UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO DI RICERCA

IN

SCIENZE FILOSOFICHE

Curriculum in Filosofia

XXXIV CICLO

CRITICA E LIBERAZIONE

HERBERT MARCUSE LETTORE DI KANT

Tutor:

Ch.ma Prof.ssa MARIA TERESA CATENA

Coordinatore:

Ch.mo Prof. DOMENICO CONTE

Candidato:

Luca Mandara

ANNO 2021/2022

INDICE

INTRODUZIONE 1

CAPITOLO I. Le disavventure del trascendentale. L'incontro di Marcuse con Kant 19

§ 1. *Il "rinascimento artificiale" di Kant* 19
§ 2. *Le disavventure del trascendentale davanti al marxismo* 28
§ 3. *Oltre il metodo: il trascendentale come problema* 32
§ 4. *L'ultimo spettatore: Kant davanti a Husserl* 38
§ 5. *L'«opportunismo esistenziale»: il Kant di Heidegger* 41

CAPITOLO II. Le avventure del trascendentale. Marcuse lettore della *Ragion pura* 48

§ 1. *Hegel di fronte a Kant* 48
§ 2. *Nonostante l'interiorizzazione. L'ingresso di Marcuse nell'Istituto per la Ricerca sociale* 55
§ 3. *La* Dialettica trascendentale *e la* critica *della società esistente* 62
§ 4. *Il tribunale della ragione: auto-critica della teoria sociale* 68

CAPITOLO III. Sensibilità, autorità e rivoluzione. Marcuse lettore della *Ragion pratica* 77

§ 1. *Libertà e autorità. Il Kant 'politico' e la Rivoluzione* 77
§ 2. *Kant e l'ontologia della sensibilità* 87
§ 3. *L'infelice sensibilità della cultura affermativa* 90
§ 4. *Oltre il rigorismo: verso una politica della recettività* 96

CAPITOLO IV. Immaginazione e teoria critica. Marcuse lettore della *Critica del Giudizio* . 101

§ 1. *Tra Kant ed Hegel: Marcuse e il doppio significato dell'immaginazione* 101
§ 2. *L'immaginazione estetica. Marcuse lettore della Critica del Giudizio* 110
§ 3. *L'estetica marcusiana tra 'fine dell'arte' e giudizio riflettente* 120
§ 4. *Tra aderenza e libertà: l'arte secondo Marcuse* 131

BIBLIOGRAFIA 138

SITOGRAFIA 160

INTRODUZIONE

Se vuoi avanzare nell'infinito,
non hai altro da fare
che camminare nel finito in tutte le direzioni
(J. W. Goethe)

È a tutti noto quanto ampiamente discussi siano stati i debiti intellettuali che legano il pensiero di Herbert Marcuse con i principali esponenti della cosiddetta 'prima generazione' dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte e, su questa scia, altrettanto esaustivamente sono stati indagati i rapporti con la dialettica hegeliana e con il recupero di essa fatto in ambito marxista, soprattutto a partire da *Storia e coscienza di classe* di György Lukács e da *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch. Altrettanto approfonditi sono poi gli studi relativi all'eredità heideggeriana, nonché quelli sulla declinazione tipicamente marcusiana - originale anche nel contesto della stessa Scuola di Francoforte - della metapsicologia freudiana. Né, infine, vanno dimenticati i lavori che si sono occupati del legame che la riflessione marcusiana intrattiene, per un verso, con la filosofia nietzschiana e, per l'altro, con l'estetica classica tedesca, tanto quella indagata dal giovane Lukács e dai principali collaboratori dell'Istituto - Benjamin, Adorno, Löwenthal - quanto quella che trova espressione nel classicismo weimeriano e nelle avanguardie artistiche di inizio Novecento[1].

Il presente lavoro ha inteso ripercorrere, invece, i rapporti tra Marcuse e un altro pensatore, il confronto con il quale, per lo più trascurato, pure ha impegnato il filosofo nel corso di tutta la sua opera: Immanuel Kant[2].

È bene sottolineare che il francofortese non ha mai scritto un'opera tematica su Kant, diversamente da quanto è avvenuto, invece, per le altre fonti del suo pensiero: la dialettica hegeliana, cui dedicò *L'Ontologia di Hegel* nel 1932 e *Ragione e rivoluzione* nel 1941; la metapsicologia di Freud, vera e propria protagonista di *Eros e civiltà* del 1955 e, naturalmente, il marxismo, cui si rivolge in *Soviet Marxism* nel 1958 - senza contare gli innumerevoli articoli pubblicati sul materialismo storico-dialettico fin dal 1928.

I riferimenti al pensatore di Königsberg, tuttavia, ci sono e anche molto numerosi, ben al di là del noto paragrafo di *Eros e civiltà* dedicato alla *Dimensione estetica*. Essi si estendono e comprendono tutta l'opera di Kant, attraversando, a loro volta, l'intera opera del francofortese, sia in senso temporale, sia in senso problematico. Non manca mai, infatti, un riferimento al grande filosofo critico per ciascuno degli ambiti in cui è stata ripartita la riflessione marcusiana: la determinazione di una *teoria* critica della società capitalistica, con la correlativa individuazione di una *pratica* per la sua trasformazione immanente e la riflessione sulla

[1] Mi limito qui a segnalare: per i rapporti con la Scuola di Francoforte, il marxismo e la dialettica, T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, Ubaldini 1968; G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna, il Mulino 1970; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, tr.it. di N. Paoli, Einaudi, Torino 1979, D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press 1984; L. Scafoglio, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Roma, Manifestolibri 2009. Per i rapporti con Heidegger, cfr. A. Schmidt, *Ontologia esistenziale e materialismo storico in Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, a cura di J. Habermas, Roma-Bari, Laterza 1969, pp. 13-47 e A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, London, Routledge 2005. Su Freud, invece, cfr. B. Görlich, *Die Wette mit Freud. Drei Studien zu Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Nexus 1991 e F.S. Trincia, *"Disagio della civiltà" o vittoria dell'eros? Marcuse e Freud*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, a cura di L. Casini, Milano, FrancoAngeli 2004, pp. 104-122. Sull'estetica, infine, cfr. B. Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, London, Verso 1982 e M. Mills, *Herbert Marcuse. An Aesthetic of liberation*, London, Pluto Press 2012.

[2] Va tuttavia sottolineato che significativi contributi sono stati scritti a proposito del rapporto tra Marcuse e la kantiana *Critica del Giudizio*. In particolare, occorre ricordare: R. Barilli, *Tra presenza e assenza. Due modelli culturali in conflitto*, Milano, Bompiani 1974, in part. pp. 86-115; L. Casini, *Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, Roma, Carrocci 1999, in part. pp.57-89; Id., *La società come opera d'arte*, in *Eros, utopia e rivolta*, cit., pp. 61-89; V. d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*, Milano-Udine, Mimesis 2017, in part. pp. 83-94; J. Vignola, *Trascendenze immanenti. Da Kant a Marcuse*, Napoli-Salerno, Orthotes 2018, in part. pp. 5-37 e pp. 95-136. Barilli e Vignola, inoltre, partono dalla centralità della lettura sull'estetica kantiana per estendere la valutazione ai rapporti con la teoria marcusiana in generale.

dimensione *estetica* e su quell'esemplare concreto del suo potenziale critico che è l'arte[3]. In tal senso, richiami diretti a Kant si trovano sin dal primo scritto filosofico del 1928, *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico* e giungono fino ad una delle ultime uscite pubbliche di Marcuse, nel maggio del 1979. Tra questi due estremi, poi, non vanno dimenticati i molteplici saggi pubblicati sulla *Zeitschrift für Sozialforschung* negli anni Trenta: *La lotta contro il liberalismo*, *Sul concetto di essenza*, *Sul carattere affermativo della cultura*, *Filosofia e teoria critica* e, infine, *Per la critica dell'edonismo*. La presenza costante di Kant è evidente poi, nei principali lavori su Hegel e sulla filosofia negativa - *L' Ontologia di Hegel*, *Idealismo e positivismo*, *Ragione e rivoluzione*; nei primi lavori sul marxismo - *Marxismo trascendentale*, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*; negli scritti dedicati a Freud - *Eros e civiltà*, *La teoria delle pulsioni*; e, infine, nei molteplici ed eclettici interventi tenuti dal filosofo tra gli anni Sessanta e Settanta e dedicati ai rapporti tra teoria, politica e arte - *La razionalità della filosofia*, *Oltre l'uomo a una dimensione*, *La società come opera d'arte*, *Saggio sulla liberazione*, *Per una filosofia estetica*, *Controrivoluzione e rivolta*.

Ma non solo. A riprova della continua lettura delle opere kantiane, giungono in soccorso i documenti conservati presso il *Marcuse Archiv* della *Goethe Universität Bibliothek* di Francoforte. Due, in particolare, sono i più significativi: il fascicolo intitolato *German Idealism*, datato 1966 dagli stessi curatori dell'Archivio, e quello intitolato *Über Ernst Cassirers Essay 'Goethe und die Kantische Philosophie' und Materialsammlung* e datato 1979[4].

Il primo fascicolo mostra una profonda lettura tanto della filosofia teoretica, quanto della filosofia pratica di Kant. Vi sono conservati numerosi appunti sulla *Critica della Ragion pura,* con un particolare riferimento alle due edizioni della *Prefazione*, all'*Introduzione*, all'*Introduzione* alla *Logica trascendentale*, nonché alla *Deduzione dei concetti puri*, e ai paragrafi dedicati allo schematismo trascendentale; invece, per quel che riguarda la filosofia pratica, Marcuse presta particolare attenzione alla prima parte della *Metafisica dei costumi* e agli scritti 'politici': *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, *Il conflitto delle facoltà*, *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica* e *Per la pace perpetua*. La datazione di Archivio è segnata a matita su una pagina a righe, in alto a destra, e recita *Winter* 1966; su questa stessa pagina, a sinistra, è annotato un elenco di studenti - tra cui Erica Shareover, futura terza moglie di Marcuse, che si firma Ricky - e a destra un elenco di rimandi a passi kantiani trattati in altri appunti nonché un riferimento a *Glaube und Wissen* di Hegel. Molti appunti, infatti, riguardano proprio le parti della *Ragion pura* trattate da Hegel in *Fede e sapere*: la deduzione trascendentale, che, com'è noto, viene letta da Hegel come ricerca di un principio unitario al di qua dell'opposizione tra soggetto e oggetto, sensi e intelletto; la distinzione tra Io penso e immaginazione, a cui viene attribuita la funzione di sintesi; infine, lo schematismo trascendentale[5]. È dunque molto più che probabile che parte di questi appunti vadano associati ad una lezione che, nel 1966, Marcuse tenne sulla *Critica della Ragion pura* e su *Fede e sapere*, tornando dunque a riflettere su un argomento che aveva già analizzato con interesse nel giovanile *L'Ontologia di Hegel*[6].

Per quel che riguarda gli appunti relativi alla filosofia pratica di Kant, c'è da dire che essi trattano tematiche molto simili a quelle approfondite nel 1936 nella parte sulle idee degli *Studi sull'autorità e la famiglia*. In particolare, Marcuse si attarda su: il carattere «conservatore» e insieme «progressista» del «nuovo metodo» della filosofia del diritto kantiana; la «teoria della proprietà» e dello Stato, «il principio della libertà», la differenza tra ragione pubblica e privata, «il concetto di cittadino». È probabile che una parte di essi appartengano a lezioni e/o seminari tenuti da Marcuse nella metà degli anni Sessanta[7].

---

[3] Per questa ripartizione tematica dell'opera marcusiana, cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, cit., p. 1.

[4] Rispettivamente in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207 e UBA Ffm Na. 3 Nr. 382. L'archivio è consultabile anche online su: https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/list.action?nodeid=g150587&page=1&sorting=41&reload=true.

[5] Cfr. V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, Prismi 1981, pp. 69-89. Lo schematismo trascendentale, oltre ad essere un luogo importante per l'interpretazione heideggeriana, viene associato da Hegel all'intelletto intuitivo nelle pagine sulla *Storia della filosofia*. Cfr. V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, cit., p. 85.

[6] Nello stesso anno Marcuse tenne una lezione inaugurale all'università di San Diego, dove si era appena trasferito andando via dalla *Brandeis University*. Tale lezione, intitolata *The Rationality of Philosophy*, propone il nesso tra immaginazione kantiana e definizione della filosofia come «metodo razionale» di problematizzazione e esperienza qualitativa del reale, da opporre al modo quantitativo e scientifico. Cfr. H. Marcuse, *La razionalità della filosofia*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, a cura di L. Mandara, Milano-Udine, Mimesis 2021, pp. 35-44.

[7] Gli appunti, infatti, non si riferiscono al *Werke* kantiano curato da Cassirer, come in *Autorità e famiglia,* bensì sia all'edizione *Philosophische Bibliothek* pubblicata presso la casa editrice Maier, la cui prima edizione del 1922 fu ristampata negli anni Sessanta, sia all'edizione della *Liberal Arts* del 1964 a cura di John Ladd, le cui pagine Marcuse aggiunge a matita. S.J. Whitfield, *A radical in Academie*. *Herbert Marcuse at Brandeis University*, in «Journal for the

Venendo al secondo fascicolo - *Über Ernst Cassirers Essay 'Goethe und die Kantische Philosophie' und Materialsammlung* - esso consta di un dattiloscritto di 34 pagine - e due pagine di nota - su una lezione anonima e non datata sui quattro momenti dell'*Analitica del bello*. La datazione di Archivio al 1979 si riferisce ad altri materiali presenti nello stesso fascicolo[8]. Illustri esperti marcusiani, quali Peter-Erwin Jansen, curatore della recente edizione critica tedesca degli inediti di Marcuse, e Douglas Kellner, allievo diretto di Marcuse e autore di una delle sue prime biografie intellettuali, ritengono che, per intenzione – cercare nel *Giudizio* «*the other side*» del «Kant rigorista»[9] - temi e proposte teoriche, esso è senz'altro attribuibile a Marcuse.

Occorre sottolineare che la problematicità nella datazione di alcuni di questi appunti non mette affatto in discussione, ma anzi conferma, il profondo interesse di Marcuse per il pensatore prussiano[10]. Non è un caso che, tra essi, tra l'altro, ve ne siano molti non databili 1966, probabilmente risalenti ai primi anni della riflessione di Marcuse, quando il filosofo era intento all'elaborazione di una propria posizione rispetto ai dibattiti culturali e politici del tempo, non ultimo quello avuto con i colleghi francofortesi per la definizione di una propria versione della teoria critica, non del tutto scevra, peraltro, da legami con il pensatore di Königsberg[11].

In proposito, è bene ricordare che, almeno per quanto concerne i saggi apparsi sulla *Zeitschrift für Sozialforschung* dal 1934 al 1938, Marcuse è spinto a confrontarsi con l'*opus* kantiano su dettato dello *spiritus rector* della Rivista e dell'Istituto per la Ricerca Sociale: quel Max Horkheimer che, attraverso il lavoro di 'esperto di filosofia' del giovane Marcuse, cercava di individuare una posizione autonoma per la nascente

---

Study of Radicalism», 9, 2, 2015, pp. 93-124, in particolare a p. 96, documenta che Marcuse tenne dei seminari su Kant all'epoca del suo insegnamento presso la Brandeis University. R. Laudani *Nota del curatore*, in H. Marcuse, *Su Angela Davis*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*. *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. I, tr.it di S. Bomura e L. Garzone, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri 2006, p. 239, ricorda che Angela Davis, dopo un breve periodo trascorso a Francoforte presso Adorno, raggiunse Marcuse all'University of California di San Diego nel 1966 per concludere il suo dottorato su *L'analisi kantiana della violenza nella rivoluzione francese*. Cfr., a titolo di esempio, la testimonianza di A. Davis, *Foreword*, in N. Thorkelson, *Herbert Marcuse*. *Philosopher of Utopia. A Graphic Biography*, ed. by P. Buhle and A.T. Lamas, San Francisco, City Lights Books 2019, p. V: «we all benefited both from his deep knowledge of European philosophical traditions and from the fearless way he manifested his solidarity with movements challenging military aggression, accademic repression, and pervasive racism».

[8] Il titolo si riferisce all'*incipit* della lezione, in cui Marcuse cita il famoso saggio di E. Cassirer, *Goethe e la filosofia kantiana* in Id., *Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Roma, Donzelli 1999, pp. 53-81. Che si tratti di una lezione, lo attestano le battute iniziali in cui l'uditorio viene rassicurato sui 'titoloni' dei quattro momenti e si rimanda a successivi incontri in cui si tratterà la distinzione tra giudizio estetico di gusto e giudizio teleologico. Nel testo compaiono riferimenti bibliografici risalenti almeno al 1961: a p. 13, ad esempio, si cita F. Sibley, *Aeshetic Concepts* in *Art and Philosophy*, New York, St. Martin Press, 1961. Il fascicolo contiene anche due dattiloscritti in carta bianca di autori che si firmano come membri dell'University of California San Diego datati 1979 e anche un foglietto con scritto, da Marcuse, «*lecture in San Diego?*».

[9] UBA Ffm Na. 3 Nr. 382, pp. 32 (tr.it. mia). Ho avuto modo di confrontarmi direttamente o via email con i prof. Jansen e Kellner sulla lezione in oggetto. In particolare, quest'ultimo ritiene che le cancellature e le sostituzioni manoscritte siano di Marcuse. Entrambi ritengono plausibile la datazione qui proposta alla metà degli anni Sessanta.

[10] Un riferimento ai testi pre-critici si trova in H. Marcuse *Sulla storia della dialettica*, in Id., *Filosofia e politica. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, tr.it di I. Consolati e A. Del Vecchio, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri 2019 p. 242. Qui egli afferma che nel *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative* del 1763, «Kant si avvicina già al concetto di *mediazione*» e riconosce «la problematicità del principio logico-formale di non contraddizione», ma poiché «l'intera posizione del problema in questo scritto precritico è determinata dal modello della matematica e della fisica newtoniana, la dialettica rimane una "dialettica della natura" (…) priva di legami con la soggettività».

[11] È di un certo interesse notare che molta critica ha sottolineato i molteplici fili che legano, in generale, la teoria critica francofortese all'approccio critico kantiano A titolo di esempio, cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli 1997, in part. p. 52; M. Jay, *Immaginazione dialettica*, cit., pp. 67-72 e p. 89 sull'«importanza dell'individualità» e sulla «superiorità della *Vernunft* sul *Verstand*» di radice kantiana in Horkheimer e, per suo mezzo, come programma della teoria critica; B. Moroncini, *Walter Benjamin, e la moralità del moderno*, Napoli, Cronopio 2009, in part. p. 106 e ssg. sui legami espliciti e impliciti tra giovane Benjamin, neokantismo e Kant. H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse. Con inediti di Herbert Marcuse*, Bolsena (VT), Massari 2002, pp. 15-17 sull'originalità della sintesi marcusiana tra illuminismo della ragione e romanticismo dell'immaginazione cui contribuisce, a p. 78, il «richiamo a Kant e Schiller» per indicare nella «dimensione estetica la possibilità di un superamento non-repressivo del rapporto antagonistico tra sensibilità e intelletto, tra desiderio e conoscenza, tra natura e ragione».

teoria della società, che non fosse equiparabile né alla sociologia né alla filosofia[12]. In tal senso, i contributi di Marcuse sono decisivi per la ricostruzione delle fonti filosofiche di numerosi elementi della teoria di Marx, i cui rapporti con la filosofia classica tedesca, Kant compreso, vengono letti sotto il segno dell''eredità' e della 'realizzazione', anche conformemente alle pretese dei padri fondatori del marxismo [13].

Eppure, anche i lavori che precedono l'ingresso all'Istituto mostrano la pervicace presenza di riferimenti alla filosofia kantiana. Né questo interesse deve fare scalpore, soprattutto se si considera il dibattito culturale che animava il contesto accademico in cui Marcuse si andava formando tra Berlino e Friburgo e presso cui chiunque volesse accreditarsi, come egli cercò di fare almeno fino al 1933, doveva di certo confrontarsi.

Trattasi di quella congerie culturale che, in seguito al potente sviluppo economico e scientifico vissuto dalla Germania unificata da Bismarck, vide scoppiare, tra Otto e Novecento, quel *Methodenstreit*, tra i cui perni centrali va senz'altro annoverato il 'ritorno a Kant' del neokantismo di Marburgo e del Baden.

Ma non solo. Marcuse assiste alla nascita di altre correnti filosofiche: la filosofia di Dilthey, la fenomenologia di Husserl, la filosofia di Heidegger che, in nome della vita e della concretezza dell'esserci, combattevano l'asettico soggetto trascendentale di matrice kantiana. Ancora, la presenza del pensatore di Königsberg è notevole anche in taluni settori della socialdemocrazia mitteleuropea: basti pensare a quel 'socialismo kantiano' che ebbe in Hermann Cohen il suo progenitore e che, data l'importanza conferita al soggetto pratico, influenzò profondamente la ricerca delle radici filosofiche del pensiero di Marx contro la versione positivistica e secondo internazionalista del marxismo proposta, ad esempio, nel 'marxismo trascendentale' dell'austro-marxista Max Adler[14].

Infine, a completare il quadro dei maestri che mediano il suo incontro con Kant, sarebbe impossibile omettere il peso esercitato del già menzionato Heidegger, col quale Marcuse collaborò dal 1928 fino alla drammatica rottura causata sia dalla mancata approvazione de *L'Ontologia di Hegel*, lavoro deputato all'ottenimento della libera docenza, sia, ovviamente, dall'adesione heideggeriana al nazionalsocialismo. In proposito, occorre ricordare che la sezione dell'Archivio titolata 'heideggeriana' mostra «una regolare attività di raccolta di numerose trascrizioni di lezioni, appunti di seminari e testi delle lezioni di Heidegger»[15] da parte

---

[12] Per l'espressione «*spiritus rector*», cfr. A. Schmidt, *La "Rivista per la ricerca sociale". Storia e significato attuale*, in G.E. Rusconi, A. Schmidt, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, De Donato 1972, p. 11; mentre L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 20 e ssg. sottolinea la predilezione di Horkheimer per Marcuse, almeno fino al 1937, come interlocutore nell'elaborazione di una «"logica dialettica", o "dialettica materialistica"».

