzazione dell'individualità di ciascuno. Ma una realizzazione di una personalità e di un'individualità autentiche non è possibile all'interno di questa società, e non è dunque conseguibile per mezzo della psicoterapia, a meno che non venga profondamente modificata la società stessa⁷¹². La “realizzazione” della personalità nelle condizioni date è possibile soltanto se il concetto di personalità è già preliminarmente adeguato – e limitato – all'orizzonte di possibilità conseguibili all'interno di questa società e alle sue patologie. La realizzazione delle potenzialità negate dalla società invece implicherebbe «un superamento delle forme costituite della civiltà, per giungere a modi radicalmente nuovi di “personalità” e “individualità”, incompatibili con quelli vigenti»⁷¹³.

Eppure, presso i revisionisti «la terapia dell'adattamento viene ripudiata nei termini più violenti». La denuncia della cultura del “successo” e della concorrenza ostile permette ai revisionisti di sostenere «che la loro psicoanalisi è in se stessa una *critica* della società». Ma si tratta, secondo Marcuse, di un'applicazione della critica «a fenomeni superficiali», che accetta invece «le premesse fondamentali della società criticata»⁷¹⁴. Il conformismo sociologico si traduce in sostanziale conservatorismo politico. Per supportare questa tesi, Marcuse si serve soprattutto di alcuni passaggi di Sullivan:

Un profondo conformismo regna su questa psicologia, che sospetta tutti coloro che “sciogliono i propri ormeggi precedenti” e diventano “radicali”, di essere nevrotici (la descrizione si adatta a tutti, da Gesù a Lenin, da Socrate

⁷¹⁰ Quest'ultima affermazione poggia sull'assunzione del narcisismo primario e dell'egoismo originario del bambino, molto contestata invece dai teorici dell'originaria relazionalità.

⁷¹¹ 265.

⁷¹² Nello stesso anno, Marcuse si esprimeva riguardo l'opera di Fromm in termini meno radicali: «Erich Fromm ha scritto un libro dal titolo *La società sana*. Esso non tratta della società costituita, ma di quella futura, presupponendo che la società costituita non sia sana, sia insana. Non è anche malato l'individuo che assolve le sue funzioni normalmente, adeguatamente, in modo sano, quale cittadino di una società malata? E una società malata non richiederebbe un concetto antagonistico di salute mentale, un meta-concetto, che designasse (preservandole) le qualità mentali che sono state ostracizzate, arrestate o distorte dalla salute mentale dominante nella società malata?» (Marcuse 1956 p. 65). Accenti molto diversi da quelli dell'*Epilogo* di *Eros e civiltà*, nel quale Marcuse afferma che «Fromm riesuma tutti i valori della morale idealistica di veneranda memoria, come se nessuno avesse mai mostrato i loro tratti conformisti e repressivi. Egli parla di realizzazione produttiva della personalità, di assistenza, responsabilità e rispetto per il prossimo, di amore produttivo e di felicità – come se l'uomo potesse effettivamente mettere in pratica tutto questo pur continuando a rimanere sano e pieno di “benessere” in una società che Fromm stesso descrive come totalmente alienata, dominata dai rapporti utilitari del “mercato”» (p. 266) e che «lo stile neofreudiano «rasenta spesso lo stile del sermone o quello degli assistenti sociali» (p. 267).

⁷¹³ 266.

⁷¹⁴ 268. Cfr. anche ivi, p. 278: «La realizzazione di un “futuro migliore” implica ben più della sola eliminazione dei tratti negativi del “mercato”, della “perfidia”, della concorrenza, ecc.; essa implica un cambiamento fondamentale sia della struttura istintuale che di quella culturale».

a Giordano Bruno) e che stabilisce quasi automaticamente un'identità tra "promessa di un mondo migliore" e "utopia", tra la sua sostanza e le "fantasticherie", e tra il sogno sacrosanto dell'umanità di una giustizia per tutti e il risentimento [...] di tipi male adattati⁷¹⁵.

È soprattutto l'abbandono della teoria pulsionale e della tesi di un conflitto, al fondo incompabile, tra pulsioni e forme della civilizzazione, a destituire di potenziale critico la psicoanalisi revisionista. Una volta neutralizzato il conflitto fondamentale, qualunque valorizzazione "sociologica" dell'influenza patogena delle condizioni sociali può soltanto graffiare la superficie dei fenomeni, dovendo ormai operare con un concetto di società privato dei suoi tratti radicalmente repressivi:

La minimizzazione revisionista della sfera biologica, e particolarmente della funzione della sessualità, sposta l'accento non soltanto dall'inconscio al conscio, dall'Es all'Io, ma anche dalle espressioni pre-sublimite dell'esistenza umana a quelle sublimite. Man mano che la repressione della soddisfazione degli istinti passa in secondo piano e perde la sua importanza decisiva per la realizzazione dell'uomo, la profondità della repressione sociale viene ridotta. Di conseguenza, l'importanza che i revisionisti attribuiscono all'influenza delle "condizioni sociali" sullo sviluppo della personalità nevrotica, è sociologicamente e psicologicamente molto più irrilevante del fatto che Freud abbia "trascurato" queste condizioni⁷¹⁶.

Se la civiltà non opera mutilazioni irreparabili, anche le diverse concretizzazioni storicamente determinate della civiltà in specifiche configurazioni dell'organizzazione sociale non hanno il potere di agganciare e distorcere la base istintuale dell'essere umano, ma ne modificano esclusivamente gli elementi superficiali. Per questo, conclude Marcuse, la concentrazione di Freud sulla "struttura" soggettiva piuttosto che sulle relazioni oggettuali e sulle condizioni sociali è un difetto ben meno grave dello svuotamento della soggettività e della natura istintuale e pulsionale dell'essere umano operato dai revisionisti. La maggiore apertura "sociologica" ha luogo in un quadro teorico di superficializzazione dei concetti di soggettività e società. Una volta rimossa la tesi di un conflitto insopprimibile (e generatore di infelicità e nevrosi) tra soggettività e forme della socializzazione, la pretesa maggiore influenza delle condizioni sociali si esercita su una soggettività dimidiata, emendata da istinti naturalmente antisociali. Questo discorso, condotto *a parte subjecti*, è complementare con il discorso condotto *a parte objecti* che pone in discussione il concetto di "società" impiegato dai revisionisti: una società ridotta all'interazione simbolica, o alle "logiche" e alle "mentalità" (concorrenza, produttivismo, economicismo) che si pensa di poter correggere attraverso la terapia e la produzione di soggetti meno disposti a replicarle, senza però passare attraverso un superamento della forma sociale che le produce⁷¹⁷:

⁷¹⁵ 265.

⁷¹⁶ 271 s.

⁷¹⁷ Si fa ovviamente strada, in questa concezione marcusiana, la canonica aporia della priorità nella trasformazione sociale. Se il mutamento sociale deve procedere in ultima istanza da azioni soggettive, ma i soggetti – secondo

Se la “ferita” dell’esistenza umana non influisce sulla costituzione biologica dell’uomo, e se essa non è causata e conservata dalla struttura stessa della civiltà, la dimensione di profondità viene eliminata dalla psicoanalisi, e il conflitto (ontogenetico e filogenetico) tra forze pre-individuali e super-individuali appare come un problema di comportamento razionale o irrazionale, morale o immorale, di individui consci⁷¹⁸.

Eliminando la centralità della sessualità viene meno, secondo Marcuse, il «conflitto fondamentale tra principio del piacere e principio della realtà»⁷¹⁹, mentre Freud aveva visto nella sessualità il «principio del piacere integrale» e aveva così potuto scoprire affinità tra l’infelicità del nevrotico e quella dell’individuo sano, entrambe riconducibili a una «repressione “costituzionale” primaria» operata dalla civiltà nei confronti degli istinti. Per i revisionisti, invece, il conflitto tra civiltà e felicità non è così radicale, perché la felicità non ha il carattere antisociale dell’istinto sessuale e della pulsione di morte. La postulazione dell’istinto di morte conduce, secondo i revisionisti, a diminuire l’importanza delle cause sociali della distruttività, e a deprimere gli sforzi diretti al cambiamento delle condizioni sociali, concepite come scarsamente influenti al cospetto della potenza biologica e atavica dell’istinto.

Nella sua replica, Fromm tenta di confutare la tesi secondo cui la teoria freudiana contiene e consente una critica della società. L’antropologia di fondo di Freud, al contrario, riproduce teoremi e pregiudizi del darwinismo sociale di fine ‘800: la sopravvivenza del più adatto, la natura competitiva e aggressiva dell’essere umano, che anche laddove sia messo in condizione di non concorrere più per l’accesso ai beni in condizioni di scarsità resta destinato a entrare in conflitto con i suoi simili per gli oggetti sessuali, verso i quali è spinto da un desiderio antisociale che la civiltà interviene a frustrare, cagionando effetti nevrotici. La “felicità” di Freud è, argomenta Fromm, nulla più che la soddisfazione sessuale integrale, e il suo materialismo è un «materialismo male inteso»⁷²⁰. La critica freudiana della società è al massimo una critica della morale sessuale repressiva. Secondo uno dei *leitmotiv* del freudismo di sinistra, concependo la civiltà in generale, e non una specifica forma sociale, come fonte di alienazione, Freud contribuirebbe a naturalizzare l’alienazione de-storicizzandola, e sarebbe in ciò coerente con i più tipici moduli apologetici dell’ideologia borghese. Fromm sentirà, non a caso, l’esigenza di discostarsi dalle premesse antropologiche di Freud guardando a Marx, a una teoria

una teoria critica della soggettività – sono il prodotto conforme delle medesime condizioni sociali che sarebbero chiamati a modificare, occorre o attribuire una mistica capacità di trascendenza ai soggetti, oppure postulare una dialettica interna delle condizioni sociali, che dovrebbero produrre da se stesse il proprio superamento. Se dunque risulta ingenua la prospettiva di un innesco di una trasformazione sociale generale a partire dalla generalizzazione dei mutamenti “locali” dei singoli individui, la prospettiva opposta, che voglia negare la possibilità di mutamenti individuali rivoluzionari in assenza di una previa trasformazione rivoluzionaria delle condizioni sociali corre il serio rischio di trovarsi privata dell’unico influsso trasformativo reale possibile, e di dover trovare rifugio in una metafisica dello sviluppo storico.

⁷¹⁸ H. Marcuse, *Critica del revisionismo*, cit., p. 273.

⁷¹⁹ Ivi, p. 274.

⁷²⁰ E. Fromm, *The Human Implications*, cit., p. 345.

del nesso umanità-natura, alle relazioni sociali, alla prassi come esperienza di autorealizzazione. La soddisfazione sessuale illimitata, al contrario, è coerente con lo spirito del capitalismo del ventesimo secolo, con il bisogno di consumo immediato, con l'istantanea realizzazione dei desideri⁷²¹. È invece la frustrazione a consentire il sorgere di un'individualità che non si riduca a un piatto sistema "idraulico" di desideri e soddisfazioni⁷²².

Fromm lamenta che Marcuse abbia formulato le sue critiche senza citare alcun passo dagli scritti di Fromm⁷²³. Accusa inoltre Marcuse di far coincidere l'inconscio con il desiderio sessuale, dimodoché qualunque revisione della centralità della pulsione sessuale debba necessariamente condurre all'esclusione di ogni dimensione inconscia dei processi psichici e sociali. L'obiezione marcusiana, secondo cui occorre tornare a valorizzare l'enfasi freudiana sulla prima infanzia anziché assecondare i cedimenti interpersonalisti della psicoanalisi revisionista sarebbe mal calibrata, alla luce dell'attenzione di Sullivan alla psicologia dello sviluppo e alla stessa teorizzazione di Fromm della famiglia come fondamentale «agenzia psicologica della società».

Infine, Fromm respinge l'accusa di idealismo morale e di ideologicità dei concetti di amore e integrità, basata sulla tesi della loro inattuabilità pratica nelle condizioni sociali date. Ne seguirebbe, argomenta Fromm, che nella società attuale «soltanto un martire o uno psicotico»⁷²⁴ potrebbe essere portatore di un amore e di un'integrità non ideologici. Quella di Marcuse è una impostazione «nichilista» ammantata di radicalismo, che respinge il presunto cedimento adattivo del revisionismo ma promuove di fatto una più radicale rassegnazione⁷²⁵.

La controreplica di Marcuse⁷²⁶ e la successiva postilla di Fromm⁷²⁷ restituiscono un dibattito irrigidito, nel quale prevalgono le accuse incrociate di "riformismo": Marcuse aderirebbe al materialismo volgare tipico della Seconda Internazionale, mentre Fromm si contenterebbe di un piatto concetto di cogestione capitalistica accettando di lasciare inalterati i rapporti di produzione e di proprietà. Le puntualizzazioni psicoanalitiche, pure presenti⁷²⁸, appaiono marginali, a fronte della preponderante quanto infruttuosa tensione polemica.

⁷²¹ Ivi, p. 345 s.

⁷²² A prima vista, una simile obiezione manca il bersaglio, nella misura in cui tutta la riflessione di Freud, a partire dalla concettualizzazione del «processo secondario», è già orientata in questa direzione.

⁷²³ Cfr. ivi, p. 342.

⁷²⁴ Ivi, p.348.

⁷²⁵ Cfr. ivi, p. 349.

⁷²⁶ H. Marcuse, *A Reply to Erich Fromm*, in Id., *Collected Papers. Vol. 5*, Routledge, London-New York 2011, pp. 101-104.

⁷²⁷ E. Fromm, *A Counter-Rebuttal*, in H. Marcuse, *Collected Papers*, Vol. 5, Routledge, London-New York 2011, pp. 104-106.

⁷²⁸ Marcuse, ad esempio, tenta di smarcare Freud dalla tesi del desiderio sessuale come "essenza" dell'amore, e chiarisce inoltre che nel suo impianto è la seconda teoria pulsionale freudiana a essere in gioco (cfr. H. Marcuse, *A reply*, cit., p. 103).

Capitolo VIII. Psicoanalisi come comunicazione, critica e ausilio empirico: il contributo di Habermas

1. La ragione si dice in molti modi. Il superamento habermasiano della critica della ragione strumentale

Il confronto di Habermas con gli esiti della prima Teoria critica si orienta, fin dagli interventi giovanili, a un riscatto del concetto di ragione, rispetto agli accenti pessimistici della *Dialettica dell'illuminismo* e della critica della ragione strumentale, che avevano condotto la prima Teoria critica a ricercare dimensioni dell'esperienza umana alternative alla ragione, più che a insistere sul reperimento di alternative all'interno della ragione stessa. La traiettoria della riflessione habermasiana prospetta un'articolazione pluralistica della razionalizzazione, nel tentativo di sottrarre le possibilità della critica ai rischi di una perniciosa equiparazione della ragione al dominio. Da un lato la definizione del nesso teoria-prassi e del concetto di interesse, dall'altro l'agire comunicativo, sono gli assi portanti che consentono di inquadrare la funzione della psicoanalisi nella riflessione sociopolitica habermasiana.

Tra la teoria e la prassi politica occorre secondo Habermas riconoscere il rapporto di reciproca determinazione, superando tanto le pretese di avalutatività della teoria, quanto il conseguente atteggiamento realista e decisionista nelle questioni etico-pratiche. Come già aveva sostenuto Horkheimer negli anni '30, le polarità apparentemente opposte di razionalismo e irrazionalismo, positivismo e decisionismo, si sostengono e si rinforzano a vicenda. La pretesa di pervenire a una purezza disinteressata della teoria, abdicando alla funzione di discussione razionale sui valori e sui fini della vita associata, è parte integrante di una tendenza regressiva che mira a ridurre l'orientamento pratico a una pura questione di fede e di rapporti di forza, oppure a neutralizzarne la necessità riducendolo a una questione tecnica⁷²⁹. Riconsegnare il campo dei valori e delle scelte pratiche a una critica razionale, recuperando in tal modo un'intenzione originaria che la Teoria critica aveva finito per smarrire, è forse il movente di fondo che ispira, almeno fino all'inizio degli anni '80, le multiformi indagini habermasiane, che conducono a sostenere tesi e ad adottare repertori categoriali spesso profondamente diversi da quelli della prima Teoria critica.

Habermas non mira tanto al semplice ripristino dell'autonomia metodologica delle scienze dello spirito e del «comprendere» di contro all'egemonia delle scienze della natura e alla

⁷²⁹ Cfr. l'opposizione-implicazione tra un modello "decisionistico" e un modello "tecnocratico", tracciata nel saggio *Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 120-145, trad. it. *Scientificizzazione della politica e opinione pubblica*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969, pp. 163-81. Più in generale cfr. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation*, in Id. *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, trad.it. *Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 387-420.

spiegazione⁷³⁰, quanto a una meta-partizione delle scienze, condotta secondo il criterio dei diversi *interessi* che esse esprimono e soddisfano. L'interesse non va espunto dalla conoscenza razionale come residuo irrazionale, e va invece riconosciuto come sua condizione di possibilità, pena l'ideologizzazione della conoscenza – nella quale gli interessi determinati penetrerebbero comunque, ma in modo surrettizio e misconosciuto – e la riduzione, già di per sé ideologica, della conoscenza al sapere tecnico e dell'interesse al bisogno di controllo della natura, che si pretende erroneamente privo di implicazioni etiche e normative.

La «razionalità dimezzata» del positivismo non dipende soltanto dal rifiuto della dimensione valoriale – intesa sia come contesto genetico delle teorie e dei concetti, sia come oggetto della loro applicazione – ma anche dalla riduzione della razionalità a razionalità tecnico-strumentale e razionalità di scopo orientata al successo, che occulta la razionalità delle azioni basate sull'intesa linguisticamente mediata. Se da un lato l'interesse tecnico non deve essere concepito e proposto come unico interesse-guida, dall'altro va tuttavia considerato legittimo nel suo ambito e indispensabile per le società umane: la tecnica è un “progetto” del genere umano, è un momento dell'autocostituzione della specie al pari, come si vedrà, dell'intesa e dell'autoriflessione. Inoltre, neppure le scienze ermeneutiche sono immuni all'assunzione di prospettive oggettivanti che contraddicono il principio del loro interesse-guida:

Anche i contenuti di senso tramandati sembrano potersi raccogliere in ideale sincronismo in un cosmo di fatti. Anche se le scienze dello spirito colgono i loro dati di fatto tramite la comprensione, e anche se non sono molto interessate a rintracciare leggi generali, condividono però la coscienza metodologica delle scienze empirico-analitiche: vogliono descrivere una realtà strutturata assumendo un atteggiamento teoretico. *Lo storicismo è diventato il positivismo delle scienze dello spirito.*⁷³¹

Il riscatto della razionalità per mezzo della rivalutazione delle sue dimensioni rimosse informa già le riflessioni su teoria e prassi e il confronto tra l'idea di una *fattibilità della storia* da parte delle azioni e delle intenzioni agenziali, da un lato, e l'idea di un potere tecnocratico e di un'*autoregolazione sistemica*, dall'altro⁷³². Habermas si preoccupa, in altri termini, di diagnosticare la neutralizzazione della “prassi” nelle società a capitalismo avanzato, senza addebitare però a ragione, scienza e tecnica di per sé i fenomeni patologici di neutralizzazione e spoliticizzazione osservati. Il paradigma dell'agire strumentale, in cui Habermas fa rientrare anche Marx e il concetto di lavoro⁷³³, non fornisce soluzioni capaci di favorire un equilibrio

⁷³⁰ Cfr. C. Donolo, *Prefazione*, in J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969, p. 13.

⁷³¹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, cit., pp. 146-168, trad. it. *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., pp. 43-58.

Conoscenze e interesse, p. 45 in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., pp. 43-58, corsivo mio.

⁷³² Cfr. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, trad. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973.

⁷³³ Cfr. J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 9-47, trad. it. *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.

ottimale tra i due “emisferi”, e perpetua invece quella sottovalutazione degli aspetti normativi, comunicativi e di integrazione sociale, che affligge tanto la teoria dello sviluppo storico, quanto l’antropologia di fondo (in cui la costituzione e riproduzione del genere umano sono immaginate come derivanti dal lavoro sociale e non dalla coordinazione comunicativa attorno a norme d’azione, o nella migliore delle ipotesi il secondo aspetto è privato di consistenza autonoma e ridotto più o meno integralmente al primo), quanto anche la teoria della società (al cui interno il tema dell’integrazione funzionale ha prevalso, anche in campo marxista, su quello dell’integrazione sociale) e la teoria della scienza (nel cui quadro la pluralità di interessi è stata ridotta al solo interesse al dominio tecnico)⁷³⁴.

2. *Dalla critica dell’ideologia alla normatività della prassi comunicativa*

A partire dagli anni ’70 Habermas prende progressivamente congedo dal paradigma di una filosofia della storia basata sul concetto di auto-costituzione del genere umano che, ancora assunta in *Teoria e prassi* e rimasta alla base della sistematizzazione di *Conoscenza e interesse*, era filtrata a suo modo anche nei saggi dedicati alla ricostruzione del materialismo storico, nel quadro di una revisione del paradigma marxiano improntata alla valorizzazione dell’interazione e delle norme come elementi preminenti rispetto alla riproduzione materiale⁷³⁵. In questa nuova fase, anche sulla scorta delle aporie metodologiche di *Conoscenza e interesse*⁷³⁶, sede e fondamento della critica diviene il *linguaggio*, e in particolare la funzione pragmatica, con la sua pretesa di normatività interna⁷³⁷. Si tratta di una cesura soltanto relativa, avendo il linguaggio svolto praticamente da subito un ruolo centrale nella riflessione di Habermas, e avendo egli già negli anni precedenti puntato sulle potenzialità critiche di detta facoltà:

⁷³⁴ Questa lacuna si riflette per Habermas anche nel passaggio dalla teoria politica classica, che presuppone (con Aristotele, molto meno con Platone che anzi ricerca stabilità e invarianze in funzione anti-sofistica) una differenza di oggetto e di metodo dell’etica e della politica, all’atteggiamento oggettivante e “matematico” della teoria politica moderna.

⁷³⁵ Culminata poi nei saggi raccolti a metà degli anni ’70 in *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976; trad. it. (parziale) *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979

⁷³⁶ Habermas ne dava conto nella *Introduzione* del 1971 a *Theorie und Praxis*, cit., trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, pp. 29-76, nella quale purtuttavia ribadiva in buona misura l’impostazione «quasi-trascendentale» di *Conoscenza e interesse*, riconducendo gli interessi-guida della conoscenza a «profonde radici antropologiche» anziché alla «psicologia della conoscenza» o alla «sociologia del sapere» (p. 38). Permaneva però il problema non sufficientemente chiarito del rapporto tra la critica e il suo compito pratico: quest’ultimo risultava o assimilato alla critica, cioè alla riflessione delle teorie sul «contesto (strutturale) della loro genesi» (p. 39) e della loro utilizzazione possibile, oppure da essa troppo ingenuamente dedotto, aggirando cioè «i problemi relativi a una organizzazione del processo di chiarificazione e della prassi chiarificata» (p. 46) che sorgevano nel passaggio al piano pratico-politico. Cfr. su questo anche T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge (MA) and London 1981, pp. 91-125.

⁷³⁷ Cfr. A. Wellmer, *Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur “sprachanalytischen Wende” der Kritischen Theorie*, in A. Honneth/U. Jaeggi (a cura di), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di S. Anrep, *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della Teoria Critica verso l’analisi del linguaggio*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, cit., pp. 297-324.

«l'emancipazione è posta per noi⁷³⁸ già con la sua struttura. Con la prima proposizione viene espressa inequivocabilmente l'intenzione di un consenso universale e non imposto»⁷³⁹. Ma è certamente in questo decennio che Habermas vira in modo più consistente dapprima verso Wittgenstein, e poi verso la teoria degli atti linguistici da un lato, la teoria chomskiana della competenza comunicativa e della grammatica universale dall'altro, e tenta di reperire nel linguaggio, più che nelle ambivalenze della modernizzazione, le risorse normative di una critica della società.

Il venir meno di una filosofia della storia e del progresso, e soprattutto delle possibilità di fare riferimento tanto al soggetto sociale che avrebbe dovuto realizzare l'universalizzazione del genere umano superando la suddivisione in classi, quanto al suo perno normativo individuato nel concetto di lavoro e di individuo multilaterale, fa sì che la ricerca di uno stabile criterio della critica sociale e della discussione pubblica attorno ai valori approdi alla teoria degli atti linguistici e dell'argomentazione, e alla considerazione di taglio "antropologico" per cui l'essere umano è in primo luogo un essere caratterizzato dalla facoltà di linguaggio, alla quale inerisce una carica normativa intrinseca. Questo esito estromette anche il modulo classico di una critica dell'ideologia intenta a smascherare la parzialità (secondo i casi, della concezione o dell'applicazione) degli ideali normativi promossi dalla modernità capitalistica e a esigerne la piena universalizzazione, e a far valere quindi l'idealità dell'immaginario politico borghese contro la sua realizzazione effettiva. Questa impostazione di critica dell'ideologia informava ancora le riflessioni sui mutamenti strutturali della sfera pubblica e la diagnosi secondo cui «nelle condizioni di una società di classi, la democrazia borghese cadde dunque fin dal principio in contraddizione con essenziali premesse della sua nozione di sé»⁷⁴⁰, a causa dell'esclusione, a diversi livelli di radicalità e revocabilità, del proletariato e delle donne. La formulazione di un idealtipo della società borghese, non solo metodologica ma animata dalla pretesa di distillarne un ideale normativo, viene però a cadere sotto il peso di sviluppi storici non più recuperabili a una linea evolutiva di progresso, neppure come sviluppi distorti di un ideale:

Quando gli ideali borghesi vengono ritirati, quando la coscienza diventa cinica, vengono a cadere quelle norme e quegli orientamenti sui valori sui quali la critica dell'ideologia deve presupporre l'accordo, se vuole appellarvisi. Ho quindi proposto una collocazione più profonda delle basi normative della teoria critica della società. La teoria dell'agire comunicativo è intesa a mettere in luce un potenziale razionale nella stessa prassi comunicativa quotidiana. Con ciò essa spiana contemporaneamente la strada a una scienza sociale dal procedere ricostruttivo, che identifica in tutta la loro estensione i processi di razionalizzazione culturale e sociale, ripercorrendoli anche

⁷³⁸ Richiamo al "per noi" hegeliano, allo sguardo del teorico, non ancora divenuto patrimonio consapevole dell'agente, e in questo caso del parlante, né della cultura diffusa e riconosciuta.

⁷³⁹ J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., p. 55.

⁷⁴⁰ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (neue Aufl.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. XIV.

oltre la soglia delle società moderne; allora non si avrà più bisogno di ricercare i potenziali normativi solo in una formazione specifica di un'epoca⁷⁴¹.

Habermas prospetta dunque il passaggio da una concezione dialettica della critica immanente dell'epoca borghese a una ricostruzione metastorica dei potenziali normativi della prassi comunicativa. Già con le tesi sulla tecnologia come "ideologia", a ben vedere, Habermas si distanziava dalla critica dell'ideologia e dal progetto di una critica immanente concepita come confronto dell'effettività della forma di vita moderna con gli ideali da essa proclamati e disattesi. Da un lato, la patologia sociale veniva ridefinita come esautorazione della prassi (intesa come dimensione linguistico-comunicativa distinta dalla tecnica e dal lavoro); dall'altro, il concetto di rimozione e dissimulazione era giudicato inadeguato a esprimere le caratteristiche dell'ideologia nelle società tardo-capitalistiche. Il tratto distintivo dell'era tecnologica veniva rintracciato nella scomparsa della difformità tra i valori professati e le reali motivazioni delle azioni: le motivazioni reali erano divenute esse stesse i valori espliciti, senza più bisogno della copertura, della dissimulazione e del suo correlato psicologico⁷⁴². In altri termini, il tema non era più quello dell'esclusione dissimulata di soggetti, categorie e contenuti dalla sfera del riconoscimento giuridico e istituzionale, dalla partecipazione al discorso pubblico o dall'accesso ai beni materiali, bensì quello dell'espansione senza residui – e dunque, tendenzialmente, anche senza rimozioni e latenze che minacciassero un "ritorno" – dell'integrazione sistemica ai danni di una prassi politico-sociale mediata dal linguaggio e improntata alla produzione di consenso con mezzi argomentativi.

Sul piano normativo, la differenziazione di diverse dimensioni della razionalità tende sempre più a generalizzarsi in un dualismo sociologico che individua due distinte forme di integrazione, legittime nel proprio ambito. Per tale via, risultano profondamente alterati gli obiettivi della teoria sociale critica, che deve mirare ora alla protezione dell'intesa comunicativa. Questo slittamento è accompagnato da un'ulteriore presa di distanza dalla tradizione marxista e da un passaggio dal socialismo alla «forza sociointegrativa della solidarietà»⁷⁴³. Insieme al monismo del lavoro e dell'agire strumentale, del marxismo è infatti rigettata anche l'idea di una piena democratizzazione dell'economia e dell'amministrazione, che rappresenterebbe una pericolosa regressione a livelli meno progrediti di differenziazione della società, e risulterebbe per giunta inapplicabile di fatto alle società complesse, se non al prezzo di disfunzioni profonde: «considero l'economia e l'apparato statale come sfere d'azione integrate sistemicamente, che non potrebbero più venir riformate democraticamente dall'interno, vale a dire convertite a una modalità politica di integrazione, senza che ne venga intaccata la loro caparbietà sistemica e

⁷⁴¹ Ivi, p. XXVIII.

⁷⁴² Cfr. J. Habermas, p. 220 in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 48-103, trad. it. *Tecnica e scienza come ideologia*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, Laterza, Bari 1969, pp. 195-234.

⁷⁴³ J. Habermas, *Storia e critica*, cit., p. XXX.

quindi turbata la loro funzionalità»⁷⁴⁴. Di conseguenza, «lo scopo non è più semplicemente la “abolizione” di un sistema economico reso capitalisticamente autonomo, bensì la protezione democratica dalle invasioni colonizzatrici degli imperativi del sistema negli ambiti del mondo della vita»⁷⁴⁵. Il rilievo critico di una «incompatibilità degli imperativi del sistema economico capitalistico con le esigenze di un processo di formazione della volontà democratizzato»⁷⁴⁶ deve ora convivere con la concezione dell'economia e dell'amministrazione come sfere integrate sistemicamente e non democratizzabili, se non al prezzo di una compromissione del loro funzionamento, il quale è a sua volta irrinunciabile per le società complesse.

La relativa fiducia nelle prestazioni integrative del sistema dal punto di vista della garanzia di sufficienti standard di vita materiale conduce Habermas da un lato a ripensare la teoria della crisi come crisi di legittimazione⁷⁴⁷, dall'altro ad accrescere l'interesse teorico verso i potenziali di conflitto tra diverse culture e concezioni del bene, in particolare nelle società post-tradizionali, nelle quali vige un «inafferrabile pluralismo di forme di vita concorrenti a pari diritto»⁷⁴⁸. L'adesione morale a una prospettiva vincolante per la collettività non può provenire dal “cuore” e dall'intimità della convinzione individuale, e deve essere invece sostenuta da “argomenti” e «ancorata nel processo della comunicazione pubblica»⁷⁴⁹. La legittimità politica non sorge più dalla semplice volontà, e scruta invece alle spalle della volontà come risultato costituito, ponendo il requisito, più esigente, di un processo di formazione della volontà adeguatamente condotto. La sinergia tra l'osservazione empirica del riflusso del conflitto di classe e le aporie della fondazione di una teoria critica della società promuove una crescente tendenza formalistica e proceduralistica del tentativo di fondazione, che si traduce dapprima nella ricostruzione delle pretese normative implicite nella prassi comunicativa e argomentativa, poi in una «etica del discorso» e infine nel progetto di una «democrazia deliberativa» a due motori: da un lato gli «appropriati accorgimenti istituzionali a livello dello Stato di diritto democratico»⁷⁵⁰, dall'altro i «flussi di comunicazione» non organizzati dal potere amministrativo, cioè una «sfera pubblica» o «società civile»⁷⁵¹. Se nei regimi “totalitari” la disfunzione più acuta è rappresentata dalla scarsa concessione di spazio e dal controllo poliziesco di una sfera pubblica indipendente, nelle società occidentali l'ostacolo maggiore

⁷⁴⁴ Il presupposto normativo implicito in questa posizione è l'indispensabilità del funzionamento “non turbato”, o comunque ottimale secondo criteri da definire, della diade sistemica amministrazione statale/economia capitalistica di mercato.

⁷⁴⁵ Ivi, p. XXX.

⁷⁴⁶ J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu Vermitteln*, in Id., *Theorie und Praxis* (erw. Aufl.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 9-47, trad. it. *La difficile mediazione tra teoria e prassi*, p. 32 in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 29-75.

⁷⁴⁷ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975.

⁷⁴⁸ J. Habermas, *Storia e critica*, cit., p. XXXI.

⁷⁴⁹ Ivi, p. XXXII.

⁷⁵⁰ Ivi, p. XXXVII.

⁷⁵¹ La società civile, in questa accezione, «diversamente dalla traduzione moderna, corrente a partire da Hegel e Marx, della “societas civilis” nella “società borghese”, non comprende più la sfera di un'economia governata tramite i mercati del lavoro, dei capitali e delle merci» (ivi, p. XXXIX).

risiede non tanto nella scarsa permeabilità della decisione politica all'influenza della sfera pubblica (a tal riguardo, Habermas sottolinea che «i discorsi non governano: producono un potere comunicativo che non sostituisce quello amministrativo, bensì può soltanto influenzarlo. Quest'influsso si limita alla creazione e al ritiro della legittimazione»⁷⁵²), quanto nella difficoltà, per i membri di una società civile “spontanea”, di entrare realmente in concorrenza, sul terreno dell'influenza culturale, con i mezzi di comunicazione di massa che dominano la sfera pubblica⁷⁵³.

3. *Tipologie di azione e condizioni di validità razionale: la Teoria dell'agire comunicativo*

Prima del definitivo “passaggio” alla teoria politica normativa e alla filosofia del diritto, l'ultimo approdo del tentativo di rifondazione della Teoria critica era stato una teoria della razionalità, della modernizzazione e delle relazioni tra sistema e ambiente, guadagnata attraverso un più ampio e serrato confronto con la tradizione sociologica. Occorre a questo punto volgerci a considerarne alcuni tratti salienti, che risulteranno rilevanti ai fini di una comprensione della funzione della psicoanalisi nella *Teoria dell'agire comunicativo*.

In assenza di coperture metafisiche (confessionali e “laiche”) sul terreno della filosofia della storia, e rinunciando per giunta anche a un trascendentalismo con pretese di fondazione ultima sul piano epistemologico ed etico, appare inevitabile imbattersi in una pluralità apparentemente irriducibile di versioni della razionalità, non solo sul piano del raffronto tra differenti epoche storiche o tra differenti culture locali, ma anche in seguito a una ipotetica collocazione delle diverse visioni del mondo in un rapporto di subordinazione gerarchica alla visione moderna. Anche in tal caso, scrive Habermas, «incontreremmo un pluralismo di potenze di fede al più tardi nell'ambito della modernità»⁷⁵⁴. Un pluralismo da quale non è ricavabile, per astrazione o per sovrapposizione, un nucleo di validità universale, che deve essere invece ricercato attraverso una accurata differenziazione dei “riferimenti al mondo” e delle “pretese di validità” legate alla diverse tipologie di azione. In corrispondenza con i tre “mondi” (oggettivo, sociale e soggettivo), e secondo il criterio della tipologia di riferimento dell'attore al mondo, Habermas differenzia tre concetti di azione (agire strumentale-strategico, agire regolato da norme, agire drammaturgico-espressivo)⁷⁵⁵, cui si aggiunge l'agire comunicativo, nel quale due o più soggetti stabiliscono una relazione interpersonale attraverso la coordinazione delle loro interpretazioni, in primo luogo con mezzi linguistici⁷⁵⁶.

⁷⁵² Ivi, p. XXXVIII.

⁷⁵³ Cfr. ivi, p. XLI.

⁷⁵⁴ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 223.