[13] Nelle pagine finali di H. Marcuse, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, tr.it di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerruti, Einaudi, Torino 1969, p. 41 (da ora LL) e di Id., *Filosofia e teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, p. 88 (da ora FT), è esplicito il ricorso al concetto dell'eredità che, per Marcuse, tanto il movimento operaio tedesco quanto la nuova teoria critica intrattengono con la filosofia classica tedesca da Kant a Hegel. Per il concetto di 'realizzazione' della filosofia nella prassi, cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1841-1843), in Id., *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Roma, Editori Riuniti 1974, pp. 13-142 e F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgrò, Napoli, La Città del Sole 2008 per l'idea dell'eredità e l'uso stesso del lemma 'filosofia classica tedesca'. Trattasi questo di un saggio del 1888 che divenne, insieme all'*Antidühring* e a *L'origine della famiglia, della proprietà e dello Stato*, una sorta di 'catechismo' per i teorici marxisti della Seconda Internazionale. Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Bari-Roma, Laterza 1981, pp. 235-237.

[14] Secondo D. Norman Smith, *Introduction to Herbert Marcuse, "On the Critique of Sociology"*, in «Mid-American Review of Sociology», 16, 2, 1992, p. 10 e ssg.: «Marcuse shared this insights with neo-Kantian socialists like Vorländer. But, unlike the "rather dry" neo-Kantians, Marcuse and his fellow critical theorists recognized that the "autonomy" of the human spirit cannot simply be affirmed, but is, in fact, *problematic* (…) is an empirical question which is not susceptible to a priori deduction». Infatti, in ivi, p. 8, nota 36: «Kant, of course, tended to derive the world from the subject».

[15] T. Regehly, *Übersicht über die "Heideggeriana" im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt-und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main*, in «Heidegger Studies», vol. 7, 1997, pp. 179-209. In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 51 è conservato un elenco dei seminari heideggeriani, che vanno dall'inverno 1921-1922 fino all'estate 1929. Marcuse ne 'spunta' alcuni, anche se, per la verità, non se ne comprende il criterio: non tutti quelli spuntati infatti sono presenti in Archivio, né a tutti Marcuse presenziò in prima persona: molti – come quelli su Aristotele (pur conservati in Archivio) – si tennero prima del suo arrivo a Friburgo e si ipotizza provengano dalle trascrizioni di Walter Bröcker. Alcuni, come la lezione sul *Sofista* di Platone, non sono presenti in Archivio, dove invece sono conservate anche lezioni di Heidegger successive al 1933 su *Vom Ursprung des Kunstwerks* (novembre 1935), *Leibniz' Weltbegrift und der deutsche Idealismus* (1935/1936), *Grundfragen der Metaphysik* (1935/1936) e *Nietzsche: Der Wille zur Macht* (1936/1937). Regehly ipotizza che la lista venne compilata nel 1930 - non è un caso che l'ultima lezione a cui si fa riferimento è il seminario estivo *Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart* del 1929 a cui Marcuse partecipò - e proseguita solo in seguito; le ultime due delle tre lezioni successive al 1933, invece, proverrebbero dalle trascrizioni di Alfred Seidmann.

di Marcuse, in un periodo in cui il suo maestro era impegnato a pubblicare come «opera a sé» la seconda parte di *Essere e tempo*, poi divenuta, appunto, *Kant e il problema della metafisica* (1929)[16]. Non è un caso, dunque, che nell'Archivio sia conservato anche il dattiloscritto del famoso dibattito di Davos tra Heidegger e Cassirer[17]. Infine, occorre ricordare che il francofortese pubblicò recensioni e articoli su importanti riviste dell'epoca tra cui la stessa «Kant-Studien» e intrattenne rapporti con la Kant-Gesellschaft[18].

Trattasi, come si vede, di un quadro complesso e articolato, alla ricostruzione del quale abbiamo dedicato il Primo Capitolo di questo lavoro - *Le disavventure del trascendentale. L'incontro di Marcuse con Kant* - nel quale si è innanzitutto provato a individuare gli snodi principali di questo contesto culturale che funge da mediazione per le prime letture marcusiane di Kant. Ebbene, come avremo modo di vedere, il giudizio che il francofortese formula su questo dibattito è *tranchant*: si tratta per lui di un «rinascimento artificiale»[19], in tutto e per tutto simile a quello riguardante Kierkegaard e Hegel. È una considerazione da non trascurare, almeno nella misura in cui, grazie ad essa, è possibile comprendere come egli, per così dire, non fosse un osservatore passivo, sforzandosi al contrario di elaborare una propria visione sul senso e il contributo che la filosofia trascendentale avrebbe potuto fornire al presente, filosofico e no.

Ebbene, secondo Marcuse, il primo limite di queste ermeneutiche è che in esse «i grandi fattori empirici e non razionalisti della filosofia kantiana sono quasi del tutto eliminati (per esempio la dipendenza del pensiero

---

[16] A. Verra, *Introduzione* a M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr.it. a cura di M.E. Reina e V. Verra, Roma-Bari, Laterza 1981, p. VIII-IX. Il seminario *Logik* – conservato dattiloscritto in UBA Ffm Na. 3 Nr. 6 – sarebbe una delle tappe decisive nell'elaborazione dell'interpretazione heideggeriana su Kant perché «sviluppando una "cronologia fenomenologica", ossia lo studio della *Temporalität* come condizionatezza temporale dei fenomeni, Heidegger mette in luce l'originalità e la peculiarità della concezione kantiana del tempo non solo rispetto a quelle precedenti, ma anche rispetto alle successive, da Hegel a Bergson». Nell'Archivio sono poi conservati i dattiloscritti dei tre seminari del semestre estivo del 1929, *Einführung in das akademische Studium*, *Seminar über Idealismus und Realismus*, *Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart* - rispettivamente in UBA Ffm Na. 3 Nr. 12, UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 13 e UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 14 - in cui - nel secondo e nel terzo in particolare - Heidegger colloca Kant all'interno della cornice dell'idealismo post-kantiano - in particolare di Fichte - proponendo, in particolare in *Der deutsche Idealismus*, l'idea del 'tradimento' da parte della *Einlichkeit* del sistema kantiano. Di un certo interesse osservare che il volume M. Heidegger, *Gesaumtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, bd. 28, hrsg. C. Strube, Frankfurt am Mein, Vittorio Klostermann 1997, in part. pp. 347-361, è basato sulla trascrizione di Marcuse della *Einführung in das akademische Studium* del succitato seminario estivo del 1929. Sempre nell'Archivio è poi conservato il 'Kant-Seminar' dell'inverno 1931-1932: prima scritto a mano su un quadernino col titolo *Heidegger: Übungen über Kants Kritik der reinen und praktischen Vernunft (Transzendentale Dialektik)* e poi battuto a macchina, rispettivamente in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 26 e UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 27. T. Regehly, *Übersicht*, cit., p. 200 conferma che il secondo è la trascrizione del primo. Mancano nella lista e nel *Marcuse-Archiv* gli altri lavori di Heidegger che secondo Verra sono importanti per la sua lettura su Kant, come la lezione del semestre invernale del 1927-28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* e *Die Grundprobleme der Phänomenologie* del semestre estivo 1927.

[17] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 10. Il dattiloscritto contiene tutti e tre i momenti in cui si articola l'evento: la lezione di Heidegger su *Kant's Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*; la lezione di Cassirer su *Die philosophische Anthropologie* ed infine l'*Arbeitgemeinschaft Cassirer-Heidegger* del 25 marzo 1929.

[18] H. Marcuse, *Hoffmeister, Johannes, Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, in «Kant-Studien», 38, 1933, p. 456, ove Marcuse contesta al lavoro di Hoffmeister di perdere la differenza tra la filosofia della natura di Goethe e l'elaborazione schellinghiana ed hegeliana di un sistema metafisico in cui la filosofia della natura costituisca la parte dell''oggetto' (*Gegestand*). In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 399 è conservata anche la risposta alla richiesta di pubblicazione di un suo lavoro su *Kant-Studien*, datata 25 gennaio 1932 e firmata Arthur Liebert, *Geschäftsführer* della Kant-Gesellschaft. La lettera conferma la ricezione dello scritto e la discussione sull'approvazione, mentre informa dell'impossibilità di pubblicare l'allegata autopresentazione (*Selbstanzeige*) a causa del «generale disagio economico (*Wirtschaftsnot*), molto sentito anche dalla Kant-Gesellshaft»; si conclude poi, invitando a una proficua collaborazione futura con la rivista per eventuali scritti «sulla letteratura hegeliana». Nel 1928 Marcuse pubblica il suo primo intervento filosofico, *Beitrage zu einer Phänomenologie der Historischem Materialismus*, in «Philosophische Hefte», 1, 1928, pp. 45-68, in occasione del *Sonderheft zu Sein und Zeit* a cura di Maximilian Beck. Non si dimentichino, poi, i lavori pubblicati sulla rivista socialdemocratica *Die Gesellschaft* (*Marxismo trascendentale, Il problema della realtà storica in Wilhelm Dilthey*, *Sul problema della dialettica*, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*) sull'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (*Sulla filosofia concreta*) di Max Weber. In UBA Ffm Na. 3 Nr. 42 è conservata una recensione inedita su Heinz Heimsoeth, *Die Errugenschaften des Deutschen Idealismus*, pubblicata su «Deutsche Literature», 43, 23 ottobre 1932, pp. 2024-2029.

[19] H. Marcuse, *La filosofia tedesca nel ventesimo secolo (1940)*, in Id., *Davanti al Nazismo*, tr.it. di R. Laudani, Roma-Bari, Laterza 2001, p. 5 (da ora FTXX).

dai dati sensibili immediati, la ricettività della sensazione e la dottrina della cosa in sé)»[20]. Come a dire che, a suo modo di vedere, l'*Estetica trascendentale*, lungi dal dover essere trascurata, va piuttosto considerata il «cardine» dell'impianto trascendentale[21]. Né, del resto, egli ritiene casuale questa particolare *disavventura*, segno di una solo apparente rivendicazione di autonomia del pensiero, dietro la quale si cela invece una pericolosa intellettualizzazione della sensibilità con la conseguente perdita di riferimento oggettivo per le verità universali e necessarie della ragione. Essendo «la forma trascendentale soggettiva», la «forma tipica nella teoria borghese» o, se si vuole, trattandosi del «metodo specifico della filosofia borghese»[22], questa versione del pensiero kantiano, infatti, porta agli estremi termini i destini del liberalismo, la cui figura classica del singolo imprenditore autonomo - ancora rappresentato nella filosofia di Kant - entra in crisi tra il 1871 e il 1933 sotto la spinta del monopolio e del movimento operaio.

L'apprezzamento per la kantiana rivalutazione della sensibilità: questo dunque il primo elemento di una lettura che si ripresenterà costantemente nella successiva speculazione marcusiana, quando ai suoi occhi la filosofia critica diventerà sempre più chiaramente una riflessione capace di riconoscere i diritti della *Sinnlichkeit* e di opporsi pertanto a una qualsivoglia riduzione intellettualistica del pensiero che, non più ridotto a mera anticamera della scienza, sia in grado perciò stesso di rivendicare i diritti dell'auspicata rivoluzione proletaria.

Non che Marcuse non rimproveri il trascendentale kantiano di una certa astrattezza. Il punto però è che, a suo parere, nel testo kantiano, la purezza dell'apriori e il suo compito di fondazione di un metodo scientifico, assumono un altro senso. La destoricizzazione trascendentale, infatti, nel pensatore di Königsberg, è anche segno della rivendicazione idealistica dell'«autonomia critica della soggettività razionale»[23] - autonomia, che egli vede ben presente nelle pagine del suo predecessore e che ritiene assolutamente necessario dover ribadire soprattutto nel contesto del kantismo contemporaneo in cui essa, a suo modo di vedere, sembra del tutto sfumare. In questo senso, lungi dall'essere esclusivamente sinonimo di astrazione, il metodo trascendentale, come ricerca delle condizioni di *possibilità*, comincia a diventare qualcosa di ben diverso da una semplice premessa alla soluzione di problemi gnoseologici, trasformandosi, viceversa, in «una chiave per comprendere un sistema come atteggiamento, una filosofia come filosofare»[24]. Sintomatica, in tal senso - lo vedremo - è la critica al marxista Adler, svolta nell'appena citato *Marxismo trascendentale*, dove all'erronea *identificazione* tra i piani della possibilità e della realtà da questi messa in atto, il giovane Marcuse oppone la necessità di una loro radicale distinzione, ricordando come anche questo sia per Kant il significato del trascendentale: preliminare gesto di separazione messo in atto da una ragione il cui scopo è finalizzato all'apertura di un piano di realtà che, non coincidente con i fatti, sia capace di andare ben oltre il loro dominio.

Non è una questione da poco, soprattutto se si tiene conto del contesto storico in cui tale richiamo viene a cadere: la definitiva ascesa del Nazismo al potere gli conferiva, infatti, una particolare urgenza, non foss'altro per provare a spezzare l'identità tra cultura tedesca e la nascente dittatura e mostrare, viceversa, la presenza della tradizione rivoluzionaria[25].

Così, a questo stadio, l'operazione marcusiana sulle *disavventure* del trascendentale, giunge a distinguere due accezioni del termine: l'una più *negativa*, che ne fa sinonimo di un metodo rivolto alla sola ricerca di fondazione di un pensiero puro, astratto e astorico; l'altra, più *positiva*, in cui emerge l'altro senso che il termine kantiano assume ogni qualvolta si ricordi che questa ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza e

---

[20] H. Marcuse, *La filosofia tedesca contemporanea (1871-1933)*, in Id., H. Marcuse, *Filosofia e politica*, cit., p. 79 (da ora FTC).

[21] Cfr. in proposito, I. Kant, *Critica della Ragion pura*, tr.it di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza 1985[3], pp. 238-239. Inoltre, in ivi, p. 86, il filosofo sottolinea la differenza tra la *Logica trascendentale* come *organon* e l'*Estetica trascendentale* come *canone*.

[22] H. Marcuse, *Sul concetto di essenza* in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica*, tr.it di A Burgio, a cura di G. Casarico, Milano, Unicopli 1980, p. 89 e p. 94 (da ora CE).

[23] Ivi, p. 84.

[24] H. Marcuse, H. Marcuse, *Marxismo trascendentale*, in Id., *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, tr.it di Anna Solmi, Torino, Einaudi 1975, p. 73 (da ora MT).

[25] G. Palombella, *Ragione e immaginazione*. *Herbert Marcuse 1928-1955*, Bari, De Donato 1982, p. 246. ricorda in proposito che quella di Marcuse «non è una politica culturale ma, con Benjamin, una politicizzazione della cultura». Secondo M. Ferrari, *Cassirer, Kant e l'Aufklärung*, in AA.VV., *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, a cura di S. Poggi, Milano-Udine, Mimesis 2012, un'operazione simile su Kant viene fatta, a partire proprio dal dibattito sul senso della sua eredità, da Ernst Cassirer, sebbene da una posizione più liberale. Cfr. anche D. Losurdo, *Autocensura e compromessa nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis 2007, in part. pp. 5-29, per il dibattito sulla continuità/estraneità della filosofia pratica kantiana con la disciplina autoritaria.

della conoscenza è, a sua volta, il passo indispensabile in direzione di un corretto uso pratico della ragione che, in grado di comprendere i suoi limiti, sia perciò stesso finalmente in grado di calibrare bene il proprio insopprimibile - e pratico - bisogno di sovrasensibile[26].

C'è da dire, a riguardo, che già in questa primissima fase, per il giovane filosofo, questa distinzione non avviene con l'intento dialettico di un 'superamento' dell'un significato nell'altro. Come vedremo in più di un passaggio dei testi presi in esame, sembra piuttosto che Marcuse 'oscilli' tra le due accezioni nel tentativo di farle coesistere: per un verso, infatti, egli prova a liberare il suo pensiero da ogni astrattezza, con il chiaro intento di indirizzare le istanze di liberazione in una direzione concreta, non contaminata dalla purezza; d'altro canto, però, si rende conto che, nel complesso contesto storico che lo circonda, compito della riflessione filosofica è mantenere uno scarto, una differenza, se si vuole uno spazio, che eviti un pericoloso appiattimento sull'esistente. In tal senso, per lui, la purezza del trascendentale kantiano, il suo essere condizione di possibilità per un uso non fenomenico della ragione è, come per il suo predecessore, «di vantaggio positivo e grandissimo».

Occorre pensare un 'altro Kant' dunque, ben diverso da quello proposto dalle ermeneutiche contemporanee.

In tale direzione, per Marcuse, sono di aiuto due suoi grandi interpreti: Heidegger ed Hegel. Trattasi, come vedremo, di un confronto molto complesso, che sfocerà in una rottura con il maestro che, non a caso, si gioca proprio in occasione della richiesta di pubblicazione de *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, da alcuni interpreti giustamente considerato «il contraltare dell'heideggeriano *Kant e il problema della metafisica*»[27]. Come a dire che, tra i tanti livelli in cui si consuma l'emancipazione dell'allievo Marcuse, ce n'è uno che investe proprio la diversa lettura che, via Kant, egli fa di Hegel, e viceversa, col proposito di offrire una visione del tutto alternativa dell'intero idealismo tedesco, più prossima alla teoria della rivoluzione di Marx.

Questo il motivo per cui si è deciso di chiudere il Primo Capitolo con la critica marcusiana alla lettura heideggeriana di Kant, responsabile di una pericolosa *reductio ad unum* dell'impianto filosofico della *Ragion pura*, e di aprire il secondo capitolo - intitolato *Le Avventure del trascendentale. Marcuse lettore della Ragion pura* - con un'indagine sui rapporti che, secondo il francofortese, intercorrono tra Hegel e il pensatore di Königsberg.

Ebbene, grazie a un articolato lavorìo sui testi, Marcuse, per dirla con Mario Dal Pra, procede a una lettura della dialettica hegeliana in chiave soggettivistica[28]. Il superamento dell'«originario dualismo di soggettività e oggettività» dominante da Descartes «e – secondo Hegel – non ancora superato neppure da Kant»[29], viene infatti realizzato attraverso la rimodulazione del principio dell'appercezione trascendentale, idea profondissima in grado di risalire al di là di qualsivoglia dualità tra intelletto e sensibilità e di toccare il punto nevralgico di quell'originaria unità unificante o, se si vuole, di quel «concreto e realmente sintetico accadere»[30] che è la vita. Sembrerebbe un pieno e definitivo abbandono della soggettività kantiana che, non più presupposto statico a priori, meramente formale, diventa quel particolare 'oggetto' che si comporta (*Verhalten*) come 'soggetto': la vita storica e umana, divenire continuo in cui il fuori non è più 'dato' o 'ricevuto' ma 'prodotto'.

Tuttavia, si domanda Marcuse, cos'altro è per Hegel la vita storica se non una permanente dinamica dell'opporsi e del sintetizzarsi, un processo mai definitivo di superamento di quelle alterità che le sono

---

[26] Cfr. in proposito la *Prefazione* alla seconda Edizione della *Critica della Ragion pura* in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 25, che Marcuse ben conosceva, dove si legge: «Da uno sguardo fuggevole a quest'opera si crederà di argomentare che l'utilità di essa sia soltanto negativa: che cioè noi con la ragione speculativa non potremo mai avventurarci di là dei limiti dell'esperienza: e questo è infatti il primo vantaggio. Ma essa diventerà anche positiva appena si accorgerà che i princìpi sui quali si fonda la ragione speculativa per spingersi di là dai suoi limiti, nel fatto non sono un allargamento; anzi, se si considerano più fa vicino, portano, come inevitabile conseguenza, una restrizione del nostro uso della ragione, in quanto essi in realtà minacciano di estendere a tutto i limiti della sensibilità, alla quale propriamente appartengono, e di soppiantare così l'uso puro (pratico) della ragione. Perciò una critica che limiti la prima, è, in ciò, veramente negativa; ma, in quanto nello stesso tempo con ciò non toglie pur via un ostacolo, che ne limita o minaccia di distruggere affatto l'uso indicato da ultimo, in realtà è di vantaggio positivo e grandissimo, quando si sia riconosciuto che vi è un uso pratico (morale) della ragion pura, assolutamente necessario; nel quale la ragione inevitabilmente si estende di là dei limiti della sensibilità, e non ha bisogno perciò dei sussidi speculativi, ma solo di assicurarsi contro le loro opposizioni, per non cadere in contraddizione con sé medesima».

[27] L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., pp. 12-13.

[28] Cfr. M. Dal Pra, *Presentazione*, in H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr.it di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1969, pp. V-XXIII.

[29] H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit. pp. 7-9 (da ora OH).

[30] H. Marcuse, *Sul problema della dialettica I-II*, in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale*, cit., p. 34 (da ora PD).

insinuate dentro come una perenne resistenza? E, soprattutto, da chi mutua il grande filosofo, il «quel che è di contro»[31] presente nella sua dialettica, se non dall'insegnamento kantiano sulla natura radicalmente recettiva della sensibilità? «La critica di Hegel», leggiamo in proposito, «non ha lo scopo di allontanare la sensibilità (...) dal centro della problematica. Hegel celebra esplicitamente come merito dell'idealismo kantiano l'aver mostrato "che né il concetto per sé solo, né l'intuizione per sé sola...è qualcosa"»[32].