⁷⁵⁵ Cfr. ivi, p. 155 ss.

⁷⁵⁶ Ivi, p. 157.

L'agire regolato da norme implica che l'attore possa interrogarsi da un lato circa la conformità delle azioni a norme date, dall'altro circa la conformità delle norme stesse a criteri di validità rispetto ai quali le norme sono valutabili come meritevoli o non meritevoli di consenso⁷⁵⁷. Se nel concetto di agire regolato da norme è implicita per l'attore la possibilità di riflessione e critica del mondo sociale (che nella versione funzionalistica del ruolo e dell'interiorizzazione rimane marginalizzata, con esiti sociopolitici conservatori), altrettanto non può dirsi riguardo la riflessione che abbia per oggetto l'attore stesso, il quale non costituisce ancora «un mondo verso il quale egli si possa comportare in modo riflessivo»⁷⁵⁸.

L'auto-riflessività dell'attore è invece soddisfatta nell'agire drammaturgico, nel quale il criterio di validità di stati intenzionali come sentimenti e desideri può essere reperito solo nel «rapporto riflessivo del parlante con il proprio mondo interiore»⁷⁵⁹. Mentre però l'agire drammaturgico già nel suo concetto include la possibilità di interferenze strategiche e manipolative nella presentazione di sé, il modello dell'agire comunicativo la esclude, sebbene le sue concrete manifestazioni siano esposte a deformazioni.

L'agire comunicativo si distingue primariamente per un diverso ruolo del linguaggio. Negli altri tipi di agire, il linguaggio «viene concepito unilateralmente sotto profili di volta in volta diversi»⁷⁶⁰: come veicolo strategico di influenza, come mezzo di trasmissione di valori culturali (di un'intesa normativa già esistente), come supporto della funzione espressiva. L'agire comunicativo considera queste funzioni simultaneamente, le sintetizza e ne mette in risalto il carattere di apertura critica e di rivedibilità riflessiva⁷⁶¹. Habermas mette tuttavia in guardia da una assimilazione dell'agire al parlare, che potrebbe derivare da una troppo entusiastica assunzione della teoria degli atti linguistici, dell'etnometodologia e dell'ermeneutica. L'intesa linguistica *non è essa stessa l'azione, ma è il mezzo di coordinamento delle azioni*⁷⁶². Specifica dell'agire comunicativo è la possibilità di riferimento riflessivo al mondo, riferimento cioè di tipo autocosciente e indiretto (si potrebbe dire, un meta-riferimento), diversamente dai casi dell'agire teleologico, normativo e drammaturgico, in cui il riferimento al mondo oggettivo, sociale e soggettivo è di tipo diretto. Nell'agire comunicativo, i tre concetti di mondo sono integrati sistematicamente, e i parlanti «non fanno più riferimento diretto a qualcosa nel mondo oggettivo, sociale o soggettivo, bensì relativizzano la loro espressione alla possibilità che la sua validità sia contestata da altri attori»⁷⁶³. Habermas sostiene poi che quella delle tipologie di

⁷⁵⁷ Il che apre naturalmente un problema di fondazione del criterio di giudizio sulle norme, con gli evidenti rischi di regresso all'infinito, che Habermas non tratta a fondo in questa sede.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 163.

⁷⁵⁹ Ivi, p. 166. Non è possibile dilungarsi in questa sede sul problema degli stati intenzionali e sulle possibili aporie di questa posizione di Habermas.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 169.

⁷⁶¹ Cfr. ivi, pp. 169 ss.

⁷⁶² Ivi, p. 171.

⁷⁶³ Ivi, p. 175.

azione può essere letta come una progressione ascendente, in cui i modelli analizzati esibiscono «implicazioni di razionalità sempre più accentuate»⁷⁶⁴.

Il mondo vitale ospita una rete di «convincimenti di sfondo più o meno diffusi, sempre ap problematici», che fungono da «contrappeso conservatore contro il rischio di dissenso che sorge con ogni processo effettivo dell'intendersi»⁷⁶⁵. A partire dal concetto di agire comunicativo come vettore di riflessività e dal concetto di mondo vitale come riserva di significati e pratiche non contestati, Habermas allestisce una teoria della razionalizzazione attraverso la quale diviene possibile mettere a fuoco il procedere da una immagine mitica all'immagine moderna del mondo, in base al grado maggiore o minore di influenza delle pre-interpretazioni garantite dal «contrappeso conservatore» del mondo vitale. La questione centrale riguarda le condizioni che un mondo vitale deve soddisfare per consentire una condotta razionale di vita ed essere definito razionale⁷⁶⁶. Il criterio-chiave è rappresentato dallo spostamento del carico delle prestazioni interpretative, dal mondo vitale ai soggetti, compendiabile nel concetto psicologico di «decentramento»:

Quanto più si decentra l'immagine del mondo, che procura la riserva di sapere culturale, tanto meno il bisogno di comprensione è coperto sin dall'inizio da un mondo vitale interpretato in modo impermeabile alla critica. Quanto più tale bisogno deve essere soddisfatto dall'operato interpretativo dei partecipanti stessi, vale a dire attraverso un'intesa rischiosa, perché motivata razionalmente, tanto più spesso possiamo attenderci orientamenti razionali d'azione. Perciò la razionalizzazione del mondo vitale è caratterizzabile in primo luogo nella dimensione di un «intendersi imputato normativamente» versus una «intesa raggiunta in modo comunicativo».⁷⁶⁷

L'immagine del mondo mitica è il caso limite in cui l'interpretazione di situazioni è pre-orientata integralmente dal mondo vitale e non fa appello alle prestazioni critiche degli agenti. Tra la visione del mondo mitica e quella moderna non vi è differenza in termini di logicità delle operazioni cognitive, ma vi è differenza in termini di strutture per la comprensione di sé e del mondo messe a disposizione dei soggetti: «la razionalità delle immagini del mondo non si misura sulle qualità logiche e semantiche bensì sui concetti fondamentali che esse mettono a disposizione degli individui per l'interpretazione del loro mondo»⁷⁶⁸. Dal dibattito sull'unità

⁷⁶⁴ Ivi, p. 158.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 138.

⁷⁶⁶ Cfr. ivi, p. 105.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 138 s.

⁷⁶⁸ Ivi, p. 107 s. Dinanzi all'obiezione relativistica o storicistica all'unità della razionalità, Habermas replica che a variare storicamente è ciò che di volta in volta conta come buona ragione, ma non le idee di verità, correttezza normativa e di autenticità, che non dipendono dal contesto. Nondimeno, Habermas promuove un accoglimento parziale dell'argomento relativistico, nella misura in cui mira a relativizzare la razionalità strumentale. Questa particolare forma di razionalità, che ha monopolizzato l'autocomprensione dell'Occidente, non può valere come concetto universale di razionalità: «le società moderne dell'Occidente promuovono una comprensione di razionalità distorta, legata ad aspetti cognitivo-strumentali e in tal senso soltanto particolaristica» (ivi, p. 134).

della razionalità e dalle possibili obiezioni di etnocentrismo, Habermas ricava l'ipotesi di soluzione consistente nello spostamento del problema su un meta-livello: il test di razionalità non traccia differenze in base alla logicità delle operazioni, né valuta nel merito la validità degli assunti normativi, ma osserva il grado di pre-interpretazione delle situazioni d'azione, inversamente proporzionale al margine di autonomia interpretativa degli agenti.

Al fine di consentire condotte razionali, una tradizione culturale deve presentare specifiche caratteristiche formali:

1 – deve consentire la differenziazione tra pretese di validità rispetto al mondo oggettivo, sociale e soggettivo (rispettivamente, verità, giustizia morale e veridicità espressiva).

2 – Deve consentire la riflessività, vale a dire la revisione critica attraverso attività cognitive di secondo grado e argomentazioni, nelle tre sfere differenziate.

3 – Riguardo i primi due “mondi”, deve consentire la nascita di sottosistemi culturali specialistici, aperti alla critica permanente ma protetti da una tradizione che accumula argomentazioni razionali.

4 – deve consentire lo sganciamento e l'autonomizzazione dell'agire orientato al successo, istituzionalizzando le sue «finalità generalizzate» di rilevanza sistemica, come economia e amministrazione, regolate attraverso i media del denaro e del potere⁷⁶⁹.

Nel fondare la rilevanza dell'agire comunicativo per una teoria generale della società, Habermas accoglie la tesi di Giddens, secondo cui il *comprendere* non va inteso primariamente o esclusivamente come via d'accesso metodologica allo studio della realtà sociale, bensì anche e soprattutto come *componente e condizione ontologica* della società e della riproduzione sociale. La società è fatta (*anche*, dirà Habermas, mantenendo sempre ferma la necessità di tenere in debita considerazione la componente sistemica dei fenomeni sociali) di comunicazione, atti linguistici, testi, tecniche tramandate, istituzioni, personalità, in sintesi di «oggetti simbolicamente prestrutturati»⁷⁷⁰ che lo scienziato sociale trova dinanzi a sé. L'ampia porzione di discussione riguardante la metodologia delle scienze sociali, che segue nel testo, esula dagli scopi della nostra indagine. Occorre però almeno menzionare due critiche mosse da Habermas a due paradigmi con cui il paradigma dell'agire comunicativo corre il rischio di essere confuso: da un lato l'etnometodologia; dall'altro l'ermeneutica.

L'etnometodologia, e in generale il contestualismo radicale, rifiutano di assumere (o reputano impossibile) uno sguardo sottratto ai presupposti e agli inevitabili pregiudizi di cui lo sguardo teorico è gravato in virtù della sua appartenenza a un contesto determinato, e vietano di reperire criteri di validità al di fuori «della sfera dei criteri di validità applicati dai partecipanti stessi»⁷⁷¹ al campo interazionale osservato. Questa inattuibilità di criteri di validità

⁷⁶⁹ Cfr. Ivi, pp. 139 ss.

⁷⁷⁰ Ivi, p. 185.

⁷⁷¹ Ivi, p. 213.

indipendenti impedisce, secondo Habermas, di rivendicare uno status teorico alla stessa enunciazione che nega la possibilità di criteri di validità indipendenti⁷⁷². Vi è però una via di uscita, consentita proprio dal concetto di agire comunicativo. Se il teorico tematizza esplicitamente l'agire comunicativo, cioè le pretese di razionalità che sono «immanenti al discorrere» e che i partecipanti all'interazione presuppongono implicitamente, egli è in grado di assumere un atteggiamento riflessivo, e in certa misura oggettivante, rispetto all'oggetto di indagine e interpretazione, senza con ciò collocarsi «al di fuori del nesso di comunicazione analizzata». Al contrario, il teorico «lo approfondisce e lo radicalizza per una via che in linea di principio è aperta a tutti i partecipanti»⁷⁷³, e in ciò risiede anche larga parte della funzione critica, emancipativa, universale e democratica della pratica teorica.

Se l'etnometodologia si interessa all'interpretazione come «prestazione permanente», l'ermeneutica la tematizza come «prestazione eccezionale», che deve entrare in gioco quando una porzione del mondo vitale diviene problematica. L'ermeneutica, applicando l'interpretazione a una lingua straniera, a una diversa cultura o epoca storica, conduce più vicino al problema della validità. L'interprete è chiamato a ricostruire, ma anche a prendere posizione, sulle ragioni che l'autore di un testo avrebbe potuto addurre – e dunque ne presuppone obiettivamente, e conformemente a un modello di agire comunicativo, l'imputabilità, che permane come meta-livello al di là di ogni difformità culturale e perfino in presenza di standard di razionalità incommensurabili. L'interprete non può ricostruire adeguatamente il contesto, in cui il testo appariva plausibile e non contestato, «se non prende posizione, quantomeno implicitamente, sulle pretese di validità legate al testo»⁷⁷⁴. Ma per Gadamer «il sapere incorporato nel testo è [...] in linea di principio superiore a quello dell'interprete»⁷⁷⁵. È da questo esito tradizionalistico dell'ermeneutica⁷⁷⁶ che, a giudizio di Habermas, una teoria dell'agire comunicativo è chiamata a demarcarsi: «comprendere un'espressione simbolica significa sapere in quali condizioni potrebbe essere accettata la sua pretesa di validità. Comprendere un'espressione simbolica non significa però concordare con la sua pretesa di validità senza tenere conto del contesto. L'ermeneutica gadameriana impostata in senso tradizionalistico ha quantomeno favorito tale identificazione tra comprensione e intesa consensuale»⁷⁷⁷. Occorre dunque di nuovo distinguere tra comprensione fattualmente raggiunta (*Verständigung*) e consenso sulla validità normativa (*Einverständnis*).

La distinzione cruciale tra comprensione e intesa, tra dimensione fattuale e dimensione normativo-ideale dell'agire comunicativo, è funzionale all'obiettivo più generale della

⁷⁷² Un caso ulteriore del paradosso di autoapplicazione spesso sollevato contro relativismo.

⁷⁷³ Ivi, p. 213.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 216.

⁷⁷⁵ Ivi, p. 218 s.

⁷⁷⁶ Su questo, in una prospettiva di critica del comunitarismo filosofico-politico, cfr. anche H. Fink-Eitel, *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in M. Brumlik, H. Bunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, pp. 306-322.

⁷⁷⁷ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 220.

riflessione di Habermas, che consiste nell'evitare il relativismo e il tradizionalismo, senza riproporre contro di essi un universalismo astratto, etnocentrico, insensibile alle determinazioni storiche e culturali.

La soluzione impostata da Habermas prevede in primo luogo il trasferimento dell'agire comunicativo su un meta-livello, sul quale resta possibile al di là dei particolarismi storico-culturali, l'apertura di ogni agente al decentramento riflessivo e alla critica; in secondo luogo, l'investimento sulla normatività interna al linguaggio, per cui ogni atto di discorso contiene il rinvio ideale a un'intesa possibile, linguisticamente mediata e priva di coazione. Questo nucleo normativo diviene il perno e il criterio di una critica immanente che si innesta nell'effettività dell'oggetto criticato, senza però convalidarla immediatamente, e anzi continuando a distinguere risolutamente tra fatticità e validità. Questo è a sua volta possibile nella misura in cui l'immanenza proposta da Habermas non è tanto di tipo storico-culturale ma più di ordine antropologico-linguistico e "universal-pragmatico", sebbene non sia in ultima analisi scindibile dal suo legame storico con la modernizzazione.

4. Intersoggettività come superamento dei limiti del paradigma della reificazione: il confronto di Habermas con la prima Teoria critica

L'investimento teorico e pratico sull'agire comunicativo, sul «potenziale di razionalità» immanente nel linguaggio e nel discorso, non è un semplice contraltare all'unilateralità della razionalità strumentale, bensì una possibilità e un'esigenza aperta dallo stesso processo di razionalizzazione che è chiamato a integrare e temperare. È il venir meno, in dipendenza dalla razionalizzazione moderna, delle garanzie interpretative radicate in certezze metafisiche o in tradizioni impermeabili alla critica, a rendere maggiormente instabile nelle società il consenso normativo degli agenti; ed è il venir meno della legittimazione degli ordini tradizionali e ascrittivi a porre il requisito di un consenso conseguito con mezzi argomentativi non coercitivi, che conduca a una validità cogente, ma priva di dominio e violenza.

In altri termini, oltre a rilevare il passaggio storico dalla «comunità» alla «società» come forme del legame sociale, la teoria critica deve in primo luogo saper individuare, all'interno della stessa *Gesellschaft*, due linee di sviluppo complementari (da una parte, la formazione di sottosistemi indipendenti, razionali rispetto allo scopo, come economia capitalistica di mercato e amministrazione burocratica; dall'altra, l'estensione di procedure di validazione di tipo discorsivo e comunicativo); in secondo luogo, deve allestire un repertorio concettuale adatto a mettere a fuoco la possibilità di frizione tra le due linee di sviluppo, e i processi mediante i quali possono entrare – e di fatto entrano – in conflitto. Habermas legge dunque la razionalizzazione come processo contraddittorio, o paradossale. La razionalizzazione del mondo vitale

(l'indebolimento dei legami tradizionali e ascrittivi) rende possibile la differenziazione di sfere di integrazione sistemica mediante denaro e "potere". L'integrazione sistemica procede in modo indipendente dall'integrazione "sociale" conseguibile tramite il consenso attorno a valori e a orientamenti d'azione normativamente discussi e giustificati; o meglio, non è in grado di produrre da sé stessa l'integrazione sociale, che le rimane tuttavia necessaria al fine di legittimarsi e riprodursi⁷⁷⁸. L'integrazione sistemica ha dunque l'esigenza di legittimarsi ricorrendo a risorse di senso (e alla formazione di consenso) che hanno sede nel mondo vitale. Ma l'integrazione sistemica tende anche, per sua natura, a espandersi illimitatamente, colonizzando ed esautorando quello stesso mondo vitale che ne ha reso possibile la differenziazione e che continua a rappresentare la sua unica fonte possibile di legittimazione⁷⁷⁹.

L'indagine su Weber, sulla quale non possiamo soffermarci, risulta rilevante per il destino del marxismo nella versione della Scuola di Francoforte. Se Marx aveva caratterizzato la razionalizzazione come sviluppo delle forze produttive, visto come forza motrice primaria rispetto ai rapporti di produzione, cioè alla distribuzione del potere tra le diverse classi sociali e al suo assetto istituzionale, Weber aveva adottato una prospettiva diversa, interpretando tanto l'economia capitalistica quanto lo Stato moderno come «sottosistemi di agire razionale rispetto allo scopo»⁷⁸⁰.

A giudizio di Habermas, attraverso la ricezione di Weber, la prima Teoria critica ha finito, soprattutto con la *Dialettica dell'illuminismo*, per rimuovere l'ambivalenza della razionalizzazione, e per fornirne una lettura unilaterale di segno pessimistico. Non solo le forze produttive «stabilizzano i rapporti di produzione»⁷⁸¹ agendo come forza conservatrice, ma «la scienza e la tecnica, che per Marx sono un potenziale inequivocabilmente emancipativo, diventano esse stesse veicolo di repressione sociale»⁷⁸².

Secondo Habermas, sia Marx, sia Weber, sia infine Horkheimer e Adorno sono affetti da una comune debolezza teorica, che dipende dall'assimilazione della razionalizzazione sociale alla «crescita della razionalità strumentale e strategica dei nessi d'azione»⁷⁸³. Cionondimeno, essi hanno di mira come ideale normativo, sia pure in forme diverse, una «razionalità sociale comprensiva»⁷⁸⁴ rispetto alla quale misurare gli effetti nefasti dei processi di razionalizzazione descritti. Questo concetto più ampio di razionalità non riceve però adeguata elaborazione

⁷⁷⁸ Questa tesi ambisce a una validità più generale rispetto alla tesi, che sconta maggiori limiti storici, formulata nell'indagine sui problemi di legittimazione nel tardo-capitalismo, secondo cui il raggiunto progresso materiale delle società occidentali avrebbe via via reso più difficile legittimare le quote di subordinazione "addizionale" ancora richieste.

⁷⁷⁹ Essendo esclusa, a partire dal confronto con Luhmann, una legittimazione solo procedurale. Cfr. su questi aspetti *ivi*, pp. 458-61.

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 230.

⁷⁸¹ *Ibidem*.

⁷⁸² *Ivi*, p. 231.

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ *Ibidem*.

teorica, proprio a causa di un concetto troppo limitato di azione, con il concorso di una tendenza alla confusione tra il punto di vista sistemico e il punto di vista delle strutture del mondo vitale.

Il confronto con Weber fa da ponte per il primo “round” della resa dei conti habermasiana con la prima Teoria critica, imperniata sui limiti del concetto di reificazione. La ricezione della teoria weberiana nella prima Teoria critica può essere ripartita, secondo Habermas, in due tesi fondamentali: una tesi sulla «perdita del senso»; una tesi sulla «perdita di libertà». La perdita del senso dipende dal venir meno di una «ragione oggettiva», dalla divaricazione tra ragione e morale, tra sapere e fede, tale per cui ideali normativi di giustizia, felicità, etc. sono esposti al relativismo e a un nuovo «politeismo» di potenze irrazionali⁷⁸⁵. La perdita di libertà si lega invece prevalentemente alle considerazioni sulla “crisi dell’individuo” nello Stato autoritario e nel tardo-capitalismo. Il quadro interpretativo di fondo che orienta la ricezione francofortese di Weber è la tesi della reificazione formulata da Lukács, che Habermas ritraduce nell’idea secondo cui «la forma di oggettivazione dominante nella società capitalistica pregiudica i riferimenti al mondo»⁷⁸⁶, anzi ai mondi (oggettivo, sociale e soggettivo).

Secondo Lukács, Weber coglie le analogie strutturali tra l’agire economico guidato dal calcolo e razionale rispetto allo scopo, e l’agire in altri ambiti di vita (in particolare nell’amministrazione burocratica), ma non pone un nesso causale tra razionalizzazione economica ed estensione della razionalità formale all’intero spettro della vita associata e dell’esperienza individuale. Occorrerebbe, dunque, compiere un passo ulteriore, e porre l’economico come causa, non solo come modello, della reificazione⁷⁸⁷. La razionalità formale è poi modello generale anche del tipo di conoscenza che prevale al culmine dell’epoca borghese: l’intelletto⁷⁸⁸, la scomposizione, il calcolo, contro la ragione e la totalità⁷⁸⁹. Nello scambio di equivalenti mediato dal denaro, le interazioni «si staccano dall’intersoggettività della comprensione linguistica»⁷⁹⁰, assumono una forma astratta e oggettiva, grazie alla quale l’operazione di equiparazione dei valori si compie alle spalle dei soggetti e senza il contributo della loro coscienza. Generalizzando l’astrazione dello scambio a reificazione complessiva della vita associata e della coscienza, Lukács produce un concetto di patologia sociale rispetto al quale «l’onere probatorio, che Marx intendeva affidare sul piano dell’economia politica a una teoria della crisi, cade ora sulla dimostrazione filosofica dei limiti immanenti della razionalizzazione»⁷⁹¹.

⁷⁸⁵ Cfr. pp. 467-8.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 476. Cfr. anche, su questa linea interpretativa, A. Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, trad. it. *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007.

⁷⁸⁷ Per questa critica di Lukács a Weber e al «distacco dei fenomeni della reificazione dal fondamento economico della loro esistenza» cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 123-134.

⁷⁸⁸ Già individuato da Hegel come isomorfismo e congiunzione di una facoltà conoscitiva e di un insieme di fenomeni sociali, appunto lo «Stato d’intelletto» (*Verstandesstaat*). Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 183.

⁷⁸⁹ Cfr. ivi, p. 477.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 479.

⁷⁹¹ Ivi, p. 483.

La confutazione, fornita «dal fallimento della rivoluzione e dall'imprevista capacità di integrazione dimostrata dalle società capitalistiche avanzate»⁷⁹², della tesi luckacsiana dei "limiti interni" della razionalizzazione induce Adorno e Horkheimer a compiere il tentativo di superare la teoria della reificazione come surrogato della teoria della marxista della crisi e della rivoluzione «allargando la ragione strumentale a categoria del complessivo processo storico-universale di civilizzazione»⁷⁹³ e favorendo una interpretazione radicalmente pessimistica della razionalizzazione come priva di limiti immanenti⁷⁹⁴. Oltre alla tesi della "coscienza di classe", la prima Teoria critica rifiuta anche l'idea di un carattere progressivo delle forze produttive⁷⁹⁵. Le forze produttive, viste non tanto come soggettività, forza-lavoro e classe operaia, quanto piuttosto come capitale fisso, macchine e tecnologia, sono concepite come agenti della subordinazione del soggetto umano, non della sua emancipazione:

Horkheimer e Adorno radicalizzano in senso socio-psicologico la tesi luckacsiana della reificazione nell'intento di spiegare la stabilità delle società capitalistiche sviluppate senza abbandonare l'impostazione della critica del feticismo delle merci. La teoria deve chiarire perché il capitalismo aumenta le forze di produzione e nel contempo paralizza le forze della resistenza soggettiva⁷⁹⁶.

Il doppio terreno di lotta culturale, che già dagli anni '30 oppone la Teoria critica sia alla "ragione oggettiva" del neo-tomismo, sia alla ragione scientifica del positivismo, è affrontato da Horkheimer con le armi spuntate della filosofia marxengelsiana della prassi, che dovrebbe consentire di storicizzare i "fatti" senza destituirne l'oggettività, e di complicare il concetto di oggettività rispetto a quello fornito dal positivismo, includendovi sia una teoria della genesi "materiale" dell'oggettività attraverso il lavoro umano e la prassi sociale delle classi in conflitto, sia una teoria della sua genesi "epistemologica" poggiante sulla riconduzione sociologica dei concetti filosofici e scientifici al loro contesto di produzione interpretato secondo il materialismo storico, sia infine una teoria della tendenza, delle "leggi di movimento" dell'oggettività e del suo rovesciamento rivoluzionario. Rimanendo all'interno dei limiti di una «filosofia della coscienza» e del soggetto, sia pure collettivo, e di una teoria della razionalizzazione "socialista" come riscatto della razionalità strumentale moderna ad opera di mutati rapporti di produzione, Horkheimer e Adorno non potevano evitare la bancarotta o la profonda trasfigurazione della Teoria critica, una volta impresso sulla razionalità strumentale (e sulla ragione tutta) il marchio di una funzione di controllo e dominio non più suscettibile di essere riscattata e trasformata attraverso l'operare cارسico dei suoi immanenti limiti di struttura.

⁷⁹² Ivi, p. 488.

⁷⁹³ Ivi, p. 489.

⁷⁹⁴ L'operazione di Habermas può anche essere letta come tentativo di ripristino dei limiti della razionalità strumentale e funzionalista, stavolta come limiti esterni, rappresentati da altre forme di razionalità e dal bisogno della razionalità sistemica di ricevere legittimazione queste altre forme.

⁷⁹⁵ Cfr. pp. 490 ss.

⁷⁹⁶ Ivi, p. 496.

Per evitare questo esito, la teoria avrebbe dovuto, secondo Habermas, imboccare la via della ragione intersoggettiva e di un concetto adeguatamente differenziato di razionalità⁷⁹⁷, dal quale ricavare nuovi criteri, nuovi fondamenti e nuove forze motrici della critica.

Da un lato dunque Horkheimer e Adorno contestano a Lukács l'idea dei limiti interni della reificazione e la teoria della coscienza di classe, che ritengono empiricamente falsificata, e riconducono la razionalità occidentale, inclusa la ragione dialettica, al pensiero identificante e dunque al dominio. Dall'altro, essi continuano però a denunciare la "falsità" della razionalizzazione capitalistica, e mantengono – nonostante la retrodatazione "antropologica" del dominio e della reificazione – la pretesa che teoria critica assuma come oggetto la formazione sociale presente, giudicata non pienamente razionale dal punto di vista di un concetto di ragione integrale, che continua a essere mutuato dalla critica sia romantica sia dialettica della scissione, tanto sul piano del nesso soggetto-oggetto (o spirito-natura), quanto sul piano della forma di vita sociale moderna, segnata da fenomeni di atomizzazione, di separazione tra la dimensione produttiva e la dimensione politica dell'esistenza, e dalla più radicale separazione di una classe di individui dai mezzi di produzione. Pur continuando a raccogliere e a riproporre le "doléances" tipiche di una tradizione filosofica che ha accompagnato con severo piglio critico lo sviluppo capitalistico, Horkheimer e Adorno rinunciano però a riproporre la filosofia nella sua pretesa di coerenza sistematica e di conciliazione pratica. Come salvaguardare dunque le pretese normative legate al concetto di ragione senza ripristinarlo nella forma della "grande filosofia" (neppure dialettica) e senza ricorrere al concetto di totalità, anzi dovendo dichiarare che il tutto, l'intero, non è più il vero ma il falso?

Habermas sottolinea, è vero, le aporie in cui si avvita la concezione di Horkheimer e Adorno, ma nondimeno ne recepisce tanto l'idea dei limiti della filosofia, quanto l'esigenza critica⁷⁹⁸. Da un lato promuove un ritorno al confronto serrato con le scienze sociali. Dall'altro, ritiene che la differenziazione sociale rappresenti un risultato irreversibile, e conseguentemente reimposta la teoria critica sul perno di un concetto di razionalità a più dimensioni, la cui assenza costituisce forse il principale capo di imputazione sollevato contro gli esiti della prima Teoria critica, che ha mancato di percorrere «il sentiero più vicino», che avrebbe condotto a riconoscere «l'autonomia dei vari complessi di razionalità e i processi della razionalizzazione sociale, distinti secondo aspetti di validità universale», e ha preferito invece attenersi all'idea, esiziale, di una «unità della razionalità»⁷⁹⁹. Se la ragione è solo strumentale, non può autocriticarsi al punto da superare scissione e reificazione, ma deve abolirsi (come del resto già la forma-filosofia in Marx): «il pensiero filosofico [...] regredisce intenzionalmente a gesto»⁸⁰⁰.

⁷⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 503.

⁷⁹⁸ Certo su basi diverse e più esplicitamente riformistiche.

⁷⁹⁹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 508.

⁸⁰⁰ *Ivi*, p. 513.

Non per questo, però, la posizione di Horkheimer e Adorno diviene esplicitamente irrazionalistica o anti-filosofica. Essa dà luogo invece a una pratica teorica ambigua riguardo il proprio statuto e i propri fondamenti metodologici, e gravata da seri dubbi riguardo «quale status Horkheimer e Adorno possano ancora rivendicare per quella teoria che non vuole più fare assegnamento sulla collaborazione di filosofia e scienza»⁸⁰¹. La Teoria critica «rinuncia all'obiettivo della conoscenza teoretica – e quindi a quel programma di “materialismo interdisciplinare” nel cui nome la teoria critica della società aveva fatto la sua comparsa all'inizio degli anni '30. Già all'inizio degli anni '40 Horkheimer e Adorno avevano abbandonato quell'obiettivo, senza tuttavia ammettere le conseguenze pratiche di una rinuncia al collegamento con le scienze sociali – altrimenti non avrebbero potuto ricostruire, dopo la guerra, un istituto per la ricerca sociale»⁸⁰². La ricerca sociale rimane attiva, ma solo come corpo separato e giustapposto alla teoria pura⁸⁰³. La dismissione del programma interdisciplinare è annunciata, come si è visto, all'inizio della *Dialettica dell'illuminismo*, ma Habermas vede già nella prolusione di Adorno nel 1931 (*L'attualità della filosofia*)⁸⁰⁴, parallela a quella di Horkheimer, una svalutazione delle scienze sociali. A ogni modo, l'impresa interdisciplinare, interrotta in modo manifesto con la critica della ragione strumentale a causa, in ultima analisi, dei limiti della filosofia della coscienza, può essere recuperata, secondo Habermas, attraverso il passaggio alla teoria della comunicazione, che «permette una ripresa dei compiti di una teoria critica che sono stati lasciati cadere»⁸⁰⁵. Come si vedrà, la psicoanalisi si inserisce, per Habermas, in questa esigenza di ripresa del materialismo interdisciplinare.

Se nell'impianto di Lukács la reificazione è inestricabilmente legata alla forma di merce e l'astrazione dello scambio⁸⁰⁶, per Horkheimer e Adorno l'astrazione capitalistica degrada a manifestazione storica di un «pensiero identificante» con cui la ragione occidentale in ultima analisi coincide. Qualunque azione in vista di un fine, la stessa tenuta dell'Io identico, ha il carattere della razionalità strumentale: «in questo modo Horkheimer e Adorno ancorano il meccanismo, che produce la reificazione della coscienza, ai fondamenti antropologici della storia del genere umano»⁸⁰⁷. Questo sviluppo teorico produce, secondo Habermas un'astrazione dall'insieme di cause sociali della reificazione, e una marginalizzazione della stessa intersoggettività dello scambio. La sostanziale rimozione della reificazione storicamente determinata in favore di strutture antropologiche invarianti (o perlomeno estendibili all'intera storia dell'Occidente) viene compensata attraverso il concetto di «dominio» come funzione

⁸⁰¹ Ivi, p. 510.

⁸⁰² Ivi, p. 514.

⁸⁰³ Cfr. H. Dubiel, per il quale gli studi empirici, che l'istituto continua a condurre, e la riflessione filosofica, «coesistono in un rapporto sorprendentemente non mediato» (*Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, cit., p. 125 ss.).

⁸⁰⁴

⁸⁰⁵ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 515.

⁸⁰⁶ Ma si vedano gli sviluppi della riflessione di Adorno sul tema, poi alla base della “nuova lettura” della critica dell'economia politica di Marx.

⁸⁰⁷ Ivi, p. 505.

metastorica suscettibile di istanziazioni storiche, nel quale Horkheimer e Adorno compendiano «il controllo sulla natura esterna, il comando sugli uomini e la repressione della propria natura interna»⁸⁰⁸.

«Horkheimer e Adorno staccano il concetto [di reificazione] non soltanto dallo specifico contesto storico della genesi del sistema economico capitalistico, bensì in generale dalla dimensione di relazioni interpersonali, generalizzandolo dal punto di vista temporale (all'intera storia della specie) e da quello oggettivo (attribuendo entrambe, la conoscenza al servizio dell'autoconservazione e la repressione della natura pulsionale, alla medesima logica di dominio). Questa duplice generalizzazione porta a un concetto di ragione strumentale che colloca in un'ampia prospettiva di filosofia della storia la preistoria della soggettività e il processo di formazione dell'identità dell'Io»⁸⁰⁹.

La filosofia ha fallito la conciliazione tra la soggettività e ciò che non è risolvibile in soggettività (l'oggetto, il non-identico, ma anche l'oggettività sociale) e non è integralmente conoscibile, prevedibile, programmabile. Sia la ragione teoretica sia quella pratica sono funzioni di controllo, intervento e dominio sul mondo esterno (o interno), compendiate nella categoria di «autoconservazione». Nel quadro della filosofia della coscienza, le distorsioni del rapporto soggetto-oggetto si ripercuotono sul soggetto come patologie della relazione interpersonale e intrapsichica, ma non possono essere colte «dalla prospettiva dei nessi vitali violentati e deformati»⁸¹⁰. La ragione soggettiva, anche critica, esprime le ragioni del soggetto, ma non ha concetti adeguati per tematizzare la distruzione delle relazioni (sociali e intrapsichiche) colte in se stesse e non solo come ripercussioni sul soggetto singolo. Non è soltanto la totalizzazione della ragione come dominio a mettere in scacco le possibilità di una critica razionale, ma è anche e soprattutto il quadro teorico della filosofia della coscienza.

Laddove per la prima Teoria critica la modernità “disincanta” la visione del mondo e sgancia l'autoconservazione dal quadro contenitivo rappresentato da finalità superiori, ordini gerarchici naturalizzati e dispositivi formali e informali di «solidarietà sociale», secondo Habermas invece la solidarietà, e in generale il repertorio di una limitazione e correzione della ragione strumentale, appartiene con piena legittimità al codice della modernità. In altri termini, se la diagnosi della prima Scuola di Francoforte fosse corretta, le uniche alternative alla ragione strumentale sarebbero una regressione alla metafisica premoderna o a una mistica extra-razionale, entrambe impercorribili per una teoria critica della società, e agli assetti sociali corrispondenti. Per evitare questa paralisi della critica, Habermas propone allora di ricavare «un concetto di razionalità, che esprime la connessione di quei momenti della ragione che si sono scissi nella modernità»⁸¹¹, e sostiene che ciò sia possibile approdando «al paradigma della

⁸⁰⁸ Ibidem.

⁸⁰⁹ Ivi, p. 506 trad. it. modificata.

⁸¹⁰ Ivi, p. 519.

⁸¹¹ Ivi, p. 522.

filosofia del linguaggio, della intesa intersoggettiva o della comunicazione»⁸¹² e registrando «la cesura che la fine della filosofia del soggetto rappresenta per la teoria della società»⁸¹³.