Nella lettura del giovane pensatore dunque, lungi dal liquidarla o riportarla, heideggerianamente, all'unità dell'immaginazione trascendentale, Hegel fa rivivere l'*Estetica trascendentale*, collocando quelle che altrove chiama «le basi empiristiche, anzi sensistiche della *Critica della Ragion pura*»[33], nel cuore della sua dialettica che, grazie a questo gesto, viene vivificata dalla presenza di quella costante eccedenza sul pensiero che, abbiamo visto, Marcuse ritiene indispensabile mantenere desta[34].

È con questo bagaglio di propositi e di letture, comunque, che il giovane filosofo, tra il 1933 e il 1934, entra nell'Istituto per la Ricerca Sociale, con il compito di ricostruire le eredità e di segnare le differenze tra il pensiero classico tedesco e la nascente teoria critica. Del resto, è lo stesso Horkheimer - lo abbiamo detto - colpito da una certa «sovrabbondanza di entusiasmo filosofico»[35] dell'allievo, a chiedergli di lavorare in tale direzione.

Anche in questa nuova fase della sua riflessione, come vedremo nel corso dei Capitoli Secondo e Terzo, la filosofia del pensatore di Königsberg è ben presente, in una lettura complessa e articolata, sempre oscillante tra la critica e l'apprezzamento.

Non c'è dubbio infatti che, a una prima ricognizione, per Marcuse la purezza del trascendentale – limite di *tutta* la filosofia classica – costituisca un problema, rappresentando un vero e proprio 'blocco' che impedisce di pensare quanto radicato nella storia sia il potere negativo della soggettività. Tuttavia, fermarsi a questo giudizio, sarebbe limitativo e parziale, soprattutto se si tiene conto di come sia lui, sia i collaboratori dell'Istituto, ripensino la critica dell'ideologia svolta dal marxismo tradizionale, ridotta, a loro modo di vedere, a un ingenuo e meccanicistico rispecchiamento tra struttura e sovrastruttura e all'opinabile 'giusta coscienza di classe'[36].

Più dei colleghi, però, Marcuse non ritiene affatto che la filosofia idealista borghese sia mero sinonimo di giustificazione ideologica dell'esistente: piuttosto, in una neanche tanto implicita polemica contro il concetto affermativo di *Kultur*, egli la ripensa come il luogo del *ricordo*, sublimato in immagini astratte, di tutte quelle «lotte storiche per una migliore configurazione dei miseri rapporti dell'esserci»[37] uscite sconfitte sul piano materiale. L'intento di quest'affermazione è chiaro: fare della filosofia non più uno strumento di oppressione ma, quale espressione della voce degli 'ultimi', un possibile luogo di liberazione.

È in questo quadro che viene letto anche il pensiero di Kant, la cui purificazione trascendentale diventa testimonianza delle intenzioni di una ragione autonoma che, urtando contro i limiti imposti dalla società borghese, trasfigura le reali pratiche di libertà in possibilità pure garantite apriori.

È un limite, certo, ma anche un patrimonio da non disperdere.

---

[31] I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 532.

[32] PD, p. 39.

[33] H. Marcuse, *Idealismo e positivismo*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., p. 154.

[34] Come vedremo nel corso del paragrafo dedicato a tale snodo, il mantenimento di questo nocciolo kantiano, fa virare la lettura marcusiana della dialettica hegeliana verso un andamento kantiano «per coppie» e «violentemente binario» della dialettica marcusiana di cui parla R. Barilli, *Tra presenza e assenza. Due modelli culturali in conflitto*, Milano, Bompiani 1974, p. 87. G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, cit., p. 306, si esprime nei termini di una «tensione dualistica», mentre S. Bird-Pollan, *Critiques of Judgment: A Kantian Reading of Marcuse*, in «Radical Philosophy Review», 16, 1, 2013, pp. 99, sottolinea che nella visione marcusiana della dialettica «*"is" and "ought" must remain in an antagonistic relation*». Sulla «heterodox view» di un Hegel non-conciliato già vicino alla sensibilità francofortese, cfr. R.B. Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, ed. by R. Pippin, A. Feenberg, C. P. Webel, Houndmills-London, MacMillan 1988, p. 73.

[35] S. Petrucciani, *Horkheimer e l'idea di teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, cit., p. XX.

[36] Già in PD, p. 60, Marcuse critica, senza però approfondire la questione, questo il concetto lukácsiano.

[37] CE, p. 118. Ancora in H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, tr.it. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino 1966, p. 21 Marcuse afferma che «l'idea hegeliana di ragione, sebbene in forma idealistica, include nella sua considerazione le lotte materiali per una vita libera e razionale».

Questa è la prospettiva con cui, in estrema sintesi, Marcuse interpreta Kant nei saggi pubblicati sulla *Zeitschrift*. Si è deciso di ripartirli secondo la distinzione, recentemente proposta, tra saggi metodologici o metacritici - di cui si tratterà nel Capitolo Secondo - e saggi normativi - oggetto del Capitolo Terzo[38].

Nei primi - *La lotta contro il liberalismo, Sul concetto di essenza, Filosofia e teoria critica* - vedremo ritornare quell'oscillazione che attraversava anche i primi approcci con il filosofo di Königsberg. L'astrattezza del trascendentale, infatti, interessa il francofortese nella misura in cui essa riconduce a quello iato tra realtà e possibilità che è compito del pensiero saper preservare. In *La lotta contro il liberalismo* ad esempio, la figura kantiana del 'tribunale della ragione', che valuta l'esistente in nome delle possibilità del Vero, del Bene e del Giusto, è funzionale a contrastare la pericolosa identità di norma ed esistenza messa in atto dal realismo eroico-popolare. Ancorché in forma astratta, dunque, l'idealismo critico si pone a salvaguardia dell'autonomia dell'individuo razionale di fronte ai fatti sociali ed è perciò un riferimento imprescindibile, da un lato, per opporsi all'«opportunismo esistenziale» di Heidegger, dall'altro per ripensare il senso della comunità politica di matrice hegelo-marxiana attraverso una lente non proprio simile allo stalinismo sovietico.

L'esigenza di preservare quella che si è definita una ragione bidimensionale attraversa poi anche le pagine di *Sul concetto di essenza*. In particolare, Marcuse dedica importanti passaggi alla *Dialettica trascendentale*; una logica dell'apparenza, come definita nella *Ragion pura*, le cui idee si caricano dei caratteri dell'antica *essenza* e, in virtù della loro peculiare inesponibilità, aprono uno scarto con la fatticità. Di nuovo, per Marcuse siamo davanti al primo tentativo di elaborare una logica che rifiuta l'identità con i fatti, tipica delle categorie del *Verstand*, e dirige il pensiero verso «un passaggio» che lo porta «dai concetti della natura a quelli morali», il cui significato pratico è assolutamente necessario[39]. È chiaro: qui si tratta di trovare il nesso con la dialettica oggettiva Hegel, nonché il legame con la 'logica pratica' che sostanzierà poi il programma marxiano di un'unità di teoria e prassi.

Ma non solo.

Lungi dall'essere orientata esclusivamente a mostrare le continuità tra Kant e i suoi successori e, dunque, lungi dal leggere i presupposti critici in direzione di un loro necessario superamento nel pensiero dialettico, il francofortese si sforza di preservare il dualismo tipico del pensiero kantiano ritenendo di poter trovare in esso elementi utili ai fini di un radicale ripensamento della stessa logica dialettica. Non è un caso perciò che in questi saggi, ai già notati snodi concettuali che abbiamo visto apprezzare dell'architettonica kantiana - l'*Estetica* come cardine della *Ragion pura*, il trascendentale come metodo di un pensiero autonomo, capace di definire limiti della realtà per aprire alla *possibilità*, l'importanza della *Dialettica* e delle sue idee, con la loro spinta a valicare l'esperienza e aprire alla dimensione pratica della libertà - emerga, tra le riflessioni marcusiane, anche un altro elemento di rilievo.

In *Filosofia e teoria critica*, infatti, egli batte l'accento sulla capacità *auto-critica* della ragione kantiana, sarebbe a dire sull'idea che è oramai giunto il momento «ch'essa si assuma nuovamente il più grave dei suoi uffici (...), cioè la conoscenza di sé e delle sue pretese legittime»[40]. È un'indicazione del suo predecessore ritenuta molto utile, soprattutto in un momento in cui, nella riflessione marcusiana, diventa più marcata la «presa di distanza dalle determinazioni materiali»[41]. Chiaro il senso di questa ripresa: di fronte all'evidente crisi di quella figura che fino ad allora aveva rappresentato le istanze della teoria critica - il proletariato -, il francofortese sente il bisogno non solo di radicare il filosofare nella scissione tra ragione e realtà, ma anche di porre su un piano più ampio le istanze di liberazione che, a suo modo di vedere, attraversano *tutte* le società di classe avute sinora; in una parola, di attribuire il ruolo rivoluzionario anche ad altri «soggetti storici», capaci di impersonare interessi emancipatori ben oltre le richieste della classe proletaria.

È in questo contesto che il tribunale critico kantiano gli giunge in soccorso: non solo perché la formulazione delle tre domande - «1.Che cosa posso sapere? 2.Che cosa devo fare? 3.Che cosa posso sperare» - concentra «ogni interesse della ragione», fornendogli la forma generale di un domandare che deve restare premessa indispensabile e permanente a chi voglia assumersi il compito di tenere desto il negativo anche al di là di specifici interessi di classe, ma anche perché, adesso, è compito della teoria critica saper svolgere una riflessione su di sé e, facendosi kantianamente auto-critica, cercare di individuare le nuove soggettività, cui rendere «visibile quel contenuto "eccedente" nella sua verità reale»[42].

[38] L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 17 e ssg.
[39] I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 309.
[40] Ivi, p. 7.
[41] L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 51.
[42] FT, p. 80. La citazione di Kant è tratta da I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 620.

L'*avventura* del trascendentale sembra concludersi, dunque, con una forte associazione tra la ragione (auto)-critica kantiana e l'interesse per l'emancipazione che, pur nella consapevolezza della sua parzialità, è compito della nascente teoria tenere vivo. In questo modo, e per certi aspetti anticipando le sue riflessioni più mature, in Marcuse la teoria critica diventa forma razionale - e immaginativa - di un filosofare cosmopolitico, sorta di apriori che bisogna riattivare ogni qual volta la società - *ogni* società - appare pacificamente ricomposta nei suoi dissidi fondamentali.

Eppure, questo evidente e deciso apprezzamento per Kant, sembra sfumare in quelli che abbiamo definito i 'saggi normativi' apparsi sulla *Zeitschrift* dove, invece, come vedremo nel Capitolo Terzo, pare esserci poco spazio per una valutazione positiva del rigorismo della *seconda Critica*. Ad esempio, nelle pagine di *Autorità e famiglia* dedicate al filosofo di Königsberg, il francofortese fa emergere la contraddizione tra la tendenza anti-autoritaria rivenibile nella kantiana scissione tra pubblico e privato, morale e diritto e, in quest'ultimo, tra il *de jure* dell'idea e il *de facto* della realtà e, viceversa, la forte tendenza autoritaria presente nella sua destoricizzazione della libertà, ricondotta nell'alveo del pregiudizio luterano dell'interiorità.

La stessa dimensione della sensibilità che il Marcuse lettore del Kant teoretico aveva sottolineato come uno dei lasciti più significativi della sua eredità - e che era servita per opporre una propria ermeneutica a quella dei marburghesi prima e di Heidegger poi - viene ripensata alla luce della sua lettura della *Ragion pratica*, dove la dimensione estetica viene considerata refrattaria a qualsivoglia forma di razionalità e portatrice di una radicale eteronomia.

Né, del resto, questo riposizionamento è frutto del caso. Se è vero infatti che nel suo commento ai *Manoscritti economico-filosofico del 1844*, il francofortese aveva ricostruito il nesso che legava la visione marxiana e poi feuerbachiana della sensibilità all'eredità kantiana, altrettanto chiaro è che, stante lo slittamento dal piano gnoseologico al piano della prassi, la sensibilità, in Marx, finisce con il diventare tramite della fondazione dell'attività del soggetto sul terreno storico-sociale del lavoro e, quindi, della dimensione rivoluzionaria. Dal punto di vista di questa nuova acquisizione, i limiti del teoreticismo kantiano, la sua visione della sensibilità come mera recettività, non possono che apparire espressione del dominio sul lavoro manuale, che riduce la «sovrabbondanza essenziale dell'esistenza umana rispetto a ogni possibile situazione di se stessa e del mondo»[43] a mero soddisfacimento passivo dei bisogni immediati.

Sono i saggi *Sul carattere affermativo della cultura* e *Per la critica dell'edonismo* ad approfondire questa tesi, innestandola su un'associazione tra il tema della sensibilità e quello della felicità, rigidamente espunto nel sistema della *Ragion pratica*. Così, alle precedenti critiche rivolte al rigorismo kantiano, Marcuse aggiunge un nuovo motivo: ai suoi occhi, infatti, pur riconoscendo alla dottrina del Sommo Bene, un'originale riproposizione dell'antica critica platonica all'edonismo, capace di sottrarre la felicità dall'identificazione con il piacere immediato e di dotarla perciò stesso di un carattere di razionalità, Kant finisce col fallire nella sua associazione tra felicità e virtù, dimostrandosi un pensatore del tutto inadatto a fornire strumenti utili per la critica delle false conciliazioni tipiche della nascente industria culturale e della successiva società opulenta. La circolarità che Marcuse cerca tra ragione, felicità e libertà[44], resta dunque del tutto estranea alla filosofia trascendentale che, priva di senso storico e basata su principi a priori, finisce per trasfigurare nell'essenza della *Begehrungsvermögen* i tratti specifici della «società dei pervertiti», figlia di quella divisione del lavoro che, non a caso, sacrifica le esigenze dell'individualità empirica.

E così, a questo livello della nostra ricerca, l'oscillazione marcusiana su Kant si conclude con una liquidazione del suo predecessore, il cui contributo per il presente sembra tramontare a tutto favore di una linea politica che da Platone, via Hegel, porta a Marx. È ad essa, infatti, che occorre rivolgersi per cercare un nuovo concetto di sensibilità che, attraverso il tema della «solidarietà combattiva», prefiguri una sensibilità ribelle e disposta all'universalità o, se si vuole, già pronta a quell'armonia tra particolare e universale che sarà compito della comunità realizzare in nuove istituzioni sociali.

Marcuse tuttavia, resta un pensatore complesso, la cui riflessione, lungi dal chiudersi in una scontata linearità, presenta tratti estremamente articolati, certamente non risolvibili con facili soluzioni monodimensionali. Non stupisce perciò che il suo scambio con Kant non si fermi affatto a questi giudizi, ma riprenda, per così dire, la sua oscillazione, aprendosi di nuovo a un confronto serrato che sfocia in un rinnovato apprezzamento. Del resto, la sua lettura dell'opera critica non era ancora completa, mancando all'appello quella

[43] H. Marcuse, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 166-167.

[44] Cfr. S. Petrucciani, *Felicità e ragione. Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, in AA.VV., *Eros, utopia e rivolta*, cit., pp. 138-151.

che, a detta del pensatore berlinese, è forse l'opera più rivoluzionaria del pensatore prussiano: la *Critica del Giudizio*.

Siamo così arrivati all'ultimo snodo tematico - definiamolo pure 'estetico' - attorno a cui si struttura il percorso di Marcuse; snodo il cui cuore è costituito dal noto testo del 1955, *Eros e civiltà*, tra i cui protagonisti dichiarati troviamo il Kant della *terza Critica*.

Certo, non c'è dubbio, alcuni temi che in questa fase assumono grande rilievo non sono affatto nuovi nel percorso marcusiano: basti pensare all'immaginazione che, come vedremo, era stata oggetto di un'approfondita riflessione sia ne *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* sia in *Filosofia e teoria critica*. Anche in questo caso, tutt'altro che tangenziale è l'apporto di Kant, cui fa capo una delle due possibili facce - quella *soggettiva* - da cui è costituita la 'medaglia' dell'immaginazione; essendo invece Hegel il riferimento essenziale a definire il possibile modo *oggettivo* in cui declinare tale facoltà.

A riguardo, è stato di un certo interesse notare come, a questa doppia modalità di approccio, vada associato lo sdoppiamento di un'altra delicata questione che interessa il pensiero marcusiano: l'utopia.

Da un lato, infatti, porre l'immaginazione «sul piano empirico» - per dirla con le parole di H. Brunkhorst e G. Koch - o *oggettivo*, significa farne memoria di un represso capace di tradursi in movimento reale; comporta, in altre parole collocare le sue richieste direttamente sul piano dell'essere e dunque dare loro una forza costitutiva, come se fosse possibile esibire in una tendenza concreta la prova della *coincidenza oppositorum* tra ragione e realtà e «le nuove 'fantastiche' possibilità della civiltà industriale»[45]. Sono premesse da cui deriva una declinazione *sostanziale* dell'utopia - ben presente nel pensiero di Marcuse - quale pensiero e progetto di una società futura effettivamente realizzabile.

Dall'altro lato, viceversa, considerare l'*Einbildungskraft*, «funzione cognitiva dell'atto estetico», permette di mantenere ben viva ciò che abbiamo visto essere per Marcuse la cifra più significativa del pensatore di Königsberg: sarebbe a dire, la *forma* del filosofare trascendentale e, con essa, lo iato tra ragione e realtà, con la correlativa apertura di uno spazio per il possibile. Un diverso modo di pensare l'utopia ne deriva: che la si voglia chiamare «metodologico-ermeneutica», seguendo le indicazioni di F. Jameson, o «funzione del pensiero negativo», come suggerisce H. Fahrenbach o ancora, più semplicemente, «critica», come vuole M. Jay, in tutti i casi è evidente che in questa versione il compito dell'immaginazione non è tanto quello di preparare all'esibizione di una società futura, magari indicando alla prassi i soggetti sociali adatti a compiere la rivoluzione, quanto piuttosto quello di fungere da *principio regolativo* capace di orientare il pensiero verso la libertà intesa come *oltre* ciò che i fatti possono esibire[46].

Non si tratta - lo si comprende - di posizioni facilmente conciliabili tra loro; al contrario: la loro irriducibilità sembra dirci che, lungi da dover essere risolta, l'oscillazione - o, se si vuole, l'ambivalenza -restano un tratto specifico del pensiero Marcuse; un tratto che, non a caso, attraversa anche tutta la riflessione sull'immaginazione che prende avvio con gli anni Cinquanta[47].

Il testo dirimente - lo si è appena detto - è *Eros e Civiltà*, dove tale facoltà diventa una vera e propria «funzione estetica». È una svolta teoretica decisiva, che vede di nuovo l'apporto del filosofare kantiano in prima linea a dare un contributo alla riflessione marcusiana.

Innanzitutto, come il filosofo di Königsberg insegna, anche per Marcuse l'estetica è una dimensione che supera di molto la teoria dell'arte, diventando una modalità costitutiva dell'intero territorio della filosofia, piuttosto che una sua delimitata regione[48].

---

[45] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., pp. 50-51.

[46] Per i riferimenti citati cfr., rispettivamente, F. Jameson, *Marxism and Form*, H. Fahrenbach, *Das Utopie problem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialkonzeption*, M. Jay, *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance*.

[47] Oltre agli autori appena citati, di una doppia anima positiva/negativa di Marcuse parlano anche T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse* e V. d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*.

[48] Sulla *Critica del Giudizio* come critica della facoltà critica, cfr. il famoso §3 dell'*Introduzione* di I. Kant, *Critica del Giudizio*, tr.it. di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza 1997, pp. 21-23, significativamente intitolato *Della critica del Giudizio come mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia*: «La critica delle facoltà di conoscere, considerate in ciò che esse possono fornire *a priori*, non ha propriamente alcun dominio per riguardo agli oggetti; perché essa non è una dottrina, ma ha solo da ricercare se e come, secondo le condizioni delle nostre facoltà, queste possano fornire una dottrina. Il suo campo si estende a tutte le loro pretese, per chiuderle nei limiti della loro legittimità. Ma ciò che non può entrare nella divisione della filosofia, può entrare tuttavia, come una parte principale, nella critica della facoltà pura di conoscere in generale, se questa facoltà contiene principii che per se stessi non siano validi né per l'uso teoretico né per l'uso pratico». Su tale questione, molto è stato scritto: mi limito qui, per la posizione specifica che la sua interpretazione di Kant ha assunto nel contesto italiano, E. Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza 1986, p. 73 e ssg.

Ma non solo. In virtù della specifica mobilità della giudizio riflettente, associato da Kant al sentimento di piacere e dispiacere e situato al centro, tra sensi e intelletto e tra necessità e libertà, con una specifica funzione di mediazione, la dimensione estetica viene a mostrare quello che secondo il francofortese dev'essere il compito della teoria critica: sovvertire le identità statiche e le rigide barriere tra i vari domini in cui la divisione del lavoro abitua a classificare il reale e, con ciò, aprire la possibilità di una riflessione su altre possibili sintesi da determinare concretamente, tanto nella pratica quanto nel pensiero. Insomma, la kantiana dimensione della bellezza - regolata dalla *Zweckmässichkeit ohne Zweck* e dalla *Gesetzmässigkeit ohne Gesetz* - diventa per Marcuse un territorio esemplare, cui rifarsi per mettere in gioco la potenza critica del pensiero filosofico, riflettere sul suo statuto e ripensarne il programma; allo stesso modo in cui la distinzione kantiana tra estetica e arte, ricorda e riattiva la necessità di spezzare l'identità repressiva che, viceversa, la società del dominio ha voluto stabilire tra i due territori, con lo scopo di relegare nell'irrealtà le verità critiche dell'immaginazione - che si tratta adesso, una volta riconfigurati i limiti trascendentali in limiti storici, di far penetrare nella realtà.

È questa, a ben vedere, l'intenzione di *Eros e civiltà*: indicare la strada di una liberazione non della sola ragione o della sola sensibilità, ma attraverso una loro riappacificazione e, attribuendo un versante positivo-creativo al presunto e irriducibile dis-ordine delle pulsioni, prospettare un *al di là* del principio di prestazione senza alcuna indicazione - al di là di un generico riferimento allo sviluppo tecnologico - circa il *chi* o il *cosa* sia deputato *ora* a realizzarlo[49].

Non c'è dubbio: la lettura di Marcuse va ben oltre il dettato e i limiti kantiani. Non è un caso, del resto, dato che agli insegnamenti del filosofo di Königsberg si aggiungano quelli di Schiller da un lato, e Freud dall'altro. Così, il legame tra forma estetica, piacere e immaginazione, si contamina con la riflessione schilleriana, che spinge Marcuse a trasformare la libera disposizione tra *Einbildungskraft* e *Verstand*, posto da Kant a fondamento del giudizio estetico, nell'*impulso* al gioco di cui si legge nelle schilleriane *Lettere sull'educazione estetica*; allo stesso modo in cui lo stato di piacere, da Kant descritto come rigorosamente puro, si tinge, tramite Freud, di un evidente carattere erotico-pulsionale, spingendo il filosofo a parlare di un'origine 'dinamico-istintuale' dell'immaginazione[50].

Trattasi evidentemente di questioni estremamente complesse, oltre che molto dibattute dalla critica, sulle quali, come anche negli altri luoghi del pensiero marcusiano di cui s'è detto, è sembrata chiara la presenza dell'oscillazione del filosofo.

Per un verso, infatti, Marcuse intende l'Eros come una «forza pratica – *praxis*» e dunque come condizione di un'«utopia» che deve farsi «concreta» e giungere a una «società come opera d'arte»; per l'altro verso, invece, egli sembra limitare il compito del suo lavoro alla fondazione dell'autonomia dell'immaginazione nell'arte, la quale finisce così con il diventare l'unico territorio deputato a indicare la libertà, non più nella concretezza storica ma nell'indeterminatezza dell'*oltre.* Insomma, a fronteggiarsi e a coesistere, nel testo del 1955, troviamo tanto - via Schiller ed Hegel - un monismo assoluto dell'Eros creativo-immaginativo, capace di assorbire in sé persino la morte, quanto il ritorno di quello iato - tutto kantiano - che, soprattutto nelle pagine finali del testo, ricorda l'irriducibilità tra principio del piacere e principio di realtà e restituisce l'esistenza umana a un dolore conflittuale e sordo di cui, tutt'al più, può essere cambiata la forma in una pacificazione che può essere solo progressiva. Da questo punto di vista, lo ricorda Vittorio d'Anna, la «dimensione estetica» è «esattamente l'opposto dell'*Aufhebung*: mantiene la contrapposizione e nello stesso tempo assolve da essa. Si può dire che è medio di pacificazione di un mondo che resta in conflitto»[51].

È un'aporia che non si risolve, nemmeno nella riflessione successiva a *Eros e civiltà*, dove Marcuse continua ad allontanarsi e, insieme, ad avvicinarsi a Kant.

La dimensione estetica, infatti, continua ad essere il momento realizzativo di una nuova sensibilità, capace di farsi guida attiva per l'edificazione di una esperienza sociale libera dalle forme opprimenti della percezione comune e astratta e configurata secondo la nuova finalità della bellezza.

Eppure, nonostante questo, Marcuse non rinuncia a sottolineare i limiti di questa prospettiva, continuando a mantenere vivo quel senso della critica kantiana che, già colto negli anni Trenta, restava a quei tempi ancora bloccato dalle forti intenzioni 'realizzative' della dialettica. Una crescente predilezione per gli avvertimenti

[49] Punto ben sottolineato da A. Vegezzi, *Eros e Utopia. Letture di Marcuse*, in «Quaderni Piacentini», III, 17-18, luglio-settembre 1964, pp. 36-46 e da T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., 133-139.

[50] R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, tr.it di P. Amari Cirillo, Torino, Boringhieri 1992, pp. 513 e ssg., parla di *Eros e civiltà* nei termini di una «fondazione dinamico-istintuale della teoria critica» che colma una lacuna lasciata aperta dalla *Dialettica dell'illuminismo*: l'assenza di un riferimento su cui fondare la critica e la capacità della ragione di rendersi conto della dinamica mitologica in cui essa stessa rimaneva inviluppata in Horkheimer e Adorno.

[51] V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., p. 94.

del filosofo di Königsberg è dunque presente in questo periodo: l'immaginazione, ammonisce il filosofo, che sempre trae il suo materiale storico dai sensi e sempre fa da guida alla formulazione di una nuova idea di società, deve assolutamente confrontarsi con i limiti della realtà. Contro ogni frettolosa fuga in avanti, Marcuse evoca una preparazione *illuministica* dei sensi e della ragione; e lo fa sia quando riflette, nel *Saggio sulla liberazione*, sull'alleanza tra studenti e operai del Maggio parigino, sia negli anni Settanta, nella fase della «controrivoluzione preventiva» che «non permette avventurismi né di giocare a fare la rivoluzione»[52]. Qui teoria e pratica rivoluzionaria restano sempre soggette al peso dell'oggettività, intesa come 'quel che è di contro': «la realtà sta lì, in tutti i suoi diritti e potere – il terreno su cui la teoria si sviluppa»[53].

L'oscillazione tra utopia come stato dell'essere e utopia come dover essere, quella tra monismo e dualismo di Eros e Thanatos, piacere e realtà e, ancora, quella tra l'*Aufhebung* dell'arte nella società e la sua autonomia, ora vengono decisamente risolte a favore dell'opzione di un dualismo fondamentale tra arte e vita, tra arte e politica; come a dire che il libero gioco dell'immaginazione è possibile unicamente nel regno *separato* e legittimamente *autonomo* dell'arte. Sintomatico, a riguardo, è quanto scrive l'ultimissimo Marcuse di *Die Permanenz der Kunst*: l'arte «è testimone dei limiti intrinseci della libertà e dell'appagamento, dell'immersione umana nella natura. In tutta la sua idealità l'arte è testimone della verità del materialismo dialettico: la non-identità tra soggetto e oggetto, tra individuo e individuo»[54].

Così, il paragrafo conclusivo del nostro lavoro è dedicato a ripercorrere l'ultima fase delle riflessioni di Marcuse sul senso e il ruolo dell'arte, la cui sfera appare ormai irriducibile a qualsivoglia traduzione in rapporti di classe. Senza mezzi termini, adesso, il disinteresse kantiano, piuttosto che esprimere un «edonismo castrato»[55], diventa indice della capacità dell'Eros di auto-sublimarsi, potere di estraniarsi dalle esigenze pratiche e conoscitive immediate, voce di quanto è oppresso dal potere della società della prestazione. Nella soggettività estetica, che sottrae il materiale storico dalla forma della realtà per sottometterlo alle leggi dell'apparenza, si apre quello scarto tra realtà e possibilità che la società unidimensionale vuole chiudere e che invece, secondo Marcuse, è assolutamente necessario continuare a tenere aperto per conquistare un punto di distacco da cui poter criticare l'esistente e cominciare una riflessione sulla libertà possibile: «l'alienazione creativa è stata centrale per l'arte borghese, e trova espressione nell'acquisizione storica dell'arte borghese: nella scoperta del soggetto quale agente della libertà e delle realizzazioni possibili»[56].

Ma ancora: identificando forma estetica e negazione, in una sintesi tra forma apriori kantiana e esigenze hegeliane[57], Marcuse arriva a ridefinire il trascendentale come quella permanenza *transtorica* e apriori della «soggettività ribelle», di cui la forma estetica dell'arte attesta la presenza e può riattivare - a posteriori - i poteri.

È in questo modo, d'altronde, che egli può aggirare la pericolosa sintesi tra arte e politica: solo negandosi alla *Aufhebung* nella prassi – è illusorio credere che l'arte possa chiudere lo iato tra «parole e cose» - l'arte può presentarsi come prova indiretta, simbolica e indeterminata - come voleva Kant[58] - dell'assenza di libertà nel presente; proprio perché è libera dalle esigenze di determinazione che assillano la teoria e la prassi, essa può dirci, non *che cosa sia* la libertà, ma che c'è *ancora* libertà a venire, che essa è ancora *possibile*. Sarà poi compito della prassi determinarne, di volta in volta, le forme concrete: «perché il regno della libertà è davvero l'infinito mai raggiungibile. L'uomo è infatti parte della natura e la natura è essenzialmente oggettiva contro il Soggetto autonomo, e quindi anche la migliore società conterrebbe e riprodurrebbe questa tensione»[59].

Sappiamo bene come il rifiuto categorico di una 'fine dell'arte' a favore della sua autonomia e della sua permanenza, lasciò perplessi molti tra i suoi sostenitori contemporanei[60]: esso tuttavia, ben lo si comprende, lungi dall'essere una deviazione da una qualsivoglia presunta ortodossia, deve essere inteso piuttosto come la

---

[52] H. Marcuse, *L'università e la trasformazione radicale della società*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., p. 64.
[53] H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Bacon Press 1972, p. 34 (da ora CR. Qui e nelle successive citazioni tratte da questo testo, tr.it. mia).
[54] H. Marcuse, *La dimensione estetica*, in H. Marcuse *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, tr.it. L. Gatti, a cura di P. Porticari, Milano, Guerini & Associati 2002, p. 28 (da ora DE).
[55] T.W. Adorno, *Teoria estetica*, tr.it. di G. Matteucci, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi 2009, p. 18.
[56] H. Marcuse, *Per una filosofia estetica*, in Id., *Teoria critica del desiderio. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. IV, tr.it di L. Scafoglio, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri 2011, p. 129 (da ora PFE).
[57] S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*: *reconsidering the Aesthetic Theory of Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit. pp. 122-123.
[58] Cfr. il §59 sul bello come simbolo della morale di I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 381-389.
[59] H. Marcuse, *La rivoluzione culturale*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 165.
[60] Cfr. R. Barilli, *Tra presenza e assenza*, cit., pp. 109-115 che accusa Marcuse di conservatorismo in sede di riflessione sull'arte.

coerente conseguenza dell''anima kantiana' che vive nella sua filosofia e che lascia costantemente aperta la distinzione tra soggetto e oggetto anche nella dialettica[61].

Certo, la sintesi di queste dimensioni resta una insopprimibile necessità di una 'ragione immaginativa'; tale sintesi però va sempre sottoposta a critica, ossia limitata - Marcuse parla di «autolimitazione» - al regno della dimensione *soggettiva* o, se si vuole, a quella dimensione dell'*als ob* kantiano, dove tanto la dimensione estetica quanto l'arte possano rimandare oltre loro stesse e conservarsi autonome.

Se, dunque, c'è un insegnamento che il Marcuse lettore di Kant può lasciare in eredità, esso riguarda la necessità di una costante educazione alla critica e, insieme, una vitale «estetica della speranza», capaci di ricordarci che solo proiettando l'utopia nel «"di più"»[62] della possibilità si può provare a esercitare la libertà senza cadere vittime delle 'illusioni trascendentali' che confondono l'Assoluto con la realtà[63]. Contro la 'malattia' fanatica dei 'sogni del visionario', che trasforma la prassi in fede, il francofortese ritiene che sia essenziale imparare innanzitutto a 'orientarsi nel pensare' attraverso una critica dei limiti - sempre osservati dal punto di vista storico-sociale - capace di ricordare il carattere qualitativo ed eccedente della libertà, mai identica ad alcun dato particolare. Per lui, del resto, questo non significa rinunciare al 'sogno di una Cosa', magari accettando una scarna *Realpolitik*. Attraverso una svolta copernicana di metodo e intenti, si tratta piuttosto di passare dal giudizio determinante del socialismo scientifico, pericolosamente irretito in una filosofia dell'identità, al giudizio riflettente kantiano, grazie al quale, nell'assenza di concetti predeterminati, la realtà si possa dischiudere come un divenire di forme contingenti e individuali, «non garantito»[64] a priori, sempre *ancora tutta* da determinare, «passo dopo passo»[65], in una ricerca concreta che è compito di individui la cui singolarità, ormai sfuggita alla rassicurante categoria di classe, non sia per questo meno in grado di opporsi «alla miseria e all'oblio» per dare voce, per quanto possibile, alle tante possibilità ancora represse[66].

Ringraziamenti

Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza la ricerca svolta presso il *Marcuse Archiv* della *Goethe Universität Bibliothek* di Francoforte per la quale ringrazio il dott. Oliver Keppel per la dedizione e la pazienza. Si ringrazia il professor Peter-Erwin Jansen che, in un periodo non facile, mi ha aperto le porte dell'archivio da lui curato. Ringrazio inoltre, i professori Douglas Kellner, Harold Marcuse, Andrew Feenberg, Terry Maley per l'apertura, la curiosità, l'incoraggiamento con cui hanno ascoltato, seguito e sostenuto la proposta teorica contenuta in questo lavoro.

[61] A proposito della premessa critica kantiana del ripensamento francofortese della dialettica hegeliana, cfr. M. Horkheimer, *Materialismo e metafisica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, tr.it. di G. Backhaus, a cura di A. Schmidt, Torino, Einaudi 1974, pp. 47-52.

[62] FT, p. 75.

[63] Per l'espressione 'estetica della speranza', cfr. S. Catucci, *Postfazione. Estetica della speranza*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 267-285. Già per M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*, cit., pp. 51-52 la teoria critica deve essere considerata una sorta di 'vaccino' contro le illusioni. Marcuse riprende questo motivo negli scritti degli anni Settanta, ad esempio in H. Marcuse, *Arte e liberazione*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 205, con la distinzione tra «cattiva utopia» e «vera utopia».

[64] Cfr. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, tr.it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 2010, p. 31: «il diritto dell'immagine è salvato nella ferma esecuzione del suo divieto. Questa esecuzione, "negazione determinata", non è garantita a priori – dalla sovrana superiorità del concetto astratto»

[65] H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione. Dall'"uomo a una dimensione" all'utopia*, tr.it. di L. Lamberti, Torino, Einaudi 1969, p. 44 (da ora SL) (tr.it. leggermente modificata).

[66] Per la critica al socialismo scientifico come filosofia dell'identità, cfr. H. Marcuse, *Sulla dialettica. Materiali di Alpbach*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies» 1, 2018, pp. 185-201. Per il legame marcusiano con il giudizio riflettente kantiano, cfr. S. Bird-Pollan, *Critiques of Judgment: A Kantian Reading of Marcuse*, cit., pp. 99-100, dove in particolare, si legge: «Marcuse's insistence that "is" and "ought" must remain in an antagonistic relation is the foundation of his whole Critical Theory. Marcuse's Critical Theory, however, is for the most part an exploration of how these two terms receive a false reconciliation in society (…). Marcuse follows Kant in understanding the basic tension between mind and world as manifested in three phenomenally distinct types of judgment: the cognitive judgements, moral judgements, and aesthetic judgements: the cognitive judgements, moral judgements, and aesthetic judgements. Each has its own proper realm and function, and it is the task of critique to maintain the appropriate distinction between mind and world within these judgements as well as between these types of judgement. This is important because, as Kant frequently emphasizes, reason has a tendency to overreach, seeking its own unconditioned conditions. Hence, it is only possible to maintain the tension between mind and world within each type of judgement if we recognize at the same time that any answer given by a particular form of judgement will itself necessarily be partial. The task of critique is to restrict the results of reason's own reflections to their proper spheres».

LEGENDA

Si danno di seguito le abbreviazioni dei titoli delle opere di Marcuse più frequentemente citate.

AF: *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema* (1936), tr.it.A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi 1976.

CA: *Sul carattere affermativo della cultura* (1937), in H. Marcuse, *Cultura e società*. *Saggi di teoria critica 1933-1965*, tr.it.di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerruti, Torino, Einaudi 1969, pp. 44-86.

CE: *Sul concetto di essenza* (1936), in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica*, tr.it.di A Burgio, a cura di G. Casarico, Milano, Unicopli 1980, pp. 85-129.

CR: *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Bacon Press 1972.

DE: *La dimensione estetica* (1977), in H. Marcuse, *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, tr.it.L. Gatti, a cura di P. Porticari, Milano, Guerini & Associati 2002, pp. 9-50.

FT: *Filosofia e teoria critica* (1937), in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, tr.it.di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerruti, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, pp. 66-88.

FTC: *La filosofia tedesca contemporanea (1871-1933)*, in H. Marcuse, *Filosofia e politica*. *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, tr.it. di I. Consolati e A. Del Vecchio, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri 2019, pp. 77-91.

FTXX: *La filosofia tedesca nel ventesimo secolo (1940)*, in H. Marcuse, *Davanti al Nazismo*, tr.it.di R. Laudani, a cura di C. Galli e R. Laudani, Roma-Bari, Laterza 2001, pp. 3-11.

EC: *Eros e civiltà* (1955), tr.it. di L. Bassi, Torino, Einaudi 2001.

LL: *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* (1934), in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., pp. 3-41.

MT: *Marxismo trascendentale* (1930), in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, tr.it. di A. Marietta Solmi, Torino, Einaudi 1975, pp. 33-60.

NF: *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico* (1932), in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. 63-116.

OH: *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (1932), tr.it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia 1969.

PD: *Sul problema della dialettica I-II* (1930-1931), in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale*, cit., pp. 45-85.

PE: *Per la critica dell'edonismo* (1938), in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., pp. 109-145.

PFE: *Per una filosofia estetica* (1972), in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*. *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. IV, tr.it. di L. Scafoglio, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri 2011, pp. 113-133.

RF: *La razionalità della filosofia* (1966), in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, a cura di L. Mandara, Milano-Udine, Mimesis 2021, pp. 35-44.

SL: *Saggio sulla liberazione. Dall'"uomo a una dimensione" all'utopia* (1969), tr.it.di L. Lamberti, Torino, Einaudi 1969.

CAPITOLO I

Le disavventure del trascendentale. L'incontro di Marcuse con Kant.

§ 1. *Il "rinascimento artificiale" di Kant*

Dopo dieci anni di nazionalsocialismo, il popolo tedesco, scrive Marcuse in pieno conflitto mondiale, «parla e comprende un linguaggio differente non solo dalla civiltà occidentale, ma anche dalla precedente *Kultur* tedesca (...). Il tedesco "sognatore" e "idealista"», continua, il «popolo di poeti e pensatori», è diventato «disilluso, cinico e pragmatico», imbevuto di una «razionalità che misura ogni argomento in termini di efficienza, successo e utilità». Secondo il filosofo, inoltre, i due livelli emblematici della «nuova mentalità» - quello «pragmatico» e quello «mitologico» - lungi dal rappresentare opposti inconciliabili, rappresentano piuttosto «due facce di uno stesso fenomeno»[67]: la 'distruzione della ragione'.

È del tutto lecito pensare che, almeno nella sua primissima formulazione, l'incredibile *Kehre* nella mentalità tedesca si sia presentata a Marcuse in forma di domanda: come era stato possibile che il popolo tedesco si fosse convertito nel più disilluso, cinico, pragmatico e al contempo razzista, irrazionalista e neopagano popolo europeo?

Allo stesso modo, è certo che questo interrogativo non si sia posto agli inizi degli anni Quaranta, né che sia stato occasionato dall'impiego presso i servizi di *intelligence* statunitensi, un resoconto dai quali abbiamo appena citato, ma costituisca piuttosto il pungolo originario della teoria critica marcusiana lungo tutti gli anni Trenta[68].

Così, fin dal 1933, all'alba cioè dell'ascesa di Hitler al potere, la teoria della società è stata 'davanti al nazismo'. Non è un caso, del resto, che lo stesso Marcuse avrebbe più tardi ricordato che il compito affidatogli dallo *spiritus rector* dell'Istituto per la Ricerca Sociale, Max Horkheimer, era stato proprio quello di ricostruire le tendenze che nella pluri-celebrata *Kultur* tedesca e nella filosofia classica idealistica avevano in qualche modo preparato o reso fertile il terreno culturale perché potesse attecchire il realismo eroico-popolare o eroico-razzista della concezione totalitaria dello Stato nazista. Leggiamo in proposito:

> Per la teoria critica della società si presentava quindi il compito di identificare le tendenze che collegavano il passato liberale col suo superamento totalitario. Questo superamento non rimaneva affatto circoscritto agli Stati totalitari, e da allora esso è divenuto realtà anche in alcune democrazie (e proprio in quelle più sviluppate). Il presente non appariva,

---

[67] H. Marcuse, *La nuova mentalità tedesca*, in Id. *Davanti al nazismo*, cit., pp. 41-42. Il testo è un rapporto, databile giugno 1942, redatto per conto dell'*Office of War Information*, probabilmente prima che Marcuse cominciasse a lavorare a pieno titolo per i servizi di *intelligence* statunitensi per i quali, com'è noto, egli elaborò una serie di piani finalizzati sia a «un'efficace offensiva ideologica e psicologica contro il nazionalsocialismo», sia a una vera e propria rieducazione del popolo tedesco a guerra finita, la cui premessa sarebbe stata una radicale denazificazione dei gangli di potere della Germania post-bellica. L'interesse dell'intervento risiede anche nel fatto che esso attesta la vicinanza dell'autore alla problematica centrale della *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno dalla cui stesura egli fu però estromesso. Cfr., in proposito, L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 80 e ssg. e R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 310.