La specie umana «si conserva grazie alle attività socialmente coordinate dei suoi membri», e dunque la riproduzione della società e della specie stessa deve soddisfare «le condizioni di una razionalità intrinseca all'agire comunicativo»⁸¹⁴. Solo una teoria della comunicazione consente, secondo Habermas, di impostare una ontologia dell'essere sociale che tenga in debita considerazione gli elementi linguistici e simbolici della riproduzione della società. Questa mossa permette inoltre di recuperare, al di fuori di ogni filosofia dalla storia, una teoria dello sviluppo storico e della modernizzazione, sia sul piano descrittivo, sia soprattutto sul piano normativo. Solo nella modernità, infatti, le pretese di validità proprie dell'agire comunicativo vengono adeguatamente differenziate sia dalle altre dimensioni della razionalità, sia da altre vie, sostantive e tradizionali, utilizzate per garantire il consenso. La teoria della comunicazione è messa in campo sia al fine di dar conto in modo più adeguato della riproduzione sociale, sia al fine di ricostruire l'idea "utopica" e critica di una relazione sia intersoggettiva sia intra-soggettiva priva di coazioni, che «è già incorporata nel meccanismo linguistico di riproduzione del genere umano»⁸¹⁵.

Ciò non deve portare (come talvolta è accaduto nella teoria critica successiva) a spiegare l'intera riproduzione della società, che include nessi e processi di tipo sistemico, soltanto attraverso una teoria della comunicazione e dell'intersoggettività. La comunicazione può però spiegare «la riproduzione simbolica di un mondo vitale di gruppi sociali colto da una prospettiva interna»⁸¹⁶. Svolto questo compito, una teoria critica della società dovrà allora precisare la distinzione tra integrazione sistemica e integrazione normativa, anche al fine di ristrutturare la problematica della reificazione al di là dei risultati insoddisfacenti conseguiti dalla prima generazione francofortese. In quest'ottica, la patologia sociale «scaturisce quindi non tanto da una razionalità rispetto allo scopo assolutizzata al servizio dell'autoconservazione [...], quanto piuttosto dal fatto che la ragione funzionalistica della conservazione del sistema, lasciata a sé, si pone al di sopra dell'istanza di ragione racchiusa nella socializzazione comunicativa»⁸¹⁷.

La teoria dell'azione deve incorporare un concetto di azione più ampio del solo agire strumentale. Ma occorre anche mettere a tema il rapporto tra la teoria dell'azione, ridefinita nei termini dell'agire comunicativo, dell'interazione simbolica e linguisticamente mediata mirante alla ricerca del consenso non coatto attorno ai riferimenti degli attori al mondo – in particolare al mondo delle norme sociali – e la prospettiva sistemica: «la distinzione tra un'integrazione sociale della società, inerente agli orientamenti d'azione, e l'integrazione sistemica, che agisce

⁸¹² Ivi, p. 519.

⁸¹³ Ivi, p. 528.

⁸¹⁴ Ivi, p. 528.

⁸¹⁵ Ivi, p. 529.

⁸¹⁶ Ivi, p. 548.

⁸¹⁷ Ivi, p. 529.

attraverso gli orientamenti d'azione», tra coordinamento intenzionale delle azioni e stabilizzazione funzionale dei loro effetti intenzionali, «costringe a una corrispondente differenziazione nel concetto stesso di società»⁸¹⁸.

Se la reificazione deve essere ridefinita come colonizzazione del mondo vitale, nella teoria della crisi, ferma restando la determinazione in ultima istanza ascrivibile agli squilibri che hanno origine nella riproduzione economica, occorre portare in primo piano l'elemento della crisi di legittimazione. La connessione sistemica "sintonizza" gli agenti tramite nessi funzionali e non tramite coordinazione morale riflessiva, ma la crescente differenziazione di nessi sistemici non va di pari passo con la produzione di una morale capaci di garantire integrazione:

La differenziazione del sistema altamente complesso dell'economia di mercato distrugge le forme tradizionali di solidarietà senza produrre nel contempo orientamenti normativi che possano garantire una forma organica di solidarietà. Le forme democratiche di formazione della volontà politica e la morale universalistica sono, secondo l'analisi durkheimiana, troppo deboli per contrapporsi agli effetti disintegranti della divisione del lavoro. Durkheim vede le società industriali capitalistiche avviarsi verso uno stato di anomia⁸¹⁹.

La ridefinizione della reificazione come colonizzazione produce conseguenze rilevanti anche sul piano "normativo" della Teoria critica. La nascita di settori sociali in cui «il potere spontaneamente unificante di convinzioni condivise collettivamente»⁸²⁰ è neutralizzato non determina di per sé effetti patologici. Anche sul terreno giuridico, la «positivizzazione, legalizzazione e formalizzazione del diritto, che è funzionalmente necessaria per l'istituzionalizzazione di denaro e potere e per una corrispondente organizzazione dell'agire economico e amministrativo, significa nel contempo una separazione della legalità dalla moralità»⁸²¹, ma questo cessa di costituire un problema: si tratta, infatti, di «una componente normale del processo di modernizzazione»⁸²². In altri termini, secondo Habermas la differenziazione di sfere di regolazione sistemica formalizzate e disancorate dal mondo vitale (o meglio, connesse al mondo vitale in modo instabile attraverso il diritto e bisognose di legittimazione) non determina *ipso facto* una "perdita del senso". Può invece continuare a comportare una "perdita di libertà", e la Teoria critica deve occuparsi dei meccanismi in forza dei quali dalla razionalizzazione può derivare una perdita di libertà per gli agenti. Per identificare le «varianti patologiche» della modernizzazione occorre allora definire «la soglia su cui la mediatizzazione del mondo vitale si capovolge in una colonizzazione»⁸²³.

Se gli «ambiti di azione che assolvono funzioni economiche e politiche» possono essere regolati attraverso *media* astratti di controllo senza che da ciò discendano effetti patologici, lo

⁸¹⁸ Ivi, p. 703.

⁸¹⁹ Ivi, p. 701 s.

⁸²⁰ Ivi, p. 951.

⁸²¹ Ivi, p. 969.

⁸²² Ivi, p. 973.

⁸²³ Ibidem.

stesso non può dirsi per «ambiti di riproduzione culturale, di integrazione sociale e di socializzazione». In altri termini, «diversamente dalla riproduzione materiale del mondo vitale, la sua riproduzione simbolica non può essere riportata ai fondamenti dell'integrazione sistemica senza effetti collaterali patologici»⁸²⁴. C'è da chiedersi quale sorte sia riservata, in questo quadro, a una possibile critica del modo di riproduzione materiale della società, se la cessione di funzioni del mondo vitale a sistemi regolati da media non comunicativi è definita «indolore»⁸²⁵. A ogni modo, la patologia consiste per Habermas nel fatto che «la differenziazione di sistemi di azione economici e amministrativi travalica il limite dell'istituzionalizzazione di denaro e potere funzionalmente necessaria in società moderne»⁸²⁶ e aggredisce abiti d'azione originariamente fondati non sull'integrazione funzionale ma su quella sociale.

Per quel che riguarda la genesi ultima della patologia, la spiegazione habermasiana rimane legata in buona sostanza a una riconfigurazione del marxismo: «il richiamo a un dominio economico di classe, che si ritrae nella dinamica autonoma di un processo di valorizzazione sganciato da orientamenti a valore d'uso, può spiegare perché gli imperativi, che Weber collega all'espressione "burocratizzazione", si estendono agli ambiti di azione strutturati comunicativamente»⁸²⁷. Gli effetti collaterali della razionalizzazione hanno effetti generali, non specifici di classe, ma originano in dinamiche riconducibili al dominio di classe⁸²⁸. Se il marxismo resta valido, in ultima istanza, sul piano della spiegazione genetica, poco o nulla è invece conservato, sul piano normativo, della pretesa di criticare la regolazione funzionalistica anche nell'ambito in cui si pretende pienamente legittima. La Teoria critica continua, è vero, a occuparsi dei "costi" della modernizzazione e dell'assenza di equivalenti razionali e non coattivi delle forme tradizionali e pre-moderne di orientamento morale e di legittimazione:

La razionalizzazione del mondo vitale consente sia la reificazione indotta sistemicamente, sia la prospettiva utopica per la quale sulla modernizzazione capitalistica ha gravato sempre la macchia di aver dissolto le forme tradizionali di vita senza salvarne la sostanza comunicativa. Essa distrugge queste forme di vita, ma non le trasforma in modo tale che la connessione dei momenti cognitivo-strumentali con quelli pratico-morali ed espressivi, che era esistita in una prassi quotidiana non ancora razionalizzata, sia conservata a un livello superiore di differenziazione⁸²⁹.

⁸²⁴ Ivi, p. 979.

⁸²⁵ Ivi, p. 1047.

⁸²⁶ Ivi, p. 985.

⁸²⁷ Ivi, p. 986-7.

⁸²⁸ Cfr. ivi, p. 990 ss. Cfr. ad es. ivi, p. 991: «Lukács ha già in mente una deformazione oggettivistica della soggettività in generale, una reificazione della coscienza, che investe la cultura borghese e la scienza e la mentalità degli strati borghesi come pure l'autocomprensione economicistica e riformistica del movimento operaio. [...] La posizione nel processo produttivo, che separa le due classi, privilegia i salariati soltanto in relazione alla possibilità di riconoscere la causa dell'alienazione». Senza la filosofia della storia lukacsiana, è inevitabile il passo dalla teoria della reificazione «alla critica della ragione strumentale, cioè alla visione di un mondo amministrato, totalmente reificato, nel quale razionalità rispetto allo scopo e dominio si fondono l'uno nell'altra».

⁸²⁹ Ivi, p. 988.

Ma la critica della differenziazione stessa, e della riproduzione “materiale” della società – dove «critica» non implica la regressione a un quadro antecedente alla differenziazione funzionale ma un superamento “progressista” e più o meno “conservante” della formazione economico-sociale capitalistica, non trova posto nell’impianto habermasiano. Questa esclusione poggia a sua volta su una controversa interpretazione del lascito marxiano. L’errore di Marx consisterebbe nel «disconoscere il valore evolutivo» della differenziazione degli ambiti sistemici di amministrazione ed economia, che oltre a disgregare la forma di vita precedente e a produrre effetti di alienazione sugli individui «dischiude nuove possibilità di controllo» e «impone una riorganizzazione dei vecchi rapporti di classe»⁸³⁰ di tipo feudale. Per Habermas, l’impianto marxiano «non permette una netta separazione fra il livello di differenziazione sistemica sviluppatosi nella modernità e le forme della sua istituzionalizzazione»⁸³¹ nel quadro di rapporti di produzione tra classi. In conseguenza di questo disconoscimento del valore evolutivo della razionalizzazione, Marx non riesce neppure a distinguere «la distruzione di forme di vita tradizionali dalla reificazione di mondi vitali post-tradizionali»⁸³². Può rilevare il disincantamento del mondo vitale, ma non la colonizzazione sistemica di mondi vitali già disincantati: «la teoria del valore non offre alcun fondamento per un concetto di reificazione che consentirebbe di identificare le sindromi dell’alienazione relativa al grado di razionalizzazione di un mondo vitale di volta in volta raggiunto»⁸³³.

Una nuova critica del capitalismo dovrebbe pertanto impernarsi sulla dinamica paradossale per cui una logica di autoriproduzione sistemica richiede una legittimazione proveniente da quel mondo vitale che essa stessa ha contribuito a esautorare promuovendo l’astrazione dai riferimenti normativi e dalle attribuzioni di senso degli agenti. Le unilateralità dell’impostazione marxiana ricevono, secondo Habermas, una duplice confutazione storica: da un lato, ad opera dell’interventismo statale e del Welfare State; dall’altro, dall’espansione della democrazia di massa e dello Stato democratico di diritto. Habermas lega implicitamente la differenziazione di diverse tipologie di azione e di riferimento al mondo – e delle corrispondenti pretese di validità – alla differenziazione tra sistema e mondo vitale. Entrambe sono un progresso evolutivo, e il ripristino di un controllo diretto, anche politico, di formazioni del mondo vitale su ambiti regolate da integrazione sistemica rappresenterebbe una de-differenziazione strutturale, con la quale andrebbero perduti anche gli avanzamenti in termini di differenziazione tra dimensioni della razionalità.

Mentre la storia ha, dal nostro punto di osservazione, di nuovo confutato la confutazione, erodendo nelle società a capitalismo avanzato il compromesso welfaristico, cui si lega un ritorno del capitalismo alla sua più essenziale (e “primitiva”) logica di accumulazione, dall’altro

⁸³⁰ Ivi, p. 1000.

⁸³¹ Ivi, p. 1001.

⁸³² Ivi, p. 1002.

⁸³³ Ivi, p. 1003.

la democrazia, per quanto messa in crisi da fenomeni di formazione tecnocratica della volontà, di disaffezione politica, di privilegio dell'esecutivo ai danni del legislativo, etc., mantiene anche nel discorso di Habermas – se osservata dal punto di vista della distinzione tra sistema e mondo vitale – la forza di un codice alternativo a quello funzionalistico: «fra capitalismo e democrazia sussiste un *insolubile* rapporto di tensione; infatti sono in lizza due principi contrapposti di integrazione sociale. Se si crede all'autocomprensione espressa nei principi costituzionali democratici, le società moderne affermano il primato del mondo vitale rispetto ai sottoinsiemi articolati dei suoi ordinamenti istituzionali»⁸³⁴.

La teoria critica della società deve dunque volgersi ad analizzare sul piano empirico l'indebita espansione della regolazione monetaria e burocratica ai danni dell'integrazione sociale, facendola dipendere dal mancato sfruttamento del «potenziale di apprendimento»⁸³⁵ di cui la società dispone.

La psicoanalisi, come si vedrà, contribuisce da un lato al processo di rischiaramento dei potenziali di apprendimento, dall'altro all'indagine di specifiche questioni empiriche.

5 *Psicoanalisi e «interesse emancipativo»*

Nel ricondurre le scienze a una «connessione vitale» e a «interessi che guidano la conoscenza»⁸³⁶ Habermas distingue, come è noto, tra scienze «empirico-analitiche», che colgono la realtà dal punto di vista del controllo e della disposizione tecnica, e a tal fine formulano asserzioni nomologiche, e scienze «ermeneutiche», che «colgono interpretazioni della realtà in vista di una intersoggettività dell'intendersi che orienta l'azione»⁸³⁷. Il concetto di interesse non implica uno sbrigativo rifiuto dell'autonomia della conoscenza teorica, né determina l'adesione a una versione semplicemente strumentalista⁸³⁸ della conoscenza: «la conoscenza infatti non è né un mero strumento dell'adattamento di un organismo ad un ambiente che muta, né l'atto di un puro ente razionale sottratto alle connessioni vitali in quanto contemplazione»⁸³⁹. A questo stadio della sua traiettoria intellettuale, Habermas ritiene che pragmatismo e storicismo abbiano concepito in modo solo parziale e incompiuto il radicamento della conoscenza e della stessa logica della ricerca in connessioni storico-sociali determinate e in interessi-guida, e preferisce attestarsi su una prospettiva di derivazione hegel-marxiana,

⁸³⁴ Ivi, p. 1008. Cfr anche da ultimo J. Habermas, *Demokratie oder Kapitalismus?*, «Blätter für deutsche und internationale Politik», 2013 (5), trad. it. *Democrazia o capitalismo?*, Castelveccchi, Roma 2019.

⁸³⁵ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 1047.

⁸³⁶ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1983 (d'ora in avanti *EI*), p. 192. Su quanto segue, cfr. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, cit., pp. 53-125.

⁸³⁷ J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 192.

⁸³⁸ Cfr. J. Dewey, *Studies in Logical Theory*, in Id., *The Middle Works 1899-1924*, Vol. II (1902-1903), pp. 293-378.

⁸³⁹ *EI*, p. 193.

capace di puntare il faro sulla «storia del genere umano concepita come processo di formazione»⁸⁴⁰.

Solo la modernità filosofica, culminante con Hegel, pone al centro «l'esperienza della forza emancipativa della riflessione che il soggetto prova in sé nella misura in cui diventa trasparente a se stesso nella propria genesi»⁸⁴¹. Questa valorizzazione habermasiana di Hegel, a prima vista paradossale se accostata al contributo “kantiano” alla teoria morale⁸⁴², si inserisce in realtà in un filone interpretativo ben consolidato che valorizza gli elementi post-kantiani della speculazione hegeliana, in particolare il recupero e la radicalizzazione della deduzione trascendentale, da un lato, e il progresso verso un incremento della libertà e dell'autonomia, dall'altro⁸⁴³. Uno Hegel, dunque, né comunitarista, né schiacciato sulla teoria dell'intersoggettività e del riconoscimento⁸⁴⁴. All'esperienza dell'autoriflessione corrisponde un terzo genere di interesse alla conoscenza, che Habermas denomina interesse «emancipativo», o interesse all'emancipazione, che «mira al compimento della riflessione come tale»⁸⁴⁵.

Se si esamina lo spettro delle diverse scienze, la psicoanalisi si presenta come «il solo tangibile esempio di una scienza che metodicamente fa appello all'autoriflessione»⁸⁴⁶, a patto che si superi l'auto-frantendimento scientifico (positivistico e biologistico) di Freud. Si tratta, appunto, di un esempio, non di un paradigma che possa essere assunto come tale, proprio a causa del frantendimento positivistico della metapsicologia freudiana, per la quale non esistono né possono esistere, secondo Habermas, prove osservative indipendenti dal colloquio analitico e dal suo contesto interazionale. Sebbene condivida in certa misura il lavoro interpretativo con l'ermeneutica e con la filologia, la psicoanalisi se ne discosta per varie ragioni. Mentre l'ermeneutica⁸⁴⁷ presuppone idealmente la ricostruibilità di un'espressione consapevole e mira a superare deformazioni simboliche e corruzioni testuali pervenendo a un nucleo di senso che è «inteso in modo cosciente»⁸⁴⁸, la psicoanalisi intrattiene un diverso rapporto con le omissioni e le deformazioni di senso: esse sono, infatti, «rovinare» non solo da difetti di trasmissione o in generale da accidenti esterni, ma da cause interne al soggetto e hanno, inoltre, un valore

⁸⁴⁰ Ivi, p. 194.

⁸⁴¹ Ibidem.

⁸⁴² Cfr. per. es. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁸⁴³ Cfr. J. Habermas, *From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Decentralization*, «European Journal of Philosophy», 7 (1999), pp. 129-157; R. Pippin, *Hegel, Modernity and Habermas*, «The Monist», 734 (1991), pp. 329-357. Cfr. Anche J. Grumley, *Hegel, Habermas and Critical Theory*, «Philosophy and Social Criticism», 6 (2005), pp. 87-99. H-G. Gadamer, J. Habermas, *L'eredità di Hegel*, Liguori, Napoli 1988.

⁸⁴⁴ Pure, presente nella vasta riflessione habermasiana. Cfr. su questo punto K. Baynes, *Freedom and Recognition in Hegel and Habermas*, in *Philosophy and Social Criticism*, 28 (1), 2002, pp. 1-17.

⁸⁴⁵ J. Habermas, *EI*, cit., p. 194.

⁸⁴⁶ Ivi, p. 209.

⁸⁴⁷ Esula dagli scopi di questa indagine una considerazione critica della valutazione dell'ermeneutica fornita da Habermas, che ci limitiamo a riportare. Cfr. anche J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in Id., *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 264-301, trad. it. *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in Id., *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980, pp. 199-232.

⁸⁴⁸ J. Habermas, *EI*, cit., p. 212.

sistematico specifico, nella misura in cui *non soltanto deformano, ma anche portano a espressione* determinate intenzioni, le quali però «devono necessariamente trascendere l'ambito dell'inteso soggettivamente»⁸⁴⁹, e sono, cioè, inconse.

La psicoanalisi procede unendo «l'analisi linguistica con la ricerca psicologica di nessi causali»⁸⁵⁰. Essa si rapporta al dominio oggettuale costituito dall'intreccio tra espressioni linguistiche, azioni e manifestazioni extraverbali. Tra queste tre dimensioni può prodursi una discrepanza, che il soggetto può tuttavia non avvertire, ingannandosi su se stesso: «l'ermeneutica del profondo che Freud contrappone a quella filosofica di Dilthey si riferisce a testi che mostrano l'autoinganno dell'autore»⁸⁵¹, che il testo difettoso «esprime e copre nello stesso tempo»⁸⁵². Facendo leva sui concetti di condensazione e spostamento messi a punto da Freud nel saggio sull'interpretazione dei sogni, Habermas sostiene che la psicoanalisi «va oltre l'arte dell'ermeneutica, in quanto deve cogliere non solo il senso di un testo eventualmente deformato, ma il senso della deformazione stessa del testo, la trasformazione di un pensiero latente del sogno in quello manifesto»⁸⁵³. La deformazione dipende dal fatto che i desideri inconsci vengono «esclusi dalla comunicazione pubblica», e rimossi in seguito all'interiorizzazione degli imperativi delle «istituzioni della circolazione sociale»⁸⁵⁴. I desideri rimossi vengono de-linguisticizzati, e ritrovano un collegamento con la dimensione simbolica solo attraverso espressioni deformate, che soddisfano le esigenze della censura interna e dell'accettabilità pubblica, al prezzo però di una divaricazione tra il testo intersoggettivamente accessibile e il significato soggettivo, che viene dapprima «privatizzato»⁸⁵⁵ e poi reso inconscio, inaccessibile alla stessa introspezione «privata» del soggetto: «il testo nel quale l'Io comprende se stesso nella sua situazione è depurato, anzi censurato da ciò che rappresenta le pretese pulsionali non desiderate. L'identità con il sé di questa parte psichica respinta per difesa viene negata, essa viene reificata per l'Io in un neutro, in un Es»⁸⁵⁶.

I sintomi manifestati dal paziente nevrotico costituiscono (e dipendono da) deformazioni e distorsioni del «gioco linguistico quotidiano», nel quale – a causa di «disturbi interni» – introducono «simboli incomprensibili»⁸⁵⁷. I sintomi nevrotici «limitano lo spazio del gioco della flessibilità del discorso e dell'agire comunicativo; possono abbassare il contenuto di realtà di percezioni e processi di pensiero, come portare fuori equilibrio l'economia affettiva, sottoporre a ritualizzazioni il comportamento o pregiudicare immediatamente le funzioni del corpo»⁸⁵⁸. Nell'eziologia delle nevrosi occorre perciò individuare il percorso che conduce dal

⁸⁴⁹ Ibidem.

⁸⁵⁰ Ivi, p. 212. s

⁸⁵¹ Ivi, p. 213.

⁸⁵² Ivi, p. 214.

⁸⁵³ Ivi, p. 216.

⁸⁵⁴ Ivi, p. 218.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 219.

⁸⁵⁶ Ivi, p. 234.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 221.

⁸⁵⁸ Ivi, p. 222.

blocco della comunicazione pubblica al blocco della comunicazione intrapsichica tra istanze, dal disturbo dell'espressione al disturbo dell'auto-cognizione e dell'equilibrio tra parti: «poiché i simboli che interpretano i bisogni repressi sono esclusi dalla comunicazione pubblica, la comunicazione del soggetto parlante è interrotta con se stesso»⁸⁵⁹. In seguito all'interruzione della comunicazione intrapsichica, «il linguaggio privatizzato dei motivi inconsci è sottratto all'Io [...] con il risultato che l'Io nelle connessioni simboliche, che produce coscientemente, si inganna necessariamente sulla propria identità»⁸⁶⁰. La nevrosi grava sulla condizione esistenziale e relazionale del soggetto, senza però compromettere in modo esiziale il funzionamento della comunicazione pubblica. Questo elemento traccia un'ulteriore distinzione tra la psicoanalisi e l'ermeneutica, che invece ha per oggetto una comunicazione pubblica non funzionante e si prefigge il compito di produrla o ripristinarla. Da un punto di vista psicoanalitico, invece, proprio l'esigenza di non intaccare la superficie della comunicazione pubblica presiede alla formazione di censure e rimozioni all'interno del soggetto. Per questa via, emerge in modo più nitido la differenza tra l'interesse alla comprensione intersoggettiva e l'interesse, pure intersoggettivamente mediato, all'auto-riflessione e all'autenticità espressiva:

Di norma l'interprete ha il compito di mediare la comunicazione tra due partners di lingua differente: egli traduce da una lingua all'altra, provoca l'intersoggettività della validità di simboli linguistici e regole, supera le difficoltà della comprensione tra partners che sono separati storicamente, socialmente e culturalmente. Questo modello dell'ermeneutica della scienza dello spirito non vale per il lavoro di interpretazione psicoanalitica. Infatti anche nel caso patologico limite della nevrosi l'intesa del paziente con i suoi partners di linguaggio e ruolo non è immediatamente disturbata [...]. Avviene così che il neurotico anche in condizioni di repressione si preoccupa del mantenimento dell'intersoggettività dell'intendersi quotidiano, e segue le aspettative sanzionate. Per la comunicazione non disturbata in queste circostanze egli paga il prezzo del disturbo della comunicazione in se stesso. Quando la limitazione della comunicazione pubblica, istituzionalmente necessaria nei rapporti di dominio non deve tuttavia toccare l'apparenza dell'intersoggettività di un agire comunicativo senza costrizione, i confini della comunicazione devono essere eretti all'interno dei soggetti. Così la parte privatizzata del linguaggio scomunicato è tacitata nella persona del neurotico, insieme agli indesiderati motivi d'agire, e resa inaccessibile a lui stesso. Questo disturbo di comunicazione esige un interprete che medi non tra partners di differenti lingue, ma che insegni a uno stesso e identico soggetto a capire il proprio linguaggio. L'analista guida il paziente perché impari a leggere i propri testi da lui stesso mutilati e deformati, e a tradurre simboli da un modo espressivo deformato del linguaggio privato nel modo espressivo della comunicazione pubblica. Questa traduzione dischiude a un ricordo sino ad allora bloccato le fasi geneticamente importanti della storia della vita, e rende cosciente il proprio processo di formazione⁸⁶¹.

Il processo terapeutico è volto a promuovere la ri-traduzione del testo deformato (e del desiderio inconscio che in esso si esprime) in un testo comprensibile e in una storia di vita

⁸⁵⁹ Ibidem.

⁸⁶⁰ Ibidem.

⁸⁶¹ Ivi, p. 222 s.

illuminata dal ricordo non represso ricompreso all'interno di un gioco linguistico intersoggettivo non censurato.

La "ermeneutica" psicoanalitica conduce a un atto di comprensione peculiare, specificamente connotabile come *autoriflessione*. La «conoscenza analitica» si può definire come «un processo di apprendimento compensatorio che annulla i processi di scissione. [...] La totalità virtuale, rotta dalla scissione, è rappresentata dal modello di un puro agire comunicativo. Secondo questo modello tutte le interazioni diventate abituali e tutte le interpretazioni ricche di conseguenze per la prassi della vita sono sempre accessibili» nel quadro di una «comunicazione pubblica e senza vincoli, in modo tale che è conservata anche la trasparenza della storia di vita ricordata⁸⁶². Il punto d'approdo desiderabile non coincide però, occorre notare, con una sovranità egemonica dell'Io a spese della multiformità ectopica della vita psichica: l'autoriflessione avviene *attraverso* l'Io, ma non mira a rafforzare la coscienza come funzione di dominio e controllo, bensì a fluidificare la comunicazione interna tra le diverse istanze psichiche. L'avanzamento dell'autoriflessione non determina neppure una coercizione della vita affettiva ad opera della funzione raziocinante, e anzi è volta in pari misura alla fluidificazione dei blocchi intervenuti tanto sul livello cognitivo quanto su quello affettivo⁸⁶³. Habermas sembra però propendere per una dipendenza della deformazione affettiva dalla deformazione cognitiva e, come vedremo, ridefinisce la pulsione come conseguenza, non come causa, della repressione della comunicazione pubblica – della repressione di simboli inammissibili, i quali però non sarebbero espressione di desideri pulsionali inammissibili generati dal corpo. Viene così meno, nell'impianto linguistico-comunicativo habermasiano, il riferimento alla causa e all'oggetto della censura pubblica e della deformazione simbolica, le quali sono poi chiamate a spiegare la rimozione e la conseguente produzione di un'impellenza pulsionale incomunicabile.

Anche in una prospettiva epistemologica e teorico-sociale che punta tutto sulla dimensione comunicativa del *setting* terapeutico, la sostanza della terapia non può comunque essere ridotta alla semplice comunicazione di interpretazioni, e deve invece coinvolgere l'esperienza del transfert: «nella situazione di transfert il medico non si comporta in modo contemplativo, anzi ottiene la sua interpretazione nella misura in cui sostiene metodicamente il ruolo del partner»⁸⁶⁴. Contro ogni semplicistica ipotesi di neutralizzazione del medico, la conoscenza psicoanalitica può avere luogo «non già con l'esclusione, ma proprio con la controllata aggiunta della sua soggettività»⁸⁶⁵.

Habermas riconosce che la soggettività dell'analista è essa stessa gravata da possibili coazioni inconse, proiezioni etc., ma riduce il setting analitico a una situazione di

⁸⁶² Ivi, p. 227.

⁸⁶³ Cfr. ivi, p. 224: «la limitazione dogmatica di una falsa coscienza [...] non è solo una carenza cognitiva, ma la carenza è fissata da criteri radicati nella base di atteggiamenti affettivi».

⁸⁶⁴ Ivi, p. 231.

⁸⁶⁵ Ivi, p. 231.

intersoggettività comunicativa, ignorando altre versioni della tecnica clinica che non sono riducibili alla discorsività comunicativa. A ogni modo, l'autoriflessione del paziente può costituirsi solo attraverso l'esperienza relazionale dell'analisi, e una relazione "liberata" rappresenta anche, secondo Habermas, il risultato atteso dell'analisi, che deve produrre una condizione di intersoggettività comunicativa libera e di reciproco riconoscimento tra Io autonomi⁸⁶⁶.

L'inconscio sottratto alla comunicazione pubblica si esprime come testo mutilato, in simboli e sintomi. Secondo Habermas il concetto freudiano di inconscio designa «una specifica forma di disturbo della comunicazione del linguaggio corrente», senza che Freud possieda però una teoria del linguaggio adeguata. Nel modello strutturale delle istanze, l'Io mancherebbe della qualità dell'autoriflessione, che invece gli era assegnata nel quadro delle considerazioni sulla tecnica analitica. L'Io della metapsicologia è dunque coscienza, non nel senso dell'autoriflessione ma solo nel senso dell'adattamento alla realtà, dell'azione adeguata e del controllo, anche del mondo interno. L'Io come istanza psichica è ridotto, in altri termini, all'azione strumentale e alla finalità dell'autoconservazione, mentre «il movimento della riflessione [...], lo sforzo propriamente emancipatorio della critica, che trasforma la situazione patologica della costrizione e dell'autoinganno nella situazione del conflitto superato e della conciliazione con il linguaggio scomunicato, questo movimento non compare sul piano metapsicologico tra le funzioni dell'Io»⁸⁶⁷.

Ciò che impedisce alla metapsicologia di essere coerente con l'ideale dell'autoriflessione e che frena il pieno approdo di Freud a un modello relazionale è un modello strutturale incentrato sulla distribuzione energetica, nel cui quadro la terapia discorsiva sarebbe virtualmente sostituibile da un semplice trattamento chimico e somatico. Per Habermas, il valore della psicoanalisi sussiste finché essa «rimane riferita alla ricostruzione di un brano perduto di storia della vita e quindi alla autoriflessione» e «provoca la riorganizzazione dell'autocomprensione di individui socializzati»⁸⁶⁸. Mentre la tecnica, inclusa la farmacologia, alleggerisce il soggetto dalle prestazioni che non riesce a fornire, «l'esperienza della riflessione, indotta attraverso una chiarificazione cosciente, è invece l'atto attraverso il quale il soggetto si svincola da una posizione in cui era divenuto oggetto»⁸⁶⁹.

⁸⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 231: «l'autoriflessione non è un movimento solitario, ma è legato alla intersoggettività di una comunicazione linguistica con un altro: l'autocoscienza si costituisce alla fine solo sulla base di un riconoscimento reciproco. Quando il medico lascia che il paziente si scioglia dalla situazione di transfert e lo libera come un Io autonomo, i soggetti devono reciprocamente prendere una posizione nella quale il liberato sa che l'identità dell'Io è possibile solo attraverso l'identità dell'altro che lo riconosce, identità a sua volta dipendente dal suo riconoscimento».

⁸⁶⁷ *Ivi*, p. 239.

⁸⁶⁸ *Ivi*, p. 241.

⁸⁶⁹ *Ibidem*.

La peculiarità della psicoanalisi, minacciata dal suo autofrattamento positivisticco, consiste nel fatto che il «controllo dei risultati dell'agire strumentale [...] viene sostituito dal piano dell'intersoggettività del comprendersi sul senso di simboli incomprensibili»⁸⁷⁰.

Assieme al nucleo biologistico e positivisticco deve cadere anche una teoria della motivazione basata sul concetto psicobiologico di pulsione. Sovrastimando le possibilità operative della coscienza e del linguaggio e assumendo come modello i processi di secondo ordine della mente adulta, Habermas sostiene che «le motivazioni non rappresentano impulsi che premono da dietro», bensì intenzioni soggettive che corrispondono a «bisogni interpretati linguisticamente»⁸⁷¹.

La centralità del linguaggio come comunicazione interviene a modificare non soltanto l'eziologia delle nevrosi ma la stessa antropologia psicoanalitica di fondo. Secondo il criterio della deformazione del testo, tra normalità e nevrosi vi è una distinzione solo di grado. Difese e censure, condensazioni e spostamenti, rimozioni e proiezioni, anche nella condizione non patologica, rappresentano «deviazioni dal modello del gioco linguistico dell'agire comunicativo»⁸⁷². Nell'agire comunicativo, l'intenzione espressa coincide con la motivazione reale dell'azione, e non esistono rappresentazioni isolate e scisse: «un tale modello potrebbe certo trovare applicazione generale solo nelle condizioni di una società non repressiva; deviazioni al modello sono quindi il caso normale in tutte le condizioni sociali conosciute»⁸⁷³.

Il ricorso al concetto di pulsione è «inevitabile», nella misura in cui non si intende rinunciare all'idea di impellenze coattive generate nel sistema psichico che sfuggono al controllo del sottosistema cosciente. Ma la pulsione viene radicalmente riconfigurata: cessa di essere concepita come oggetto diretto della «repressione», e diventa piuttosto l'*effetto* della repressione del linguaggio: «il linguaggio, escluso con la repressione dalla comunicazione pubblica, reagisce con una costrizione complementare, e sottomette sia la coscienza che l'agire comunicativo al potere di una seconda natura»⁸⁷⁴. Il linguaggio si avvicina, in tal modo, a svolgere le funzioni di una natura umana che reagisce alle violazioni del suo codice normativo. Non più il corpo-mente e le sue pulsioni autoconservative e libidiche, ma una sostanza linguistica e comunicativa, che soggetta ad alienazione e repressione produce sintomi patologici, in primo luogo deformazioni testuali. È difficile, a questo riguardo, credere che le aporie della metapsicologia freudiana possano dirsi risolte, se la dismissione dell'oggettivismo pulsionale conduce a un malcelato essenzialismo del linguaggio. A ogni modo, nel quadro habermasiano le difese escludono dalla comunicazione pubblica «l'interpretazione linguistica del motivo d'azione respinto. In tal modo rimane intatta la connessione grammaticale del

⁸⁷⁰ Ivi, p. 247.

⁸⁷¹ Ivi, p. 248 s.

⁸⁷² Ivi, p. 221.

⁸⁷³ Ibidem.

⁸⁷⁴ Ivi, p. 250.

linguaggio pubblico, ma vengono privatizzate parti del contenuto semantico». Tale contenuto «diventa comprensibile su un piano dell'intersoggettività che deve essere prodotta fra il soggetto come Io e il soggetto come Es», una “intersoggettività” intra-psichica che può emergere «quando medico e paziente infrangono insieme riflessivamente i blocchi della comunicazione» nel contesto di un'intersoggettività propriamente detta, consentita dal setting terapeutico e dalla dinamica transferale⁸⁷⁵.