[68] Per una ricostruzione dettagliata sulle diverse posizioni dei francofortesi nel dibattito specifico sul nazismo sviluppatosi negli anni Trenta e Quaranta, cfr. R. Laudani, *Postfazione*, in H. Marcuse, *Davanti al nazismo*, cit., pp. 135-176. Tuttavia, come ricorda Laudani, spetta a Giacomo Marramao, curatore di *Tecnologia e potere nelle società post-liberali* - Napoli, Liguori 1981 - «il merito di aver introdotto in Italia il dibattito "francofortese" sul nazismo» (ivi p. 147) arricchitosi poi all'inizio del nuovo millennio della pubblicazione degli inediti marcusiani nel già citato *Davanti al nazismo*. Non pare invece del tutto corretto il giudizio dell'autore per il quale «il contributo di Marcuse allo studio del nazionalsocialismo si limitava a due saggi pubblicati sulla rivista dell'Istituto» (*La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* del 1934 e *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia* del 1941). Tale apporto, invece, a nostro modo di vedere si estende ben al di là dei suddetti saggi, coinvolgendo anche testi come *Sul carattere affermativo della cultura*. Inoltre, come lo stesso Marcuse ricorda nella sua *Prefazione* a *Cultura e società*, l'intero programma della teoria critica sarebbe impensabile senza il confronto col nazismo. A tal proposito, cfr. G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 164: «dopo la presa nazista del potere, le motivazioni e gli scopi della filosofia di Marcuse subiscono un brusco mutamento di direzione e di oggetto».

rispetto al passato, in un'opposizione priva di mediazione: si trattava quindi di delineare la mediazione, in forza della quale la libertà borghese aveva potuto trasformarsi in illibertà[69].

Un compito estremamente gravoso si presenta dunque al giovane Marcuse, che prova a scavare nel terreno filosofico tedesco alla ricerca di eventuali radici che lo leghino al drammatico naufragio del presente nazista.

Prova di questo piano di lavoro, in realtà, non è solo il suo primo intervento sulla *Zeitschrift für Sozialforschung*, vale a dire il saggio *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* del 1934 che qui Marcuse ricorda, ma anche un dattiloscritto, ora intitolato *La filosofia tedesca contemporanea (1971-1933)*, probabilmente risalente proprio a quel soggiorno ginevrino rivelatosi poi nient'altro che una breve tappa della fuga verso gli Stati Uniti d'America[70]. Trattasi di un interessantissimo studio, il cui materiale confluirà in parte nel ben più articolato saggio del 1934, che fornisce una chiara ricostruzione del panorama culturale e filosofico della Germania, in quella che Marcuse considera «un'epoca ben determinata della filosofia tedesca»[71]: sarebbe a dire il periodo che va dalla nascita del Secondo Reich, nel 1871 - data che coincide con la pubblicazione de *La teoria kantiana dell'esperienza* di Hermann Cohen - fino al 1933, anno che segna l'inizio del Terzo Reich.

Evidente il senso della scelta di una precisa delimitazione temporale, che fa apparire sin da subito come il difficile lavorìo di scavo si sposi con una forte - e inevitabile - esigenza di determinazione storica, capace di mostrare, a sua volta, tanto l'impostazione marxiana che Marcuse vuole opporre ad ogni de-storicizzazione irrazionalistica quanto, insieme, la chiave storico-politico dialettica con cui intende leggere la filosofia tedesca contemporanea e le sue eventuali responsabilità relativamente al presente.

Diciamo immediatamente però che del complesso e articolato quadro tratteggiato, più che ripercorrere nel dettaglio la ricostruzione della fine del liberalismo tedesco che, con la sua tipica alleanza tra capitale e aristocrazia fondiaria militare, finisce con l'essere soppresso e superato nella «dittatura aperta del capitale monopolistico per mezzo dello Stato totalitario»[72] in virtù delle dinamiche immanenti al capitalismo, ciò che qui interessa mettere in rilievo è lo stretto legame che il giovane francofortese pone tra la filosofia tedesca a lui contemporanea e la *forma trascendentale* del pensiero inaugurata da Kant. Del resto, che l'epoca «cominci con il neokantismo» e con la sua «tendenza a rinnovare la filosofia come scienza esatta»[73], è un dato decisamente acclarato.

Si badi bene: questa di Marcuse non è affatto una domanda irrilevante, neutra o filologica. Al contrario: individuare il legame che l''oggi filosofico' intrattiene con la rivoluzione copernicana significa - lo abbiamo appena letto - rintracciare quelle linee di tendenza che conducono la filosofia all'attuale illibertà.

Ebbene, quel che del filosofo di Königsberg si inaugura è senz'altro una stagione di un rinnovamento o, come si dirà in altra sede, un vero e proprio 'rinascimento' che, almeno stando a una prima ricognizione, ha tutto l'aspetto di voler aprire ad una stagione culturale progressista.

Non c'è dubbio infatti che, figlio com'è del nascente razionalismo borghese e liberale, il pensiero trascendentale, agli occhi di Marcuse, costituisce un prodotto e, al tempo stesso, «una solida base della concezione razionalista della teoria borghese»[74]. Prova chiara ne è la sua capacità di individuare una *ratio* autonoma, fondamento di verità di validità universale e in grado di «preservare le idee progressiste del secolo liberale, ovvero l'autonomia della Ragione critica, la libertà inviolabile della persona, le prove scientifiche come criterio in ultima istanza nella ricerca della verità»[75].

Siamo al cospetto di un inaspettato plauso a Kant che tuttavia, lungi dall'essere casuale, tornerà spesso - lo vedremo più avanti - nelle successive riflessioni marcusiane, tutt'altro che scettiche sul senso complessivo dell'operazione teoretica del suo predecessore.

In questo saggio però, la positività del giudizio è più chiaramente finalizzata al tentativo di scagionare la filosofia tedesca contemporanea da ogni intenzione antiliberale: come a dire che, legata com'è all'impostazione trascendentale e al suo nucleo di autonomia, essa non teme ricadute irrazionalistiche, esprimendo anzi la coscienza delle parti più progressiste della cultura liberale. Non è un caso che il pragmatismo, per fare solo un

[69] H. Marcuse, *Prefazione* in Id., *Cultura e società*, cit., p. XVIII.
[70] Questa è la ricostruzione che fornisce Raffaele Laudani, curatore della pubblicazione dell'inedito di FTC, p. 77.
[71] Ibidem.
[72] Ibidem.
[73] FTC, p. 78.
[74] Ibidem.
[75] FTXX, p. 7.

esempio, recuperi «il motivo originariamente critico» dell'idealismo: «mettere gli uomini di fronte alle loro possibilità reali come impulso a realizzarle»[76].

Eppure, al netto di questo primo sguardo, le cose non stanno affatto così semplicemente, poiché il giudizio di Marcuse su Kant - e di conseguenza sulle filosofie che a lui si ispirano - non è del tutto benevolo.

Affianco alle riflessioni appena ripercorse, il francofortese nota al contempo quanto i tentativi delle diverse correnti di pensiero che compongono il panorama filosofico a lui coevo, pur nella loro evidente diversità, falliscono in tutto o in parte il loro intento di difesa della ragione critica. Chiaro il motivo di tale fallimento: è proprio il legame con l'impostazione trascendentale, responsabile di impedire che «la concretezza a cui esse aspirano» raggiunga «la realtà storico-sociale dell'uomo», nonché di cristallizzare l'immagine dell'uomo «all'antropologia idealistica»[77]. Insomma, non sembrano esserci dubbi: per quanto, almeno inizialmente, le diverse filosofie tedesche non intendano affatto distruggere le idee fondamentali della cultura liberale, resta ferma l'*impasse* in cui cadono non appena l'importantissimo e vitale richiamo al soggetto autonomo si rinchiude nei limiti angusti di un astratto trascendentalismo che le rende incapaci di cogliere la determinazione sociale ed economico-politica dell'uomo come l'elemento che definisce la sua concretezza, facendole infine sfociare nel loro opposto, nel «nemico un tempo avversato»: quel «positivismo» che ben si concilia con l'autoritarismo. Il rinascimento è perciò «artificiale»: «nel suo tentativo di salvare queste idee che la realtà sociale già screditava e rigettava, la filosofia si è tuttavia appellata a postulati che sostenevano il sistema autoritario emergente anziché il morente liberalismo»[78]. La «fuga verso i grandi capi del passato» esprime «una mentalità che ben presto si è collegata ai capi attuali»[79].

Evidente il cambiamento di prospettiva: lungi dall'essere garanzia di autonomia, la forma trascendentale è l'aspetto problematico che conduce le attuali correnti di pensiero filosofico che ad essa si rifanno a compiere un gesto pericoloso e regressivo qual è quello di espellere dal loro orizzonte la storia concreta quale storia di processi economico-politici. A modo di vedere del francofortese - lo ricorda bene l'opposizione in *Marxismo trascendentale* tra 'metodo trascendentale' e 'metodo dialettico' che ha nella storia il suo unico «principio a priori»[80] - l'esclusione *a priori* dell'elemento materiale degli uomini è un evidente e insuperabile limite *interno* della filosofia trascendentale: in essa, infatti, il contenuto, il mondo storico, che dopo Hegel la coscienza borghese non poteva più dimenticare, non vengono sviluppati nella loro forma propria: la dialettica. Trattasi di un grave impedimento: lasciare del tutto incompreso il contenuto, significa produrre una contraddizione che finisce col dissolvere dall'interno la stessa forma trascendentale. A un tal genere di filosofia è perciò del tutto estraneo tanto il concetto di *necessità storica* - sarebbe a dire il necessario sviluppo *interno* del processo reale - quanto la declinazione storico-sociale del concetto di *libertà*, ben espressa nel concetto marxiano di *prassi*; allo stesso modo, le rimane del tutto sconosciuta l'unità dialettica di teoria e prassi, i cui termini invece continua a scindere in un radicale dualismo tra forma e materia: la «adialettica opposizione di essenza ed esistenza» impedisce di «trascendere il mondo come effettivamente "dato"»[81].

---

[76] FTXX, p. 8.

[77] Ivi, p. 7.

[78] Ibidem.

[79] FTC, p. 77. Identificato il trascendentale con la forma specifica (e unica possibile) del razionalismo borghese-liberale, la sua auto-soppressione ripete a livello teorico l'auto-soppressione del «liberalismo» specificamente tedesco, quello cioè caratterizzato dall'alleanza tra capitale e aristocrazia fondiaria militare, nella «dittatura aperta del capitale monopolistico per mezzo dello Stato totalitario». Secondo G. Lukács, *Distruzione della ragione*, vol. I, tr.it. E. Arnaud, Milano-Udine, Mimesis 2011, pp. 35-90, in virtù di un ritardo nello sviluppo industriale per lo più orientato 'dall'alto' dallo Stato bismarkiano, la borghesia tedesca non riuscì a democratizzare le istituzioni politiche tedesche che rimasero sostanzialmente governate nei posti chiave dagli Junker. Ciò spiega la debolezza della tradizione liberale-democratica nella cultura tedesca e la facilità con cui aderì all'irrazionalismo filosofico e all'autoritarismo politico, soprattutto in difesa dalla rapida crescita del movimento operaio. Secondo I. Goldmann, *Immanuel Kant*, eng.tr. by R. Black, London, NLB 1971, pp. 108-117, la mancanza di ruolo politico autonomo della borghesia tedesca spiega il fraintendimento 'teoreticistico' neokantiano sull'anima pratica della filosofia kantiana; mentre per G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, vol. I, Napoli, Guida 1976, pp. 9-23, spiega l'incapacità di parte della cultura liberale tedesca – in particolare storicistica – di rispondere con una nuova *Weltanshauung* unitaria alla crisi dell'idealismo e del positivismo a cui essa contribuì con la distinzione tra natura e cultura e la problematizzazione della possibilità conoscitiva della storia. Nella figura di Dilthey, ad esempio, si avvertirebbe l'indecisione tra un'anima 'scientifica' e l'esigenza 'romantica' di sottolineare i momenti di immediatezza dell'individualità storica.

[80] MT, p. 56.

[81] H. Marcuse, *Note sulla situazione attuale della filosofia americana*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., p. 98. Questa lettura deriva dall'interpretazione delle antinomie del pensiero borghese di G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr.it di G.

Come a dire che il vecchio limite interno che da sempre aveva attraversato l'idealismo classico si ripropone, inesorabilmente, nel panorama filosofico contemporaneo, facendo perdere a «queste tendenze filosofiche (...) il loro senso critico». Neutralizzata e resa inoffensiva, la loro *vis* razionale, lungi dal mettere in discussione la realtà e le sue forme tradizionali, finisce così per servire alla «santificazione dell'ordine esistente»[82]. Detto in altri termini, se «la forma trascendentale soggettiva» è per Marcuse la «forma tipica nella teoria borghese»[83], nel contemporaneo richiamo a Kant, non possono non riproporsi, aggravati dalla specifica determinazione storico-sociale, i punti ciechi della borghesia tradizionale.

Ben altra allora l'indicazione del giovane filosofo: convinto che la pericolosa astrattezza del risalimento a Kant non può che produrre un cortocircuito della *filosofia tedesca contemporanea*, egli ritiene assolutamente necessario ch'essa imbocchi un'altra strada; una strada che, seguendo gli sviluppi del marxismo teorico di Lukács e le ricerche del nuovo Istituto, sia in grado di mostrare la differenza tra un *falso* e un *vero* superamento (*Aufhebung*) della filosofia borghese. Si vede bene che solo dalla possibilità di questa distinzione può passare la possibilità di porsi verso la filosofia classica nel segno dell''eredità' come indicato da Marx ed Engel. Se è stata la formulazione di una ragione come *trascendenza* dai fatti, come *oltre* l'esistenza immediata ciò che viene soppresso nell'evocare frettolosamente l'immanenza storica contro la forma trascendentale in cui quella trascendenza era stata formulata dall'idealismo critico, allora quel che Marcuse pare chiedere al pensiero a lui coevo è una netta emancipazione dai presupposti critico-trascendentali dell'idealismo classico e una scelta a favore della dialettica hegelo-marxista, la sola in grado di evitare la pericolosa destoricizzazione dell'uomo e di aprirsi ad una valutazione della storia concreta capace di articolare in maniera non irrazionale la necessaria «trascendenza critico-razionale verso un'altra verità terrena che superi quella presente»[84], realizzando così in una 'società razionale' le intenzioni più progressiste della filosofia tedesca.

Come che sia, non sembrano esserci dubbi: molto pesante è il giudizio su Kant, la cui filosofia - questa la conclusione del ragionamento marcusiano - altro non è che la vera causa dell'astrattezza che le filosofie contemporanee mettono in scena. E sotto questo aspetto, prima ancora del suo avvicinamento al marxismo, il giovane filosofo risente di quella sollevazione filosofica contemporanea in nome della 'vita' contro il freddo soggetto trascendentale che non in ultimo gli veniva dalla profonda ammirazione per Dilthey[85].

A fronte di quanto sostenuto, tuttavia, c'è da dire che la lettura compiuta da Marcuse in queste pagine è molto più complessa e sfaccettata di quanto non risulti da questa prima ricostruzione. Leggendo con attenzione il testo, infatti, ci si rende conto, ad esempio, che in esso è presente una buona conoscenza del dibattito filosofico a lui contemporaneo; cosa questa che lo porta a operare una chiara distinzione tra Kant e le letture che ne sono date e, correlativamente, ad avanzare l'ipotesi che talune delle correnti della filosofia tedesca contemporanea abbiano operato un vero e proprio travisamento dell'impianto trascendentale. In questo senso egli arriva ad affermare che, in realtà, sia tale tradimento dell'autentico dettato del filosofare kantiano il vero motivo dell'astrattezza del loro procedere.

Cerchiamo di comprendere, a questo punto, l'altro lato del ragionamento al fine di cominciare ad individuare l'emergere di una particolare visione marcusiana di Kant che, al momento solo abbozzata, comincia a farsi strada tra le ermeneutiche a lui contemporanee con l'intento di individuare quegli elementi del sistema trascendentale che, a suo modo di vedere, lungi dal dover essere superati e dimenticati, possono invece essere recuperati per il presente. In tal senso, una prima indicazione di un certo interesse è l'attenzione che già in

---

Piana, Milano, Mondadori 1973, pp. 108-196 che influenzò l'elaborazione della critica dell'ideologia di Horkheimer e Marcuse negli anni Trenta.

[82] FTC, p. 77. Emblematico di ciò, secondo Marcuse, «la critica nietzschiana delle categorie borghesi» e «la scoperta del mondo storico da parte di *Wilhelm Dilthey*».

[83] CE, p. 89.

[84] H. Marcuse, *Note sulla situazione attuale della filosofia americana*, cit., p. 101.

[85] Ne è prova il saggio in H. Marcuse, *Il problema della realtà storica in Wilhelm Dilthey (1931)*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 21-39 in cui in ivi, p. 28, si riportano le famose parole dell'*Introduzione alle scienze dello spirito*: «"nelle vene del soggetto conoscente costruito da Locke, Hume e Kant non scorre vero sangue, ma l'umore diluito della ragione quale attività esclusivamente intellettiva […]. Non l'ipotesi di un rigido *a priori* della nostra facoltà conoscitiva, ma soltanto la storia dello sviluppo che parte dalla totalità del nostro essere può dare una risposta agli interrogativi che tutti poniamo alla filosofia"» e, come affermato in *La dottrina delle visioni del mondo*, «"La totalità della natura umana è solamente nella storia». R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino 2005, pp. 38-39 ha sottolineato l'importanza di Dilthey per il rifiuto di Marcuse di associare vitalismo a irrazionalismo. Sulle origini dello storicismo diltheyano e i suoi rapporti con la critica kantiana, cfr. G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., in part. pp. 9-68.

questa fase emerge per l'estetica e la dialettica trascendentale che, lo si sa, sono 'luoghi' dell'architettonica kantiana che avranno grandissima importanza nel successivo percorso di pensiero del francofortese.

Ma, andiamo a vedere più da vicino il tipo di ragionamento svolto in queste pagine. Lo si è accennato: è il neokantismo di Marburgo, rappresentato da Hermann Cohen, Paul Natorp ed Ernst Cassirer, a contrassegnare l'inizio del nuovo periodo della filosofia tedesca contemporanea. Il 1871 infatti non è solo la data di nascita del Secondo Reich, ma anche l'anno di pubblicazione di *La teoria kantiana dell'esperienza* di Cohen, cioè della «nuova interpretazione della filosofia kantiana»[86].

In seguito, nel 1940, Marcuse caratterizzerà questo ritorno a Kant, come del resto quello ad Hegel e a Kierkegaard, come un «rinascimento artificiale»[87]. A suo modo di vedere, tale artificialità consisterebbe nel fatto che gli aspetti più *attuali* delle opere di questi classici vengono interpretati come appartenenti a una cultura *passata* e quindi considerati irrilevanti dal punto di vista filosofico. Ma, inteso in questo modo, il ritorno al passato, avverte, è semplicemente espressivo di una mentalità legata all'*auctoritas*, incapace di seguire il dettato dell'autonomia del pensare e del pensar da sé che proprio Kant aveva elevato quale principio della filosofia; una mentalità che, così facendo, tende ad assoggettarsi non solo alle autorità del passato ma, prontamente, anche a quelle del presente.

Non c'è dubbio - ben lo sappiamo - Marcuse riconosce che nelle intenzioni originarie il neokantismo marburghese, dopo la crescente sfiducia nei confronti delle scienze, il crollo della filosofia hegeliana e l'ubriacatura positivistica seguitane, stava cercando di restaurare il principio kantiano della *ratio autonoma* per fondare su di esso la filosofia come scienza rigorosa: «il *neokantismo* rappresenta il primo tentativo di sconfiggere l'anarchia teorica ritornando all'idea kantiana della "ragion pura", cioè al sovrano autonomo della teoria e della prassi umane». Questione di estrema urgenza questa, dato che il «positivismo scientifico», con il suo tentativo di «avocare a sé i compiti della filosofia», vale a dire la definizione di «un'organizzazione razionale della società»[88], aveva espresso la fiducia del mondo di metà Ottocento di poter assolvere questi compiti unicamente attraverso la ragione scientifica, cioè mediante le scienze della natura, concludendo tale sforzo con un vero e proprio *Ignorabimus* rispetto alle questioni metafisiche, a cui pure in qualche modo la scienza sempre rimanda.

Resta fermo che il proclama neokantiano sui limiti della conoscenza scientifica - proclama tra l'altro proveniente dallo stesso mondo scientifico[89] - «non aveva soltanto un significato metafisico»[90], scrive Marcuse, ma rivelava anche un crescente scetticismo nei confronti del razionalismo scientifico e della correlativa idea «in base alla quale si riteneva possibile realizzare le potenzialità umane all'interno dell'ordine esistente»[91] semplicemente eliminando gli ostacoli all'iniziativa individuale intellettuale e pratica e promuovendo il progresso tecnologico e delle scienze naturali. Ciò che infatti il neokantismo rispecchiava, secondo Marcuse, era la totale contraddizione che la realtà opponeva a questa posizione. Il periodo di tumultuosa crescita economica della Germania non era ancora del tutto concluso, l'economia cominciava a vivere le sue crisi cicliche «e la vita delle classi inferiori, invece di migliorare come sembravano promettere le grandi innovazioni tecniche, diventava sempre più difficile». Come a dire che il programma positivistico veniva sempre più smentito dalla patente contraddizione tra uno strabordante sviluppo tecnico-scientifico e il crescente immiserimento delle classi inferiori. In questo senso l'*Ignorabimus*, non andava letto solo come l'indicazione dei limiti della scienza ma, allo stesso tempo, come un urgente appello ad un'«inversione dell'ideologia». Guardando con interesse al progetto dei marburghesi, Marcuse vede in esso senz'altro «il primo tentativo» di consolidare una coerente visione della realtà capace di portare avanti l'esigenza di una «filosofia come scienza esatta»[92].

Tuttavia, forte è l'ambiguità che, a suo modo di vedere, emerge in questo tentativo.

Per quanto il richiamo di Cohen alla forma trascendentale sia da leggersi come il riferimento «all'idea kantiana della "ragion pura"», quindi all'idea dell'individuo quale «sovrano autonomo» e, come tale, esprima la legittima esigenza di un ruolo indipendente della filosofia rispetto alla stessa scienza e, di conseguenza,

[86] FTC, p. 78.
[87] FTXX, p. 5.
[88] FTC, p. 78.
[89] Cfr., in proposito, F. Vidoni, *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, Milano, Marcos y Marcos 1988.
[90] FTC, p. 78.
[91] FTXX, p. 5.
[92] FTC, p. 78.

l'intenzione di dare vita a un nuovo «"sistema di filosofia" (...) in quanto teoria scientifica guida»[93], non c'è dubbio che l'intento originario di restituire al pensiero un ruolo *guida* rispetto alla scienza, finisca col ribaltarsi in un movimento opposto: è la filosofia, infatti, che si fa «guidare dal metodo scientifico stesso», seguendo pedissequamente «l'esempio della scienza matematica». Insomma, secondo Marcuse, una volta posta la scienza come modello e guida metodologica per la fondazione della filosofia come scienza esatta, il neokantismo si ritrova ad assolutizzare il metodo della scienza matematica, trasformandosi in quella metafisica che intendeva criticare.

È di un certo interesse notare che questo punto cieco del neokantismo, più che fare riferimento al trascendentale kantiano *tout court*, faccia capo, viceversa, proprio a quel che Marcuse ritiene essere un'erronea lettura che Cohen dà di esso. Facendo «perno sul *Faktum* della scienza quale sufficiente garanzia di una fondazione valida dell'oggettività», Cohen - e lo stesso Natorp - ottengono, dall'esame dei presupposti su cui si basa la scienza, una vera e propria «equivalenza tra la realtà e la sua genesi legale», giungendo così a una «soppressione della differenza tra intuizione e pensiero»[94]. Nel neokantismo, afferma il francofortese, «*ancor più che nello stesso Kant*», la logica acquista una centralità totalizzante: «i metodi e l'apparato puramente logici restano le linee guida di ogni parte del sistema»[95]. È evidente, prosegue Marcuse, che un tal tipo di logicismo fa capo a un pesante intervento sull'idealismo trascendentale, lesivo di quella distinzione tra le due fonti di conoscenza così centrale nel suo impianto[96]. Con un movimento indebito, infatti, i marburghesi 'purificano' l'*Analitica* da qualsivoglia riferimento all'*Estetica*: «i grandi fattori empirici e non razionalisti della filosofia kantiana sono quasi del tutto eliminati (per esempio la dipendenza del pensiero dai dati sensibili immediati, la ricettività della sensazione e la dottrina della cosa in sé)». Non è un caso che, guidato dal metodo scientifico, Cohen matematizzi la sensazione «con il metodo infinitesimale»[97].

Ma, in questo modo, interpretandola come una grandezza intensiva, egli finisce con lo scalzare del tutto il ruolo dell'intuizione, soprattutto quella spaziale, e delinea «una concezione della realtà in cui l'oggetto si trova in una originaria e intrascendibile correlazione con la conoscenza e con le leggi che ne qualificano la peculiarità specifica - "l'oggetto dato è l'oggetto pensato come dato"»[98]. Nota in proposito il francofortese: «la sensazione passiva diviene il prodotto della ragione spontanea (...). Il pensiero è diventato un demiurgo. Esso crea interamente la realtà. "Il contenuto integrale del pensiero deve essere considerato come prodotto del pensiero

[93] Ivi, p. 78. Alla reinterpretazione di Kant, Marcuse associa *La teoria kantiana dell'esperienza* (1871), *La fondazione kantiana dell'etica* (1877), *La fondazione kantiana dell'estetica* (1889). Al nuovo sistema di filosofia, invece, *La logica della conoscenza pura* (1902), *Etica della volontà pura* (1904), *Estetica del sentimento puro* (1912).

[94] Per una ricostruzione storica del neokantismo di Marburgo, rimando all'importante studio di G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli, Guida 1989, pp. 94-95. In particolare, a p. 97, l'autrice prosegue notando «che se ancora nello scritto sul metodo infinitesimale era riconosciuto all'intuizione un ruolo diverso da quello del pensiero, la prima cosa che è evidente nella *Logik* è il venir meno della stessa distinzione». Come la stessa autrice nota, tuttavia, è bene sottolineare che il pensiero di H. Cohen è molto più articolato e complesso, al punto da essere problematico ricondurlo al solo solco del neokantismo. Infatti nel testo *summa* del pensiero di Cohen, la *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, tr.it di A. Poma, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994, pp. 9-128, si approda a un primato della *Ragion pratica* non più modellata sulla logica, bensì su un imperativo etico incarnato storicamente dai profeti.

[95] FTC, p. 79 (corsivo mio).

[96] Della distinzione tra le due fonti del pensare Kant parla nel celebre passo della *Logica trascendentale*, in *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 93-94. Negli appunti di Marcuse sulla *Critica della Ragion pura* trovati nel *Marcuse-Archiv* e catalogati come UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207, sotto il titolo di *German Idealism*, troviamo una pagina manoscritta su queste parti kantiane, ma anche due pagine di appunti sulla deduzione trascendentale con riferimento alla prima edizione della *Critica* – scelta sicuramente di indubbia heideggeriana – dove, ad esempio in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 535, si parla di «tre fonti soggettive di conoscenza (…) senso, immaginazione, appercezione» e di tre specie diverse di sintesi per ciascuna di esse, «apprensione nell'intuizione, nella riproduzione nell'immaginazione, e nella loro ricognizione nel concetto».

[97] Relativamente a tale complessa questione, oltre al già citato testo di G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, cit., pp. 84 ssg., cfr. anche R. Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata, Quodlibet 1999, in particolare le pp. 51-83.

[98] G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, cit., p. 94. Emblematica e riguardo l'affermazione dalla *Logik der reinen Erkenntnis* che l'autrice riporta a p. 97: «"Cominciamo col pensiero. Il pensiero non può avere origine fuori di sé, se la sua purezza non ammette riserve e offuscamenti. Il pensiero puro in se stesso ed esclusivamente in se stesso deve produrre esclusivamente le conoscenze pure. La dottrina del pensiero puro deve diventare perciò dottrina della conoscenza. È come teoria del pensiero, che è in sé dottrina della conoscenza, che vogliamo qui costruire la logica"».

stesso"»[99]. Come a dire che nel neokantismo il trascendentale finisce per *distruggere* la sensibilità, laddove in Kant esso è ricerca delle condizioni di possibilità di una conoscenza *attraverso* la sensibilità.

Già da queste prime considerazioni si comprende come il giovane filosofo sostenga una diversa visione della filosofia kantiana, maggiormente centrata sull'importanza che l'*Estetica trascendentale* riveste nell'impianto complessivo dell'architettonica della *Ragion pura*. Certamente trattasi di una posizione che risente della lettura heideggeriana di Kant. Ma non solo[100].

Da lettore attento, alla ricerca di un proprio sguardo autonomo sulla *prima Critica*[101], Marcuse comprende che eliminare il riferimento alla sensibilità significa svuotare di contenuto le categorie e trasformare le verità sull'esperienza in prodotti di un intelletto archetipo. Allo stesso modo, sa bene che abolire il peso della sensibilità porta con sé anche l'azzeramento della differenza che intercorre tra *Analitica* e *Dialettica*. Non è questione di poco conto: distinguendosi - come vedremo - dalla lettura heideggeriana, egli intuisce che la radicale separazione dalla sensibilità di cui Kant parla in sede di *Dialettica* a proposito delle idee trascendentali ha di mira innanzitutto l'individuazione del loro compito specifico[102]. Ridurre il peso della *Sinnlichkeit* ha dunque la conseguenza di perdere la specificità della *Vernunft* che, con le sue idee, ha un imprescindibile valore orientativo: «i principi fondamentali della ragione non hanno più il caratteri di giudizio e di sintesi extra-temporali, cioè validi in ogni tempo e in ogni luogo, ma di metodi e ipotesi soggetti a mutamenti della storia»[103]. Così, ricomprendere l'*Estetica* nell'*Analitica*, «rinunciando all'intuizione (...) e alla sintesi come unificazione di due elementi eterogenei»[104], porta il neokantismo a derogare dalle domande metafisiche che, viceversa, la ragione kantiana - quale ragione sensibile e finita - è in grado di formulare correttamente. Da questo impianto, che costituisce una vera e propria minaccia allo «stesso senso originario della filosofia kantiana»[105], non può che derivare un appiattimento complessivo del pensiero filosofico: «non solamente i problemi teorici, ma anche quelli pratici sono trattati allo stesso modo da questa filosofia: la cultura così come la natura sarebbero emanazioni della ragion pura»[106].

A partire da queste premesse, secondo Marcuse, non deve affatto stupire che la filosofia neokantiana, partita dall'idea di voler guidare le scienze empiriche, finisca invece per lasciarsi guidare da esse.

Ma di più: la liquidazione dell'*Estetica trascendentale*, e la correlativa liquidazione delle istanze della *Dialettica*, trasforma il tentativo originario di fondare una nuova teoria guida sulla base della pura ragione in una vera e propria dissoluzione della teoria stessa che, non più fondata sulla ragione, si aggrappa a motivi extra-razionali. Soprattutto in riferimento a Natorp, Marcuse non usa mezzi termini, imputandogli di aver fatto sfociare il suo sistema di pensiero in una «mistica del logos, cioè in pura metafisica»[107].

Trattasi peraltro di un vero e proprio sintomo, almeno nella misura in cui questa fuga dalla sensibilità altro non rappresenta che la crescente sfiducia della borghesia liberale nella propria capacità di guidare e comprendere una realtà sensibile sempre più attraversata da crisi e conflitti.

---

[99] FTC, p. 79.

[100] Certamente Marcuse recepisce e fa propria la critica di Heidegger al neokantismo e alla sua visione di Kant, ma altrettanto certamente non lo segue sulla strada di trasformazione della metafisica kantiana in un'ontologia dell'esserci: per lui la metafisica rimane l'ambito delle idee della ragione. Solo così intesa, infatti, essa può evitare di appiattire l'esserci sul dato, privandolo di ogni ambizione di superare il condizionato.

[101] In UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207 sono conservate due pagine sulla seconda prefazione della *Critica della Ragion pura* dove Marcuse segna la distinzione tra fenomeno e cosa in sé e, subito dopo, aggiunge: «diritto [*Recht*] della ragione pratica», riferendosi quindi a I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 23-24: «la dottrina della moralità mantiene il suo posto, e altrettanto fa la scienza della natura; il che non avverrebbe, se la critica non ci avesse in precedenza istruiti della irrimediabile nostra ignoranza rispetto alle cose in sé, e se non avesse limitato ai semplici fenomeni tutto ciò che possiamo conoscere teoricamente (…). Nel mondo c'è sempre stato e ci sarà sempre anche in avvenire una metafisica, ma accanto ad essa si troverà anche sempre una dialettica della ragion pura, poiché le è naturale. Il primo e il più importante bisogno della filosofia è dunque quello di sottrarla a ogni pernicioso influsso, facendo cessare la fonte degli errori».

[102] Per tale questione, cfr. il libro primo della *Dialettica trascendentale*, dal titolo *Dei concetti della ragion pura*, in I. Kant, *Critica della Ragion pura,* cit., p. 287 ssg.

[103] FTC, p. 79.

[104] G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, cit., p. 109.

[105] FTC, p. 79.

[106] Ibidem. La critica al neokantismo di aver sottovalutato l'importanza della *Dialettica trascendentale* travisando, di conseguenza, il significato dell'*Estetica* e della *Logica trascendentale*, la si trova anche I. Goldmann, *Immanuel Kant*, cit., pp. 113-114.

[107] FTC, p. 80.

Questa autodissoluzione del neokantismo è degna di nota. La fede nella forza creatrice della ragione, nella sua sovranità sulla materia della realtà, corrispondeva alla fioritura del liberalismo. In quell'epoca l'attività di ciascun individuo, guidato dalla sua ragione autonoma, sembrava garantire il benessere della società: le volontà sembravano armonizzate dalla forza regolatrice di un pensiero superiore, senza che gli uomini dovessero elaborare un piano per il funzionamento normale dell'economia e della società. Ma le basi reali di una tale fede stavano scomparendo da tempo. Le ripetute crisi economiche la compromettevano sempre più[108].

C'è da dire che, a parere del francofortese, questa tendenza unisce, pur con sfumature diverse, la Scuola neokantiana di Marburgo sia alla «sociologia borghese»[109] di Max Weber sia, soprattutto, alla Scuola del Baden. Relativamente a quest'ultima, il riferimento più immediato è al Windelband de *La storia e la scienza* del 1894 che, con il Dilthey dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883, rappresenta i primi sforzi della «filosofia borghese» di «concepire il mondo storico» e dunque di riacquistare quel contatto con la realtà che si era perduto nel puro logicismo e misticismo di Marburgo. Diversamente da Dilthey però, che per Marcuse 'sfonda' i limiti del metodo trascendentale rinunciando al soggetto del puro conoscere, nel caso di Windelband il tentativo di far entrare direttamente in contatto la filosofia con la storia «si svolge ancora sulle basi dello stesso idealismo trascendentale»[110].

Ora, il giovane filosofo è ben consapevole che la Scuola del Baden non mira a fare del trascendentale il presupposto per la rivendicazione di *una sola* filosofia che riesca a collegare natura e cultura nell'unicità del metodo matematico. Sotto questo aspetto, essa si oppone all'identità di metodo marburghese. Non è un caso dunque che egli scelga di citare la nota distinzione windelbandiana tra 'scienze della cultura' e 'scienze della natura': «il diritto della scienza matematica di servire da esempio le concezioni e le verità filosofiche viene limitato: la scienza della cultura (tra cui la filosofia) sono costituite in modo indipendente da quelle matematiche. Le scienze fisiche sono *nomotetiche* e le scienze culturali sono *idiografiche*. Quelle cercano le *leggi generali*, queste la *concrezione individuale storica*»[111]. Ciò che infatti egli comprende con chiarezza è l'intento specifico di questa corrente, determinata a non ricorrere più a qualificazioni metafisiche e interessata a delineare, tra le discipline, non tanto una diversità di oggetti quanto una diversità di metodo[112].

Non c'è dubbio: delle variegate e composite problematiche che attraversano il panorama heidelberghiano, Marcuse coglie l'importante operazione di rielaborazione dei presupposti e delle condizioni che presiedono alla conoscenza e, con questa, lo sforzo di utilizzare e 'piegare' il trascendentale kantiano e le condizioni della coscienza, rendendoli non più principi incondizionati ma processi storici viventi. Insomma, egli afferra in pieno l'intento di questa Scuola, desiderosa di aprire a un razionalismo capace di massima attenzione verso

---

[108] Ibidem.

[109] Ivi, p. 82. Non è compito del presente lavoro indagare sui complessi rapporti che intercorrono tra i due pensatori. Basti pensare agli studi sulla razionalizzazione in H. Marcuse, *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 243-264 (relazione tenuta nel 1964 al XV congresso dei sociologi tedeschi a Heidelberg). Data la ricca bibliografia a riguardo, mi limito qui a segnalare lo studio di M. Löwy, *Figures of Weberian Marxism*, «Theory and Society», 25, 3, 1996, pp. 431-466 per il quale, in ivi p. 437, «among the other thinkers of the Frankfurt School, the one who has most in common with Weberian Marxism is probably Herbert Marcuse». Cfr., inoltre, il giudizio di D. Norman Smith, *Introduction to Herbert Marcuse "On the Critique of Sociology*", cit., p. 2, per il quale «Marcuse synthesized elements drawn by Hegel, Marx, Weber e Dilthey».

[110] FTC, p. 80.

[111] Ivi, p. 81. Il riferimento è a Windelband e alla sua nota distinzione di metodo. Marcuse appunta come testi principali dell'autore *Präludien* (1884), *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910), *Einleitung in die Philosophie* (1914) i cui sforzi, aggiunge, «sono stati sviluppati e sistematizzati da Rickert» del quale cita *Der Gegestand der Erkenntnis* (1892), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896), *Die Philosophie des Lebens* (1920), *System der Philosophie* (1921). Per una ricognizione sulla logica della storia di quest'autore, rimando a S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Firenze, Vallecchi 1996; e a G. Morrone, *Valore e realtà. Studi sulla logica della storia in Windelband, Rickert e Lask*, Soviera Mannelli, Rubettino 2013.

[112] Cfr. in proposito M. Catarzi, *A ridosso dei limiti. Per un profilo filosofico di Heinrich Rickert lungo l'elaborazione delle* Grenzen, Soveria Mannelli, Rubettino 2006, pp. 7-11. Non c'è dubbio che, a riguardo, questo movimento in direzione del criticismo nasceva anche dalla crescente necessità di riformare la dialettica di Hegel e, insieme, di avviare un rapporto «fertile e costruttivo con gli sviluppi delle discipline scientifiche, altrimenti costrette nella camicia di forza del sistema hegeliano». In questo senso Kant, con il suo metodo, appariva senz'altro una novità. Non è un caso del resto, che lo stesso Wilhelm Windelband aveva voluto individuare l'origine del movimento filosofico della scuola di Heidelberg «nella monografia del suo maestro Kuno Fischer, *Kants Leben una die Grundlagen seiner Lehre*, del 1860 (...) e soprattutto nel saggio di Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, del 1865, che concludeva le sue cinque lezioni (...) con l'incitamento 'bisogna dunque tornare a Kant!'».

una sintesi tra l'elemento empirico e quello razionale o, se si vuole, tra la possibilità delle rappresentazioni - che sempre precede e fonda il loro darsi - e la loro stessa applicazione[113].

Tuttavia, agli occhi del francofortese, questa lettura metodologica e gnoseologica della filosofia kantiana porta con sé una notevole dose di problematicità.

In primo luogo, nota, tale impostazione, così diversa da quella di Cohen e Natorp, produce l'effetto di frammentare la filosofia tedesca in scuole in lotta tra loro: Baden contro Marburgo. In tal senso, il "rinascimento" dell'idealismo di Kant - così come quello di Hegel - non riesce affatto a rinnovare una unitaria *koiné* idealistica, ma piuttosto ne accelera la fine in «una moltitudine di scuole filosofiche divergenti che, nella forma dell'idealismo, hanno rapidamente abbandonato l'originario contenuto trasvalutativo»[114].

In secondo luogo - e più di tutto - il vero limite di questa applicazione del trascendentale kantiano risiede proprio nelle conseguenze che esso produce sul concetto di storia, vale a dire la perdita del suo «carattere realista» e il suo venire «trasformata in un sistema di valori». L'individualità storica può essere compresa solo se rapportata «ai valori generali e perpetui della cultura». Ma, si domanda, trattandosi ormai solo di «valori eterni la cui realizzazione è favorita o impedita dagli eventi», non si finisce in questo modo col trasporla in una «sfera spiritualista e ideale»; non si rischia cioè di fare di essa un che di «troppo superiore per essere trattato come qualcosa che si può spiegare mediante leggi»?[115].

Chiaro il ragionamento: una volta assorbita la storia in un sistema di valori immutabili, ciò che si viene a produrre è una coincidenza di realtà storica e valore spirituale in cui la prima non può che trasformarsi da qualcosa di empirico in un fatto della pura coscienza. Ma in questo modo «la storia sembra guadagnare un senso che in realtà non possiede» e la conoscenza storica si trasfigura in una contemplazione che guarda alla storia solo per accedere ad un senso sovrastorico, perdendo ogni intento critico e valutativo nei confronti delle condizioni materiali di esistenza: «giudicare è prendere posizione nei confronti dei valori e la verità è un valore che si deve accettare. La conoscenza oltrepassa la fatticità per cogliere valori eterni, che non "*sono*" ma "valgono" in un dominio eterno del senso»[116].

Evidentemente, da quest'impostazione non può che derivare un tracollo nei confronti dell'esistente, una sostanziale incapacità di comprendere e - eventualmente - di condannare i fenomeni storici concreti; se si vuole, un'impotenza a «sviluppare una critica teorica e pratica dell'ordine esistente», cioè una valutazione dei fatti empirici orientata a un loro possibile riassetto. E così, un pericoloso e «crescente relativismo» si annida, in modo nemmeno tanto paradossale, tra le pieghe delle «scienze della cultura»: la loro «dottrina della variabilità delle categorie fondamentali»[117] sbocca infatti in una vera e propria incapacità di fare la «differenza tra vero e falso, giusto e sbagliato, libertà o barbarie» e indica la messa «in dubbio», da parte della coscienza borghese, delle sue stesse «verità eterne»[118]; mostra insomma l'incapacità del pensiero razionale di formulare, a partire da sé, verità a priori e valide per ogni tempo e spazio.

Sembra abbastanza evidente che anche nel caso di questi autori, non è tanto direttamente Kant a essere chiamato in causa, quanto - lo abbiamo appena letto - il ripensamento del trascendentale in termini di variabilità gnoseologica. Differentemente dalle perpelessità avanzate rispetto alla lettura di Cohen, qui non è tanto l'avere consapevolmente trascurato l'estetica quel che Marcuse contesta: come già Heidegger aveva fatto notare al suo maestro Rickert, anche il francofortese pare ritenere che uno dei problemi fondamentali di questo neokantismo sia quello di aver affrontato i limiti delle *Begriffbildungen* delle scienze della natura e le caratteristiche delle elaborazioni concettuali delle scienze storico-culturali, imboccando la via «arida e disagevole delle analisi

---

[113] Mi limito qui a ricordare soltanto quanto Kant - cit., p. 58 - scrive nell'*Introduzione* alla seconda Edizione della *Critica della Ragion pura* a proposito del significato di trascendentale: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non si oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questo deve essere possibile apriori». Nell'*Introduzione* alla *Logica trascendentale*, p. 97, circa la differenza tra trascendentale e apriori, egli scrive: «Non bisogna chiamare trascendentale ogni conoscenza apriori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè la possibilità della conoscenza o l'uso di questa a priori». Allo stesso modo, va ricordata la differenza descritta nell' *Idea di una logica trascendentale* tra la logica come scienza delle leggi dell'intelletto in generale e la logica dell'uso speciale dell'intelletto. Trattasi di alcuni dei tanti riferimenti al testo kantiano su cui questi autori meditano ai fini di un ripensamento del trascendentale kantiano che fosse più consapevole delle sue condizioni storiche e sociali. Per un inquadramento generale di tale questione rimando a M. Ferrari, *Categorie e apriori*, Bologna, Il Mulino 2003.