L'assunzione habermasiana della psicoanalisi si compie dunque nel segno della rinuncia al concetto di investimento energetico e della dislocazione della pulsione a effetto – non più a oggetto – della repressione. Parimenti, la repressione è concepita come limitazione sociale della libera comunicazione linguistica dei bisogni interpretati. La limitazione sociale non si applica alla pulsione e alla sua soddisfazione, e riguarda piuttosto le connessioni semantiche tra affetti e simboli, dunque in ultima analisi i simboli stessi, mai gli affetti in quanto tali, e si concretizza nell'interdizione di determinati simboli dalla comunicazione pubblica, che produce un “testo” che cela la connessione originaria, esprimendola in forma dissimulata e sintomale.

Date queste premesse, l'estensione della teoria della nevrosi individuale al piano sociale delle nevrosi collettive e della connotazione delle istituzioni non presenta tratti di particolare originalità, e rimane in buona misura dipendente dall'analisi freudiana della “civiltà” e dalla sua ricezione in Marcuse. L'elemento di novità rispetto alla teoria critica precedente consiste nel tipo di relazione istituita tra l'eredità di Marx e quella di Freud: i due canoni non sono tanto fusi e integrati, quanto piuttosto distinti e ripartiti. Come è noto, secondo Habermas Marx ha posto l'esigenza di dar conto della «autocostituzione» del genere umano su due livelli, quello della autonoma riproduzione della propria vita attraverso l'attività produttiva, e quello della «formazione» attraverso la prassi critica e rivoluzionaria, ma non è riuscito a includere e giustificare sul piano sistematico questo secondo aspetto, a causa di un concetto di azione limitato all'agire strumentale e privo di una specifica teoria dell'agire comunicativo⁸⁷⁶ (e, dirà più avanti Habermas, a causa di una corrispondente teoria dell'evoluzione sociale imperniata sullo sviluppo delle forze produttive, senza una considerazione autonoma dello sviluppo delle strutture normative⁸⁷⁷). Nel quadro marxiano, allora, può trovare posto «il sapere della produzione, ma non il sapere della riflessione»⁸⁷⁸.

Freud elabora invece implicitamente un concetto di «agire comunicativo distorto», attraverso il quale riesce a cogliere la natura e la funzione di «istituzioni» e «illusioni», cioè del «dominio» o del potere politico e sociale, da un lato, e della «ideologia», dall'altro. Se per Marx la specificità dell'umano consiste nella riproduzione “materiale” delle condizioni della propria

⁸⁷⁵ Ibidem.

⁸⁷⁶ Cfr. J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit.

⁸⁷⁷ Cfr. Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit.

⁸⁷⁸ J. Habermas, *El*, cit., p. 273.

esistenza⁸⁷⁹, Freud presta attenzione alla civilizzazione nella sua dimensione culturale e organizzativa, e in particolare alla sua veicolazione nell'individuo attraverso l'agenzia di socializzazione costituita dalla famiglia. L'umano sorge, per il Freud di Habermas, quando il comportamento istintuale è trasformato in agire comunicativo, e dunque l'attenzione teorica deve essere rivolta ai processi e alle strutture che consentono la repressione e la canalizzazione dell'eccedenza pulsionale, e producono un animale «inibito nelle pulsioni e contemporaneamente capace di fantasia»⁸⁸⁰. In questo quadro, che pure va rigettato nella sua componente di oggettivismo energetico-pulsionale, si deve valorizzare l'idea secondo cui il «problema antropologico di fondo» non è l'organizzazione del lavoro ma «lo sviluppo delle istituzioni che compongono durevolmente il conflitto tra eccedenza delle pulsioni e costrizione della realtà»⁸⁸¹. Con ciò è posto il compito di una critica, mediante autoriflessione, delle compagini istituzionali date e degli autoinganni che le sostengono e le rinsaldano.

Tuttavia, in questo guadagno di Freud rispetto a Marx è contenuto anche un rischio. Proprio il radicamento nel processo di produzione come autocostituzione del genere umano mette Marx al riparo dalla tentazione «di svincolare la dinamica della storia dallo sviluppo dell'attività del genere umano come soggetto e di intenderla con categorie dell'evoluzione della natura»⁸⁸². Lo stesso non può dirsi di Freud, il quale, se da un lato, crea lo spazio di un'attenzione specifica ai fenomeni ideologici – concepibili in termini di agire comunicativo distorto – attraverso la sua teoria dell'organizzazione sociale delle pulsioni, della sublimazione, etc., dall'altro è sedotto da una concezione biologica, naturalistica e oggettivistica della pulsione, nella quale è insita la tendenza a concepire lo sviluppo storico come un processo deterministico, nel quale l'agire e l'autoriflessione dell'essere umano hanno un ruolo marginale e l'ontogenesi “ripercorre” o ricapitola, almeno in certa misura, la filogenesi. Da tale impostazione sarebbe per giunta rimossa l'idea, cui Habermas è pervenuto, secondo cui la pulsione non è un concetto primario, bensì un elemento reale ma derivato, conseguente alla deformazione della comunicazione pubblica e alla creazione repressiva di un linguaggio solo privato⁸⁸³.

⁸⁷⁹ Habermas tende tuttavia a sottostimare – sempre, purtroppo, ben distante da ogni ingenuità o trascuratezza interpretativa – il ruolo svolto nell'impianto marxiano dai *rapporti sociali* di produzione e dalla compagine sovrastrutturale. Cfr. ancora *Per la ricostruzione*, cit.

⁸⁸⁰ J. Habermas, *EI*, cit., p. 274.

⁸⁸¹ *Ibidem*.

⁸⁸² *Ivi*, p. 276.

⁸⁸³ Cfr. *ivi*, p. 276 s.: «Poiché Marx ha legato l'autocostituzione del genere umano al meccanismo del lavoro sociale, non fu mai tentato di svincolare la dinamica della storia dallo sviluppo dell'attività del genere umano come soggetto e di intenderla con categorie dell'evoluzione della natura. Freud invece ha introdotto già sul piano metapsicologico un modello oggettivistico di energia della dinamica istintuale. Così egli vede anche il processo culturale del genere umano legato ad una dinamica delle pulsioni: le forze pulsionali libidiche e aggressive, potenze preistoriche dell'evoluzione, attraversano per così dire il soggetto della specie e ne determinano la storia. Ora il modello biologico della filosofia della storia è solo la falsariga del modello teologico, essendo entrambi ugualmente precritici. Le pulsioni come *primum movens* della storia, la cultura come il risultato della loro lotta; una tale concezione avrebbe dimenticato che noi abbiamo acquisito il concetto di pulsione soltanto privatamente dalla deformazione del linguaggio e dalla patologia del comportamento. Sul piano antropologico non cogliamo alcun bisogno che non sia già interpretato linguisticamente e simbolicamente fissato ad azioni virtuali».

La diagnosi sociopolitica riguardante il tardo-capitalismo occidentale è che non tutti i bisogni sociali possono essere istituzionalizzati ed entrare a far parte del quadro normativo formalizzato. Questo attiva compensazioni, strategie di controllo dell'agire non istituzionalizzato, di ampliamento dell'offerta e riduzione della domanda (vedi gli studi di Offe), più sul piano amministrativo che sul piano politico, deliberativo e più schiettamente normativo (sia "etico", sia "giuridico"). I bisogni non istituzionalizzati vengono compensati per via amministrativa e spolicizzata. Oggi forse prevale la sovracompensazione simbolica e mediatica, a fronte di un venir meno della compensazione materiale. Vi è dunque, sul piano sociologico e politico, una dialettica tra integrazione e non-integrazione delle energie motivazionali, nel loro rapporto con le possibilità tecniche di soddisfazione e con l'assetto delle relazioni sociali e dei quadri istituzionali e dei rapporti di forza⁸⁸⁴.

La teoria della pulsione formulata in *Conoscenza e interesse* fornisce il correlato psicologico di questa tesi riguardante le società complesse. La pulsione è infatti interpretata, come vedremo, non come dato di base ma come effetto di una repressione sociale. Se gli assetti sociali possono essere valutati, sul piano sociopolitico, secondo il loro "tasso di repressione", la versione della psicoanalisi in termini di comunicazione pubblica repressa è chiamata a chiarire il meccanismo psicologico in forza del quale i contenuti repressi si trasformano in forza motivazionale non integrata.

Se la psicoanalisi tuttavia fornisce, almeno a giudizio di Habermas, il modello di una relazione depurata – al netto di inevitabili asimmetrie – dalla coazione violenta, o quantomeno in grado di portarla a coscienza riflessiva, le situazioni sociali non beneficiano, in genere, di un'analogia condizione terapeutica protetta, il che solleva dubbi circa l'estendibilità del modello riflessivista della psicoanalisi all'indagine sui movimenti sociali e circa la sua assunzione come perno di una teoria critica rivolta alla trasformazione pratico-politica⁸⁸⁵.

6. Veridicità espressiva. Psicoanalisi come clinica dell'autoinganno

La psicoanalisi calca le scene della teoria dell'agire comunicativo sin dalle battute d'esordio. Il modello della psicoterapia psicoanalitica continua in primo luogo, anche nel nuovo impianto sistematico, a svolgere il ruolo riflessivo di una clinica dell'autoinganno. Habermas sottolinea ancora come lo psicoterapeuta addestri il paziente a maturare «un atteggiamento riflessivo verso le proprie manifestazioni espressive»⁸⁸⁶ e a liberarsi dalle «illusioni» che non si basano su errori

⁸⁸⁴ Cfr. C. Donolo, *Prefazione* in J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., pp. 24 ss., Cfr. anche J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975.

⁸⁸⁵ Cfr. J. Habermas, *La difficile mediazione tra teoria e prassi*, cit., p. 47.

⁸⁸⁶ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 77.

riguardo stati di fatto, bensì su «autoinganni»⁸⁸⁷. Le azioni possono essere criticate e razionalizzate secondo le varie tipologie di agire, non solo sotto il profilo della razionalità di scopo, e la “critica terapeutica” mira appunto a produrre la specifica razionalizzazione⁸⁸⁸ che consiste nell’illuminare i meccanismi di coazione inconscia e le loro cause⁸⁸⁹. Nel nuovo quadro teorico, però, gli autoinganni sono più decisamente ricondotti a una matrice sociologica che presuppone la distinzione tra diverse tipologie di azione e la differenziazione del sistema dal mondo vitale. L’autoinganno ha allora luogo, rispettivamente, quando un agire orientato al successo si presenta in forma dissimulata come agire orientato all’intesa, e quando un processo sociale viene attribuito in modo fallace all’operare del mondo vitale, misconoscendo l’influsso della razionalità sistemica.

A ben vedere, i fenomeni di influenza strategica dissimulata possono essere più efficacemente concettualizzati con gli strumenti della pragmatica formale, che consente di interpretare le distorsioni comunicative come «l’esito di una confusione fra azioni orientate verso il successo e azioni orientate verso l’intesa», nel quadro di una situazione interazionale in cui almeno un partecipante manipola a suo favore la situazione, facendo sorgere negli altri partecipanti un’illusione circa la sua adesione ai requisiti dell’agire comunicativo. L’oggetto precipuo della psicoanalisi è invece costituito da disturbi, reciprocamente implicantesi, della comunicazione intrapsichica e interpersonale, a causa dei quali «almeno uno dei partecipanti inganna se stesso»⁸⁹⁰. L’introduzione surrettizia dell’agire strategico può in questo caso essere solo una “metafora negativa” in cui si condensa l’idea di una interruzione della fluidità comunicativa tra istanze psichiche: la vera e propria manipolazione di Sé, infatti, non riguarda per Habermas tanto l’agire comunicativo, quanto l’agire drammaturgico e le modalità di presentazione di sé che possono violare il requisito della veridicità espressiva.

Oltre alla ridefinizione dei concetti di reificazione e crisi, l’analisi della società secondo la coppia sistema/mondo vitale conduce anche a una riformulazione della teoria dell’ideologia come «falsa coscienza» e a una conseguente riproposizione del ruolo ancillare della psicologia, in particolare di una psicologia capace di dar conto delle distorsioni e degli autoinganni connessi al rapporto tra coscienza e inconscio. La società non può essere ridotta al solo mondo vitale⁸⁹¹, pena la caduta in una forma di «idealismo ermeneutico»⁸⁹². Occorre invece indagare come il

⁸⁸⁷ Ivi, p. 78.

⁸⁸⁸ Nel senso dell’incremento di razionalità, non della costruzione di copertura.

⁸⁸⁹ Cfr. ivi, p. 451.

⁸⁹⁰ Ivi, p. 450.

⁸⁹¹ Cfr. ivi, p. 704: Il concetto di mondo vitale «sarebbe sufficiente per le società umane soltanto se [...] avesse recuperato tutti i nessi sistemici, nei quali sono collocate di volta in volta le interazioni, nell’orizzonte del mondo vitale e quindi nel sapere intuitivo dei partecipanti all’interazione. Questo è un assunto audace, ma empirico che non può essere pre-deciso sul piano analitico mediante una concezione della società impostata in termini di teoria della comunicazione».

⁸⁹² Ivi, p. 704. Cfr. T. McCarthy, *The Critical Theory*, cit., p. 213 ss.

mondo vitale sia «limitato e modificato dal mutamento strutturale della società»⁸⁹³. Se ignora i vincoli strutturali e sistemici, la teoria della società produce tre ordini di illusioni: l'autonomia degli agenti, l'indipendenza della cultura e la trasparenza della comunicazione⁸⁹⁴. Se il teorico e l'attore ignorano l'influenza dei meccanismi di integrazione sistemica sulle dinamiche di integrazione sociale, si genera – sia sul piano dell'osservazione teorica sia sul piano della cognizione situata dell'attore sociale – una «coscienza oggettivamente falsa», che non coglie l'operare di un «potere strutturale» fatto di «coazioni alla riproduzione, che strumentalizzano un mondo vitale, senza danneggiare l'apparenza di autarchia del medesimo»⁸⁹⁵.

7. Razionalizzazione e decentramento: la psicologia evolutiva

Se è vero che la psicoanalisi mantiene anche nella *Teoria dell'agire comunicativo* la funzione di una “clinica dell'autoinganno” che già rivestiva nel contesto dell'interesse all'emancipazione e all'autoriflessione, occorre tuttavia notare che il passaggio alla psicologia evolutiva non costituisce certo una mistificazione storiografica. Già teorizzato nei saggi dedicati alla “ricostruzione” del materialismo storico e alla teoria della socializzazione⁸⁹⁶, tale passaggio diviene più radicale, via via che la problematica “weberiana” della razionalizzazione acquisisce centralità nel disegno sistematico habermasiano.

L'iniziale interesse di Habermas nei confronti della pluralità di dimensioni della razionalizzazione si era declinato, per tutti gli anni '60, soprattutto nei termini di una riflessione epistemologica sul rapporto tra le diverse forme del sapere e di una distinzione tra azione strumentale e tecnica da un lato, interazione e prassi politica dall'altro. Mentre dunque in *Conoscenza e interesse* la psicoanalisi si presentava come la scienza psicologica meglio suscettibile di essere incorporata in una teoria pluralistica della razionalità e dei diversi interessi soggiacenti alle diverse forme della conoscenza, la psicologia evolutiva diviene centrale allorché l'indagine habermasiana sussume in modo più compiuto la problematica della razionalità sotto la più comprensiva rubrica di una teoria generale della modernità⁸⁹⁷.

Rispetto al quadro di *Conoscenza e interesse*, e a una critica dell'avalutatività che conduceva ad attribuire un carattere “interessato” anche alle scienze “empirico-analitiche” e a distinguere

⁸⁹³ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 705.

⁸⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 744 ss.

⁸⁹⁵ *Ivi*, p. 795.

⁸⁹⁶ Cfr. J. Habermas, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in *Id.*, *Cultura e critica*, cit., pp. 77-139; cfr su questo tema anche T. McCarthy, *The Critical Theory*, cit., pp. 333-357; L. Corchia, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, ETS, Pisa 2009, in particolare pp. 53-198.

⁸⁹⁷ Vi è una certa continuità tematica nella riflessione di Habermas, ma ci pare corretto identificare come cruciale – sebbene non di genuina “svolta” né tantomeno di rottura – il saggio J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in *Id.*, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, trad. it. *Possono le società formarsi un'identità razionale?* in *Id.*, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979, pp. 74-102.

tre diversi interessi-guida della conoscenza, tra cui un interesse all'auto-riflessione ben rappresentato dalla psicoanalisi, la problematica della razionalità delle immagini del mondo segna il passaggio dalla psicoanalisi alla psicologia evolutiva come migliore sostegno sistematico. La razionalizzazione è letta come processo di apprendimento e come risposta valida a una determinata situazione problematica (sociale e storica), valutabile secondo condizioni interne di validità.

Se la psicologia piagetiana potrebbe ancora essere vista come paradigma concorrente e paritario della psicoanalisi ai fini di una spiegazione delle concrete questioni empiriche riguardanti lo sviluppo psichico, dalla psicologia evolutiva è però ricavabile anche un repertorio "metateorico" di identificazione dei processi di apprendimento genuini, che può essere esteso dallo sviluppo individuale a quello delle società. Mentre l'applicazione della psicoanalisi alla critica sociale adottava il criterio normativo di una società non repressiva, la psicologia evolutiva offre come criterio il concetto di «decentramento».

Dal concetto di apprendimento della psicologia evolutiva Habermas deriva la possibilità sistematica di valutare i processi di razionalizzazione secondo criteri interni, e di mettere a fuoco «trasformazioni sistematiche della struttura delle immagini del mondo»⁸⁹⁸, distinguendo i passaggi genuinamente evolutivi dagli sviluppi di altra natura⁸⁹⁹: «evoluzione cognitiva significa in generale il decentramento di una comprensione del mondo plasmata in modo egocentrico» e la maturazione di adeguate differenziazioni tra mondo oggettivo, sociale e soggettivo⁹⁰⁰.

8. Limiti generali del concetto di interiorizzazione delle norme

Dal punto di vista del ruolo di una psicologia per una teoria della società e della politica, l'agire regolato da norme costituisce un passo oltre l'agire strategico e consente di mettere a fuoco l'attribuzione di validità alle norme sociali⁹⁰¹. Habermas è venuto differenziando quattro concetti di azione, distinti secondo la tipologia di «riferimento al mondo»: l'agire strategico,

⁸⁹⁸ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 134.

⁸⁹⁹ Questo sforzo di reperimento di un criterio di demarcazione dell'apprendimento può naturalmente essere contestato attribuendo a Habermas una concezione determinata e unilaterale del progresso. (Cfr. per es. A. Allen, *The End of Progress*, Columbia University Press, New York 2016).

⁹⁰⁰ Questo fuga l'apparente paradosso dell'assunzione di una teoria di psicologia cognitiva al fine di de-assolutizzare una versione solo cognitiva della razionalità.

⁹⁰¹ Habermas distingue come è noto tra validità ideale e validità di fatto. Cosa non sempre chiara nella teoria critica successivamente sviluppata da Honneth, in cui la teoria pan-normativista dell'azione sociale e delle istituzioni finisce per non preoccuparsi abbastanza della distinzione tra validità effettiva e validità di principio, rinunciando in tal modo a un importante strumento critico. Questione che si riflette anche a un livello più astratto nella definizione delle tipologie di critica (esterna, interna, immanente). La strategia habermasiana non va confusa con una critica esterna o meramente "trascendente", e anzi va letta come tentativo di sganciare la critica immanente dalla critica interna, radicandola in una determinata struttura antropologico-linguistica fondamentale per il costituirsi del mondo sociale, portata certo alla luce da sviluppi storici specifici – dalla modernità – ma analizzabile e valorizzabile in modo relativamente indipendente dalla sua base d'emergenza.

l'agire regolato da norme, l'agire drammaturgico e l'agire comunicativo. La teoria dell'agire regolato da norme porta alla luce l'elemento motivazionale, distinto dall'elemento cognitivo. L'agire conforme a norme richiede una certa forza motivazionale, per spiegare la quale Habermas fa appello ai concetti di carattere e interiorizzazione dei valori.

La psicoanalisi, come teoria del carattere e del Super-Io (in buona misura, dunque, la psicoanalisi della prima generazione francofortese) partecipa dei difetti funzionalistici della teoria sociale di Parsons. Il carattere riguarda, è vero, l'agire regolato da norme (l'agire del secondo tipo), ma in una forma che non chiama davvero in causa, se non estrinsecamente, né l'espressione soggettiva né la comunicazione intersoggettiva (agire del terzo e quarto tipo), restando vincolato a una teoria dell'acquisizione del ruolo sociale.

Il Super-Io veicola un'interiorizzazione non-riflessiva delle norme (la quale, quand'anche non sia del tutto inconscia, resta distante dal concetto normativo di riflessività come autonomia e autoriflessione, che Habermas pone come requisito di una soggettivazione democratica). La sostanza normativa della clinica psicoanalitica continua a essere, come in *Conoscenza e interesse*, la congiunzione di comunicazione intersoggettiva e riflessività soggettiva⁹⁰².

9.. *Una psicologia sociale del tardocapitalismo. Oltre la prima Teoria critica*

Nella sezione conclusiva della *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas tenta di proporre un programma che riprenda l'intenzione originaria della prima Teoria critica articolandosi attorno a sei macro-temi⁹⁰³. In particolare, per gli scopi della nostra indagine, è rilevante la suggestione, invero poco più che cursoria, riguardante l'interpretazione psicologica e sociopolitica della struttura familiare.

Sul piano metapsicologico, Habermas ripropone la versione linguistico-comunicativa della psicoanalisi già sostenuta in *Conoscenza e interesse*, e allude in modo più radicale a una teoria della socializzazione che colleghi Freud con Mead e faccia valere «i diritti delle strutture dell'intersoggettività», sostituendo «le ipotesi sui destini pulsionali con assunti sulla storia dell'interazione e formazione dell'identità»⁹⁰⁴. Questa impostazione mette capo a un sincretismo psicologico, nel quale sono chiamate a cooperare le teorie psicoanalitiche delle relazioni oggettuali e la psicologia dell'Io, la teoria dei meccanismi di difesa, ma anche la teoria evolutiva di Piaget e di Kohlberg.

Sul piano dell'applicazione sociopsicologica della psicoanalisi, invece, Habermas rileva come nella nuova fase di sviluppo delle società occidentali sia ridimensionata la centralità del

⁹⁰² Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 156 ss., p. 521, p. 719.

⁹⁰³ 1) le forme di integrazione delle società post-liberali; 2) la socializzazione familiare e l'evoluzione dell'Io; 3) i mass media e la cultura di massa; 4) la sociopsicologia della "paralisi della protesta"; 5) la teoria dell'arte; 6) la critica del positivismo.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 1067.

complesso edipico per la formazione della personalità degli individui. Nella prima Teoria critica il conflitto edipico è il perno dell'introiezione degli «imperativi funzionali» attraverso il Super-Io. Concepita come agenzia di trasmissione dei tratti caratteriali socialmente richiesti e di governo delle pulsioni, la famiglia non viene però «presa sul serio nella sua struttura comunicativa interna»⁹⁰⁵. Questa interpretazione solo “funzionalistica” della socializzazione familiare conduce secondo Habermas a un errore di prospettiva riguardante il fenomeno dell'indebolimento dell'autorità paterna, che secondo la prima Teoria critica inaugura un'epoca di socializzazione immediata e “amministrativa” del singolo, messo direttamente a contatto con gli imperativi sistemici, senza il filtro – autoritario ma già “schermante” di per sé come livello intermedio – della famiglia come agenzia di trasmissione.

Per la prima generazione, l'interiorizzazione delle norme sociali attraverso l'introiezione dell'autorità genitoriale cessava di costituire il mezzo primario della socializzazione a causa dello sviluppo delle società occidentali verso il capitalismo di stato autoritario o verso la società democratica dei consumi di massa. La marginalizzazione del conflitto edipico, l'indebolimento dell'autorità familiare, la mediatizzazione pervasiva dell'esperienza, orientavano soprattutto Adorno a teorizzare una fine dell'interiorizzazione e una socializzazione immediata e integrale, un cortocircuito tra sistema (e in particolare «amministrazione») e individuo, non più bisogno di realizzarsi attraverso la trasmissione operata da un'agenzia intermedia come quella familiare.

Habermas non concorda con questa diagnosi, in primo luogo perché ritiene che l'idea di una socializzazione integrale e “amministrativa” sottostimi la dimensione dell'agire comunicativo e la spontaneità pratica e deliberativa degli agenti; in secondo luogo, perché ritiene che le società del Dopoguerra, al netto dei loro elementi patologici e coattivi, siano progredite in direzione di una socializzazione democratica non coattiva e di una più compiuta criticabilità e rivedibilità dei valori, delle asserzioni pubbliche, delle identificazioni personali. Ciononostante, e anzi proprio per questo ordine di ragioni, diverso da quello della prima generazione, la centralità del carattere e dell'introiezione viene deposta. Con ciò non è deposta l'importanza della famiglia, che nella prima teoria critica veniva invece degradata a medium di organizzazione pulsionale non più necessario all'adeguamento tra struttura sociale e azione individuale, in forza dell'intervento diretto della struttura sulla compagine di impulsi soggettivi.

Pur senza alcuna nostalgia della paternità autoritaria, nella «società senza padre» i primi francofortesi intravedevano un approfondimento dell'alienazione attraverso il compimento definitivo della crisi dell'individuo. Secondo la traccia di Habermas, invece, occorrerebbe da un lato riconoscere nei mutamenti della struttura familiare anche un elemento di razionalizzazione pedagogica, e dall'altro ricondurre la patologia sociale alla discrasia che si genera tra una socializzazione familiare svolta nel segno del riconoscimento affettivo⁹⁰⁶, e una

⁹⁰⁵ Ivi, p. 1064.

⁹⁰⁶ Portatore, se mal concepito, anche di effetti patogeni autonomi. Cfr. lo sviluppo della letteratura riguardante gli stili genitoriali e l'ormai vasta ricerca sui genitori “tosaerba” o “elicottero” e i fenomeni di *overparenting*.

socializzazione allargata improntata alla ricerca bulimica di conferma, sempre precaria, del proprio valore e alla “parsimonia affettiva” di istituzioni e “discorsi” sociali che richiedono all’individuo di meritare il diritto alla sussistenza.

Cambia dunque il tipo di relazione che intercorre tra il nucleo familiare e gli imperativi sistemici. Se in precedenza la famiglia “preparava” il figlio alla soddisfazione degli imperativi sistemici attraverso l’introiezione e lo sviluppo di un’adeguata struttura caratteriale, sintonica con la repressione richiesta dal mondo esterno, ora la famiglia e i suoi membri fronteggiano un insieme di imperativi sistemici profondamente difforme dalla pedagogia ammorbidita sperimentata all’interno delle famiglie. Alla struttura di comunicazione e riconoscimento familiare (da registrare come passaggio di fase a livello macrosociale, senza alcuna illusione idilliaca e armonicistica circa l’evaporazione delle vecchie patologie della famiglia borghese, ancora verificabili in termini di strutture caratteriali e relazionali, nei singoli nuclei e nei diversi ceti sociali) fa riscontro la brutalità della vita economica e sociale contemporanea:

Quando gli imperativi sistemici non si insinuano più nella famiglia, non si fissano più in comunicazioni sistemicamente deformate né intervengono più senza dare nell’occhio nella formazione del sé, ma investono palesemente la famiglia dall’esterno, allora si svilupperanno discrepanze fra competenze, atteggiamenti e motivazioni, da un lato, e requisiti funzionali dei ruoli degli adulti, dall’altro⁹⁰⁷.

Da questo punto di vista, appare fondata l’attenzione di Habermas alla «importanza decrescente della problematica edipica», che cede il passo alla «importanza crescente delle crisi adolescenziali»⁹⁰⁸. La mancanza di armonizzazione funzionale, garantita dalla famiglia tradizionale, tra carattere e società, produce problemi di identità e inadeguatezza specifici, che trovano conferma e approfondimento nella attuale fase “neoliberale”. Anche la spiegazione dei nuovi movimenti di protesta giovanile, osserva Habermas alla soglia degli anni ‘80, guadagnerebbe da questa impostazione, piuttosto che dalla tematica classica della repressione pulsionale. Diviene centrale la questione dell’identità, della prestazione, dell’adeguatezza nei vari passaggi evolutivi. Sul piano clinico, la nevrosi ossessiva cede il passo a una prevalenza dei disturbi narcisistici.

Il superamento della teoria del carattere non poggia, però, solo su queste ragioni di natura empirica. Parimenti, occorre andare oltre la mera registrazione esteriore del passaggio dalla psicoanalisi alla psicologia evolutiva come sostegno adeguato di una teoria della modernità come razionalizzazione, decentramento e comunicazione non coatta. A un più profondo livello sistematico, la ridefinizione *e il mantenimento* del ruolo di una psicologia dell’inconscio nella teoria sociale sono imposti dalla differenziazione delle diverse tipologie di azione.

⁹⁰⁷ Ivi, p. 1066.

⁹⁰⁸ Ivi, p. 1065.

L'analisi del carattere e il rafforzamento delle capacità di riflessione e controllo ascritte all'Io, come anche la torsione relazionale del "revisionismo" abbracciato da Fromm, in breve tutti gli elementi (e le istanze psichiche) che apparivano fusi nell'idea di teoria-prassi della prima generazione (e concorrevano a fondare il compito duplice, di spiegare da un lato i meccanismi della riproduzione sociale, di identificare dall'altro i germi della trasformazione e di favorirla attivamente) vengono ora ripartiti, di fatto, nelle tre tipologie di agire non strategico: all'agire regolato da norme corrisponde il Super-Io, all'agire drammaturgico ed espressivo corrisponde l'Io, all'agire comunicativo corrisponde la relazionalità interpersonale. Il terzo e il quarto tipo di azione, occorre notare al di fuori di ogni illusione irenica, sono naturalmente manipolabili in senso strategico, ma il loro *modello* esclude purtuttavia la distorsione, che si qualifica allora come disturbo del modello, non come caso normale.

Nelle distorsioni sistemicamente indotte risiede la rilevanza della psicoanalisi per la teoria sociale di nuova formulazione. Se la teoria critica basata su carattere e Super-Io aveva posto l'enfasi sui costi della compressione socioculturale delle pulsioni, e prima ancora aveva indagato i dispositivi introiettati di stabilizzazione delle violazioni dell'autointeresse, facendo in buona sostanza coincidere con tali violazioni il concetto di ideologia, ora il piano ideologico della simultanea espressione e copertura subisce – sulla scorta dei risultati già conseguiti in *Conoscenza e interesse* – una ridefinizione in termini di agire espressivo e agire comunicativo, e si configura in generale come teoria della colonizzazione del mondo vitale ad opera dell'estensione indebita della logica sistemica, e in particolare come induzione sistemica di autoinganni narrativi e coazioni comunicative.

Come dicevamo, se le effettive realizzazioni empiriche dell'agire espressivo e dell'agire comunicativo ammettono distorsioni, e anzi proprio in esse distorsioni risiede il punto d'attacco di una teoria critica capace di impiegare una psicologia del profondo, dall'altro il modello normativo di queste due tipologie di azione – e dell'agire comunicativo in particolare – è coerente con una teoria sociale finalmente capace di includere, accanto allo sguardo oggettivante del teorico, anche la prospettiva dell'attore, della prassi e del suo senso soggettivo, che sono elementi costitutivi per quel peculiare tipo di oggettività che è l'oggettività sociale.

Se l'esigenza di una teoria sociale inclusiva del punto di vista agenziale e di una critica dell'ideologia ridefinita in termini linguistico-comunicativi determina il mantenimento del riferimento alla psicoanalisi anche nella teoria dell'agire comunicativo, e dunque deve condurre a rivedere e smussare la tesi di un troppo netto e definitivo passaggio dalla psicoanalisi alla psicologia evolutiva, resta vero che la gran parte del confronto interdisciplinare con la psicologia riguarda, dopo *Conoscenza e interesse*, dapprima il modello Piaget-Kohlberg, e poi la psicologia sociale di Mead.

Della psicoanalisi resta vitale però, oltre all'apparato diagnostico e critico, anche il nucleo normativo e terapeutico: Habermas ribadisce infatti che una teoria dell'emancipazione deve

essere concepita sempre anche sotto il vertice ottico dell'incremento dello spazio riflessivo dell'Io e della più fluida comunicazione interna tra le istanze psichiche, conseguibile attraverso un indefesso lavoro di ricostruzione dei simboli distrutti o espulsi e dei canali comunicativi atrofizzati, irrigiditi o gravati da blocchi patologici⁹⁰⁹.

Nella teoria a due livelli (mondo vitale/sistema) e nel dualismo mediale (denaro e potere vs. linguaggio) di Habermas⁹¹⁰, i diversi elementi della teoria psicoanalitica della soggettività e della socializzazione corrispondono a tre tipologie di azione che sono essenziali a un mondo vitale strutturato simbolicamente che si rapporta con il sistema. La psicoanalisi è sia vettore complementare di razionalizzazione del mondo vitale (sia come spiegazione sociologica oggettivante, sia come abilitazione del soggetto riflessivo), sia strumento di critica della colonizzazione patogenetica e della reificazione dei nessi comunicativi, intersoggettivi e intrapsichici, indotta dall'ampliamento coloniale del sistema. Definito questo quadro metodologico, la psicoanalisi può continuare a essere impiegata per la diagnosi di problematiche empiriche e di patologie psicosociali.

⁹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 1066 s.

⁹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 926.

Capitolo IX. La psicoanalisi tra “deficit sociologico” e teoria del riconoscimento. Critiche e sviluppi nell’opera di Honneth

1. Teoria critica come teoria dell’azione. L’impianto di *Critica del potere*

1.1. Lavoro o forza-lavoro? Un’aporia della Teoria critica

Nelle pagine di *Critica del potere*⁹¹¹ Honneth produce una rilettura complessiva della traiettoria della Teoria critica, da Horkheimer a Habermas. Le tesi sociopsicologiche e le diagnosi d’epoca della prima generazione francofortese svolgono un ruolo di primo piano in questa ricostruzione, condotta secondo il vertice ottico del «deficit sociologico» che avrebbe afflitto la nascita e lo sviluppo della Teoria critica, troppo unilateralmente disposta a registrare gli influssi sistemici di determinazione della costituzione psichica e del comportamento dei soggetti, a detrimento della spontaneità agenziale, morale e comunicativa.

Rimasta dipendente da un concetto umanistico di lavoro, assunto sia come orizzonte normativo sia come fattore ultimo di spiegazione del divenire storico e di analisi della società, la Teoria critica, nel pervenire a una teoria della ragione e del lavoro come dominio, e nel vedere ristrette, se non definitivamente chiuse, le possibilità di emancipazione legate allo sviluppo delle forze produttive, doveva necessariamente approdare, dapprima, a una pratica della filosofia come esercizio critico-negativistico e come conservazione dello spazio intellettuale per il pensiero minacciato dalla socializzazione totale; successivamente, estendendo alla stessa filosofia la critica della ragione come funzione di dominio, doveva affidare la critica e la possibilità di disalienazione alla riscoperta *estetica* della massima apertura sensoriale mutilata dal processo di civilizzazione, o alla nostalgia *estatica* del “totalmente altro”. Non sorprende, dunque, che i tentativi di prosecuzione della critica della società ispirata al primo programma abbiano prodotto una forte svalutazione del concetto marxiano di *lavoro*, visto come uno dei responsabili primari del naufragio o dell’impasse della teoria critica. E che abbiano posto come requisito principale di una nuova teoria critica la rivalutazione della *prassi*, sforzandosi di delimitarne la specificità rispetto alla tendenziale assimilazione marxista della prassi al lavoro. Laddove Marx aveva preteso di fare della riproduzione della vita materiale il perno e il fondamento di ogni socialità e di ogni sviluppo storico, la teoria critica da Habermas in poi, complici le aporie in cui si era avviluppata la prima generazione, trova così un alleato e una spinta propulsiva nel «modernismo riluttante»⁹¹² dell’antropologia di Hannah Arendt.

⁹¹¹ A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Critica del potere*, Dedalo, Bari 2002.