[114] FTC, p. 81.

[115] Ibidem.

[116] Ibidem.

[117] Ivi, p. 80.

[118] FTXX, p. 7.

logico-metodologiche e *poi* gnoseologiche»[119]. Certo, a suo modo di vedere, questo limite non va ripensato aprendo il trascendentale - heideggerianamente - alla domanda ontologica ma, più marxianamente, provando a elaborare direttamente una critica della società borghese e avviando in questo modo un'ulteriore - e originale - lettura del metodo kantiano[120].

Come che sia, e al netto di tali non eludibili differenze, resta certo che anche in questa parte del saggio Marcuse vada mostrando un rapporto con Kant molto meno immediatamente liquidatorio di quanto non si sia voluto pensare, a volte troppo sbrigativamente. Non c'è dubbio: si tratta di un primo approccio, ancora legato alla disamina delle letture neokantiane. Tuttavia, tale riflessione gli permette di interrogarsi sulla possibilità di pensare diversamente il senso del filosofare kantiano o, detto in altri termini, di provare a fare emergere di esso quel che le diverse ermeneutiche neokantiane hanno viceversa messo sotto una coltre metodica e gnoseologica, sollevando la quale far venire luce un Kant più vivo e attuale, più degno di essere consegnato alle generazioni successive. Non è infatti «una scuola filosofica» fra le altre quel che ci lascia in eredità il filosofo di Königsberg, ma «la filosofia della Ragione e della Libertà»[121].

È l'inizio di un lungo percorso, per niente lineare, che porterà il francofortese a incontrare altre volte il pensiero di Kant, il cui trascendentale, peraltro, era importante punto di riferimento e di ispirazione di molte correnti del panorama filosofico dell'epoca.

§ 2. *Le disavventure del trascendentale davanti al marxismo*

Siamo giunti al punto di affrontare un altro nucleo di quelle che, agli occhi del giovane Marcuse, sono le disavventure del trascendentale o, detto in altri termini, gli ulteriori misconoscimenti che investono l'impianto filosofico del pensatore di Königsberg.

È ben noto che nel contesto culturale tedesco otto-novecentesco, la rinascita della filosofia trascendentale arrivò a toccare direttamente anche quel marxismo della Seconda Internazionale che, a cavallo tra i due secoli, godeva in Germania di una progressiva istituzionalizzazione e quindi della 'sospensione', quando non addirittura la totale 'revisione', del proposito rivoluzionario. In un generale ancorché ingenuo ottimismo positivistico, intervenendo nel *Methodenstreit* dell'epoca, l'austro-marxista Max Adler vedeva nella via trascendentale la via sicura per affermare la scientificità del marxismo sul modello delle scienze naturali[122].

---

[119] E. Massimilla, *Storicismo, neokantismo, filosofia della vita*, in AA.VV., *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Milano, Mondadori 2007, p. 376. Per collocare il particolare kantismo di E. Rickert nel complesso panorama dell'epoca e misurare la sua distanza da una lettura antropologica di Kant, oltre al già citato saggio di E. Massimilla, rimando anche a F. Tessitore, *Per una storia della cultura*, in «Archivio di storia della cultura», I, 1988, pp. 11-47. Cfr., inoltre, A. Giugliano, *Nietzsche Rickert Heidegger (ed altre allegorie filosofiche*), Napoli, Liguori 1999 e A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*. *Saggio su Heinrich Rickert*, Napoli, Loffredo 2002; AA.VV., *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, a cura di A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, «Quaderni dell'Archivio di Storia della cultura», n. 6, Napoli, Liguori 2015.

[120] Rispetto ad Heidegger, cfr., naturalmente, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it di M.E. Reina, riveduta da V. Verra, Roma-Bari, Laterza 1981, p. 21. Occorre ricordare come la riconduzione, qui svolta, del problema fondamentale della rivoluzione copernicana di Kant al problema della fondazione dell'ontologia aveva anche il significato di una dichiarazione di fallimento del neokantismo, alla cui scuola lo stesso Heidegger era stato in parte debitore per la sua formazione: «Fondazione della metafisica in totale significa svelamento della possibilità intrinseca dell'ontologia. Questo è il senso genuino, genuino perché metafisico (riferito alla metafisica come unico tema), di ciò che va sotto il titolo di 'rivoluzione copernicana' di Kant e che, come tale, è oggetto di costante equivoco». Più tardi, nelle lezioni tenute a Friburgo nel semestre invernale 1937/1938. Heidegger tornerà più esplicitamente sui limiti del neokantismo rimproverandogli di non aver mai radicalmente ripensato la concezione tradizionale della verità come *adaequatio*, a causa del propugnato primato della gnoseologia. Cfr. M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*. *Selezione di «problemi» della «logica»*, tr.it di U. Ugazio, Milano, Mursia 2016, p. 18-20.

[121] FTXX, p. 6.

[122] Secondo A. Arato, *L'antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia*, in AA. VV., *Storia del marxismo*, vol. II, tr.it di S. Antonucci, a cura di E. J. Hobsbawm, et. al, Torino, Einaudi 1979, pp. 695-757, furono due i filoni del "marxismo neokantiano": la fondazione critico-trascendentale della scienza sociale in Marx, di cui Max Adler fu il principale esponente poiché, come ricordato in ivi p. 730, era l'unico tra i marxisti che per preparazione e inquadramento accademico poteva partecipare «al famoso *Methodenstreit* del mondo accademico tedesco»; la «fondazione etica del socialismo» come filosofia pratica, che risaliva direttamente al rapporto tra Lange, amico del leader del movimento operaio Lassalle, e Hermann Cohen, suo successore alla cattedra di Marburgo. In ivi, p. 722: «Cohen riteneva che l'imperativo categorico di Kant, la massima di non trattare mai un altro come mezzo, come cosa, rappresentasse la richiesta della creazione di una comunità sociale. Cohen pensava anche che un socialismo fondato moralmente non potesse avere

Marcuse, come altri coetanei del futuro Istituto, invece, apparteneva ad una generazione diversa, quella della crisi della Seconda Internazionale e del suo marxismo 'scientistico', ma anche del tentativo di *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch e *Storia e coscienza di classe* di György Lukács di rinvigorire le istanze pratico-rivoluzionarie della teoria di Marx ricostruendone i debiti con la tradizione hegeliana[123].

Sviluppatosi su riviste in cui Marcuse andava pubblicando i suoi interventi, il dibattito tra un marxismo 'scientista' e uno 'filosofico' non solo non era sconosciuto all'allora giovane pensatore, ma era alla base di tutte le sue riflessioni in materia rivoluzionaria, non ultimo al suo tentativo di coniugare fenomenologia e marxismo[124]. È fuor di dubbio che, in questo contesto, «Marcuse è uno dei giovani di sinistra più inquieti, alla ricerca non della "conciliazione" con la cattiva realtà del sistema esistente, ma degli strumenti più validi intellettualmente - la "fondazione" - per l'unica cosa necessaria: l'azione rivoluzionaria»[125]. In questa prospettiva, e cercando al contempo di riallacciarsi all'ontologia fondamentale del maestro Martin Heidegger, oltre che ai tentativi hegelo-marxisti di Korsch e Lukács, il giovane filosofo si sforza di reagire alla riduzione del marxismo a «sociologia scientifica» provando viceversa a darne una versione che lo declinasse come «teoria della rivoluzione proletaria»[126].

Va da sé che, per Marcuse, la cui condanna cadeva su ogni intenzione di ridurre il marxismo a una scienza positiva, nessun compromesso poteva essere fatto con il tentativo compiuto da Max Adler.

Quale fosse il ruolo e il peso che la dottrina kantiana avesse in tale questione, lo si comprende immediatamente non appena si pone mente al fatto che il marxismo sociologico adleriano era tutto basato sull'interpretazione della critica dell'economia politica di Marx nel «"senso kantiano del termine"»[127]. Marcuse lo afferma immediatamente: Adler «vede l'affinità di Kant e Marx nel fatto che entrambi fondano una teoria dell'esperienza sociale basata sulla critica della conoscenza». Chiaro il ragionamento di Adler: se «la filosofia critica di Kant» rendeva accessibile «il terreno su cui poteva svilupparsi la teoria pura - in senso

---

niente a che fare con un qualunque genere di materialismo, e quindi con il marxismo. I suoi seguaci, Vorländer e Woltmann, non si sarebbero comunque mai spinti così lontano, consapevoli che anche il più elevato ideale di socialismo sarebbe restato un puro sogno se non avesse fatto i conti con il dato economico e politico». Sulla tradizione del socialismo marburghese, cfr. AA.VV., *Ethischer Sozialismus. Zur Politicschen Philosophie des Neokantismus*, hrsg. H. Holzhey, Frankfurt am main, Suhrkamp 1994. Sui marxisti neokantiani cfr. anche A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Bari-Roma, Laterza 1980, in part. pp. 249-250 e G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., in part. pp. 235-249. In MT, p. 35, Marcuse afferma di concentrarsi solo su ciò che Adler afferma circa il «metodo» del marxismo, tralasciando i suoi collegamenti tra Marx e la «filosofia pratica» di Kant.

[123] Sulla diffusione del marxismo tra gli intellettuali e sulla riappropriazione delle radici filosofiche del pensiero di Marx, cfr. E.J. Hobsbawn, *La cultura europea e il marxismo fra Otto e Novecento* e L. Sochor, *Lukács e Korsch: la discussione filosofica degli anni venti*, in AA.VV. *Storia del marxismo*, vol. II, cit., rispettivamente in pp. 61-106 e pp. 699-702. Sulla collocazione della nascente teoria della società nel contesto delle divisioni tra un marxismo occidentale 'critico' e uno orientale 'dogmatico', cfr. F. Apergi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950)*, Firenze, La Nuova Italia 1977, pp. 11-25; G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino 1970, pp. 5-15; A. Schimdt, *La "Rivista per la ricerca sociale". Storia e significato attuale*, in G.E. Rusconi, A. Schimdt, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, cit., pp. 11-43.

[124] L'ovvio riferimento è al primo saggio pubblicato nel 1928 da H. Marcuse, *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico* in Id. *Fenomenologia ontologico-esistenziale*, tr.it di A. Marini, cit., pp. 3-42. *Marxismo trascendentale* fu pubblicato su *Die Gesellschaft*, rivista della socialdemocrazia tedesca diretta dal marxista Hilferding su cui pubblicarono anche, tra i vari, Karl Kautsky, Walter Benjamin, Hannah Arendt. Altri saggi di Marcuse, come *Sulla filosofia concreta*, furono pubblicati sull'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, periodico edito da Edgar Jaffé, Wener Sombart, Max Weber e J. Alois Schumpeter, a cui collaborarono anche Benjamin, Oppenheimer e Gustav Mayer. Questa fu tra le prime riviste accademiche ad aprirsi a un confronto col marxismo in funzione della definizione della sociologia come disciplina autonoma, tanto da pubblicare, a cura di Mayer, stralci inediti dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels. Cfr. G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 18; E.J. Hobsbawn, *La cultura europea e il marxismo fra Otto e Novecento*, cit.; M. Iovinella, in AA.VV., *Da Marx al post-operaismo. Soggettività e pensiero emergente*, a cura di G. Sgrò e I. Viparelli, Napoli, La Città del Sole 2018, p. 17 e ssg.

[125] G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, cit., p. 276.

[126] MT, p. 58. G.E. Rusconi, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. VIII- XV, afferma che sotto le vesti delle «grandi "parole" heideggeriane», in realtà, si nasconde «il problema della autosufficienza teorica del marxismo che ha il banco di prova nell'azione radicale, totale». Al contempo, prosegue l'interprete, leggendo Marcuse «vengono alla mente le pagine di *Storia e coscienza di classe* o certi passaggi di *Marxismo e filosofia*, di Karl Korsch». Nonostante le differenze di formazione teoretica e sviluppo della ricerca, i lavori dei tre «confermano l'esistenza di un complesso fronte teorico che, impotente a dominare la realtà politica del tempo, ne costituisce la problematica coscienza rivoluzionaria soggettiva».

[127] MT, pp. 34-35.

trascendentale - dell'esperienza sociale», nella *critica dell'economia politica* del *Capitale*, Marx non avrebbe fatto altro che estendere l'uso del «metodo trascendentale» applicandolo al nuovo dominio della società e fondando trascendentalmente la scienza sociale. A riguardo, Marcuse così commenta: «ci troviamo dunque di fronte ad un'affermazione di vasta portata: si sostiene l'esistenza di un reale, profondo rapporto tra la filosofia kantiana e la teoria di Marx, e si vede nel *metodo* trascendentale il fondamento di questa affinità»[128].

Come si nota immediatamente, ritorna in queste pagine la questione del metodo trascendentale, visto anche da quest'altra corrente di pensiero come il principale lascito del pensatore di Königsberg. Certamente - e lo si è detto - il contesto è mutato, non essendo più Cohen o Rickert i referenti della riflessione marcusiana; ciò nondimeno l'obiezione resta la stessa, almeno nella misura in cui il giovane filosofo ritiene che tale focalizzazione non solo svilisce del tutto il senso dello sforzo teorico di Marx ma anche - quel che a noi più interessa - lo stesso senso del criticismo kantiano.

Molto chiaro e lineare è il discorso relativamente a Marx. Secondo Marcuse, infatti, Adler travisa radicalmente l'autore de *Il Capitale* perché, a suo modo di vedere, il marxismo non ha affatto come problema centrale, come snodo teoretico, la questione delle «premesse gnoseologiche» della sua critica: e non ne ha bisogno non tanto «perché determina e fonda esso stesso, avvalendosi del metodo suo proprio, i suoi concetti fondamentali e i suoi principi», ma perché il problema proprio del marxismo non è «fondare teoreticamente la realtà», ma «trasformarla praticamente»[129]. Questa premessa squisitamente pratica è la vera novità di Marx nel panorama della «scienza sociale»[130]. Viceversa, sottoponendo il materialismo storico ad «una purificazione molto "trascendentale"» - premettendogli cioè una teoria della conoscenza - si giunge a distorsioni teoriche tanto più drammatiche per le conseguenze pratiche che esse portano con sé: «se il fondamento dell'essere sociale è individuato nei nessi conoscitivi della coscienza, il materialismo storico è privato preliminarmente del suo significato più proprio», l'affermazione, cioè, che non si deve cominciare da premesse astratte, ma dagli «"individui reali, dalla loro azione e dalle loro condizioni materiali di vita"»[131]. Così, solo assumendo «il nuovo punto di partenza», la «realtà storica» si può sviluppare una comprensione dell'«essere sociale in tutta la sua concretezza»[132].

È del tutto chiaro che la premessa materialistica dell'essere sociale come principio di comprensione di ogni coscienza, si incontra qui col metodo dialettico. Per una piena comprensione della novità del marxismo non può bastare, infatti, la determinazione dell'essere come essere sociale: a questa occorre aggiungere quella determinazione dell'essere sociale come essere storico che solo il metodo dialettico sa fornire: «il metodo dialettico ha ritrovato la via d'accesso a questo essere. Il metodo dialettico ha come solo principio a priori la storia, intesa come essere della stessa esistenza umana»[133].

Tuttavia - e si faccia attenzione a questo punto - nel marcare la differenza tra il metodo *trascendentale* con il suo riferirsi «a possibilità» e il metodo *dialettico* con il suo riferirsi «a realtà», Marcuse non vuole affatto negare la veridicità del primo nell'ambito suo proprio, quello cioè degli "oggetti possibili"[134]; non sta cioè mettendo in discussione la possibilità di una fondazione gnoseologica della *scienza* sociale. L'intento, in queste pagine, è quello di staccare il marxismo da un dibattito di carattere meramente formale sul metodo della scienza e, ricordando l'impossibilità di una fondazione gnoseologica dell'*essere* sociale[135], riportarlo nell'alveo suo proprio: quello della «necessità concreta della situazione storica», cioè della «prassi radicale che mira a trasformare la realtà»[136].

Si sbaglierebbe, dunque, a utilizzare come chiave di lettura del saggio l'opposizione, pur netta nei termini di Marcuse, tra metodo dialettico e metodo trascendentale, come se il filosofo si stesse ponendo sullo stesso piano di discorso di Adler e volesse elaborare a sua volta una nuova teoria della conoscenza marxiana mediante la dialettica, rigettando il metodo trascendentale kantiano. Leggere queste pagine in questi termini significherebbe non riuscire a cogliere la ben più vasta operazione marcusiana volta, come ricordato da Andrew

[128] Ibidem.
[129] Ivi, p. 56.
[130] Ivi, p. 55.
[131] Ivi, p. 56. Marcuse si riferisce K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere complete (1845-1846)*, vol. V, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti 1972, p. 16.
[132] MT, p. 56.
[133] Ibidem.
[134] Ivi, p. 55.
[135] Ivi, p. 52.
[136] Ibidem.

Arato, a salvare la stessa «serietà della posizione trascendentale» dalla riduzione «a una pura critica metodologica»[137] in un senso neo-positivistico.

La questione è dunque ben più ampia e complessa di quella che potrebbe emergere da una lettura superficiale che volesse vedere nella polemica contro Adler una polemica contro Kant e il suo metodo trascendentale, tutto da rigettare a favore del metodo dialettico.

Del resto, la complessità della ricostruzione emerge immediatamente già nelle pagine iniziali del saggio. Qui, in un *incipit* che risente delle letture di Lukács – d'altronde esplicitamente citato – da un lato, e del peso della fenomenologia di Heidegger dall'altro, Marcuse mette in guardia da ogni facile liquidazione della filosofia da parte del marxismo:

> la filosofia non è una semplice fantasticheria, prodotto gratuito e inconsistente dell'immaginazione, ma una forza storica molto reale, che deve essere presa seriamente in considerazione dal marxismo, in quanto teoria della rivoluzione proletaria, in determinate circostanze. Il carattere "ideologico" della filosofia non toglie nulla al suo significato storico. Ciò che occorre è solo vedere la filosofia come quello che è: come espressione scientifica di un determinato atteggiamento umano, e precisamente di un atteggiamento fondamentale nei confronti dell'essere e dell'ente, in cui una certa situazione storico-sociale può, spesso, esprimersi in modo più chiaro e profondo che nelle sfere sclerotizzate, reificate della vita pratica[138].

Ora, proseguendo la lettura del testo, ci si rende conto di come i «teorici marxisti» cui si fa riferimento - quelli cioè che non prendono sul serio la filosofia - sono proprio figure *à la* Adler; allo stesso modo in cui si comprende che essi vanno ricusati e messi in discussione non perché il loro marxismo trascendentale si ricolleghi a Kant, piuttosto che a Hegel, ma perché essi fraintendono la filosofia kantiana e, riducendola a un piano esclusivamente logico-metodologico, sono incapaci di recuperare un qualsivoglia elemento vitale per la prassi dell'oggi - e in vista del domani.

La posizione di Marcuse è chiara. Ancora una volta, egli non ha in animo un rigetto *tout court* della filosofia trascendentale, quanto piuttosto il rifiuto di un'integrazione del tutto estrinseca tra essa e il marxismo; integrazione che, ai suoi occhi, è del tutto incapace di ben intendere il vero senso del problema del metodo.

Quest'ultimo, infatti, non è semplicemente un modo di condurre i propri pensieri né una mera premessa a questioni gnoseologiche, tantomeno poi una teoria della conoscenza a sostegno della scienza empirica, bensì «è la chiave che permette di penetrare più facilmente in essa [in un'operazione scientifica], di vedere e comprendere un sistema come *atteggiamento*, una filosofia come filosofare»[139]. I problemi posti, il modo in cui si intende risolverli, rivelano a fondo lo stesso filosofare come una «presa di posizione in una determinata situazione storica, una prassi in atto» che, prima ancora che la veridicità della sua opera, rivela «come il ricercatore vede e concepisce il mondo»[140]. Evidentemente, ciò vale tanto per l'impostazione dialettica quanto per quella trascendentale.

Il metodo, insomma, è la chiave di accesso non tanto alla filosofia di un autore o ai suoi concetti - magari facilmente riconducibili a «semplice immagine o riflesso della situazione sociale esistente (non c'è niente di più pericoloso per il marxismo di un'interpretazione superficiale come questa)» - ma è la porta che permette di comprendere il filosofare «come espressione di un *atteggiamento* umano fondamentale e autentico, che si radica bensì nella situazione storica dell'esistenza umana del tempo, ma può nondimeno conservare la vitalità che le è propria attraverso la storia, e continuare così a esercitare la sua influenza»[141].

---

[137] A. Arato, *L'antinomia del marxismo classico*, cit., p. 728.

[138] MT, p. 33.

[139] Ivi, p. 35 (corsivo mio).

[140] Ivi, p. 36.

[141] Ibidem (corsivo mio). H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, in Id., *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. 5-7, dove, con un *pathos* certamente heideggeriano, viene affermata la necessità strutturale della filosofia per l'Esserci. Essendo quest'ultimo «un comportamento relativo al mondo» che «deve potersi orientare, nel suo comportamento, secondo la verità», «il senso del filosofare può essere determinato fin d'ora come *rivelazione della verità*», che «consente all'uomo di esistere *veramente*», cioè autenticamente, secondo un senso saputo e di cui ci si è appropriati vivendo. E ancora, alle pp.7-8: la filosofia «si occupa sempre, nella conoscenza della verità, dell'esistenza umana. Ogni filosofia *autentica*, non si limita a conoscere, ma si sforza di fare in modo che l'Esserci umano si appropri concretamente della verità. La preoccupazione [cura] per l'esistenza umana e la sua verità fa della filosofia una "scienza pratica" nel senso più profondo, e conduce la filosofia (è questo il punto decisivo che qui soprattutto ci interessa) nel cuore della concreta angustia dell'esistenza umana». In quel contesto, la verità esistenziale veniva tradotta in verità storica: la necessità di un cambiamento radicale dopo la crisi "esistenziale" del capitalismo, una crisi di perdita di "senso" delle sfere di vita.