⁹¹² Cfr. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003. Attraverso l’idea di un «modernismo riluttante», Benhabib tenta di sottrarre l’opera di Arendt alle accuse di aver formulato un pensiero retrogrado, anti-moderno e di marca aristocratica. Il testo presenta utili indicazioni anche ai fini di una accurata demarcazione del concetto habermasiano di sfera pubblica da quello arendtiano di

La riconfigurazione della prassi, mediata dalla sostanziale adozione della tripartizione arendtiana lavoro/opera/azione, poggiava sull'attribuzione a Marx di un concetto di lavoro privo della ricchezza semantica e della multidimensionalità di cui beneficiava come giuntura di tecniche e rapporti sociali e come luogo della mediazione non solo tra soggetto e oggetto, tra genere umano e natura, ma anche tra soggetto e soggetto – mediazione “verticale” tra classi funzionalmente distinte, e mediazione “orizzontale” tra individui appartenenti alla classe lavoratrice.

Ma soprattutto lasciava inalterata la concezione negativa del lavoro come organo della razionalità strumentale, e preludeva in tal modo a una critica della società destinata a convalidare come legittimi nel loro ambito concetti, strutture e modi di funzionamento del lavoro e della produzione materiale. L'interazione veniva certo sceverata dal lavoro, rendendo così ancora possibile la critica come difesa e rivendicazione degli spazi di interazione – strutturati costitutivamente secondo un principio normativo di libertà dal dominio – dalla colonizzazione di logiche aliene e portatrici di ambizioni coloniali totalizzanti. Questo movimento conduceva però anche al relativo isolamento dei percorsi di soggettivazione e delle relazioni sociali dalla riproduzione della vita materiale, a sua volta resa impermeabile e pressoché inaccessibile a ogni pretesa di critica diretta. La diagnosi pessimistica sulle possibilità emancipative del lavoro propria della prima generazione della Scuola di Francoforte filtra pressoché immutata nella successiva riflessione di Habermas, che progetta di salvare la possibilità della critica e la stessa idea di Teoria critica, sviolandone le sorti da quelle del lavoro sociale. La Teoria critica finisce così per ritirarsi dalla dimensione della riproduzione materiale e per dedicarsi alla valorizzazione pluralistica di altri settori del sistema sociale e ad altre sfere d'azione, che con la dimensione del lavoro intrattengono un rapporto di limitazione reciproca rimanendo reciprocamente esterne, anziché mediarsi a vicenda⁹¹³.

Il concetto di lavoro diviene assiologicamente negativo in forza di almeno due fattori teorici determinanti. Da un lato, la constatazione che lo sviluppo delle forze produttive può risolversi nella mobilitazione totale e nell'integrazione tecnico-positivista, abdicando così alla funzione di trascendere e superare i rapporti di produzione vigenti, e anzi concorrendo alla loro stabilizzazione. Dall'altro, l'influsso della visione del lavoro come rinuncia pulsionale, derivata da una certa interpretazione dell'antropologia freudiana. Allargando a buona parte della storia umana il concetto di illuminismo, dalle sue forme mitologiche a quelle razionali, la *Dialettica dell'illuminismo* legge l'intero processo di civilizzazione come costrizione, ottundimento,

spazio pubblico. Per una interpretazione accurata dell'opera di Arendt, attenta anche all'articolato campo della sua ricezione, cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

⁹¹³ Occorrerebbe allora indagare, in modo più ampio e profondo di quanto ci è possibile in questa sede, se questa impostazione di Habermas sia A) descrittivamente adeguata alla realtà del processo sociale; B) pragmaticamente efficace, sul terreno etico-politico, in ordine a un progetto di riforma sociale (o di trasformazione radicale). E occorrerebbe inoltre domandarsi se quella di Habermas fosse davvero una mossa obbligata, imposta dallo stallo e dal vicolo cieco in cui era finita la riflessione della prima generazione.

resezione dell'originaria (o normativamente postulata) multilateralità estetica dell'essere umano.

Venute meno le possibilità emancipative legate al lavoro, alle forze produttive, al proletariato, debbono cadere anche i grandi progetti di trasformazione radicale della società. La linea habermasiana, ponendosi inizialmente come variante del materialismo storico, sostiene invece che la bancarotta della critica dipende da un'imperfetta assimilazione del paradigma diadico marxiano (forze produttive/rapporti di produzione), e segnatamente da una sostanziale incomprensione dei codici costitutivi dei rapporti sociali e da una insufficiente valorizzazione della loro relativa autonomia di sviluppo ed efficacia causale sul divenire sociale complessivo. Per evitare il naufragio (senza spettatori) o il ritiro nel «Grand Hotel Abisso», la Teoria critica avrebbe dovuto saper abbandonare una sociologia e una filosofia della storia monistiche, centrate sul concetto di lavoro, e prendere atto della natura duale del processo sociale. Da un lato lo sviluppo tecnico, la razionalità strumentale, il progresso "materiale"; dall'altro, lo sviluppo morale, la razionalità comunicativa, il progresso "normativo".

Nell'imprimere questa svolta, Habermas (e con lui Honneth) prendono però per buona la già limitata e parziale interpretazione di Marx fornita dalla prima generazione francofortese, e segnatamente la riduzione di Marx a teorico del «lavoro sociale», operata senza seguire e senza indagare, in Marx, gli slittamenti semantici connessi ai concetti di lavoro e di prassi, e incorporando principalmente il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e dell'*Ideologia tedesca*: senza mai pervenire, dunque, a una ricezione più accurata del Marx della critica dell'economia politica, e in particolare delle distinzioni tra processo lavorativo e processo di valorizzazione e tra lavoro e forza-lavoro. Detto in altri termini, è per una *insufficiente distinzione del concetto di forza-lavoro da quello di lavoro*, che risale a una ricezione del *Capitale* e della critica dell'economia politica imperniata sulle categorie di denaro e scambio (e di valore, il che significa, di nuovo, tempo di *lavoro*, sostanza del valore delle merci scambiate dai produttori indipendenti, autonomi ed eguali), e non su quelle di forza-lavoro e plusvalore (su una concezione assiologica negativa, e non più positiva, prometeica, o addirittura metafisico-messianica, del lavoro), che con l'inevitabile, sebbene troppo intensamente liquidatorio, abbandono del concetto di lavoro, non è solo il lavoro ma l'intero apparato della critica dell'economia politica a scomparire dalla Teoria critica francofortese⁹¹⁴.

Il lavoro rientra in gioco, in realtà, attraverso una più convinta apertura al pragmatismo e un concetto di azione come risoluzione di problemi sperimentale e cooperativa, all'interno di un quadro che ha però rimosso tutta la portata innovativa della critica marxiana del capitale e della

⁹¹⁴ Su una reinterpretazione della "cesura" tra il giovane Marx e il Marx della maturità come passaggio da un concetto positivo del lavoro e delle forze produttive a un concetto prevalentemente negativo di forza-lavoro (come svuotamento e separazione radicale dai mezzi di produzione) e delle forze produttive (come giuntura di capitale fisso e tecnologia ai fini dell'estrazione del valore e del consolidamento del dominio sociopolitico) ha molto insistito R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014. Cfr. anche Id., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Bulzoni, Roma 1987; Id., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Borinighieri, Torino 2004.

società di classe, e non tematizza la divisione in classi e i rapporti di dominio che intercorrono tra le classi sociali in virtù della loro diversa relazione con la proprietà e la gestione dei mezzi di produzione:

All'attività lavorativa corrisponde l'esteriorità di una potenza della natura oggettivamente pre-data; da essa l'uomo si emancipa grazie a un sapere di tipo tecnico che raccoglie i successi pratici della manipolazione mirata del fenomeno naturale. All'attività pratico-critica corrisponde la storicità dei rapporti di produzione socialmente determinati; questi si fondano su violenza e repressione; [...] da questo rapporto sociale di violenza si è liberati attraverso un sapere critico che miri a «inasprire la lotta»⁹¹⁵.

Si vede bene qui come la prima generazione francofortese abbia assunto il concetto di lavoro come dominio della natura, proprio della visione prometeica del giovane Marx, e come le successive generazioni abbiano assunto, sia pure con finalità di distanziamento critico, lo stesso concetto. Per tale via, l'integrazione, l'ampliamento e la transizione della teoria critica verso una più adeguata comprensione della dimensione comunicativa, interazionale e conflittuale non ha significato una revisione critica del concetto stesso di lavoro⁹¹⁶. Seguendo il modello arendtiano, al contrario, la Teoria critica ha mirato a distinguere nettamente la prassi dall'attività lavorativa. Questo movimento non riguarda soltanto il concetto di lavoro, ma anche il concetto di natura e l'immagine della relazione tra natura e attività lavorativa umana, tra soggetto e oggetto⁹¹⁷.

Nel passo citato, Honneth individua una distinzione tra attività lavorativa e attività pratico-critica. La definizione della teoria critica e la sua distinzione dalla teoria tradizionale implicherebbero, *sine littera*, un concetto di ragione comunicativa, che sarebbe però rimosso a causa di una filosofia della storia basata sul concetto di lavoro: «come può Horkheimer definire più precisamente a livello concettuale il contesto sociale della prassi, cui la Teoria critica si sa legata in modo autoriflessivo [...] se la sua riflessione [...] riduce la prassi sociale all'attività lavorativa del genere umano?»⁹¹⁸.

⁹¹⁵ A. Honneth, *Critica del potere*, p. 67 s.

⁹¹⁶ Se non occasionalmente e con analogo intento, cfr. A. Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: A. Honneth, U. Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus. Band 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 185–233, trad. it. *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano 2011, pp. 43-90.

⁹¹⁷ Diversa la linea di Alfred Schmidt, che ha tracciato un profilo del concetto di natura in Marx. Secondo la sua analisi, vi sarebbero in Marx due distinte teorizzazioni della natura e del rapporto della natura con l'essere umano e il suo lavoro. Da un lato l'impostazione del giovane Marx, imperniata su una completa risoluzione della natura nella storia e dell'oggetto nel soggetto pratico (ma in parte anche teoretico-epistemologico). Dall'altro, il riconoscimento dell'autonomia della natura, della sua non risolvibilità nell'industria, e anzi una critica del rapporto capitalistico di dominio e depredazione della natura. Vi sarebbe dunque in Marx (ed Engels) la linea, sebbene subordinata, di un possibile "materialismo ecologico". Cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2017 (questa edizione riproduce la prefazione di Lucio Colletti presente nell'edizione Laterza, e include una nuova introduzione di Riccardo Bellofiore, l'Introduzione di Schmidt del 1993 e un saggio dello stesso autore sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica).

⁹¹⁸ A. Honneth, *Critica del potere*, cit., p. 60.

La differenza della teoria critica dalla teoria tradizionale rischia, nel primo Horkheimer, di ridursi a un completamento, nel senso dell'autoconsapevolezza riflessiva, dei compiti di perfezionamento del dominio umano sulla natura già svolti dalla teoria tradizionale, e già depositati, sia pure in modo disperso, nel processo di lavoro sociale esistente – processo che si tratterebbe di ricondurre sotto una direzione cosciente, capace di coglierne gli elementi di razionalità e di emendarli dall'irrazionalità imposta da rapporti di produzione divenuti obsoleti e frenanti rispetto alle potenzialità oggettive: «all'interno della filosofia della storia che Horkheimer propone, [...] se il corso della storia umana può essere globalmente concepito come un processo di graduale perfezionamento del dominio sulla natura, allora ogni società, il cui stato organizzativo frena o non sfrutta appieno le possibilità di libertà immanenti alle forze produttive, rappresenta uno stato di ragione solo parzialmente realizzato»⁹¹⁹.

Sintetizza allora efficacemente Honneth che da questa duplice connotazione della Teoria critica emerge con chiarezza «il contrasto tra definizione di tipo epistemologico e filosofia della storia posta alla base. Per l'analisi del nesso costitutivo pratico della Teoria critica, Horkheimer ricorre a un concetto di prassi sociale che è più ampio di quello ammesso dal suo modello»⁹²⁰.

1.2. Coazione vs. azione. Il “deficit sociologico” della Teoria critica

L'intuizione e le potenzialità della riflessione di Horkheimer, e in particolare gli elementi invocati a sostegno della demarcazione epistemologica della Teoria critica dalla teoria tradizionale, sono secondo Honneth conculcate in un impianto “lavorista” di filosofia della storia che non lascia loro adeguato spazio concettuale. Questa lacuna, o questa ristrettezza del modello teorico, determina sin dalla fondazione inaugurale un «deficit sociologico» della Teoria critica, cioè la sua cecità di fronte alle prestazioni interpretative dei soggetti, all'interazione, alla comunicazione, alle lotte sociali e alla loro dimensione affettiva, o produce quantomeno una loro relegazione in posizione secondaria, implicita, muta, priva di genuina dignità teorica e destituita del carattere architettonico e strutturale che dovrebbe invece

⁹¹⁹ Ivi, p. 61. Va notato che la “direzione cosciente” del modo di produzione implica, sebbene implicitamente, il rimando alle forme dell'interazione e dell'integrazione sociale. La direzione cosciente presuppone cioè il superamento dei rapporti di produzione capitalistici, e dunque l'organizzazione del lavoro sociale in base a norme d'azione radicalmente diverse. Mentre il marxismo non ha esplicitato né elaborato a sufficienza il versante normativo dello sviluppo storico, la pretesa di riscrivere le norme d'azione senza coinvolgerci i processi di riproduzione materiale può dar luogo al massimo a un'emancipazione dimidiata. Del resto, prima che del post-marxismo di Habermas e Honneth, una simile riluttanza ha gravato già sul materialismo storico e sui suoi tentativi di traduzione politica: non soltanto lo spazio della direzione operaia non è mai stato ampliato a sufficienza, ma la revisione dei processi di lavoro e del loro “impatto umano” non è stata definita secondo criteri diversi da quelli dell'industria capitalistica, puntando invece sulla neutralità delle tecnologie e dei mezzi di produzione, sulla distinzione delle macchine dal loro uso capitalistico, e sulla riduzione della giornata lavorativa. Un programma certo socialmente avanzato, ma non rivoluzionario riguardo i processi di lavoro. Sull'abito di lasciare intatti i processi di lavoro, vi è dunque una singolare continuità tra il marxismo “ortodosso” e i tentativi francofortesi di riforma, revisione o confutazione del marxismo.

⁹²⁰ Ivi, p. 66 s.

spettarle. La prima Teoria critica opera in ultima analisi una «rimozione del sociale»⁹²¹ che a giudizio di Honneth si compie definitivamente con Adorno. A questo problema Honneth si propone di ovviare attraverso il taglio pratico-morale assunto dalla sua filosofia della società. Occorre tuttavia domandarsi se, nello sforzo di superare la riduzione monologica della prassi al concetto di lavoro, Honneth non espunga il lavoro dal campo pratico e dalla negoziabilità, e non operi una contro-riduzione della prassi all'agire comunicativo. E se, più in generale, il tentativo di emendazione e di superamento del "deficit sociologico" della teoria critica, individuato nei termini appena esposti, se l'abbandono di determinate tesi, paradigmi e modelli che avevano ereditato le aporie del materialismo storico, non determini a sua volta un deficit sociologico di diverso segno, che affligge la teoria critica nella sua declinazione più recente.

Se il dominio della natura sembra riguardare, già per il primo Horkheimer, l'intero genere umano, e sembra ascrivibile metastoricamente all'interesse tecnico per il controllo del mondo naturale, vi è tuttavia secondo Honneth già a questa altezza una linea teorica secondaria che riconosce il carattere negoziale e conflittuale dei rapporti di produzione, e dunque un'apertura a un mondo della prassi non ridotta al ricambio organico mirante alla sussistenza (*Arbeit*) né alla produzione di artefatti (*Herstellen*)⁹²². Tuttavia, a causa di una visione riduzionistica che fa dipendere il processo storico esclusivamente dal lavoro sociale volto al dominio della natura e alle sue forme di organizzazione, Horkheimer, lo si è visto, «non prende sul serio, a livello concettuale, le dimensioni operative delle lotte sociali in quanto sfera indipendente di riproduzione sociale»⁹²³. L'esigenza «che la teoria si faccia partecipe del processo cooperativo di interpretazione del presente nell'interesse di un'eliminazione dell'ingiustizia subita»⁹²⁴ non trova adeguato spazio concettuale, rimane un enunciato privo di fondazione, traccia accennata e non sviluppata, nel quadro soverchiante di una filosofia della storia basata sul lavoro sociale. Una visione della storia che considera unicamente la dimensione del lavoro sociale ed esclude quella delle pratiche dialogiche, interpretative e conflittuali forma il «modello di storia concettualmente ristretto» che inficia la prima Teoria critica di Horkheimer e «costituisce la base su cui egli costruirà la sociologia interdisciplinare»⁹²⁵.

⁹²¹ Ivi, p. 115.

⁹²² Honneth eredita però qui da Habermas la sostanziale biforcazione tra forze produttive e rapporti di produzione, rompendo la giuntura che in Marx costituiva il «modo di produzione» e che lasciava spazio a una possibile critica sociale e negoziabilità conflittuale non solo dei rapporti sociali di produzione ma anche delle forze produttive stesse (la lasciava, si intende, in eredità a un marxismo possibile, poiché sia il marxismo sia Marx privilegiavano invece una visione pressoché unilateralmente positiva e progressista delle capacità produttive sviluppate dal capitale, che si trattava di reindirizzare più che di sovvertire).

⁹²³ Ivi, p. 69.

⁹²⁴ Ibidem.

⁹²⁵ Ivi, p. 72.

1.3. La riconsiderazione del ruolo della psicologia nel primo programma interdisciplinare

Ma quale tipo di rapporto, o che genere di complementarità intercorre tra la teoria economica e la psicologia come disciplina “ausiliaria”? E quale tipo di psicologia soddisfa gli scopi teorico-pratici di una teoria critica della società? Chiaramente Horkheimer rifiuta di mutuare dalla teoria economica il modello dell’azione razionale e la corrispondente psicologia utilitaristica, e si volge a una psicologia che sappia indagare la «plasticità e mobilità del potenziale istintuale umano»⁹²⁶.

Solo attraverso una psicologia siffatta, commenta Honneth, «ci possiamo spiegare sociologicamente le modalità di azione di tutti quei gruppi che, a dispetto del loro interesse razionale, partecipano a rapporti di oppressione sociale. Perciò una Teoria critica della società, che debba sondare le cause della latenza di un conflitto di classe da essa stessa prognosticato, deve basarsi su una psicologia che abbia abbandonato il presupposto teorico della motivazione razionale»⁹²⁷. I concetti di proiezione e identificazione consentono di tematizzare l’operazione, compiuta dai soggetti oppressi, di sostituzione di un potere collettivo o personale immaginario alla «debolezza realmente vissuta»⁹²⁸. La struttura sociale storicamente determinata, o il sistema storico-specifico di assoggettamento della natura, opera «deviando i bisogni socialmente non desiderati verso mete che consolidano il potere» e «costringe inconsapevolmente il soggetto a un continuo disconoscimento della realtà che annulla le prestazioni della conoscenza razionale»⁹²⁹. Meccanismi difensivi come la rimozione e la negazione prevengono l’accesso cognitivo alla realtà delle cose.

Illustrati i tratti fondamentali della prospettiva horkheimeriana sull’integrazione di economia politica marxiana e psicoanalisi, Honneth procede a valutarne l’operatività concreta, per come essa si configura soprattutto in Fromm, da quale per tutti gli anni ’30 dipende la parte psicologica del programma interdisciplinare francofortese.

Fromm indaga il processo di socializzazione sotto il profilo della corrispondenza degli impulsi individuali ai modelli di comportamento socialmente accettati. La famiglia funge da agenzia di trasmissione delle richieste sociali che implicano, prima ancora che una determinata immagine del ruolo, una specifica configurazione pulsionale, che Fromm condensa nel concetto di «carattere» come struttura durevole di organizzazione di tratti di personalità legati a specifiche fasi dello sviluppo psicosessuale. La tesi fondamentale, sintetizza Honneth, è che «il comportamento educativo dei genitori, che all’interno della famiglia riproduce la costrizione esterna della società, fissa lo sviluppo psico-sessuale del bambino al livello di adattamento allo schema comportamentale socialmente richiesto»⁹³⁰. Se all’inizio degli anni ’30 Fromm punta

⁹²⁶ Ivi, p. 74.

⁹²⁷ Ibidem.

⁹²⁸ Ivi, p. 75.

⁹²⁹ Ibidem.

⁹³⁰ Ivi, p. 77.

ancora a esplicitare le «strutture della personalità specifiche delle classi sociali», a partire dallo studio sull'autorità e la famiglia egli impiega invece «il concetto, trasversale a tutte le classi, di 'carattere sadomasochistico'»⁹³¹.

Quali sono secondo Honneth i difetti di questa impostazione? La risposta è in larga misura di nuovo imperniata sul “deficit sociologico” della Teoria critica, che costituisce il vertice ottico e la cifra interpretativa che accompagna e struttura l'intera indagine honnethiana. In questa sinergia di psicoanalisi ed economia politica, in questa reciproca produzione di personalità e società – determinata in ultima istanza dall'economia, ma bisognosa del cemento riproduttivo della personalità e del legame libidico – rimane secondo Honneth «schiacciata la dimensione dell'azione sociale, nella cui concretezza si forma gradualmente il potenziale istintuale dell'individuo»⁹³². Una considerazione più adeguata della dimensione specificamente sociale dovrebbe, inoltre, analizzare in modo più articolato e differenziato le varie sfere d'azione, mentre Fromm presenta un quadro lacunoso in cui la famiglia rappresenta l'intero «contesto sociale di comunicazione»⁹³³. Vi è dunque una compressione del «sociale», una sua riduzione al luogo e all'agenzia della socializzazione immediata, quella familiare. Ma anche al di là di questa incompletezza, ciò che per Honneth è insoddisfacente è «il chiuso funzionalismo» della concezione di Fromm, nella quale «gli imperativi funzionali dell'economia capitalistica si delineano semplicemente come vincoli comportamentali nel fenomeno di interazione familiare»⁹³⁴. La socializzazione è tutta svolta dal dispositivo economia-famiglia, dalle «forze sistemiche dell'economia» che né permettono un «eccesso di libido», né lasciano spazio a ulteriori processi di socializzazione e all'agire interattivo degli individui in contesti extrafamiliari. L'esito è quello di una «socializzazione totale» dell'individuo⁹³⁵.

La teoria della cultura, sviluppata in parallelo da Horkheimer, sarebbe secondo Honneth un tentativo implicito di evitare le secche del riduzionismo economico e funzionalistico. Ma anche la dimensione della cultura andrebbe incontro a un analogo destino, in virtù degli stessi limiti del modello epistemologico e della filosofia della storia di Horkheimer che già avevano escluso dal tentativo di fondazione del «comportamento critico» la sfera dell'azione, della costruzione discorsiva dell'identità e del conflitto sociale. La cultura, che nelle intenzioni deve includere «oltre al sottosistema differenziato della produzione estetica o intellettuale» anche «l'ambito quotidiano di espressioni simboliche e di interazioni sociali»⁹³⁶ e dunque analizzare i processi attraverso cui «gruppi sociali assumono orientamenti comuni di valori, li oggettivano nelle istituzioni della loro quotidianità e li tramandano in forma di espressioni simboliche»⁹³⁷, viene

⁹³¹ Ibidem.

⁹³² Ibidem.

⁹³³ Ibidem.

⁹³⁴ Ibidem.

⁹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 78.

⁹³⁶ Ibidem.

⁹³⁷ *Ivi*, p. 79.

invece presto ridotta a sfera degli apparati, delle agenzie e delle istituzioni culturali dello Stato in senso lato.

Fondamentale a tal riguardo è l'analisi dell'industria culturale americana. Nell'ultima annata della *Zeitschrift* (1941) compare il saggio *Arte e nuova cultura di massa*⁹³⁸, che segna «una svolta nella teoria della cultura di Horkheimer»⁹³⁹:

“Cultura” non è più allora il nome collettivo di una struttura istituzionalizzata di strumenti di socializzazione con una dinamica propria. Dato che il processo di industrializzazione capitalistica è nel frattempo penetrato all'interno delle istituzioni culturali e le ha rese disponibili all'influenza diretta dei vertici amministrativi sociali, la sovrastruttura culturale ha perso la sua “forza di resistenza relativa”. Il concetto di *Massenkultur*, utilizzato d'ora in poi da Horkheimer, fissa questo nuovo livello della riproduzione culturale: esso denomina sia l'apparato istituzionale dell'arte di massa sorta per mezzo di nuove tecniche di riproduzione, sia l'industria del divertimento organizzata monopolisticamente, attraverso cui possono venire manipolati a piacere i bisogni individuali e create artificialmente le norme di condotta⁹⁴⁰.

Horkheimer ignora il «processo orientato di verifica e problematizzazione cooperativa di certezze comprovate all'interno del gruppo» che è (dovrebbe essere) innescato dalla «esperienza ripetuta dell'ingiustizia subita»⁹⁴¹. Egli «si dimostra chiuso nei confronti del compito sociologico di analizzare la realtà sociale a partire sia dallo sfondo esperienziale specifico del gruppo, sia dal processo collettivo di produzione di modelli di orientamento sociale; né la comunicazione quotidiana vissuta a partire da un punto di vista culturale, né l'usuale conflitto culturale tra gruppi sociali acquisiscono lo status di veri e propri ambiti tematici di ricerca scientifica»⁹⁴². La sociologia rimane in posizione subordinata e marginale, nella misura in cui «a mediare l'imperativo economico dell'autoconservazione sociale ed il compito complementare della socializzazione dei bisogni individuali non è l'azione sociale dei membri della società, ma un circolo istituzionalizzato di agenzie culturali»⁹⁴³.

Occorre a questo punto domandarsi che cosa intenda Honneth per “sociologia” nel momento in cui diagnostica un “deficit sociologico” nella Teoria critica. La formula «deficit sociologico» è talvolta sostituita dall'espressione equivalente «deficit di teoria dell'azione». La sociologia alla quale Honneth si riferisce è dunque la teoria dell'azione, colta in una prospettiva interazionista. Una simile equazione non è messa a tema in quanto tale, non è proposta apertamente come opzione teorica disponibile alla pubblica discussione, ma è anzi presentata come prospettiva implicitamente che esaurisce il campo della sociologia. Chi rifiuta di

⁹³⁸ M. Horkheimer, *Art and Mass Culture*, «Studies in Philosophy and Social Science», 9 (1941), pp. 290-303, trad. tedesca *Neue Kunst und Massenkultur*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 419-438, trad. it. *Arte e nuova cultura di massa*, in Id., *Teoria critica, Volume II*, cit., pp. 305-323.

⁹³⁹ Ivi, p. 89.

⁹⁴⁰ Ibidem.

⁹⁴¹ Ivi, p. 83.

⁹⁴² Ivi, p. 84.

⁹⁴³ Ivi, p. 83.

assumere acriticamente la validità dell'interazionismo espunge automaticamente “la sociologia” del proprio impianto teorico. L'adozione o la sottolineatura del carattere parziale ma irrinunciabile di una prospettiva macrosociologica è degradata immediatamente, perfino contro Habermas, a carenza di una teoria dell'azione e deficit sociologico. Di conseguenza, anche la psicoanalisi nella versione proto-francofortese è letta come veicolo di una riduzione della socializzazione al dualismo sistema economico/personalità. Essa condivide la responsabilità dell'estromissione di un punto di vista veramente sociologico (il che di nuovo sottintende che qualunque punto di vista strutturalistico, funzionalistico o sistemico rappresenti una sociologia “falsa”, destituita di significato teorico e di capacità esplicativa).

Il deficit sociologico contratto da Honneth in seguito a questo investimento teorico sulla microsociologia è presto rivelato. Il focus quasi esclusivo sulla cultura come sfera della produzione dialogica e/o conflittuale di norme, come campo di gioco delle identità morali collettive e delle pratiche di revisione delle identità, di negoziazione dei significati e di correzione pragmatica degli «orizzonti di orientamento» ereditati⁹⁴⁴ assume questa sfera come dato primitivo, che risulta ulteriormente analizzabile solo nel senso dell'individualismo metodologico: sono gli individui a comporre i gruppi che compongono la società. Sono gli individui che mettono in opera un «processo orientato di verifica e problematizzazione cooperativa di certezze comprovate all'interno del gruppo», prima che il gruppo eserciti nella sfera delle interazioni tra gruppi un conflitto volto a «imporre, all'interno della struttura normativa dei rapporti sociali, le norme d'azione acquisite attraverso l'esperienza ripetuta dell'ingiustizia subita»⁹⁴⁵. Né vengono ricercati criteri “ontologici” di delimitazione dei gruppi sociali al di fuori delle loro auto-ascrizioni narrative.

Secondo Honneth il programma interdisciplinare di Horkheimer rappresenta dunque, in ultima analisi, «tentativo fallito di tenere conto sistematicamente dell'azione sociale»⁹⁴⁶. L'indicazione di lacune e aporie nel primo programma francofortese e nei suoi sviluppi successivi appare fondata, ma la correzione apportata da Honneth si riduce a una *metafisica* dell'azione sociale che, nel tentativo di sventare la minaccia funzionalistica, estromette strumenti teorici e costrutti esplicativi nei confronti dei quali sarebbe consigliabile maggiore cautela. Azione sociale, apparati culturali e struttura economica andrebbero concepiti come livelli complementari e non mutuamente esclusivi del processo di riproduzione della società, che il programma originario della teoria critica della società aveva provato, pur con i suoi limiti e i suoi punti ciechi, a indagare⁹⁴⁷.

⁹⁴⁴ Cfr *ivi*, p. 83.

⁹⁴⁵ *Ibidem*.

⁹⁴⁶ *Ivi*, p. 85.

⁹⁴⁷ La più recente opera sistematica di Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011, trad. it. *Il diritto della libertà*, Codice Edizioni, Torino 2015, segna uno spostamento del baricentro dalla teoria dell'azione a una teoria delle istituzioni, all'interno però di un monismo dell'integrazione normativa che non sana, e anzi approfondisce, il “deficit strutturalistico” dei suoi lavori precedenti.

1.4. *Il “deficit sociologico” nella Dialettica dell’illuminismo e nella teoria della crisi dell’individuo, e i suoi aspetti psicodinamici*

Già nella conclusione del saggio *Teoria tradizionale e teoria critica* Horkheimer è approdato a una diagnosi pessimistica, secondo la quale nelle nuove condizioni del capitalismo di Stato la perdita di centralità e di capacità decisionale del singolo imprenditore determina un’erosione della personalità degli individui. Nella teorizzazione francofortese degli anni successivi, all’indebolimento dell’imprenditore si lega in modo sempre più intenso e diretto «la tendenza storica a una scomparsa della personalità»⁹⁴⁸. A giudizio di Honneth, questa prospettiva si conferma e si approfondisce nelle analisi contenute nella *Dialettica dell’illuminismo*, e resta alla base anche dei saggi sociologici dell’ultimo Adorno. La crisi dell’individuo, questo il punto nodale, è ricondotta a una crisi del Super-Io come istanza psichica e dell’interiorizzazione come processo intersoggettivo.

Per Horkheimer, l’individuo «non ha più dei pensieri propri» e agisce come pura funzione del meccanismo economico⁹⁴⁹. Le folle dei regimi totalitari che acclamano i dittatori sono composte da individui sempre più privi di un Super-Io mediato dalla struttura familiare come agenzia di socializzazione e di conformazione del singolo alle esigenze del sistema sociale. È invece il sistema sociale stesso a istituire dispositivi di controllo del comportamento, che diviene una mera questione di pianificazione amministrativa. Vi è un cortocircuito tra amministrazione e individualità. La crisi dell’individuo – che è fondamentalmente crisi del Super-Io⁹⁵⁰ – porta l’individuo a essere preda dell’influenza di guide esterne. L’affidamento a una guida esterna è solo la figura inaugurale di una dinamica complessiva, di un passaggio d’epoca che conduce a un «sistema globale di dominio, condiviso dai soggetti oppressi»⁹⁵¹.

Secondo Honneth, già nel saggio del 1941 *Ragione e autoconservazione* Horkheimer ripropone per così dire “in negativo” una filosofia della storia basata sul concetto di lavoro, che ora designa non più il vettore di emancipazione umana attraverso il controllo della natura, ma il processo di autodistruzione della ragione: «il pensiero di un’autodistruzione della ragione umana, il concetto socio-psicologico della disgregazione della personalità, la categoria di cultura di massa e l’ideale dell’autentica opera d’arte»⁹⁵² sono i concetti portanti di questa nuova fase della Teoria critica. Il protagonista e massimo rappresentate della nuova fase è Adorno, per il quale il focus centrale «non è, come quello della critica di Horkheimer degli anni ’30, la delusione di attese rivoluzionarie, ma il terrore per l’acuirsi del processo di civilizzazione»⁹⁵³. Sin dall’inizio Adorno era orientato a una teoria della cultura di massa. Alla critica della cultura

⁹⁴⁸ Ivi, p. 87.

⁹⁴⁹ Ivi, p. 88.

⁹⁵⁰ Ciò costituirà, come vedremo tra breve, il perno della critica di Honneth (e di Jessica Benjamin) ad Adorno.

⁹⁵¹ Ivi, p. 88.

⁹⁵² Ivi, p. 91.

⁹⁵³ Ibidem.

si affianca un'interpretazione della storia umana come dominio e il tentativo di sottrarre il pensiero al monismo della ragione strumentale: «il nucleo di questa nuova versione della Teoria critica è una filosofia della storia con cui Adorno cerca di spiegarsi l'origine storica del potere totalitario; essa rappresenta in certo modo il rovesciamento delle idee guida che Horkheimer aveva precedentemente posto alla base del programma di una Teoria critica della società»⁹⁵⁴.

La teoria critica è una teoria del presente fascista, in cui si dispiega pienamente una tendenza al dominio e alla violenza razionalmente pianificata, che nelle epoche precedenti non era del tutto sviluppata⁹⁵⁵. Non soltanto, come nella retroproiezione epistemica di Marx, «l'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia»⁹⁵⁶. Nel nuovo assetto della Teoria critica la storia umana è più decisamente reinterpretata come processo orientato che conduce al dominio fascista, avendone già da sempre contenuto *in nuce* gli elementi. Lo sviluppo della storia umana si configura come *regressione*, che prosegue anche dopo la fine del fascismo: «il progresso della civiltà si rivela come nascosto processo di regressione dell'uomo; l'evoluzione socio-culturale [...] si rivela come l'atto, dilatato nel tempo, di una regressione storica del genere»⁹⁵⁷. Il vecchio concetto di reificazione si dilata e si estende all'intero processo di civilizzazione. Come già argomentato da Habermas, mentre nel marxismo di Lukács e Sohn-Rethel le forme di coscienza della società borghese venivano dedotte dall'astrazione dello scambio e dalla conseguente reificazione dei rapporti umani, nella *Dialettica dell'illuminismo* «lo scambio delle merci è solamente la figura operativa storicamente sviluppata della razionalità strumentale»⁹⁵⁸.

La teoria della razionalità come controllo e dominio della natura è accompagnata da una corrispondente teoria della psiche. Sia lo sviluppo dell'Io individuale, sia la genesi delle forme di vita socioculturali, sono letti come esiti del confronto e del conflitto tra soggetto e oggetto, umanità e natura (e non, obietta Honneth, come prodotti dell'interazione pratica e della negoziazione comunicativa). L'Io è il risultato di una progressiva delimitazione delle sensazioni provenienti dall'interno dalle impressioni sensoriali esterne. Il soggetto scevera da sé l'esteriore, «si proietta come antitesi di una natura gradualmente fissata»⁹⁵⁹. Il punto nodale, in questa tesi con eco "fichtiana" sulla genesi dell'Io, è che l'Io scaturisce solo da un confronto con il mondo naturale esterno e non dall'interazione con dei partner e delle figure di cura. L'ideale normativo corrispondente, che l'Io identico violerebbe, è un «concetto estetico dell'identità dell'io»⁹⁶⁰, liberato dalla finalità del controllo. Una soggettività, dunque, ricca di impressioni, ma *povera di relazioni* intersoggettive.

⁹⁵⁴ Ivi, p. 93.

⁹⁵⁵ Cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica*, cit., p. 247.

⁹⁵⁶ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., p. 33.

⁹⁵⁷ A. Honneth, *Critica del potere*, cit., p. 93.

⁹⁵⁸ Ivi, p. 94.

⁹⁵⁹ Ivi, p. 101.

⁹⁶⁰ Ivi, p. 102.

Oltre alle impressioni estetiche, l'irrigidimento del soggetto investe anche la dimensione pulsionale. Non solo la polisemia della natura è conculcata nell'insieme limitato delle proprietà dell'oggetto esperite o teorizzate dalla ragione strumentale, ma anche la ricchezza polimorfa degli impulsi interni del soggetto viene ridotta, recisa e canalizzata in modo permanente.

Secondo Honneth, Adorno e Horkheimer «trascurano, nella loro tesi, i fenomeni psichici che soggiacciono all'originaria repressione degli impulsi»⁹⁶¹. La scarsa determinatezza, sul piano psicodinamico, del processo concreto di formazione dell'Io, va di nuovo ricondotta alla mancata considerazione dei percorsi comunicativi della socializzazione, attraverso cui il soggetto si costituisce come adesione alle richieste del mondo sociale: per tale via, non vengono colte «né le norme sociali, nella cui forma l'Io, attraverso il rapporto con altri soggetti, viene a conoscere le esigenze motivazionali della società, né l'istanza della coscienza individuale che rappresenta psichicamente le richieste repressive della società»⁹⁶². L'assenza di un punto di vista intersoggettivo fa perdere di vista tanto le fonti sociali della motivazione all'auto-repressione, quanto i concreti processi psichici mediante i quali avviene la rimozione pulsionale.

L'impressione è che in questa critica Honneth prescinda da un'accurata considerazione della teoria freudiana del Super-Io come istanza connessa alla deposizione del desiderio e dell'ostilità edipica e all'interiorizzazione delle norme socioculturali, e anche dal ruolo svolto dall'identificazione. A ogni modo, lo scopo delle obiezioni di Honneth rimane quello di mostrare la lacunosità "sociologica" della prima Teoria critica, la quale commette l'errore di «ignorare l'esistenza di una sfera intermedia di azione sociale»⁹⁶³. La concezione "monistica" del dominio come principio unitario, articolato sincronicamente e diacronicamente come dominio della natura, dominio degli impulsi individuali e dominio sociale, determina un deficit sociologico "speciale" (l'esclusione della comunicazione e del conflitto dal modello teorico), del tutto coerente con il deficit sociologico (e antropologico) "generale", consistente nel riduzionismo monistico dell'azione al lavoro. La storia della società è coestensiva alla storia del dominio umano sulla natura, e poco cambia, a questo punto, che nel caso del primo Horkheimer vi sia ancora spazio per una fiducia ottimistica nelle possibilità di disalienazione del lavoro sociale, mentre nel paradigma successivo il lavoro venga a coincidere con il dominio nel quadro di una filosofia della storia di taglio pessimistico. Interviene infatti soltanto una variazione peggiorativa della prognosi, senza che siano cambiati i criteri e le categorie della diagnosi.

La teoria sociale ricavabile dalla *Dialettica dell'illuminismo* è talmente ipotecata da una filosofia della storia basata sul concetto di dominio della natura che Adorno e Horkheimer sono costretti a concepire i soggetti oppressi «come vittime passive, prive di intenzionalità», e a non tener conto dei «tentativi di resistenza sociale e di difesa culturale», che invece necessariamente

⁹⁶¹ Ivi, p. 104.

⁹⁶² Ibidem. «Coscienza» è qui inteso nel senso di coscienza morale.

⁹⁶³ Ivi, p. 114.

le procedure di controllo devono incontrare. Adorno, argomenta Honneth, considera l'integrazione sociale soltanto sotto la forma della coercizione, diretta e a mezzo di forza statale nel caso dei fascismi, indiretta e a mezzo di manipolazione ideologica delle coscienze. Non considera, cioè, le interazioni dei singoli e dei gruppi sociali che partecipano alla definizione di orientamenti normativi, in una dimensione morale specifica del sociale che sola consente l'integrazione e la riproduzione⁹⁶⁴. Si tratta di un consolidamento definitivo della rimozione del sociale già avviata nei decenni precedenti e che, come si è visto, costituisce secondo Honneth la lacuna originaria della Teoria critica⁹⁶⁵.

Il culmine della rimozione del sociale è rappresentato dalle tesi di Adorno sulla crisi dell'individuo nel tardo-capitalismo. Uno dei punti più problematici a giudizio di Honneth è rappresentato dall'assunzione, in sede sociopsicologica, dell'impostazione e dei risultati del dibattito sul capitalismo di Stato condotto in seno all'*Institut* fino all'inizio degli anni '40, e in particolare della tesi secondo cui il tramonto della fase liberale del capitalismo e il passaggio al capitalismo organizzato segnerebbero l'eliminazione del mercato, o quantomeno la forte contrazione e sclerotizzazione delle capacità di integrazione sociale del mercato. Adorno finirebbe per far dipendere la sussistenza della psiche individuale dalla fase liberale del capitalismo. Con il tramonto del capitalismo liberale, tramonterebbero sia la mediazione familiare, attraverso il Super-Io, degli imperativi e delle norme sociali, sia in ultima analisi l'individuo stesso. Già l'impostazione proto-francofortese, esemplificata dai lavori di Fromm, era per Honneth inadeguata nella misura in cui, come abbiamo visto, era accusata di sottovalutare l'apporto dell'agire normativo di individui e gruppi alla riproduzione e alla trasformazione sociale, includendo la spontaneità individuale e il concorso dei soggetti dominati alla stabilizzazione e riproduzione del dominio al massimo come fattore "passivo", effetto dell'influenza determinante e direttamente o indirettamente coercitiva del potere. Questa criticità si acuisce secondo Honneth in modo definitivo allorché, venendo meno il capitalismo liberale, viene meno anche la tipologia di mediazione sociale da esso impiegata, e si riconduce

⁹⁶⁴ Mentre in Habermas la dinamica della produzione del dissenso e dell'opposizione sociale era legata a una determinata analisi dei meccanismi di integrazione specifici del tardo-capitalismo, e dunque arrischiava un tentativo di spiegazione causale sociopolitica, poggiante inoltre sul fondamento psicologico del concetto di pulsione come conseguenza della repressione, in Honneth va perduto il tentativo di spiegazione, e rimane solo un flebile aggancio psicologico al bisogno di riconoscimento come fattore di innesco del conflitto.

⁹⁶⁵ La sfida, per chi intenda criticare gli approdi metodologici e ontologici di Honneth e anche recuperare alcuni motivi e strumenti teorici della prima generazione, è quella di dar luogo a una *Aufhebung* della posizione di Honneth che sappia includerne e riarticolarne gli elementi validi in un quadro più comprensivo. Se da un lato occorre notare criticamente il sostanziale abbandono della critica dell'economia politica, dell'analisi del modo di produzione capitalistico, del riferimento alla suddivisione della società in classi funzionalmente differenziate e alla determinazione esercitata dalla struttura economica sugli altri sottosistemi e sulle scelte e traiettorie biografiche di individui e gruppi, occorre però affermare con nettezza che tale critica non può concretizzarsi come semplice "ritorno" o come regressione a prospettive "macro" che escludano il livello "micro", a posizioni olistiche che escludano il ruolo dell'azione individuale, a posizioni strutturaliste che escludano il livello "fenomenologico" dell'esperienza vissuta e del suo senso, a visioni sistemiche che espungano la dimensione pratica, discorsiva e deliberativa. Si tratta invece di stabilire, certo da un punto di vista orientato e manifestamente parziale, l'adeguato punto di equilibrio di una prospettiva "meso", dotata del minimo di sacrificio ontologico e del massimo di capacità esplicativa.

l'accadere sociale a un cortocircuito tra gli imperativi funzionali dell'amministrazione totale, da un lato, e un'individualità svuotata e integralmente disponibile all'eteronomia, dall'altro.

L'analisi si spinge a contestare, a monte, la stessa connotazione del capitalismo liberale come "epoca del mercato", accusata di sottostimare il ruolo della sfera pubblica:

L'immagine adorniana del capitalismo liberale è modellata sulla concezione ideale che il mercato, fintanto che rimane libero da interventi statali, sia al tempo stesso l'unica sfera sociale di un agire che garantisce le identità: con il reciproco calcolo di interessi essa crea uno spazio per esperienze di identità sociale, in cui possono ancora essere mediate le aspirazioni all'agire individuale razionalmente conformi allo scopo con le esigenze di riproduzione economica dell'intera società. Il mercato è per Adorno il prototipo della mediazione sociale all'interno del capitalismo: i luoghi della comunicazione sociale esterni al mercato – che attraverso le istituzioni della sfera pubblica borghese, le imprese cooperative del proletariato o la subcultura plebea aprono la via dell'industrializzazione capitalistica – così come le organizzazioni di interesse conformi alle richieste del mercato, dove i gruppi sociali cercano di far valere collettivamente i loro interessi economici, vengono, invece, tralasciati nella descrizione di Adorno dell'infrastruttura sociale del capitalismo liberale. Il soggetto incluso nella sfera privata della famiglia nucleare entra per così dire in contatto con l'ambiente sociale solo per mezzo del mercato⁹⁶⁶.

Le altre forme e gli altri istituti (specificamente sociali) di mediazione tra singolo e riproduzione economica sono tralasciati. L'unico veicolo di socializzazione collettiva extrafamiliare è il mercato. Ma la centralizzazione amministrativa delle decisioni economiche esautora il mercato, mettendo di conseguenza a rischio l'intero processo di socializzazione, che col mercato coincide: «il processo che, con il controllo burocratico dell'economia, ha deformato lo spazio aperto dal mercato, di azione orientata all'interesse, distrugge al contempo l'unica istituzione sociale di mediazione dell'azione individuale»⁹⁶⁷. Gli imperativi amministrativi di riproduzione economica della società ricadono direttamente, senza rifrangersi attraverso una sfera sociale intermedia, sui singoli incapaci di prestazioni interpretative:

Né le istituzioni culturali di un'autocomprensione collettiva, ossia le forme di classe della sfera pubblica, né le organizzazioni della tutela degli interessi collettivi (sfere professionali e del lavoro delle rispettive associazioni) trovano una considerazione adeguata a livello concettuale. Questa lettura della società capitalistica, irrigidita come in una sorta di immagine unidimensionale, tralascia le dimensioni profonde di quelle sfere di azione pre-statali in cui i principi normativi e le autointerpretazioni culturali, ma anche le decisioni razionali degli individui, divengono socialmente effettivi⁹⁶⁸.

Ma in che modo gli individui vengono materialmente costretti a conformarsi alle «finalità d'azione poste dalle burocrazie»⁹⁶⁹? A questo fine subentra la teoria dell'industria culturale, alla quale è demandato il compito di cogliere «l'aspetto amministrativo del processo di

⁹⁶⁶ Ivi, p. 135.

⁹⁶⁷ Ibidem.

⁹⁶⁸ Ivi, p. 136.

⁹⁶⁹ Ivi, p. 137.

integrazione sociale»⁹⁷⁰, o anche, si potrebbe dire, la dimensione delle prestazioni integrative necessarie all'effettiva riuscita del processo amministrativo. I prodotti (mercificati) dell'industria culturale sono in grado di «controllare la coscienza individuale a livello delle motivazioni»⁹⁷¹. Adorno delinea dunque una dinamica di omologazione senza stratificazione, una trasmissione di imperativi amministrativi sistemici priva di rifrazione operata dal “filtro” delle prestazioni interpretative e delle rielaborazioni pratiche dei diversi gruppi sociali. Si tratta di una teoria unidirezionale dell'effetto diretto: «Adorno pensa di poter prescindere completamente dagli orizzonti di ricezione della subcultura, dalle prestazioni interpretative dei gruppi e dai modelli di decodificazione, ma innanzitutto dalle peculiarità nazionali dalle forme organizzative dei mass media»⁹⁷².

Se Honneth ha buon gioco nel segnalare come la tesi di Adorno prescinda dai livelli intermedi e dalle modificazioni introdotte dalle specificità sociologiche, culturali, individuali, ma anche nazionali, occorre però notare che è molto più problematico affermare che questi livelli di mediazione equivalgano a un contropotere effettivo, o anche solo che ne pongano i presupposti: che siano condizione sufficiente di un'opposizione sociale storicamente effettuale, o anche solo un fattore che ne favorisce l'insorgenza. Ma Honneth si spinge proprio a questo passaggio, ritenendo che Adorno avrebbe dovuto considerare le «resistenze alla manipolazione dell'industria culturale: gli stili interpretativi e le forme di percezione della subcultura, ossia forme dell'interpretazione cooperativa»⁹⁷³. Vi è in questa tesi un'eccessiva e ingiustificata fiducia nelle resistenze e nell'autonomia delle interpretazioni. Il quadro si complica se le prestazioni interpretative dei gruppi sono a loro volta mediatizzate. Il potere non è omogeneo come pensa Adorno, ma ciò non significa che la pluralità e la multidirezionalità delle mediazioni e delle articolazioni dell'integrazione sociale sia garanzia di contropotere. La teoria di Honneth è costruita come se l'interpretazione fosse sempre e per definizione autonoma, e mai eteronoma⁹⁷⁴. Come se il potere non fosse in grado di determinare le pratiche interpretative e i loro codici. La reintroduzione dell'*agency*, volta da un lato a contrastare il riduzionismo strutturalistico, dall'altro a respingere la tesi di un'influenza diretta del sistema sul singolo, è condotta da Honneth come se il livello sociale di mediazione interpretativa fosse preventivamente orientato all'emancipazione e fosse automaticamente in grado di costituire una contro-forza capace di bilanciare il potere, anzi di strutturarla attraverso un processo di interazione reciproca: la conseguenza ontologica, infatti, è che non esiste mai un potere al di fuori del modo in cui i soggetti lo recepiscono attivamente, e lo costruiscono. Ma se questo

⁹⁷⁰ Ibidem.

⁹⁷¹ Ivi, p. 138. La riduzione della distanza tra opera e fruitore, permessa dalla riproducibilità tecnica, distrugge l'aura estetica, e produce un consumatore privo di capacità di riflessione, incapace di computare e gestire il flusso immane di informazioni. La realtà mediatica si compone di «messaggi che creano conformità» (ivi, p. 139) e l'incapacità di elaborazione fa in modo che essi penetrino «nella parte più intima della coscienza» (p. 139).

⁹⁷² Ivi, p. 140.

⁹⁷³ Ivi, p. 141.

⁹⁷⁴ Contro le avvertenze di Habermas sui limiti dell'ermeneutica.

vieta di concepire il potere come mera coercizione e come variabile indipendente, vieta però anche di concepire l'interpretazione come pratica per principio libera dal dominio e protetta dalle insidie del potere, che al contrario è una forza che struttura l'interpretazione, ne delimita il raggio d'azione e le possibilità, ne fissa i termini.

1.5. La contraddizione tra crisi dell'individuo e fine dell'interiorizzazione

Adorno diagnostica dunque, in modo radicale e non empiricamente confermato, la distruzione del mercato. Ne discende una fine della mediazione tra individuo e società, da cui risulta la sostanziale fine della personalità individuale. Gli apparati ideologici controllano non solo la coscienza, ma anche gli impulsi. Il controllo degli impulsi, in seguito alla scomparsa del Super-io, non è più operato da istanze interne al soggetto, ma da apparati esterni. Alla teoria dell'industria culturale si affianca così una teoria di stampo psicoanalitico che diagnostica la "debolezza dell'io". Come la teoria del tardocapitalismo, anche la prospettiva sociopsicologica si basa sulla tesi della fine del mercato e, sostiene Honneth, su una singolare idealizzazione del mercato⁹⁷⁵. Già Horkheimer aveva tentato di indagare la connessione causale tra i mutamenti nella struttura economica e politica e i mutamenti nei processi di formazione della personalità individuale. Con il venir meno della funzione sociale dell'imprenditore, veniva meno anche il processo di socializzazione mediato dall'autorità paterna⁹⁷⁶. Nei decenni successivi, la riflessione sociopsicologica di matrice francofortese insisterà nel teorizzare «un nuovo carattere sociale modellato dalla destrutturazione del Super-io»⁹⁷⁷.

Adorno sostiene che la personalità individuale sia un prodotto storico che dipende dall'istituzionalizzazione di uno spazio generalizzato di progettazione economica che richiede determinate "virtù" di calcolo e adattamento, che i fanciulli possono osservare nei padri e interiorizzare come norme della propria coscienza morale⁹⁷⁸. Queste condizioni storiche vengono meno quando «il controllo centralizzato del processo economico rende superflue le caratteristiche della personalità del padre, dalla cui vissuta esemplarità il bambino imparava in modo motivato»⁹⁷⁹.

⁹⁷⁵ Singolare è anche questa critica honnethiana, alla luce del successivo impegno profuso da Honneth per distillare le strutture etiche di riconoscimento sociale immanenti nel mercato, in modo da renderlo suscettibile di una "ricostruzione normativa".

⁹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 146: «la perdita d'autorità del padre, che è appunto il risultato intrafamiliare di quella restrizione politica dell'autonomia e delle facoltà di progettazione economiche dell'uomo, dispone il campo per un'immediata socializzazione dei bambini da parte del potere amministrativo».

⁹⁷⁷ *Ivi*, p. 144.

⁹⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹⁷⁹ *Ibidem*. In questa ricostruzione di Honneth prevale l'aspetto della trasmissione esemplare di modelli d'azione e dell'identificazione con determinati ruoli sociali, mentre scarsa considerazione è riservata al ruolo dinamico del Super-Io, erroneamente assimilato a istanza delle norme sociali apprese in modo "motivato", cioè conscio.

Il conformismo mediato dall'identificazione con un'autorità familiare personale consentiva di sviluppare una coscienza morale e un insieme di norme interne che regolavano «un controllo degli impulsi di certo socialmente conforme, ma pur sempre autonomo, quindi immune rispetto alle direttive comportamentali provenienti dall'esterno»⁹⁸⁰ La destrutturazione del Super-Io viene compensata attraverso una «regressione narcisistica» soddisfatta attraverso la proiezione e l'identificazione con gli idoli di massa promossi dall'industria culturale, sotto il cui influsso gli individui «né hanno un Io né agiscono in modo propriamente incosciente, ma rispecchiano meccanicamente il processo oggettivo. Tutti insieme praticano un rituale assurdo [...]. Essi si accordano tra di loro nella distruzione dell'istanza mediatrice; le pulsioni arcaiche trionfanti, la vittoria dell'Es sull'Io, si accordano con il trionfo della società sul singolo»⁹⁸¹. La regressione al narcisismo, al di qua della mediazione contenitiva del Super-Io, deriva dalla dissoluzione dell'autorità personale legata all'indebolimento del ruolo del padre e ricondotta in ultima analisi al processo di mutamento strutturale del capitalismo nel senso di una marginalizzazione dell'iniziativa economica individuale. Lo strapotere dell'oggettività sociale impone al singolo una dolorosa esperienza di impotenza e di incapacità di soddisfare i propri bisogni pulsionali, aggirata attraverso l'esasperazione dell'identificazione con individui superiori.

Honneth individua in questa tesi adorniana una contraddizione: come si giustifica l'esistenza di un investimento narcisistico, lesionato dalle condizioni sociali e bisognoso di compensazione riparativa, se deve essere valida la tesi della dissoluzione del Super-Io e della corrispondente crisi dell'individuo? In altri termini, Adorno propone da un lato «un'esteriorizzazione del Super-io che sfocia nell'assunzione di un artificiale Io di massa», mentre dall'altro imputa la regressione narcisistica al fallimento nella realizzazione delle aspirazioni autentiche dell'Io, che sembra però presupporre proprio quel Super-io e quell'ideale dell'Io, la cui formazione si vuole impedita, o perlomeno disturbata, dai mutamenti strutturali della società.

Paradossalmente, dunque, la tesi della crisi dell'individuo appare incoerente con la tesi della fine dell'interiorizzazione. Honneth affronta il tema basandosi sulle riflessioni di Jessica Benjamin⁹⁸², secondo la quale Adorno confonderebbe formazione dell'Io e formazione del Super-Io, acquisizione di capacità cognitivo-strumentali di controllo e adattamento e acquisizione di capacità di coordinazione morale attraverso norme sociali riconosciute. È solo in seguito a questa confusione che Adorno può dedurre, dalla del Super-io conseguente alla crisi del padre, anche la crisi dell'Io. Benjamin e Honneth ovviamente riconducono queste confusioni concettuali al “deficit sociologico” della Teoria critica: Adorno sarebbe vittima di un monismo dell'azione strumentale e del lavoro, e non distinguerebbe la peculiarità interazionistica del processo di formazione della coscienza morale, riducendola all'apprendimento di capacità di controllo dell'ambiente esterno:

⁹⁸⁰ Ivi, p. 146.

⁹⁸¹ Adorno, *Sul rapporto*, cit., p. 73.

⁹⁸² J. Benjamin, *The End of Internalization*, cit.

Nei suoi concetti fondamentali Adorno allinea implicitamente il processo interattivo di identificazione con altri soggetti, attraverso il quale il bambino impara le norme ed i precetti rappresentati all'interno della famiglia, al processo di razionale adattamento alla realtà esterna che abilita il bambino in misura crescente al controllo cognitivo dell'ambiente; egli concepisce cioè lo sviluppo morale del bambino secondo lo stesso modello categoriale con cui egli concepisce l'apprendimento infantile di capacità di azione strumentale, dunque come un processo in cui il bambino, con l'assunzione di modelli di comportamento paterni, impara a controllare la propria vita istintuale così come la natura esterna; dato che Adorno interpreta la socializzazione morale e cognitiva del bambino come due aspetti di un'appropriazione morale di competenze paterne di azione, non può vedere che «la perdita di coscienza [morale] internalizzata non è la stessa cosa dell'assenza di controllo razionale cosciente sull'ambiente che un io autonomo poteva esercitare»⁹⁸³.

Occorre notare che nella critica mossa da Jessica Benjamin, e soprattutto nella sua ricezione da parte di Honneth, agisce in primo luogo una assai problematica riduzione dell'Io a facoltà della cognizione e dell'azione modificativa o adattiva sulla realtà esterna. In tal modo, è valorizzato in via esclusiva un concetto di Io come stadio di differenziazione intrapsichica successivo a una iniziale coincidenza della soggettività con l'Es, mentre restano esclusi tanto la componente di identificazione con l'altro che presiede alla formazione dell'Io come istanza della personalità, quanto la nozione di libido narcisistica. Nello schema costrittivo di derivazione habermasiana, nella distinzione rigida tra azione strumentale e azione morale, si produce uno schiacciamento dell'Io su funzioni strumentali, e dunque una visione dell'Io come istanza né oggetto di investimento libidico, né implicata in processi intersoggettivi di identificazione.

Vi è poi un ulteriore franintendimento: quando Adorno parla di Io si riferisce per lo più alla singolarità dell'attore sociale individuale, connessa alla coscienza morale (e l'epoca borghese è, in questo senso, eminentemente l'epoca della morale). È sotto questo profilo che alla fine del Super-io corrisponde la crisi dell'individuo. Il discorso adorniano riguarda la soggettività singola nel suo complesso, non specificamente l'Io in quanto istanza psichica definita dal punto di vista topico-psicoanalitico. Più che confondere Io e Super-io, dunque, Adorno manca di distinguere in modo rigoroso e costante l'Io psicoanalitico dall'Io filosofico-morale e dal concetto sociologico ed economico di agente individuale.

Secondo Honneth le lacune adorniane nell'appropriazione della psicoanalisi dipendono da «una concezione della genesi dell'io che fa apparire l'acquisizione dell'identità individuale come una sorta di prolungamento psichico dell'assoggettamento sociale della natura»⁹⁸⁴. Responsabile, di nuovo, è il monismo dell'azione strumentale, in forza del quale gli impulsi corporei sono elementi di una natura interna, da controllare al pari della natura esterna, e il

⁹⁸³ A. Honneth, *Critica del potere*, cit., p. 150.

⁹⁸⁴ Ivi, p. 151.

padre non è concepito come partner dell'interazione, bensì come *exemplum* di dominio della natura interna ed esterna, che il figlio è chiamato a replicare. Inoltre, la considerazione esclusiva del rapporto con l'autorità paterna non permette di includere nella teoria della socializzazione né lo sviluppo pre-edipico, né la madre, né altri partner⁹⁸⁵, né infine ambiti di interazione sociale più larga, informale o istituzionalizzata. I modelli di comportamento e le strutture di personalità dipendono da contesti di apprendimento che Adorno manca di analizzare in modo specifico, come anche è assente dal suo impianto una indagine più sistematica delle conseguenze del mutamento strutturale del capitalismo sulle relazioni familiari nei diversi gruppi sociali⁹⁸⁶. L'assenza di una adeguata teoria dell'azione impedisce ad Adorno di riconoscere che «le caratteristiche comportamentali richieste nel mercato non si riproducono semplicemente nei modelli di personalità degli individui, ma divengono efficaci [...] solo attraverso il medium di esperienze di comunicazione all'interno dei gruppi»⁹⁸⁷.

Honneth attribuisce infine ad Adorno la tesi secondo cui i «modelli d'azione» richiesti per agire nel mercato costituiscono il paradigma generale valido per tutti i campi di azione e il perno valoriale della struttura di personalità degli individui. Se è certamente vero che la prima generazione francofortese ha ipotizzato, almeno per la borghesia, uno schema di socializzazione volto all'acquisizione di capacità “imprenditoriali” di previsione, progettazione e calcolo razionale, è altrettanto vero che, nonostante la ricezione unilaterale del tema weberiano della razionalizzazione, il fulcro della riflessione sociopsicologica non è mai stato l'ipotesi di un semplicistico processo di “colonizzazione” e di economicizzazione di tutte le pratiche. Piuttosto, si è mirato a tematizzare la produzione di strutture di personalità adeguate a garantire la riproduzione del sistema complessivo, senza vincolarla all'estensione di modelli di azione economica a tutte le sfere della società e dell'interazione. Nel quadro della prima Scuola di Francoforte, inoltre, l'acquisizione dell'insieme di caratteristiche comportamentali funzionali è stata ricondotta a processi inconsci, determinati in ultima istanza dalla collocazione di classe dei soggetti interessati. Dinanzi alla tesi di una omogeneizzazione delle strutture di personalità nella società tardocapitalistica, Honneth sente l'esigenza di reintrodurre la dimensione della stratificazione e delle differenze culturali dei gruppi sociali come inaggirabile livello di mediazione e di sviluppo delle strutture di personalità, configurandola però come teatro delle «esperienze di comunicazione», di costruzione relazionale delle identità e degli orientamenti di valore, e dunque fondamentalmente come campo delle prestazioni interpretative e degli scambi simbolici *coscienti* degli attori sociali. Il tentativo di correggere il «deficit sociologico» della prima Teoria critica mette capo a una *sociologia senza inconscio*, o a modello psicosociale in

⁹⁸⁵ Cfr. anche *ivi*, p. 154: «La cornice categoriale orientata al processo di dominio della natura, all'interno della quale egli assume gli stimoli teorici della psicoanalisi, non ha permesso di prendere in considerazione le condizioni comunicative generali del processo di formazione individuale se non nell'unilaterale concentrazione sul ruolo dell'autorità paterna che garantisce il principio razionale del dominio della natura».

⁹⁸⁶ Cfr. *p. ivi*, p. 152 ss.

⁹⁸⁷ *Ivi*, p. 153.

cui, a fronte di un persistente riferimento alla psicoanalisi, l'inconscio non ha alcun ruolo sistematico. Il segno generale di questa impostazione di Honneth non sarà alterato, nei suoi tratti fondamentali, dai successivi approfondimenti psicoanalitici e dalla reintroduzione di una considerazione del legame tra struttura sociale e coazioni psichiche.

2. *Relazioni transizionali. Psicoanalisi postfreudiana e condizione postmoderna*

2.1 *La psicoanalisi nella teoria dell'intersoggettività e del conflitto sociale*

Uno dei propositi teorici di Honneth in *Lotta per il riconoscimento* è reintrodurre, nel quadro della teoria habermasiana della comunicazione, uno spazio sufficiente a dar conto della dimensione affettiva delle interazioni e soprattutto a individuare nei processi sociali i potenziali di conflitto. A tal fine, Honneth attribuisce a buona parte della teoria politica e sociale moderna una teoria del conflitto come mero conflitto di interessi, e punta a correggerla attraverso una ricognizione che mette in luce le esperienze e i codici genuinamente morali che regolano la “grammatica” dei conflitti sociali. Come è noto, il riferimento filosofico centrale di questa operazione è rappresentato dagli scritti jenesi di Hegel, dai quali Honneth ricava – non senza qualche forzatura ricostruttiva – un'articolazione di tre forme di riconoscimento (amore, diritto e solidarietà) che possono corrispondere a sfere di integrazione via via più ampie (famiglia, società civile, Stato), e dalle quali discendono potenziali di conflitto, attivati sul piano motivazionale da altrettante forme di “disrispetto” [*Mißachtung*].

Oltre a stabilire la natura morale dei conflitti sociali, Honneth formula un'asserzione ontologica sulla soggettività, teorizzando a partire da Hegel una genesi intersoggettiva del Sé; una teoria normativa, che lega la critica sociale alla normatività implicita nelle attese di riconoscimento e in un concetto di auto-relazione non distorta e non coattiva del soggetto con se stesso, che dipende dalla presenza di relazioni di riconoscimento reciproco sufficientemente garantite; una teoria dell'evoluzione sociale, secondo cui «l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale che spinge al di là del grado di progresso sociale di volta in volta istituzionalizzato, conducendo poco a poco, lungo la via negativa di un conflitto ripetuto a livelli successivi, a una condizione di libertà comunicativa»⁹⁸⁸. Una teoria, quest'ultima, che regredisce rispetto alle cautele ancora ben evidenti nella teoria habermasiana dello sviluppo, e che radicalizza di nuovo nel senso di una neppure troppo celata fiducia nel progresso il tema dei processi di apprendimento e formazione, già all'opera nella valorizzazione della psicologia

⁹⁸⁸ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 15.

evolutiva compiuta da Habermas. L'inclinazione verso una nuova metafisica ottimistica della storia era in qualche misura inevitabile, al netto dell'attenzione alla letteratura storica e sociologica dedicata alle esperienze morali soprattutto informali e "quotidiane" dei gruppi subalterni. Nel quadro honnethiano è infatti rimasto sostanzialmente non chiarito in che modo la percezione del disrispetto possa concretamente attivare la disposizione conflittuale dei soggetti che esperiscono la violazione – a quali condizioni, cioè, i soggetti siano in grado di tramutare la lesione in azione contestativa e trasformativa e, ancora più a monte, a quali condizioni i soggetti siano in grado di percepire il disrispetto come tale, anziché accettarlo come condizione normale e non tematizzata. L'impianto di Honneth, imperniato sull'ostinata rilevazione (col rischio, mai del tutto aggirabile, della schietta allucinazione) dell'estensione del riconoscimento e della libertà, presenta dunque non solo differenze locali e di dettaglio, ma un'intera concezione di fondo inconciliabile con l'interesse rivolto dalla prima Teoria critica alle violazioni non solo dell'autointeresse individuale postulato da una teoria economica della razionalità, ma anche dell'integrità della persona in tutte le sue dimensioni pulsionali, affettive, intellettuali e relazionali. Mentre i primi francofortesi tematizzano una violabilità virtualmente illimitata dell'integrità individuale e la neutralizzazione violenta o narcotica dell'opposizione, Honneth teorizza che alla base dell'inescortabile dei non sopiti conflitti sociali operino dei limiti psico-antropologici non valicabili, una quota minima del senso di Sé e della propria dignità, contro cui la violazione delle attese di riconoscimento finisce per urtare.

La psicoanalisi è chiamata a fornire un sostegno empirico alla teoria della soggettività e del riconoscimento che Honneth intende mutuare da Hegel senza riproporne la cornice filosofica sistematica. La psicoanalisi è coinvolta, in particolare, nella concettualizzazione della componente "affettiva" di un'intersoggettività già esplorata e fondata attraverso la psicologia sociale di Mead⁹⁸⁹.

Nella riproposizione del lascito hegeliano operata da Honneth, la struttura formale del concetto riconoscitivo di amore implica l'essere presso di sé nell'altro, o l'essere se stessi in un estraneo. L'amore esemplifica dunque un modello di interazione in cui identità e relazione, autonomia e dipendenza, coesistono in reciproco equilibrio. Un legame affettivo «riuscito» si connota per il «reciproco mantenimento di una tensione tra rinuncia simbiotica a se stessi e autoaffermazione individuale»⁹⁹⁰.

La tesi del narcisismo primario e la tesi per cui l'oggetto sussiste esclusivamente o prevalentemente come termine di investimento libidico finalizzato alla soddisfazione pulsionale vengono contestate valorizzando gli aspetti interpersonali precoci. Ciò non elimina, almeno nell'impianto di Honneth, l'idea di una originaria *fusione* , a partire dalla quale madre e bambino sono chiamati a differenziarsi progressivamente. Soprattutto il bambino deve tollerare quote

⁹⁸⁹ Cfr. M. Solinas, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, «Psicoterapia e scienze umane», 49 (2015), pp. 221-242.

⁹⁹⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 118.

crescenti di assenza della madre ed esperire l'indipendenza di lei dal suo controllo. Questo consente, già per Freud, la formazione di un principio di realtà, attraverso la fuoriuscita da uno stato allucinatorio.

Ciò che secondo Honneth è rilevante nelle teorizzazioni post-freudiane delle relazioni oggettuali non è tanto l'ampliamento della psicoanalisi in direzione dell'intersoggettività primaria, quanto la tematizzazione di un equilibrio tra simbiosi e autoaffermazione⁹⁹¹. L'importanza psicosociale di questo concetto risiede nel fatto che nell'infanzia si sedimentano e si fissano i modelli di relazione e gli schemi attraverso cui l'adulto continuerà a situarsi e a condursi nei rapporti maturi. La ricerca, per tentativi ed esplorazioni, dell'equilibrio tra fusionalità e indipendenza è affidata all'opera di Winnicott. I concetti centrali sono quelli di una madre sufficientemente buona che provvede ai bisogni corporei ed emotivi del bambino senza esaurirne lo spazio di esperienza riempiendolo in modo totalitario; il passaggio da una dipendenza assoluta a una dipendenza relativa; il ruolo dell'oggetto transizionale e dello spazio transizionale. In questo quadro, l'aggressività non è letta come mera espressione reattiva di frustrazione, ma come funzione costruttiva di esplorazione della realtà, per mezzo della quale il bambino può maturare la fiducia nella persistenza dell'oggetto, grazie alla mancata reazione vendicativa della madre. Relazioni riuscite ed equilibrate consentono lo sviluppo di un'auto-relazione non reificata, cioè non gravata da blocchi né collocata sul piano esclusivamente cognitivo, e capace invece di un rapporto «ludico ed esplorativo» con il proprio mondo interno⁹⁹².

L'utilizzo di Winnicott è stato recentemente contestato da una prospettiva kleiniana⁹⁹³. L'aggressività e la distruttività parrebbero infatti destinate a un'armonizzazione preliminarmente garantita, e in ultima analisi neutralizzate, sebbene fissabili in forme patologiche a seguito di un mancato conseguimento dell'equilibrio tra autonomia e dipendenza. Mancherebbero nel quadro teorico honnethiano le esperienze terrificanti della primissima infanzia, l'aggressione e il senso di colpa, l'angoscia persecutoria e paranoide, la successiva posizione «depressiva» e la ricerca di riparazione. Concetti senza i quali non sarebbe possibile cogliere appieno il travaglio e la tragicità dello sviluppo psichico e i fenomeni sociali di distruttività radicale e inconciliabile.

Anche l'analisi di Jessica Benjamin, nuovamente chiamata in causa da Honneth, del sadismo e del masochismo come deformazioni patologiche delle relazioni amorose, implica una presa di posizione ben precisa, di rifiuto, riguardo la pulsione di morte. Se la teoria freudiana è passata

⁹⁹¹ La discussione su questo tema ha visto una tappa significativa, svolta a più riprese, nel confronto tra Honneth e Joel Whitebook. Cfr. da ultimo A. Honneth, J. Whitebook, *Fusion or Omnipotence? A dialogue*, in A. Allen, B. O'Connor (eds.), *Transitional Subjects. Critical Theory and Object Relations*, Columbia University Press, New York 2019, pp. 23-50.

⁹⁹² Cfr. A. Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, trad. it. *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007, p. 65.

⁹⁹³ Cfr. A. Allen, *Critique on the Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Columbia University Press, New York 2020.

dall'idea di una priorità del sadismo e della genesi del masochismo come forma di espiazione del senso di colpa all'idea di un carattere primario ed erogeno del masochismo associato a una altrettanto originaria pulsione di morte, altri teorici hanno radicalmente messo in questione la plausibilità del dualismo pulsionale cui Freud approda negli anni '20. Impostazioni come quella di Fromm hanno contestato il carattere primario e originario di tutte le manifestazioni della distruttività, distinguendo rigidamente tra una distruttività naturale e benigna, funzionale all'azione sulla realtà esterna, e una distruttività patologica, acquisita e socialmente indotta.

Anche sulla scorta di questi problemi dell'impianto di Lotta per il riconoscimento, Honneth tenta di riformulare, in alcuni saggi successivi, le sue tesi sul nesso tra simbiosi, indipendenza e aggressività, aprendo all'idea di una formazione regolare e non episodica di tendenze aggressive, nel quadro di una riconsiderazione più attenta del ruolo del "negativo" nei processi di socializzazione. Ciò senza mai approdare, nonostante la parziale ricezione di alcune obiezioni, a una ri-naturalizzazione pulsionale dell'aggressività e della distruttività, costellazioni affettive che hanno continuato a rappresentare, per Honneth, non una dotazione di partenza dell'essere umano ma l'esito di dinamiche intersoggettive, sia pure difficilmente aggirabili nel corso dello sviluppo infantile.

2.2 Relazioni oggettuali come sociopsicologia della postmodernità

Negli anni successivi la riflessione sull'intreccio tra teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali e teoria critica ha valicato i limiti di una fondazione psico-antropologica della teoria del riconoscimento. La sinergia tra le due prospettive è proseguita, non più soltanto nel senso di una fondazione psicoanalitica della teoria del riconoscimento, ma anche nel senso di una interpretazione in chiave "riconoscitiva" della stessa teoria psicoanalitica⁹⁹⁴. Ma il focus si è ampliato, in direzione di una tematizzazione più diretta e complessiva del rilievo della psicoanalisi per una teoria della società contemporanea. Nel saggio su *Relazioni oggettuali e identità postmoderna*, Honneth ha vigorosamente contestato la tesi di una obsolescenza della psicoanalisi, e ha riproposto la derivazione psicoanalitica di un concetto normativo di autorelazione non reificata.

La psicoanalisi delle relazioni oggettuali serve non soltanto a fini descrittivi e a definire modelli normativi di relazione, ma anche a fissare i requisiti di una auto-relazione non coattiva, posta alla base del funzionamento di una società democratica. Già in *Lotta per il riconoscimento* vi è un accenno al fatto che la capacità del soggetto di restare solo con se stesso senza terrore⁹⁹⁵ è il presupposto di quella «fiducia in se stessi che è la base irrinunciabile della vita pubblica»⁹⁹⁶.

⁹⁹⁴ Opportuno, a questo riguardo, il rilievo di M. Solinas, *Forme della psicoanalisi*, cit., p. 229.

⁹⁹⁵ H. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 128.

⁹⁹⁶ Ivi, p. 131.

Questo motivo è stato ripreso anche in interventi più recenti come i saggi su *Angoscia e politica* in Franz Neumann e nel breve articolo su Alexander Mitscherlich⁹⁹⁷.

In questi saggi Honneth si trova a dover integrare le confutazioni del narcisismo primario, svolte alla luce della tesi del Sé minimale precoce, con l'idea di simbiosi e del carattere traumatico della rottura dell'unità simbiotica come genesi dell'aggressività e del "negativo". La via d'uscita scelta è quella di una derivazione relazionale dello stesso Sé precoce, dell'organizzazione progressiva, in istanze, di un materiale psichico inizialmente informe e caotico. Si ottiene per tale via un quadro dello sviluppo della prima infanzia che né presuppone un *core self* presociale, né dissolve completamente il soggetto nella fusione allucinatoria con l'altro, e lo situa invece in una relazionalità simbiotica primaria, in una simbioticità che è relazione tra il *caregiver* e la soggettività infantile in via di organizzazione.

L'organizzazione implica la differenziazione crescente di Sé ed altro, e si teorizza che nel carattere inevitabile ma non pertanto meno traumatico della separazione sia da reperire la genesi dell'aggressività. Una socializzazione ben riuscita implica allora la disattivazione di due possibilità patologiche: da un lato, la fissazione e l'irrigidimento del momento aggressivo e sadico e del corrispondente senso di colpa; dall'altro, l'eccesso di ricerca della restaurazione della simbiosi perduta. Rispetto al primo elemento, la distruttività è un prodotto sociale neutralizzabile, e si distingue dall'aggressività benigna che presiede all'esplorazione della realtà ed è alla base della possibilità "negativa" di trascendere le identificazioni già raggiunte, evitando l'assorbimento completo del soggetto nella relazione intersoggettiva e sociale, e i conseguenti rischi di conformismo e conservatorismo. Rispetto al secondo elemento, il bisogno di restaurazione della simbiosi viene visto come armonizzabile attraverso forme di regressione controllata, modellate sull'originario spazio transizionale che ha consentito una formazione della soggettività riparata dall'angoscia dell'eccesso di differenziazione e dell'eccesso di fusione. Una teoria critica psicoanalitica deve dunque fornire un concetto normativo di soggettività, che consenta di designare certe forme di onnipotenza, e di distruttività derivante dall'onnipotenza frustrata, come forme patologiche e non naturali (in assenza di tale criterio, ci si potrebbe soltanto limitare ad arginare una natura incoercibile, con altrettanti rischi ideologici: la naturalizzazione indebita ha infatti effetti ideologici almeno pari a quelli derivanti dalla neutralizzazione della conflittualità per mezzo della sua de-naturalizzazione).

Nel saggio sulle relazioni oggettuali e l'identità postmoderna⁹⁹⁸, Honneth replica alle tesi che vorrebbero decretare l'obsolescenza della psicoanalisi, da un lato in forza della crisi dell'individuo e del venire meno della necessità della mediazione caratteriale del contenimento

⁹⁹⁷ A. Honneth, *Demokratie und innere Freiheit. Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie*, in S. Drews (Hrsg.), *Freud in der Gegenwart. Alexander Mitscherlichs Gesellschaftskritik*, Brandes&Apsel, Frankfurt am Main 2006, pp. 94-102, trad. it. *Democrazia e libertà interiore. Il contributo di Alexander Mitscherlich alla teoria critica della società*, in Id., *Patologie della ragione*, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 201-209.

⁹⁹⁸ A. Honneth, *Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis*, «Philosophical Explorations», 2 (1999), pp. 225-242.

degli impulsi, dall'altro in forza di un sopraggiunto concetto di identità decentrata e multipla, che estrometterebbe l'ideale psicoanalitico di salute psichica imperniato sulle funzioni di controllo dell'Io. Honneth torna dunque, dopo il tentativo di corroborazione psicoanalitica della teoria del riconoscimento, sulla teoria delle relazioni oggettuali come miglior candidato suscettibile di supportare una compatibilità tra psicoanalisi e teorie postmoderne dell'identità. A tal fine, individua tre punti qualificanti, segnalando inoltre che essi esibiscono un isomorfismo e una coerenza di fondo con alcune tesi centrali di Mead sulla formazione del Self. In primo luogo, l'idea che l'organizzazione dell'Io dipenda da forme di interazione progressivamente interiorizzate. In secondo luogo, l'idea che socializzazione e individuazione si producano e si alimentino a vicenda: se la soggettività può prodursi soltanto attraverso relazioni con figure di cura, una relazionalità piena implica però gradi crescenti di differenziazione e di consistenza dei partner. In terzo luogo, l'esistenza di un residuo della socializzazione, corrispondente a uno spazio inconscio di riserva pulsionale, che è il fondamento della possibilità di trascendenza delle attribuzioni sociali e delle interiorizzazioni di relazioni già avvenute e sedimentate. Aggiunge poi un quarto punto, specifico della teoria delle relazioni oggettuali, in base al quale l'indipendenza rappresenta inizialmente un compito sproporzionato per le possibilità di tolleranza del bambino, che ricorre a oggetti transizionali. Nella vita adulta continuano a sussistere tanto forme di pressione eccessiva all'individuazione, quanto tentazioni regressive e simbiotiche. La soggettività "ben riuscita" è in grado di accedere a uno spazio transizionale nel quale si attivano momentanee esperienze di fusione parziale, utili a tollerare e integrare livelli più alti e impegnativi di differenziazione.

2.3. Intersoggettività e "lavoro del negativo". Una controversia tra Axel Honneth e Joel Whitebook

Nel saggio dedicato al "lavoro del negativo"⁹⁹⁹, Honneth ribadisce che la psicoanalisi è indispensabile tanto sul piano normativo quanto sul piano descrittivo ed esplicativo, se si vuole riflettere a partire da un'immagine realistica dell'essere umano che includa i motivi inconsci dell'azione, evitando di cadere nell'idealismo morale. La teoria delle relazioni oggettuali appare quella meglio traducibile in concetti di teoria sociale. Resta ancora sostanzialmente inevaso il problema di *fondare* sul piano psicosociale il negativo e il conflitto, se, cioè, ricondurli a una dotazione pulsionale originaria oppure concepirli come esito (in certo grado inevitabile) della socializzazione primaria.

⁹⁹⁹ A. Honneth, *Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in W. Bohleber, S. Drews (Hrsg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Klett Cotta, Stuttgart 2001, pp. 238–245, ora con significativa inversione nel titolo A. Honneth, *Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse*, in Id. *Das Ich im Wir. Studien zum Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 251-260.

Joel Whitebook ha formulato una serie di obiezioni alla “svolta” intersoggettivista¹⁰⁰⁰, dedicando ampio spazio al confronto con l’assimilazione honnethiana della teoria delle relazioni oggettuali. Se «l’intersoggettivismo minaccia di diventare il pregiudizio teorico dominante dei giorni nostri»¹⁰⁰¹, occorre secondo Whitebook tornare a valorizzare l’immagine “hobbesiana” di un individuo isolato, asociale, dotato di impulsi naturali e orientato al comportamento strategico nei confronti dei suoi simili. Whitebook mantiene fermo il radicalismo freudiano del *Disagio*, e promuove il ritorno alla tesi dell’aggressività naturale e pulsionale, pur riconoscendo l’esigenza di sceverare la distruttività pura dalla sua componente creativa e progressiva. Whitebook si dota di riferimenti filosofici, scendendo nelle pieghe della discussione habermasiana delle tesi di Heinrich e Tugendhat sulla soggettività. Egli propende, in ultima analisi, per l’esistenza di un sé minimo pre-sociale, e per una dotazione pulsionale endogena, pre-relazionale, comprendente pulsioni aggressive e distruttive. A queste pulsioni, ma anche al desiderio di onnipotenza, Whitebook lega, in modo assai problematico, la negatività e la capacità di contestazione e trascendimento della realtà data.

Un altro punto della critica è la concezione normativa della soggettività ben formata come «dialogo» tra istanze, visione che rimuoverebbe la dimensione psicoanalitica del conflitto intrapsichico. Occorre su questo punto concordare con Whitebook: se l’obiettivo della psicoanalisi è mitigare il conflitto intrapsichico, la mitigazione va tuttavia in direzione non di una relazione paritaria tra istanze, ma di una canalizzazione non repressiva dell’Es e di un ammorbidimento della severità censoria del Super-Io, sempre nel quadro di una metapsicologia delle istanze psichiche che non pronuncia mai una parola conclusiva, e non va perciò rigidamente sostanzializzata.

Honneth ha replicato a Whitebook dedicando un saggio al concetto di Sé pre-sociale¹⁰⁰², in cui obietta allo psicoanalista americano che è, almeno a prima vista, contraddittorio tentare di confutare l’intersoggettivismo sostenendo al tempo stesso che a) sussiste uno stadio iniziale di fusione e onnipotenza, e che b) sussiste un Sé precoce prima dell’intervento strutturante della socializzazione. Occorre, per Honneth, certamente salvare – anche e soprattutto a scopi critico-normativi – il “negativo”, ma senza naturalizzare la distruttività come pulsione innata, e senza fondarla nell’esistenza di un Sé precoce, che pure esiste, ma non come istanza di ostilità relazionale.

L’ostilità, derivante dall’elaborazione deficitaria del trauma del distacco, agisce come tendenza a negare l’indipendenza dell’altro, il che tuttavia non contrasta, secondo Honneth, con una visione intersoggettivista. Di nuovo, la negatività è radicata in un bisogno di simbiosi che

¹⁰⁰⁰ J. Whitebook, *Mutual Recognition and the Work of the Negative*, in W. Rehg, J. Bohman (eds), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, MIT Press, Cambridge, (MA) and London 2001, pp. 257–91.

¹⁰⁰¹ Ivi, p. 257.

¹⁰⁰² A. Honneth, *Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook*, «Psyche», 8 (2001), pp. 790–802, ora in Id., *Das Ich im Wir. Studien zum Anerkennungstheorie*, cit. pp. 280–297.

persiste nella vita adulta, e che tuttavia può svolgere il suo ruolo critico-negativo soltanto se evita da un lato l'onnipotenza e la revoca dell'indipendenza dei partner relazionali, dall'altro la de-differenziazione del Sé e l'ottenimento della simbiosi a spese dell'individuazione. E di nuovo, è lo spazio transizionale a essere chiamato in causa al fine di dar conto delle regressioni temporanee, controllate e accettate, che non implicano una de-differenziazione patologica ma solo un rimescolamento produttivo dei limiti già raggiunti, attraverso l'esplorazione creativa di una «zona di metafisica razionalmente tollerata»¹⁰⁰³.

2.4. *L'Io nel Noi. Gruppi e patologie sociali*

Nel saggio intitolato *L'Io nel Noi*¹⁰⁰⁴ Honneth sostiene che nella teoria sociale del '900 si sono fronteggiate un'immagine del gruppo come seduzione regressiva e perdita di autonomia dell'Io, e una del gruppo come potenziamento relazionale della soggettività. Nella psicoanalisi ha prevalso l'immagine negativa, mentre nella filosofia sociale sembra aver luogo il ritorno di prospettive che valorizzano la sicurezza inclusiva del legame comunitario come difesa dallo sradicamento “globalista”¹⁰⁰⁵. Mentre la psicoanalisi sottovaluta l'importanza del gruppo per lo sviluppo dell'Io, «la ricerca sociologica appare pressoché ignara dei rischi che la riattivazione inconscia di relazioni oggettuali infantili nel quadro dell'esperienza collettiva può comportare per l'individuo»¹⁰⁰⁶.

Impiegando il concetto di riconoscimento, Honneth tenta di definire il gruppo come una dimensione fondamentale dell'interesse psichico dei singoli, che a seconda del concreto processo di socializzazione e della specifica configurazione assunta dal gruppo può dar luogo a effetti patogeni. La «confluenza» dell'Io nel Noi non è un passaggio garantito, fluido e armonico, e una sua immagine realistica deve dar conto anche delle tendenze regressive che possono manifestarsi appoggiandosi al persistente bisogno di fusione degli individui. La tesi dell'unità simbiotica originaria, su cui ancora fa affidamento Winnicott – sia pure in una prospettiva di revisione relazionale del narcisismo primario – ha subito numerosi attacchi basati sull'idea di una comparsa precoce di un'organizzazione minimale del Sé e della

¹⁰⁰³ A. Honneth, *Entmächtigungen der Realität. Säkulare Formen des Trostes*, p. 305 in Id., *Das Ich im Wir*, cit., pp. 298-306, precedentemente *Entmächtigungen der Realität*, in: T. Peters, C Urban (Hrsg.), *Über den Trost. Für Johann Baptist Metz*, Matthias Grünewald-Verlag, Ostfildern 2008, pp. 30–37.

¹⁰⁰⁴ A. Honneth, *Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen*, in Id., *Das Ich im Wir*, cit., pp. 103-130, trad. it. *L'Io nel Noi*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 161-182.

¹⁰⁰⁵ Lo schema di Honneth appare eccessivamente rigido, nella misura in cui la realtà empirica propone fenomeni di mescolamento e di reciproca produzione di globalizzazione e ri-localizzazione. Cfr. R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992. Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando Editore, Roma 2005.

¹⁰⁰⁶ A. Honneth, *L'Io nel Noi*, cit. p. 164.

relazionalità¹⁰⁰⁷. Honneth tiene ferma l'idea di simbiosi, la cui perdita costituisce un'esperienza dolorosa che il bambino fatica a integrare. Come è noto, per Winnicott sono gli «oggetti transizionali» a definire uno spazio di realtà né pienamente interiore, né assimilato alla realtà oggettiva pienamente convalidata: uno spazio in cui vige una finzione di realtà, o meglio uno spazio in cui la questione del valore di realtà di oggetti ed eventi non è neppure posta ed è anzi “metodologicamente” sospesa. La rilevanza psicologico-sociale di questa ipotesi risiede nel corollario secondo cui «per poter tollerare la crescente distanza che lo separa dall'originaria condizione simbiotica, l'essere umano conserva per tutta la vita una tendenza a lasciarsi ricadere al di qua dei confini che di volta in volta definiscono il suo Io»¹⁰⁰⁸. Se per Winnicott il prolungamento della fusionalità infantile nella vita adulta è rappresentato da sfere di esperienza in cui l'esame di realtà è per lo più sospeso (in primo luogo l'arte e la religione), Honneth si spinge a sostenere che «per un adulto la condizione fusionale che si esperisce nei gruppi costituisce il rispecchiamento più diretto della prima esperienza infantile»¹⁰⁰⁹. Si tratta di una fusionalità “orgiastica” non patologica in cui si esprime una «ritrovata vitalità psichica», derivante dal fatto che il consolidamento dei valori di gruppi da cui dipende il riconoscimento intersoggettivo del singolo «deve necessariamente passare per stati di comunione incondizionata»¹⁰¹⁰. L'errore fondamentale della psicoanalisi classica sarebbe allora quello di non aver saputo distinguere e tematizzare questa forma di regressione non patologica.

Honneth individua due forme prevalenti di distorsione delle dinamiche di gruppo. La prima è quella della «idealizzazione primitiva» della figura del leader vista come onnipotente e onniscente. Honneth si basa a tal riguardo sulla teorizzazione di Balint del legame «ocnofilico»¹⁰¹¹ e sul concetto bioniano di «gruppo di dipendenza». Il secondo tipo di gruppo patologico è prodotto dalla presenza di individui percorsi da una carica aggressiva e distruttiva proiettata sull'ambiente esterno e vissuta come angoscia paranoica di accerchiamento, per la quale Honneth fa riferimento ai «gruppi di attacco e fuga», tipizzati nella riflessione di Bion¹⁰¹².

Le distorsioni patologiche della vita dei gruppi non dipendono dalla struttura e dalla natura dei gruppi in quanto tali, ma «dall'infiltrazione di disturbi individuali della personalità», le quali sono a loro volta causate dalle «condizioni di socializzazione» prevalenti in una data società. Il rischio di circolarità di questa tesi di Honneth è evidente, e imporrebbe di distinguere in modo più accurato la società dai gruppi e dagli insiemi di gruppi, e la socializzazione dall'esperienza di gruppo.

¹⁰⁰⁷ Cfr. per es. R. Spitz, *Il primo anno di vita. Studi psicoanalitico sullo sviluppo delle relazioni oggettuali*, Armando Editore, Roma 1973; D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987. Tralasciamo un'indagine ulteriore della primissima infanzia, che deve ormai dotarsi di una prospettiva anche neuroscientifica, pena la ricaduta nella pura speculazione.

¹⁰⁰⁸ Ivi, p. 175.

¹⁰⁰⁹ Ibidem.

¹⁰¹⁰ Ivi, p. 177.

¹⁰¹¹ Cfr. M. Balint [1959], *Thrills and Regressions*, Karnac, London 1987.

¹⁰¹² Cfr. W. Bion, *Esperienze nei gruppi*, Armando Editore, Roma 2013, p. 71 ss.

2.5. Autonomia, decentramento e appropriazione di sé

Nel saggio *Autonomia decentrata*¹⁰¹³, Honneth mostra come il concetto di autonomia individuale sia stato messo in tensione da prospettive che hanno decentrato la soggettività, in particolare la psicoanalisi come teoria della motivazione inconscia, e le teorie del linguaggio secondo le quali i significati non sono nella disponibilità dell'intenzionalità del singolo. Honneth propone allora una versione intersoggettiva della soggettività, che consenta di «comprendere fin dall'inizio le potenze che trascendono il soggetto fra le condizioni costitutive dell'individuazione»¹⁰¹⁴. Il decentramento della soggettività non implica la rinuncia al concetto di autonomia, a patto che l'autonomia stessa subisca un adeguato decentramento. In tale prospettiva di autonomia “debole” «il traguardo classico della trasparenza dei bisogni dovrà venire sostituito dall'idea di una capacità di articolazione linguistica; il concetto di un'esistenza in sé omogenea dovrà lasciare il posto alla rappresentazione di una coerenza narrativa della vita; l'idea di un orientamento secondo principi, infine, andrà integrato dal criterio della sensibilità al contesto morale»¹⁰¹⁵.

L'ideale della trasparenza totale lascia così il posto a una esplorazione, il più possibile libera da angoscia, del proprio mondo interno, e alla sua articolazione linguistica, senza che viga più il requisito di una verbalizzazione e di una comprensione cosciente priva di residui. L'orientamento pratico a scopi posti e voluti autonomamente lascia il posto alla capacità di ricostruzione autoriflessiva del senso della propria biografia in forma aperta e costantemente rivedibile, libera da forzature teleologiche finzionali. L'autonomia di una condotta morale razionale e universalistica viene ridefinita come capacità di tenere criticamente conto delle aspettative morali del contesto d'azione.

Sulla base di questo concetto di autonomia decentrata, Honneth torna, qualche anno più tardi, a esaminare la concezione freudiana nel tentativo di derivarne un'idea di «appropriazione della libertà»¹⁰¹⁶ (cadendo tuttavia, crediamo, al di qua degli ambiziosi requisiti posti programmaticamente nel saggio sull'autonomia). A tal fine, viene rilanciato il criterio dell'appropriazione riflessiva del proprio processo di formazione, postulato come esito desiderato dell'analisi. Il quadro di riferimento è però quello della prospettiva “relazionale” inaugurata da *Inibizione, sintomo e angoscia*, saggio nel quale Freud fa slittare la genesi

¹⁰¹³ A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 237-251, trad. it. *Autonomia decentrata*, in Id., *La libertà negli altri*, cit., pp. 215-230.

¹⁰¹⁴ Ivi, p. 217. Cfr. anche J. Whitebook, *Reflections on the autonomous individual and the decentered subject*, «American Imago», 49 (1992), pp. 97-116.

¹⁰¹⁵ A. Honneth, *Autonomia*, cit., p. 225.

¹⁰¹⁶ Cfr. A. Honneth, *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*, in Id., *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 157-179, trad. it. *Freud. Riappropriarsi della libertà*, in Id., *La libertà negli altri*, cit., pp. 231-256.

dell'angoscia, che da effetto della rimozione ne diviene in certa misura causa. Non è più la rimozione di desideri e rappresentazioni inaccettabili a generare angoscia, ma l'angoscia a generare la rimozione. L'angoscia continua a legarsi a desideri inammissibili, nella misura in cui però tali desideri minacciano la stabilità dell'amore della figura di riferimento.

Il secondo elemento cardine del quadro di riferimento honnethiano è l'ideale normativo freudiano del «libero scambio» tra le componenti della psiche. La terapia analitica dovrebbe mettere il soggetto in condizione di ridurre il tasso di coazione e di eliminare la base della «restrizione delle funzioni dell'Io». «L'uomo freudiano», sostiene Honneth, «prima ancora che un essere autointerpretante, è un soggetto dedito a un costante autoesame critico che setaccia in continuazione il proprio passato alla ricerca di possibili coazioni inconsce», e questa attività è radicata in un «interesse» naturale alla libertà¹⁰¹⁷. In base a tale ideale normativo, «razionali nel senso dell'integrabilità saranno allora tutti i desideri e tutte le convinzioni suscettibili di approvazione nel quadro del processo dialogico di verifica» che vede coinvolti l'Io e il Super-Io. Questa sintesi presenta numerosi aspetti problematici, dal concetto stesso di «dialogo», all'idea, singolare, che tale dialogo debba intercorrere tra Io e Super-Io, tra istanza dell'adattamento e istanza del divieto. A ogni modo, la riappropriazione della libertà come libero scambio e dialogo tra istanze passa per la riappropriazione e reintegrazione dei contenuti affettivi rimossi ed esclusi in seguito a disfunzioni degli schemi di interazione. Attraverso l'analisi, argomenta Honneth, «ci facciamo strada a ritroso fino a quella circostanza del nostro passato in presenza della quale, mossi dall'angoscia intersoggettiva, abbiamo dissociato un elemento del nostro volere»¹⁰¹⁸.

2.6 Angoscia e requisiti della cittadinanza democratica

Nelle riflessioni di taglio psicologico-politico dedicate al saggio «Angoscia e politica» di Franz Neumann¹⁰¹⁹, Honneth sostiene che l'esercizio della cittadinanza democratica presuppone un grado minimo di autonomia individuale, che risulta impedita se l'individuo non è libero dall'angoscia. A Neumann si deve riconoscere il merito di aver prefigurato un programma di ricerca riguardante i fattori sociali di produzione dell'angoscia individuale e di aver arricchito i requisiti normativi della democrazia con la componente affettiva della libertà dall'angoscia. Tuttavia, argomenta Honneth, una ripresa dei compiti fissati da Neumann deve passare attraverso la revisione di almeno due tesi fondamentali: la prima, secondo cui l'angoscia deriva in ultima analisi dalla rimozione resa necessaria dall'eccedenza dell'energia libidica

¹⁰¹⁷ Cfr. la nota a p. 250.

¹⁰¹⁸ Ivi, p. 252.

¹⁰¹⁹ F. Neumann, *Angoscia e politica*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 113-147.

rispetto ai limiti intersoggettivi e sociali della sua soddisfazione; la seconda, secondo cui il principale fenomeno patologico innescato dall'angoscia nevrotica è la regressione dell'individuo e la perdita del Sé nella massa.

Riguardo la prima tesi, Honneth chiama di nuovo in causa la teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali, e sostiene che alla base delle diverse forme di angoscia dell'individuo adulto che agisce nella società devono essere poste le elaborazioni fallimentari delle precoci esperienze di separazione e perdita, in primo luogo la «riluttanza a staccarsi dalla persona fornitrice di sicurezza»¹⁰²⁰. Diversamente dalla teoria pulsionale, la scuola delle relazioni oggettuali pone l'accento sui «diversi modelli di elaborazione intrapsichica delle esperienze della perdita»¹⁰²¹. Differenziare i diversi modelli di relazione (e, si potrebbe dire, di attaccamento) diventa per Honneth fondamentale ai fini della costruzione di una psicologia politica empiricamente adeguata e normativamente ambiziosa.

Le strategie di elaborazione sociale dell'angoscia individuale continuano invece a essere, per Neumann, quelle ipotizzate da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, e in particolare l'identificazione, sia tra pari sia con il leader carismatico, resa possibile dallo spostamento di un investimento libidico che consente la formazione di relazioni. A dire il vero, Honneth menziona qui, in modo non pertinente, «una sorta di identificazione proiettiva», concetto kleiniano fortemente connesso all'aggressività più che all'instaurazione di legami, e corrispondente alla proiezione del soggetto, o di parti del soggetto, all'interno dell'oggetto (in particolare, del corpo della madre) per danneggiarlo e controllarlo dall'interno¹⁰²².

Il concetto freudiano di identificazione, nei suoi rapporti e differenziazioni con i concetti limitrofi di interiorizzazione, ma anche di introiezione e incorporazione, resta tra i meno rigorosamente chiariti nella teoria psicoanalitica¹⁰²³. Ciò che ci sembra agire in questo passaggio honnethiano è fondamentalmente il concetto di «inibizione nella meta»¹⁰²⁴. Una pulsione *zielgehemmt* si “accontenta” di approssimazioni alla meta originaria, che

¹⁰²⁰ Cfr. A. Honneth, *Angst und Politik*, in Id., *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 180-191, trad. it. *Angoscia e politica* in Id., *Patologie della ragione*, p. 192. Di nuovo, il riferimento è allo schema di reazione «ocnofilico» teorizzato da M. Balint, *Thrills and Regressions*, cit., in particolare pp. 26-31 e 78-85.

¹⁰²¹ A. Honneth, *Angoscia e politica* in Id., *Patologie della ragione*, p. 192.

¹⁰²² Cfr. M. Klein, *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 409-434. Cfr. anche T.H. Ogden, *On projective identification*, *International Journal of Psychoanalysis*, 60 (1979), pp. 357-372.

¹⁰²³ Cfr. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, pp. 293 ss. in *Opere*, Vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 259-332. Sul concetto psicoanalitico di identificazione, cfr. tra gli altri, R.P. Knight, *Introjection, projection and identification*, «*Psychoanalytic Quarterly*», 9 (1940), pp. 334-341; U. Bronfenbrenner, *Freudian Theories of Identification and Their Derivatives*, «*Child Development*», 31 (1960), pp. 15-40; R.H. Koff, *A definition of identification: a review of the literature*, «*International Journal of Psychoanalysis*», 42 (1961), pp. 362-370; R. Schafer, *Aspects of internalization*, International University Press, New York 1968; R.H. Etchegoyen, *Identification and its vicissitudes*, «*International Journal of Psychoanalysis*», 66 (1985), pp. 3-18; H.P. Blum, *On identification and its vicissitudes*, «*International Journal of Psychoanalysis*», 67 (1986), pp. 267-276; A. Compton, *The concept of identification in the work of Freud, Ferenczi, and Abraham: a review and commentary*, «*Psychoanalytic Quarterly*», 54 (1985), pp. 200-233; S. Zepf, *Modes of Identification: Freud's Concepts Reorganized*, «*The Scandinavian Psychoanalytic Review*», 32 (2009), pp. 44-55.

¹⁰²⁴ Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 324 ss.

corrispondono a «legami particolarmente solidi e duraturi tra gli uomini»¹⁰²⁵. Nei fenomeni di massa sarebbe attiva, secondo Neumann, una «rinuncia ai poteri dell'Io»¹⁰²⁶, alla quale Honneth intende contrapporre «modalità di dissoluzione dei limiti dell'Io che possono, invece, valere come segni di salute mentale e vitalità»¹⁰²⁷.

Tra i fattori sociali che generano angoscia vi sarebbe, nella ricostruzione di Honneth, in primo luogo la «perdita di stima nella prospettiva della deprivazione e della decadenza»¹⁰²⁸. Aniché ricondurre queste esperienze al declassamento economico e alla possibile azione svalutante dell'ideale dell'Io, e in generale alle dinamiche del sadismo, del masochismo e della angoscia persecutoria, Honneth traccia la connessione con le relazioni oggettuali in modo estremamente selettivo, riferendosi esclusivamente alle «esperienze sociali della perdita»¹⁰²⁹. Come fonti sociali dell'angoscia Neumann individua la propaganda paranoide volta alla costruzione del nemico interno ed esterno e il terrore istituzionalizzato. Questo determina, secondo Honneth, una insuperabile limitazione diagnostica al caso del nazionalsocialismo, e impedisce di esplorare in modo più ampio le possibili restrizioni psicologico-sociali dell'autonomia politica.

Sul terreno normativo, si aprono in ogni caso due prospettive: da un lato quella di un intervento «negativo» volto alla riduzione delle angosce attraverso la stabilità istituzionale, la garanzia giuridica e la «prevedibilità politica»¹⁰³⁰; dall'altro, quella dell'adozione di «provvedimenti positivi per la formazione dell'autonomia individuale»¹⁰³¹. Nel breve invito a riscoprire il contributo di Alexander Mitscherlich propende per la seconda opzione, e sollecita un'indagine delle «disposizioni psichiche» capaci di orientare gli individui «non solo contro le tentazioni di rifugiarsi nella massa, ma anche a favore di una partecipazione risoluta e impegnata nel processo democratico di formazione della volontà»¹⁰³². A tal riguardo, Honneth rintraccia affinità sostanziali tra l'idea di «tolleranza» in primo luogo rispetto a se stessi e agli impulsi che minacciano di diventare estranei, promossa da Mitscherlich, e l'idea di una esplorazione comunicativa e ludica del proprio mondo interno, presente, come abbiamo visto, nei lavori di Winnicott.

¹⁰²⁵ S. Freud, [1922] Due voci di enciclopedia. «Psicoanalisi» e «Teoria della libido», p. 461 in *Opere. Vol. 9*, Boringhieri, Torino 1977, pp. 437-464.

¹⁰²⁶ A. Honneth, *Angoscia e politica*, cit., p. 193.

¹⁰²⁷ Ivi, p. 194. Cfr. anche ivi, p. 194 s. «Fenomeni psichici come la tendenziale fusione con la persona amata, l'essere completamente immersi nel gioco dei bambini, oppure l'urtante mescolarsi nella folla entusiasta di uno stadio di calcio, sono è vero tutte forme di ricaduta al di là dei limiti dell'Io precedentemente fissati, ma non per questo dovrebbero essere considerate pericolose o peggio irrazionali, perché altrimenti perderemmo di vista la loro funzione positiva di ripristino della creatività psichica».

¹⁰²⁸ Ivi, p. 195.

¹⁰²⁹ Ibidem.

¹⁰³⁰ Ivi, p. 199.

¹⁰³¹ Ibidem.

¹⁰³² Ivi, p. 206.

Bibliografia

AA.VV., *Psicoanalisi e marxismo*, Savelli, Roma 1972.

Abromeit, J., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Abromeit, J., *The vicissitudes of the politics of "life": Max Horkheimer and Herbert Marcuse's reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany*, «Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason», 62 (2019), pp. 39-58.

Adorno, T., *Teoria della semicultura*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 85-114.

Adorno, T., *Das Bewußtsein der Wissenssoziologie*, pp. 31-46 in: Id., *Gesammelte Schriften 10.1, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 9-287, trad. it. *La coscienza della sociologia del sapere*, in Id., *Prismi*, Einaudi, Torino 2018, pp. 22-36.

Adorno, T., *Veblens Angriff auf die Kultur*, in Id., *Gesammelte Schriften 10.1 (Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 72-96, trad. it. *L'attacco di Veblen alla cultura*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 2018, pp. 61-83.

Adorno, T., *Reflexionen zur Klassentheorie* [1942], in Id., *Gesammelte Schriften 8, (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 373-391, trad. it. *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 331-349.

Adorno, T., *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*, in Id., *Gesammelte Schriften, 8, Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 397-407, trad. it. *Antisemitismo e propaganda fascista*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani, Manifestolibri, Roma 2007, pp. 59-70.

Adorno, T., *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 404-433, trad. it. *La teoria freudiana e la struttura della propaganda fascista*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani, Manifestolibri, Roma 2007, pp. 71-93.

Adorno, T., *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, in Id., *Gesammelte Schriften 9 (Soziologische Schriften II, Erste Hälfte)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 7-142.

Adorno, T., *Project of a Manual for Jews* (1945), in T.W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 4 (III), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, pp. 460-466.

Adorno, T., *Die revidierte Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 20-41, trad. it. *La psicoanalisi revisionistica*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 14-34.

Adorno, T., *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, in Id., *Gesammelte Schriften 8, Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 42-92, trad. it. *Sul rapporto sociologia e psicologia*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 36-84.

Adorno, T., *Aberglaube aus zweiter Hand*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 147-176, trad. it. *Superstizione di seconda mano*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 140-169.

Adorno, T., *Theorie der Halbbildung*, in Id., *Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 93-121, trad. it. *Teoria della semicultura*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 85-114.

Adorno, T., *The Stars Down to Earth*, in Id., *Gesammelte Schriften 9 (Soziologische Schriften II, Zweite Hälfte)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 7-120.

Adorno, T., *Soziologie und empirische Forschung*, in Id., *Gesammelte Schriften, 8.1 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 196-216, trad. it. *Sociologia e ricerca empirica*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 189-209.

Adorno, T., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, in Id., *Gesammelte Schriften, 8 (Soziologische Schriften I)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 354-370, trad. it. *Tardocapitalismo o società industriale?*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 314-330.

Adorno, T., *Negative Dialektik*, in Id., *Gesammelte Schriften 6*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 7-412, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970

- Adorno, T., *Reflexionen zur Klassentheorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, 8 (*Soziologische Schriften I*), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 373-391, trad. it. *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 331-349.
- Adorno, T., Fernel-Brunswik, E., Levinson, D., Sanford, N., *The Authoritarian Personality*, Verso, London-New York 2019.
- Aiello, M., *Tarde, Adorno e Bourdieu. Tre modelli di impiego filosofico-sociale del concetto leibniziano di monade*, «Lo Sguardo», 32 (2021), pp. 133-153.
- Allen, A., *The End of Progress*, Columbia University Press, New York 2016.
- Allen, A., *Critique on the Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Columbia University Press, New York 2020.
- Altvater, E., *Il capitalismo si organizza*, in *Storia del marxismo*, vol. 3, tomo I, Einaudi, Torino 1980, pp. 823-876.
- Ambrosius, G., *Zur Geschichte des Begriffs und der Theorie des Staatskapitalismus und des staatsmonopolistischen Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1981.
- Angelini, A., *La psicoanalisi in Russia*, Liguori, Napoli 1988.
- Apostolidis, P., *Stations of the Cross: Adorno and Christian Right Radio*, Duke University Press, Durham (NC) 2000.
- Arzuaga, F., *Socially necessary superfluity: Adorno and Marx on the crises of labor and the individual*, «Philosophy and Social Criticism», 45 (2018), 819-843.
- Babich, B., *Adorno's radio phenomenology. Technical reproduction, physiognomy and music*, «Philosophy and Social Criticism», 40 (2014), pp. 957-996.
- Balint, M. [1959], *Thrills and Regressions*. Karnac, London 1987.
- Belina, B., Förtner, M., Naumann, M., *The revenge of the village? The geography of right-wing populist electoral success, anti-politics, and austerity in Germany*, «Politics and Space», 39 (2021), pp. 574-596.
- Bellan, A., *Trasformazione e trasfigurazione. Horkheimer e la metafisica*, in L. Cortella (a cura di), *Teoria critica e metafisica*, Mimesis, Milano 2009, pp. 49-77.
- Bellan, A., *Horkheimer e la sfida della Sozialphilosophie*, in M. Horkheimer, *Studi di filosofia della società*, Mimesis, Milano 2011, pp. 7-31.
- Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986.
- Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003.
- Barck, K., *The Neurath–Horkheimer–Controversy reconsidered: Otto Neurath's Erwiderung to Max Horkheimer's attack against the Vienna Circle*, in *Otto Neurath and the Unity of Science*, in Symons, J., Pombo, O., Torres, J.M., (eds.), Springer Netherlands, Dordrecht 2011, pp. 31–40.
- Bauman, Z., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando Editore, Roma 2005.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S., *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1999.
- Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986.
- Benjamin, J., *The End of Internalization: Adorno's Social Psychology*, «Telos», 31 (1977), pp. 41-64.
- Benton, T., «Objective» *Interests and the Sociology of Power*, «Sociology», 15 (1981), pp. 161-184.
- Bion, W., *Esperienze nei gruppi*, Armando Editore, Roma 2013.
- Blössner, N., *The City-Soul Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Blum, H.P., *On identification and its vicissitudes*, «International Journal of Psychoanalysis», 67 (1986), pp. 267–276.
- Bock, W., *Das Dialektik-Project und die Psychoanalyse*, in G. Schmid-Noerr, E.M. Ziege (Hrsg.), *Zur kritik der regressiven Vernunft*, cit., pp. 91-112
- Bock, W., *Dialektische Psychologie. Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Springer VS, Wiesbaden 2018.
- Bonfeld, W., O'Kane, C., (eds.), *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*, Bloomsbury, New York 2022.
- Bonß, W., *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

- Bonß, W., Schindler, N., *Kritische Theorie als interdisziplinäre Materialismus*, in Bonß, W., Honneth, A., (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischer Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, pp. 31-66.
- Borkenau, F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984.
- Brittain, C., *Racketeering in religion: Adorno and evangelical support for Donald Trump*, «Critical research on religion», 6 (2018), pp. 269-288.
- Bronfenbrenner, U., *Freudian Theories of Identification and Their Derivatives*, «Child Development», 31 (1960), pp. 15-40
- Brown, D., *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Brunkhorst, H., *Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 39 (1985), pp. 353–381.
- Calloni, M., Ferrara A., Petrucciani S. (a cura di), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma 2001
- Campani, C., *Pianificazione e teoria critica. L'opera di Friedrich Pollock dal 1923 al 1943*, Liguori, Napoli 1992.
- Celikates, R., Jaeggi, R., *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, Beck, München 2017, trad. it. a cura di M. Solinas, *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier, Firenze 2018.
- Cesa, C., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972.
- Cesarale, G., *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma 2009.
- Cohen, G.A. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 278-296.
- Coliva, A., *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Compton, A., *The concept of identification in the work of Freud, Ferenczi, and Abraham: a review and commentary*, «Psychoanalytic Quarterly», 54 (1985), pp. 200–233.
- Cook, D., *Adorno on Late Capitalism. Totalitarianism and the Welfare State*, «Radical Philosophy», 89 (1998), pp. 16-26.
- Cook, D., *Adorno on Nature*, Routledge, London 2011.
- Corchia, L., *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, ETS, Pisa 2009.
- Cornford, F., *Psychology and Social Structure in the Republic*, «Classical Quarterly», 6 (1912), pp. 246- 265.
- Cortella, L., Ruggenini, M., Bellan A., (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, Arte, Esistenza*, Donzelli, Roma 2005.
- Cortella, L., *Una dialettica della finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006.
- Cortella, L., *Paradigmi di teoria critica*, «Politica&Società», 3 (2015), pp. 333-353.
- Cortella, L., *Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno*, in Corchia, L., Privitera, W., e Santambrogio A., (a cura di), *Forme e spazi della teoria critica*, Morlacchi, Perugia 2020, pp. 49-64.
- Cotta, G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- D'Abbiero, M., *Per una teoria del soggetto. Marxismo e psicoanalisi*, Guida, Napoli 1984.
- Dahmer, H., *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- Dahms, H-J., *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
- De Man, H., *Zur Psychologie des Sozialismus*, Diedrichs, Jena 1926.
- Dewey, J., *Studies in Logical Theory*, in Id., *The Middle Works 1899-1924*, Vol. II (1902-1903), pp. 293-378.
- Donolo, C., *Prefazione*, in J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969.
- Dubiel, H., *Ideologiekritik versus Wissenssoziologie: Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie*, «ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy», 61 (1975), pp. 223–238.

- Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Ehrfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Dubiel, H., Söllner, A., (hrsg.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1992.
- Ellenberger, H., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Etchegoyen, R.H., *Identification and its vicissitudes*, «International Journal of Psychoanalysis», 66 (1985), pp. 3–18.
- Evrigenis, I., *The Psychology of Politics. The City-Soul Analogy in Plato's Republic*, «History of Political Thought», 23 (2002), pp. 590-610.
- Fath, T., *Der frühe Horkheimer und Dilthey: Eine Untersuchung zur Konstitutionsphase der Kritischen Theorie*, Peter Lang, Bern 2006.
- Fazio, G., *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2020.
- Ferrari, G., *City and Soul in Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Finelli, R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Bulzoni, Roma 1987.
- Finelli, R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Finelli, R., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.
- Finlayson, J.G. *Hegel and the Frankfurt School*, in D. Moyal (ed.), *The Oxford handbook of Hegel*. Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 718-742.
- Fink-Eitel, H., *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in M. Brumlik, H. Bunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, pp. 306-322.
- Fleischer, H., *Marxismo e storia*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Forti, S., *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Forti, S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
- Forti, S., *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Foster, R., *Adorno: The Recovery of Experience*, SUNY Press, Albany 2007.
- Fraenkel, E., *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983.
- Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in OSF, Vol. 4, pp. 447-546.
- Freud, S., *Azioni ossessive e pratiche religiose* [1907], in OSF, Vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp. 341-349.
- Freud, S., *Carattere ed erotismo anale* [1908], in OSF, Vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, pp. 401-406.
- Freud, S., *Metapsicologia* [1915], in OSF, Vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 13-88.
- Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi. Prima serie di Lezioni* [1915-1917], in OSF, Vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 195-611.
- Freud, S., *Al di là del principio di piacere* [1920], in OSF, Vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 193-252.
- Freud, S., *Psicologia delle masse e analisi dell'io* [1921], in OSF, Vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 261-332.
- Freud, S., [1922] *Due voci di enciclopedia. «Psicoanalisi» e «Teoria della libido»*, in OSF, Vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 437-464
- Freud, S., *L'io e l'Es* [1923], in OSF, Vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, pp. 475-522.
- Freud, S., *Il problema economico del masochismo* [1924], in OSF, Vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 5-18.
- Freud, S., *Inibizione, sintomo e angoscia* [1924], in OSF, Vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 237-320.
- Freud, S., *L'avvenire di un'illusione* [1927], in OSF, Vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 435-488.
- Frega, R., *Pragmatizing Critical Theory's Province*, «Dewey Studies», 1 (2017), pp. 4-47.
- Fromm, E., [1930], *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, a cura di W. Bonß, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1980; trad. it. *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1982.
- Fromm, E., *Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, in Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 6, Deutsche

Verlagsanstalt, München 1989, pp. 11-68, trad. it. *Il dogma di Cristo*, in Id., *Dogmi, gregari, rivoluzionari*, pp. 11-98, Edizioni di Comunità, Milano 1973.

Fromm, E., *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (1932), pp. 28-54, trad. it. *Metodo e funzione di una psicologia analitica sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1980, pp. 151-181.

Fromm, E., *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (1932), pp. 253-277, trad. it. *Caratterologia psicoanalitica e suoi rapporti con la psicologia sociale*, in Id., *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1980, pp. 182-212.

Fromm, E., *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 4 (1935), pp. 365-397.

Fromm, E. [1936], *Sozialpsychologischer Teil*, pp. 77-135 in M. Horkheimer et al., *Studien über Autorität und Familie*, Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg 1987, trad. it. *Autorità e famiglia. Parte sociopsicologica*, in Horkheimer, M. et al., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Utet, Torino 1974, pp. 73-128.

Fromm, E., *Zum Gefühl der Ohnmacht*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 6 (1937), pp. 95-118.

Fromm, E., *Escape from Freedom*, Farrar and Rinehart, New York 1941, trad. it. *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1974.

Fromm, E., *The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'*, «Dissent», Fall 1955, pp. 342-349.

Fromm, E., *A Counter-Rebuttal*, in H. Marcuse, *Collected Papers*, Vol. 5, Routledge, London-New York 2011, pp. 104-106.

Fromm, E., *The sane society*, Rinehart and Winston, New York 1955, trad. it. *Psicanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano 1960.

Fromm, E., *Marx's concept of man*, Ungar, New York 1961, trad. it. *L'uomo secondo Marx*, in Id., *Alienazione e sociologia*, Franco Angeli, Milano 1973.

Fromm, E., *The Crisis of Psychoanalysis, Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1970.

Fromm, E., *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Reinhart and Winston, New York 1973, trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, Arnoldo Mondadori, Milano 1975.

Funk, R., *Erich Fromm's Concept of Social Character*, «Social Thought & Research», 21 (1998), pp. 215-229.

T. Fuchshuber, *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft*, Ça Ira Verlag, Freiburg 2019.

Gangl, M., *The Controversy over Friedrich Pollock's State Capitalism*, in «History of the Human Sciences», 29 (2016), pp. 23-41.

Gangl, M., *Staatskapitalismus und Dialektik der Aufklärung*, in Gangl, M., Raulet, G., (a cura di) *Jenseits Instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur "Dialektik der Aufklärung"*, Lang-Verlag, Frankfurt am Main 1998, pp. 158-186

Gardiner, H., *Feeling and Emotion: a History of Theories*, Greenwood Press, Westport 1970.

Genel, K., *École de Francfort et freudo-marxisme : sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*, «Actuel Marx», 59 (2016), pp. 10-25.

Genel, K., *L'autorité des faits : Horkheimer face à la fermeture des possibles*, «Traces», 24 (2013), pp. 107-119.

Geninazzi, L., *Horkheimer & co. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1976.

Gente, H.P. (a cura di), *Sexpol. Marxismo, psicoanalisi e rivoluzione sessuale*, Guaraldi, Bologna 1971.

Godani, P., *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020.

Gordon, P., *The Authoritarian Personality revisited: Reading Adorno in the age of Trump*, «boundary2», 44 (2017), pp. 31-56.

Greenberg, J., Mitchell, S., *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna 1993.

Guerlac, S., *Mis/Reading Bergson – On Time and Life and Matter*, «Bergsoniana», 1 (2021), [Online], 1 | 2021, ultima consultazione 08/01/2022, URL: <http://journals.openedition.org/bergsoniana/345>, DOI: <https://doi.org/10.4000/bergsoniana.345>.

Habermas, J., *Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus im Produktion und Konsum*, in «Merkur», VII (1954), pp. 701-724.

Habermas, J., *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 9-47, trad. it. *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.

Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 48-103, trad. it. *Tecnica e scienza come ideologia*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, Laterza, Bari 1969, pp. 195-234.

Habermas, J., *Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 120-145, trad. it. *Scientificizzazione della politica e opinione pubblica*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969, pp. 163-81.

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 146-168, trad. it. *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, pp. 43-58.

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1983.

J. Habermas, *Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu Vermitteln*, in Id., *Theorie und Praxis* (erw. Aufl.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 9-47, trad. it. *La difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 29-75.

Habermas, J., *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation*, in Id. *Theorie und Praxis*⁴, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 307-335, trad. it. *Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 387-420.

Habermas, J., Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, trad. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973.

J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975.

Habermas, J., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in Id., *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 264-301, trad. it. *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in Id., *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980, pp. 199-232.

Habermas, J., *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980, pp. 77-139.

J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976; trad. it. (parziale) *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979.

J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, trad. it. *Possono le società formarsi un'identità razionale?* in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979, pp. 74-102.

Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 2017.

J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984³, trad. it. *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano 2000.

Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (neue Aufl.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, Trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002.

J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993.

J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994.

J. Habermas, *From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Decentralization*, «European Journal of Philosophy», 7 (1999), pp. 129-157.

J. Habermas, *Demokratie oder Kapitalismus?*, «Blätter für deutsche und internationale Politik», 2013 (5), trad. it. *Democrazia o capitalismo?*, Castelveccchi, Roma 2019.

Hegel, G.F.W., *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* in Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 3-120.

Hegel, G.F.W. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1990.

Hetrick, J., *The Uses and Abuses of Bergson in Critical Theory*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy» 17 (2021), pp. 99–136.

Honneth, A., *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: A. Honneth, U. Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus. Band 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 185–233, trad. it. *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano 2011, pp. 43-90.

Honneth, A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Critica del potere*, Dedalo, Bari 2002.

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Honneth, A., *Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis*, «Philosophical Explorations», 2 (1999), pp. 225-242

Honneth, A., *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 237-251, trad. it. *Autonomia decentrata*, in Id., *La libertà negli altri*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 215-230.

Honneth, A., *Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen*, in Id., *Das Ich im Wir. Studien zum Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 103-130, trad. it. *L'io nel Noi*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 161-182.

Honneth, A., *Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie*, in Bohleber, W., Drews, S., (Hrsg.), *Die Gegenwart der Psychoanalyse – Die Psychoanalyse der Gegenwart*, Klett Cotta, Stuttgart 2001, pp. 238–245, ora con il titolo A. Honneth, *Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse*, in Id. *Das Ich im Wir. Studien zum Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 251-260.

Honneth, A., *Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook*, «Psyche», 8 (2001), pp. 790–802, ora in Id., *Das Ich im Wir. Studien zum Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 280-297.

Honneth, A., *Entmächtigungen der Realität. Säkulare Formen des Trostes*, p. 305 in Id., *Das Ich im Wir. Studien zum Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 298-306, precedentemente *Entmächtigungen der Realität*, in Peters, T., Urban, C., (Hrsg.), *Über den Trost. Für Johann Baptist Metz*, Matthias Grünewald-Verlag, Ostfildern 2008, pp. 30–37.

Honneth, A., *Demokratie und innere Freiheit. Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen Gesellschaftstheorie*, in Drews, S. (Hrsg.), *Freud in der Gegenwart. Alexander Mitscherlichs Gesellschaftskritik*, Brandes&Apsel, Frankfurt am Main 2006, pp. 94-102, trad. it. *Democrazia e libertà interiore. Il contributo di Alexander Mitscherlich alla teoria critica della società*, in Id., *Patologie della ragione*, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 201-209.

Honneth, A., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, trad. it. parziale *Patologie della ragione*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.

Honneth, A., *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*, in Id., *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 157-179, trad. it. *Freud. Riappropriarsi della libertà*, in Id., *La libertà negli altri*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 231-256.

Honneth, A., *Angst und Politik*, in Id., *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 180-191, trad. it. *Angoscia e politica*, in Id., *Patologie della ragione*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.

Honneth, A., *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, trad. it. *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007.

Honneth, A., *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*, in Id., *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2007.

Honneth, A., *Das soziologische Defizit der kritischen Theorie: Gespräch mit Marcos Nobre e Luiz Repa*, in Basaure, M., Reemtsma, J.P., Willig, R. (Hrsg.), *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009, pp. 83-89.

Honneth, A., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011, trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino 2015.

Honneth, A., Whitebook, J., *Fusion or Omnipotence? A dialogue*, in A. Allen, B. O'Connor (eds.), *Transitional Subjects. Critical Theory and Object Relations*, Columbia University Press, New York 2019, pp. 23-50.

Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*, pp. 179-268, trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978.

Horkheimer, M., *Ein neuer Ideologiebegriff?* In Id., *Gesammelte Schriften, Bd. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, pp. 271-294, trad. it. *Un nuovo concetto di ideologia?*, in Id., *Studi di filosofia della società*, Mimesis, Milano 2011, pp. 35-59.

Horkheimer, M., *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 20-35, trad. it. *La situazione attuale della filosofia sociale e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano 2011, pp. 61-76.

Horkheimer, M., *Geschichte und Psychologie*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 48-69, trad. it. M. Horkheimer, *Storia e psicologia*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, Mimesis, Milano 2014, pp. 10-30.

Horkheimer, M., *Materialismus und Metaphysik*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 70-105, trad. it. *Materialismo e metafisica*, in Id., *Teoria critica. Volume I*, Mimesis, Milano 2014, pp. 31-66.

Horkheimer, M., *Materialismus und Moral*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 11-149, trad. it. *Materialismo e morale*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, Mimesis, Milano 2014, pp. 71-109.

Horkheimer, M., *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 163-220, trad. it. *A proposito della controversia sul razionalismo*, in Id., *Teoria critica. Volume I*, cit., pp. 118-172.

Horkheimer, M., *Zum Problem der Wahrheit*, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 277-325, trad. it. *Sul problema della verità*, in Id., *Teoria critica. Volume I*, Mimesis, Milano 2014, pp. 224-270.

Horkheimer, M., *Allgemeiner Teil*, in AA.VV., *Studien über Autorität und Familie*, Dietrich zu Klampen Verlag, Paris 1936, 3-76, ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 336-417 (*Autorität und Familie*), trad. it. *Autorità e famiglia*, in Id., *Teoria critica. Vol. I*, Mimesis, Milano 2014, pp. 271-351.

Horkheimer, M., *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 108-161, trad. it. *Il più recente attacco alla metafisica*, in Id., *Teoria critica, Volume II*, Mimesis, Milano 2014, pp. 82-134.

Horkheimer, M., *Traditionelle und Kritische Theorie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 162-216 (*Nachtrag: -225*), trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Volume II*, Mimesis, Milano 2014, pp. 135-195.

Horkheimer, M., *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 236-294, trad. it. *Montaigne e la funzione dello scetticismo*, in Id., *Teoria critica. Volume II*, cit., pp. 196-253.

Horkheimer, M., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 332-351, trad. it. *La funzione sociale della filosofia*, in Id., *Teoria critica. Volume II*, Mimesis, Milano 2014, pp. 285-304.

Horkheimer, M., *Research Project on Antisemitism*, in «Studies in Philosophy and Social Science», 1 (1941) pp. 124-143, trad. tedesca *Forschungsprojekt über den Antisemitismus*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 373-411.

Horkheimer, M., *Art and Mass Culture*, «Studies in Philosophy and Social Science», 9 (1941), pp. 290-303, trad. ted. *Neue Kunst und Massenkultur*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp. 419-438, trad. it. *Arte e nuova cultura di massa*, in Id., *Teoria critica, Volume II*, cit., pp. 305-323.

Horkheimer, M., *Autoritärer Staat*, in Id. *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Angeles 1942, ora in Id., *Gesammelte Schriften, Band 5*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, pp. 293-319, trad. it. *Lo Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 3-30.

Horkheimer, M., *Vernunft und Selbsterhaltung*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 5*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, pp. 320-350.

Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947, trad. ted. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* in Id., *Gesammelte Schriften, 6*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1991, pp. 21-186, trad. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.

Horkheimer, M., *Ideologia e azione*, in Id., *Studi di filosofia della società*, cit., pp. 77-87.

Horkheimer, M., *Kritische Theorie gestern und heute*, in Id., *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, Frankfurt a. M. 1972, pp. 162-75, ora in Id., *Gesammelte Schriften, 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 336-353, trad. it. *Teoria critica ieri e oggi*, in Id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 164-80.

Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, 5*, pp. 13-290, trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

James, S., *Passion and Action: the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997.

Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Heinemann, London 1973.

Jay, M., *The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge*, «Telos», 20 (1974), pp. 72-89.

Jay, M., *Marxism and Totality. Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1984.

Jay, M., *Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament*, in Huhn, T., (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 129-147.

M. Jay, *Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society*, Los Angeles Review of Books, 05/04/2020

Jay, M., *Splinters in Your Eye. Frankfurt School Provocations*, Verso, London 2020, pp. 151-172.

Jenssen, O., (hrsg.), *Der Lebendige Marxismus*, Thüringen Verlagsanstalt, Jena 1924.

Kahn, V., Saccamano, N., Coli, D., (eds.), *Politics and the Passions: 1500 to 1850*, Princeton University Press, Princeton 2006.

Kellner, D., *Introduction*, in H. Marcuse, *Collected Papers, IV. Art and Liberation*, Routledge, Oxford 2007.

Klein, M., [1929], *Situazioni d'angoscia infantile espresse in un'opera musicale e nel racconto di un impeto creativo*, in Ead., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 239-248.

Klein, M., [1935], *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi*, in Ead., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 297-325.

Klein, M., [1946], *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in Ead., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 409-434.

Knight, R.P., *Introjection, projection and identification*, «Psychoanalytic Quarterly», 9 (1940), pp. 334-341.

Kocka, J., *Organisierter Kapitalismus oder staatsmonopolistischer Kapitalismus? Begriffliche Vorbemerkungen*, in Winkler, H.A., (Hrsg.), *Organisierter Kapitalismus. Voraussetzungen und Anfänge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, pp. 20-36.

- Koff, R.H., *A definition of identification: a review of the literature*, «International Journal of Psychoanalysis», 42 (1961), pp. 362-370.
- Krausz, M., Meiland, J., *Relativism. Cognitive and Moral*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1982.
- Laudani, R., *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Laudani, R., (a cura di), *Il nemico tedesco Scritti e rapporti riservati sulla Germania nazista (1943-1945)*, Il Mulino, Bologna 2012.
- Laudermann, M., *Die Dialektik der Aufklärung als konservatives Palimpsest?* in Schmid-Noerr, G., Ziege, E.M., (Hrsg.), *Zur kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur „Dialektik der Aufklärung“*, Springer, Wiesbaden 2019, pp. 39-64.
- Lear, J., *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London, 1998.
- Lecourt, D., *Lyssenko: Histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, Maspero, Paris 1976.
- Lee, L., *Dialectics of the Body: Corporeality in the Philosophy of T. W. Adorno*, Routledge, New York 2005.
- Leeb, C., *A Festival for Frustrated Egos: The Rise of Trump from an Early Frankfurt School Critical Theory Perspective*, in M.B. Sable, A. Jaramillo Torres (eds.), *Trump and Political Philosophy: Patriotism, Cosmopolitanism and Civic Virtue.*, Palgrave Macmillan, New York 2018, pp. 297-314.
- Leeb, C., *Laughing at the Other: Toward an Understanding of the Alt-Right with Adorno*, in Khandizaji, A. (ed.), *Reading Adorno*, Palgrave Macmillan, London 2019, pp. 75-100.
- Leeb, C., *Castration anxiety, COVID-19 and the extremist right*, «Global Discourse: An interdisciplinary journal of current affairs», 11 (2021), pp. 387-404.
- Levinas, E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.
- Lorenzer, A., *Spracherstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1970, trad. it. *Crisi del linguaggio e psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000.
- Lukács, G., *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991.
- Lukes, T.J. *The Flight into Inwardness*, Susquehanna University Press, London 1985.
- Macdonald, I., Ziarek, K. (eds.), *Adorno and Heidegger. Philosophical Questions*, Stanford University Press, Stanford 2007.
- Mandelbaum, K., Meyer, G., *Zur Theorie der Planwirtschaft*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 3 (1934) pp. 228-262.
- Marcuse, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 21-74, trad. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello stato*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 3-42.
- Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*, in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 174-230, trad. it. *Per la critica dell'edonismo*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 109-146.
- Marcuse, H., *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 75-137, trad. it. *Sul carattere affermativo della cultura*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 43-86.
- Marcuse, H., *The Social Implications of Freudian "Revisionism"*, in *Dissent*, 1955 (2), pp. 221-240. Trad. it. *Critica del revisionismo neofreudiano*, in *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001, pp. 249-280.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston 1966², trad. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.
- Marcuse, H., *A Reply to Erich Fromm*, in Id., *Collected Papers. Vol. 5*, Routledge, London-New York 2011, pp. 101-104.
- Marcuse, H., *Teoria degli istinti e libertà*, in Id., *Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 33-66.
- Marcuse, H., *L'obsolescenza della psicoanalisi*, in Id., *Psicoanalisi e politica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 87-108.

- Marcuse, H., *Repressione sociale e repressione psicologica. Sull'attualità politica di Freud*, in Id., *Scritti e interventi. Vol. 4*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2011, pp. 55-61.
- Marcuse, H., *L'aggressività nella società industriale avanzata*, p. 55 in Id., *Scritti e interventi. Vol. 4*, a cura di R. Laudani, Manifestolibri, Roma 2011, pp. 63-81.
- Mariotti, S., *Adorno on the Radio: Democratic Leadership as Democratic Pedagogy*, «Political Theory», 42 (2014), pp. 415-442.
- Marramao, G., *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*, La Pietra, Milano 1977.
- Marramao, G., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in MEGA, I Abteilung, Bd. 11, pp. 96-189, Dietz Verlag, Berlin 1985, trad. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2015.
- Marx, K., *Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 1*, MEGA II Abteilung, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1976; trad. it. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx, K., *Ökonomische Manuskripte 1857/58, Teil 2*, MEGA II Abteilung, Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1981; trad. it. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx, K. [1859], *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA. II Abteilung, Bd. 2, *Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861*, Dietz Verlag, Berlin 1980, pp. 95-245, trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge (MA) and London 1981.
- McLaughlin, N., *The Fromm–Marcuse Debate and the Future of Critical Theory*, in M.J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave, New York 2017.
- Meyer, G., *Krisenpolitik und Planwirtschaft*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 4 (1935), pp. 388-435.
- Micaloni, L., *Monadi sociali. La critica di Adorno alla «revidierte psychoanalyse»*, «La società degli individui», 61 (2018), pp. 154-164.
- Micaloni, L., *Carattere, abitudine, schematismo. Il ruolo della psicologia nel pensiero politico e sociale di Max Horkheimer*, «Lo Sguardo», 31 (2020), pp. 77-97.
- Mitscherlich, A., *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1970.
- Mörchen, H., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, Klett-Cotta 1980;
- Mörchen, H., *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta 1981.
- Morelock, J. (ed.), *Critical Theory and Authoritarian Populism*, University of Westminster Press, London 2018.
- Morris, C.W., *Logical positivism, pragmatism and scientific empiricism*, Hermann, Paris 1937.
- Morris, C.W., *Remarks on the proposed Encyclopaedia*, in *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, Paris: Hermann 1936, pp. 71-74.
- Neurath, O., *L'encyclopédie comme "modèle"*, *Revue de synthèse*, 12 (1936), pp. 187-201.
- Neurath, O., Carnap, R., Morris, C. (eds.), *Foundations of the Unity of Science: Toward an international Encyclopedia of unified science*, University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Ogden, T.H., *On projective identification. International Journal of Psychoanalysis*, 60 (1979), pp. 357-372.
- O'Neill, J., Uebel, T., *Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate*, «European Journal of Philosophy», 12 (2004), pp. 75-105.
- Neumann, F., *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Oxford University Press, New York 1944, trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Neumann, F., *Angoscia e politica*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 113-147.
- Peter, L., *Lebensphilosophie und Gesellschaftskritik. Anmerkungen zur Bergson-Rezeption von Max Horkheimer*, in «Lendemains», 90 (1998), pp. 57-82.

- Petruciani, S., *Felicità e ragione. Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, «La Cultura», 2 (2001), pp. 306-316.
- Petruciani, S., *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Petruciani, S., *Theodor W. Adorno e la crisi dell'individuo*, «La Società degli Individui», 39 (2010), pp. 99-107.
- Pflug, G., *Die Bergson-Rezeption in Deutschland*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 45 (1991), pp. 257-266.
- Pihlström, S., Stadler, F., Weidtmann N. (eds.), *Logical Empiricism and Pragmatism*, Springer, Cham 2017.
- Pollock, F., *Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (1932), pp. 8-27;
- Pollock, F., *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 2 (1933), pp. 321-354.
- Pollock, F., *State Capitalism. Its Possibilities and Limitations*, in «Studies in Philosophy and Social Science» 9 (1941), pp. 200-225.
- Ray, L., *Pragmatism and Critical Theory*, «European Journal of Social Theory» 7(2004), pp. 307-321.
- Reich, W., *Massenpsychologie des Faschismus*, 1933 [censurato]; trad. it. W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano 1971.
- Reich, W., *Charakteranalyse*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1970; trad. it. W. Reich, *Analisi del carattere*, SugarCo, Milano 1994.
- Reik, T., *Il rito religioso*, Einaudi, Torino 1949.
- Rensman, L., *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*, SUNY Press, Albany 2017.
- Rickert, J., *The Fromm-Marcuse Debate Revisited*, «Theory and Society», 15 (1986), pp. 351-400.
- Robertson, R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992.
- Robinson, P., *La sinistra freudiana*, Astrolabio, Roma 1970.
- Rosa, H., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019.
- Ross, A., *The Frankfurt School Knew Trump was Coming*, «The New Yorker», 05/12/ 2016
- Ruberti, L., *Il dibattito su psicoanalisi e marxismo negli anni venti e trenta*, «Critica Marxista», 2 (1976), pp. 103-131.
- Rumble, V., *Sacrifice and domination: Kantian and Kierkegaardian paradigms of self-overcoming*, «Philosophy and Social Criticism», 20 (1994), pp. 19-35.
- Schafer, R., *Aspects of internalization*, International University Press, New York 1968.
- Scheit, G., *Rackets*, in Best, B., Bonefeld, W., O'Kane, C. (eds.), *The SAGE Handbook of Critical Theory*, SAGE, London 2018, pp. 1551-1566.
- Schmidt, A., *Il concetto di natura in Marx*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2017.
- Schweppenhäuser, H., *Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie*, «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», 57 (1971), pp. 91-115.
- Scuccimarra, L., *Assoggettamento, repressione, emancipazione. Alle origini della psico-politica francofortese*, in «Filosofia politica», 2022 (1), pp. 49-68
- Shalin, D., *Critical Theory and the Pragmatist Challenge*, «American Journal of Sociology», 98 (1992), pp. 237-279.
- Solinas, M., *Sui paradossi della critica esterna. Marcuse, i bisogni indotti e i desideri di massa*, «Consecutio temporum», 6 (2014), <http://www.consecutio.org/2014/05/sui-paradossi-della-critica-esterna-marcuse-i-bisogni-indotti-e-i-desideri-di-massa/>, ultima consultazione 15/07/2021.
- Solinas, M., *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, «Psicoterapia e scienze umane», 49 (2015), pp. 221-242.
- Spitz, R., *Il primo anno di vita. Studi psicoanalitico sullo sviluppo delle relazioni oggettuali*, Armando Editore, Roma 1973.
- Stahl, T., *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2013.
- Stern, D., *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Stirk, P., *Max Horkheimer. A New Interpretation*, Rowman & Littlefield, Lanham 1992L.
- Strauss, *The City and Man*, 1964, rist. University of Chicago Press, Chicago 1978.

- Thalheimer, A., *Die Auflösung der Austromarxismus*, «Unter dem Banner des Marxismus», I (1926), pp. 474-557.
- Tallis, F., *Breve storia dell'inconscio*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Tavani, E., *L'esperienza estetica come esperienza di immagini. Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 2 (2010), pp. 163-79.
- Tavani, E., *Adorno educatore e "fisionomo della radio". Il Radio Research Project*, «Studi di estetica», IV serie, 13 (2019), pp. 87-109.
- ten Brink, T., *Economic Analysis in Critical Theory: The Impact of Friedrich Pollock's State Capitalism Concept*, «Constellations», 22 (2015), pp. 333-40.
- Testa, I., Sub specie individuationis. *Gli individui tra resistenza e solidarietà nella "nuova antropologia" di Adorno*, in T.W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Parma 2010, pp. 7-30.
- Tomba, M., *Adorno's Account of the Anthropological Crisis and the New Type of Human*, in J. Habjan, J. Whyte (eds), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. Palgrave Macmillan, London 2014, pp. 34-50.
- Valdré, R., *Sul masochismo. L'enigma della psicoanalisi*, Celid, Torino 2020.
- Vegetti, M., *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, «Études platoniciennes», 4 (2007).
- Verdeja, E., *Adorno's Mimesis and Its Limitations for Critical Social Thought*, «European Journal of Political Theory», 8 (2009), pp. 493-511.
- Wellmer, A., *Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie*, in Honneth, A., Jaeggi, U. (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della Teoria Critica verso l'analisi del linguaggio*, in Habermas, J., *Dialettica della razionalizzazione*, cit., pp. 297-324.
- Whitebook, J., *Mutual Recognition and the Work of the Negative*, in Rehg, W., Bohman, J. (eds), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, MIT Press, Cambridge, (MA) and London 2001, pp. 257-91.
- Whitebook, J., *Reflections on the autonomous individual and the decentered subject*, «American Imago», 49 (1992), pp. 97-116.
- Whitebook, J., *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1995.
- Wiggershaus, R., *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Williams, B., *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 196-209.
- Winkler, H.A. (Hrsg.), *Organisierter Kapitalismus. Voraussetzungen und Anfänge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.
- Zepf, S., *Modes of Identification: Freud's Concepts Reorganized*, «The Scandinavian Psychoanalytic Review», 32 (2009), pp. 44-55.
- Zuboff, S., *Surveillance Capitalism*, Public Affairs, New York 2019, trad. it. *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2019.