È questo il punto dirimente della critica al marxismo trascendentale: riducendo il *filosofare* kantiano, che vedremo rimandare ad un andamento *critico* e ad un atteggiamento *pratico*, al trascendentale inteso come *metodo* in vista dell'elaborazione di una teoria della conoscenza, tale marxismo danneggia non solo la sua stessa idea di prassi, ma mette in discussione un riferimento filosofico che può invece rivelarsi indispensabile. Come a dire: se la filosofia kantiana si riduce a teoria della conoscenza, allora ogni possibilità di collegarla al marxismo cade nelle assurde pretese adleriane di fondare gnoseologicamente l'essere sociale. Viceversa - e in questo è ancora una volta evidente l'eco del Marcuse allievo dell'autore di *Kant e il problema della metafisica* e uditore delle sue lezioni[142] - se dall'opera di Kant si può recuperare il senso di un *filosofare* come *atteggiamento*, allora si apre la possibilità di tentare un diverso collegamento tra il filosofo di Königsberg e l'innovativa operazione marxiana.

Giunti a questo punto, si tratta di provare a ricostruire, nelle pagine nel denso saggio, *in primis* il particolare significato che, man mano, Marcuse attribuisce al trascendentale e di verificare, in un secondo momento, la presenza di una critica più profonda alle distorsioni di Adler, in grado di farci risalire a quel che, secondo il francofortese, è il senso più profondo del dettato kantiano. Vedremo allora emergere un doppio livello di discorso: un livello decostruttivo, che si occupa del trascendentale e delle sue mistificazioni adleriane, e un livello propositivo, capace di mostrare la presenza di un 'altro' Kant: il Kant della critica intesa non come teoria della conoscenza ma come *atteggiamento* costitutivamente orientato al problema della libertà.

§ 3. *Oltre il metodo: il trascendentale come problema*

Cominciamo col notare che in *Marxismo trascendentale* vengono ricostruite almeno due letture del trascendentale: quella facente capo allo Husserl delle *Idee per una fenomenologia pura* che, vedremo, è ritenuta una visione corretta, e quella dello stesso Max Adler. Torneremo successivamente sullo sguardo che il giovane filosofo dà all'impianto filosofico del fenomenologo. Al momento, è bene prendere le mosse da quello che abbiamo chiamato il versante decostruttivo del suo approccio al marxismo di ispirazione kantiana sottolineando che, stante le intenzioni fortemente pratiche, la ricostruzione della filosofia kantiana che Marcuse fa in questo contesto è innanzitutto indirizzata a rinvenire in essa ciò che, viceversa, il marxismo trascendentale non scorge affatto, legato com'è a una visione meramente metodologica e asfittica di Kant. Non è un caso perciò che, affianco all'acclarata definizione del trascendentale come metodo, Marcuse provi a porre «il problema del trascendentale in senso proprio»; si domandi cioè, «come sono possibili quelle stesse forme e concetti a priori, e come è possibile la loro applicazione agli oggetti dell'esperienza?». Non c'è dubbio, infatti, che anche quando, in Kant, «la possibilità della "vera" realtà viene assicurata (...), la possibilità di questa possibilità resta un problema»[143].

Prima di indagare più da vicino il modo con cui viene approcciata tale questione, proviamo in ogni caso a indagare la lettura che viene fatta delle pagine kantiane relative al metodo trascendentale, delle quali - lo si dica per inciso - Marcuse mostra di avere una conoscenza estremamente chiara e precisa.

Ebbene, cominciando col selezionare *diverse* definizioni di trascendentale «in rapporto al (...) metodo» , il francofortese nota che esse convergono tutte in un significato *unitario*, diretto a una vera e propria estraneazione dalla vita: «il metodo trascendentale significa anzitutto un distacco cosciente e sistematico dagli oggetti, dalla realtà quale l'incontriamo nell'esperienza spazio-temporale». Tale distacco, prosegue, è *in primis* un distacco di *interesse*: intesa in senso trascendentale, infatti, la filosofia non è diretta ad appurare la «realtà» nel suo «*hic et nunc*» contingente, temporale, storico o - con un linguaggio fenomenologico - come «correlato dell'esperienza quotidiana, "naturale"», bensì si rivolge solo ed esclusivamente a fondare «la *possibilità* di questo mondo e delle sue leggi»[144].

---

[142] Cfr., i*nfra*, § 5 *L'«opportunismo esistenziale»: il Kant di Heidegger*, p. 45 ssg.

[143] MT, p. 51. In UBA Bestand Na. 3 Nr. 207, Marcuse sintetizza il §VI dell'*Introduzione* della *Critica della Ragion pura* con la domanda: «wie sind möglich??». Inoltre, dedica due pagine alla sezione seconda (*Dei fondamenti a priori della possibilità dell'esperienza*) del capitolo sulla *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, a cui si farà in seguito riferimento per la definizione di trascendentale. A. Rigobello, *Persona e comunità di persone in Kant*, in AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della Ragion Pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Milano, FrancoAngeli 1989, pp. 37-45, ricorda le interpretazioni più recenti del trascendentale «in senso problematico ed esistenziale» più che come indice di una struttura assolutamente a priori, «metodo aperto» più che dottrina della scienza. Marcuse non va in direzione di una trasformazione del trascendentale, ma della distinzione tra filosofia *critica* e filosofia *trascendentale* in cui la seconda rappresenta la risposta storicamente condizionata al problema critico della libertà della soggettività dal dominio dei fatti.

[144] MT, p. 36. Marcuse fa riferimento alla definizione di conoscenza trascendentale nell'*Introduzione* di I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 48: «chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo

Una volta individuato nella *possibilità* il cercato elemento unitario, il vero e proprio «concetto centrale del metodo trascendentale»[145], Marcuse ribadisce quanto Kant, lungi dal ricercare la realtà dell'esperienza o della sua conoscenza, sia piuttosto alla ricerca della *possibilità* di un mondo teoretico e di un mondo pratico in quanto dotati di un principio unitario di determinazione. Una specifica declinazione di «"verità della conoscenza"» e di «"verità della prassi"» ne deriva, i cui segni distintivi sono, in entrambi i casi, quelli definiti una volta e per tutte nelle pagine introduttive della *Ragion pura*: «la necessità come "impossibilità di essere altrimenti" e l'universalità come ciò a cui "non è possibile alcuna eccezione"»[146].

Del resto, prosegue il francofortese, che sia la *possibilità* dell'esperienza e della conoscenza vera di essa, il problema centrale della *prima Critica*, è mostrato dal fatto che in quelle pagine la determinazione del loro principio e della loro legalità non viene affatto cercata nella sfera a posteriori dell'empiria, ma nella dimensione - tutta a priori - della coscienza trascendentale: «nel campo della coscienza trascendentale è scoperta la possibilità di quella conoscenza veramente necessaria e universale che sola permette all'esperienza di costituirsi». Con la coscienza trascendentale viene dunque fondata la possibilità dell'atemporalità della verità, appunto, «garantita a priori dalla sintesi trascendentale della coscienza pura, di cui essa è propriamente l'opera, che la costituisce come "vera"».

Evidentemente, sottolinea Marcuse, fondando la possibilità di una conoscenza a priori su un'originaria sintesi della coscienza pura, la connessione di cui parla Kant non può mai essere una determinazione riferita a una realtà extra-coscienziale: «la legalità a priori della coscienza può realizzare *una sola* forma di universalità: l'unità *formale* del molteplice nella sintesi pura (dell'oggetto in generale) e i diversi modi di questa sintesi (sostanzialità, identità, causalità ecc.)»[147].

Chiaro è dunque il punto che si vuole sottolineare: se in Kant, universalità e necessità non sono affatto realtà ma «concetti» e, come tali, «esigono un principio *formale* che escluda ogni elemento "materiale" della realtà», il metodo trascendentale si preoccupa esclusivamente di garantire la loro *possibilità* apriori escludendo volutamente la realtà empirica quale fondamento di quelle verità conoscitive che la filosofia critica pur ricerca: «l'idealismo e apriorismo trascendentale» è contenuto, scrive Marcuse, tutto in questa «tesi preliminare, che in Kant ha addirittura il valore di un assioma» per la quale «la necessità e l'universalità non potranno mai avere il loro fondamento nell'esperienza della realtà». L'esperienza cui si pensa in questo contesto, quindi, non è l'esperienza concreta ma deve essere «esperienza "pura"» e, in quanto tale, vera[148].

Una vera e propria divaricazione si viene così a creare tra l'universalità dei fenomeni come oggetti di conoscenza possibile e «l'universalità della realtà (in quanto oggetto dell'esperienza sociale)» che, in quanto storica, trascende ogni coscienza particolare. E ancora: quest'«apriorismo della coscienza», che assicura «la possibilità della "vera" realtà", esclude, per converso, la stessa «problematizzazione della realtà che, nel momento in cui è stata salvata dall'apriori della coscienza pura», giunge così al suo termine[149].

Una simile estraneità dall'esperienza sociale, si dà anche nella sfera pratica. In particolare, nella *Critica della Ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi* - lì dove secondo Marcuse «la filosofia kantiana esamina la socialità» - Kant continua a svolgere la sua ricerca nell'ambito del metodo trascendentale e insiste nel ricondurre l'agire sociale «*ai suoi principi*» a priori piuttosto che alla realtà storica. I concetti lì elaborati,

---

di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser alla distinzione tra logica trascendentale e logica generale della *Logica trascendentale* in ivi, p. 80: alla distinzione contenuta nella *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* tra deduzione empirica e deduzione trascendentale in ivi, pp. 102-103: infine alla definizione del principio della deduzione trascendentale in ivi, p. 107.

[145] MT, pp. 37-38.

[146] Ivi, pp. 38-39. Marcuse fa riferimento al paragrafo *Noi siamo in possesso di certe conoscenze a priori e neanche il senso comune ne è mai privo*. Cfr., I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 35.

[147] MT, p. 54.

[148] Ivi, pp. 38-39.

[149] Ibidem. Cfr., inoltre quanto afferma il filosofo a p. 43. Il punto dirimente di questo procedimento è il concetto trascendentale di tempo, vera causa che «impedisce al metodo trascendentale di raggiungere e comprendere l'accadere sociale». Nella misura in cui rende il tempo una forma a priori dell'intuizione, e dunque lo declina come una delle due forme della sensibilità intesa quale fonte di *conoscenza possibile*, Kant rende la ragione teoretica del tutto atemporale, e la pone sul piano della pura possibilità: il tempo non può mai essere «la realtà in quanto accadere nel tempo», carattere dell'essere reale, il «fondamento ed essere dell'accadere stesso, come storia», ma «forma a priori dell'intuizione» . Così facendo egli si preclude senza mezzi termini l'esperienza sociale quale esistenza nel tempo: «infatti la sua realtà è precisamente il tempo – non già come forma a priori dell'intuizione, ma come fondamento ed essere dell'accadere stesso, come storia». Detto altrimenti, «l'esistenza sociale, l'esperienza sociale è assolutamente estranea a questa forma di universalità (l'universalità dell'oggetto in generale)».

infatti, sono «estremamente formalizzati», del tutto «indifferenti al contenuto propriamente storico», incapaci di rendere «assolutamente conto dell'accadere sociale»: «sono altrettanto indubitabilmente "veri" quanto vuoti»[150]. Prova evidente ne è, a parere del francofortese, il modo in cui viene trattato il concetto di libertà che, determinato come un ordine di causalità del tutto opposto a quello della natura, viene chiaramente opposto al tempo: dunque, nuovamente, alla storia. Così facendo, privando cioè la libertà di un fondamento storico, «diventa impossibile considerare concretamente gli eventi sociali, che sono per essenza temporali, e non resta che trattare la prassi in quel modo formale e apriori che è bene espresso dalla definizione seguente: «"Si può così capire perché in tutta la sfera della ragione *solo la facoltà pratica* può essere quella che ci solleva al di sopra del mondo sensibile e ci procura conoscenze di un ordine e di una connessione sovrasensibile; conoscenze, nondimeno, che proprio per questo possono essere estese solo ed esattamente nella misura che è necessaria dal punto di vista puro pratico"»[151].

Un'evidente divaricazione tra realtà e idea si viene a costituire: certo, «la realtà sociale», prosegue Marcuse, «è subordinata all'idea di un regno razionale dei fini e di una libertà intelligibile»; ma, in virtù del fatto che quell'idea è trascendentalmente fondata su una ragione a priori formale - e quindi non deriva dall'essere sociale - accade che tra essere storico e idea si venga a stabilire un rapporto di «"approssimazione" infinita» in cui il primo tende verso il «"fine ultimo" fondato nel regno della ragione». Insomma, da un lato si presenta una ragione derealizzata e destoricizzata, dall'altro un essere sociale purificato, «formalizzato in modo tale da perdere tutta la sua pienezza concreta»[152].

La posizione kantiana, agli occhi di Marcuse, è evidente: come nel campo teoretico, anche in quello pratico, il metodo trascendentale non è rivolto tanto all'«angustia e contingenza dell'ambiente dato» quanto a «un regno razionale della libertà e dei fini, nella cui normatività a priori ogni azione trova il suo senso e il suo compimento, e che la realtà non può in alcun modo menomare»[153]. Come a dire che la divisione tra teoria e prassi, più che mirare alla soluzione nell'una di ciò che è impossibile nell'altra, nasce innanzitutto da un altro intento: operare una ricognizione dei principi di possibilità che presiedono alla costituzione dei diversi e rispettivi campi d'indagine e dunque confermare a pieno l'unità del metodo.

Su questo il giovane filosofo non sembra avere dubbi: secondo lui infatti un apriori indiscusso orienta in modo chiaro l'intera filosofia critica: «una critica che sposta il centro di gravità della vita fuori dell'esistenza nel mondo e nell'ambiente quotidiano per situarlo in un luogo completamente diverso, che priva questo mondo, nei suoi punti nodali, della sua indipendenza e autonomia, e rintraccia le sue condizioni e leggi costitutive al di là di esso, nella sfera della filosofia trascendentale». E qualche rigo dopo, più lapidariamente: «allontanamento radicale dalla realtà», questo è il metodo trascendentale[154].

Date queste premesse è chiaro che il metodo kantiano nulla può aver da dire sul piano concreto: «la filosofia trascendentale è costitutivamente incapace di fondare l'esperienza sociale, perché il suo metodo esclude preliminarmente la realtà concreta, che è la sola base possibile dell'esperienza sociale stessa»[155].

Tuttavia, e nonostante quest'evidente incapacità, Marcuse qui non sta affatto liquidando Kant; al contrario, la sua ricognizione e le sue analisi del formalismo kantiano - lo precisa senza mezzi termini - non vanno prese

[150] Ivi, pp. 39-41.

[151] Ivi, p. 48. Ancor più significativo dell'estraneità del metodo trascendentale dall'essere storico è la definizione trascendentale di Stato della dottrina del diritto. La definizione puramente formale, e fondata sulla pura ragione, dello Stato come «l'"unione di una moltitudine di persone sotto leggi giuridiche"», vale egualmente bene a giustificare uno Stato esistente da un nuovo Stato che lo sostituisce, ma mai il gesto rivoluzionario, cioè quell'azione dinamica senza la quale è inspiegabile il passaggio dall'una all'altra. Questa, invece, sarebbe intrinsecamente contraddittoria poiché dovrebbe presupporre, per poter contestare l'ordine esistente, un ordine già costituito sotto leggi. «Se però la rivoluzione è riuscita, il nuovo stato che ne deriva può e deve rivendicare una validità giuridica a priori allo stesso modo di quello che è stato rovesciato. Dal punto di vista di Marcuse, insomma, il metodo trascendentale, non riesce a cogliere il movimento da uno stato all'altro, l'elemento di mediazione, ma procede per fissazioni di elementi opposti che finiscono per trovarsi tra loro perennemente sconnessi. Critica che tornerà in H. Marcuse, *L'autorità e famiglia*. *Introduzione storica al problema*, tr.it di A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi 1970, pp. 63-64 (da ora AF).

[152] MT, p. 42. A p. 41 Marcuse scrive: «il metodo trascendentale applicato al campo della pratica non si limita a fondare l'esperienza sociale, su una razionalità a priori, formale ma sottopone anche la socialità ad una purificazione trascendentale, elimina la sua realtà».

[153] Ivi, pp. 38-39.

[154] Ivi, pp. 37-38.

[155] Ivi, p. 51.

come «argomenti contro la verità scientifica immanente di questa filosofia, ma esclusivamente contro il suo atteggiamento nei confronti dell'essere sociale»[156].

Trattasi di una considerazione di estremo interesse, che va ben intesa. Difatti, il francofortese sa bene che l'indifferenza rispetto alla determinazione empirica, lungi dall'essere accidentale, è, al contrario, voluta dallo stesso Kant. Lo abbiamo visto - e Marcuse lo ha costantemente ripetuto: avendo escluso aprioristicamente che l'universalità e la necessità possano derivare dall'esperienza empirica, il filosofo di Königsberg intende porsi a livello della *possibilità*, tanto dell'esperienza quanto della conoscenza e della morale. Ora, secondo Marcuse, tale posizione ha un risvolto pienamente positivo: che il concetto di società quale *essere* storico-concreto resti del tutto inaccessibile, significa infatti, per converso, comprendere che esso *non* può e non deve essere fondato sul pensiero: «l'essere sociale non è mai puramente possibile, è ciò che è per essenza e per principio reale». Viceversa, quale «sfera che non può essere raggiunta dal problema trascendentale (...) esclusa a priori dall'ambito di questo metodo»[157], questa dimensione si basa piuttosto su di un altro tipo di sintesi: quella della storia come totalità condivisa dai soggetti dell'esistenza di forme di vita[158].

Non sono considerazioni da poco.

In prima battuta, una siffatta precisazione permette a Marcuse di puntare il dito sugli errori commessi da Adler, responsabile di non cogliere affatto l'impostazione kantiana, di 'mancare' proprio questa distanza tra possibilità e realtà e di finire, in questo modo, col compiere un'equiparazione tra critica e scienza, le cui conseguenze sono disastrose.

In secondo luogo - cosa ancor più grave - Adler non vede nemmeno quanto il limite della impostazione kantiana contenga la possibilità di aprire nuove strade per il pensiero. Lo abbiamo letto. Una volta risolta la questione della verità, si apre un nuovo quesito: «il problema trascendentale in senso proprio»[159]. Insomma, pare dirci Marcuse, ripercorrere il trascendentale significa senz'altro definire chiaramente i limiti della ragione, auto-restringere il proprio oggetto e campo di ricerca agli oggetti possibili, cioè a «un campo di oggetti che ha una natura interamente diversa dalla realtà che esiste e accade nello spazio e nel tempo». Escludere la realtà, «consapevolmente e per principio dalla filosofia trascendentale»[160], comporta però al contempo anche segnare una distinzione - tra possibilità e realtà, empirico e trascendentale, vivente e logico - capace di aprire il pensiero su uno spazio di azione ben diverso da quello della pur legittima fondazione della verità scientifica.

È il lascito kantiano più significativo e più difficile da comprendere e non è certo un caso che è proprio misconoscendolo che Adler mette in campo i suoi errori fatali: questo il nucleo della critica che Marcuse muove all'interpretazione adleriana del trascendentale, responsabile della falsificazione dello stesso marxismo.

Secondo il giovane filosofo, infatti, è innanzitutto il «significato del concetto trascendentale della coscienza pura» che Adler non comprende. Quest'ultima, che in Kant «indica una pura coerenza ontologica della conoscenza, un "rapporto assiologico puramente logico"», nelle opere dell'austriaco diventa una «potenza reale». Adler - così ricostruisce Marcuse - afferma innanzitutto che «la "coscienza generale", altro non è che l'espressione di una coscienza "generica"», cioè «reale», certo «non nel senso che esista *hic et nunc*, ma in quanto universalità reale, e, quindi, come essenza stessa del reale»[161]. Così, trasformando «la sua funzione

---

[156] Ivi, p. 39.

[157] Ivi, p. 46.

[158] La realtà come sintesi, come scrive in p. 39 e pp. 54-55, non è semplice successione cronologica, ma «accadere nel tempo» di eventi, «totalità di tutte queste forme di vita umana come accadere dell'esistenza umana stessa» che «si fonda sulla «connessione della *storia*»; è «universalità *concreta* della realtà» di volta in volta data; – che non ha, tuttavia, carattere conoscitivo, ma pratico e sociale».

[159] Su questo giudizio dovrebbe aver pesato tanto l'interpretazione di Husserl, che Marcuse richiama nelle pagine successive, sia la lettura di Hegel, che Marcuse poteva aver già trovato in un autore come R. Kroner, *Da Kant a Hegel. Della critica della ragione alla filosofia della natura*, vol. I, tr.it. di R. Pettoello, Brescia, Morcelliana 2020 e che lui stesso riproporrà nell'*Ontologia di Hegel*. Diversa, ad esempio, la valutazione di E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*. *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, vol. II, tr.it di G. Colli, Torino, Einaudi 1953, p. 765: una volta stabilita la possibilità della verità (deduzione oggettiva), afferma Cassirer, si è sostanzialmente esaurito il compito della filosofia critica, mentre la "deduzione soggettiva" sarebbe per lo stesso Kant «nulla di più di una siffatta integrazione, che non è incondizionatamente necessaria ed essenziale per il vero problema critico centrale». Il testo di Cassirer è citato da Marcuse proprio relativamente al tema della coscienza quale funzione puramente logica. Cfr. MT, p. 51.

[160] MT, p. 40.

[161] Ivi, p. 46.

logico-trascendentale in un processo genetico reale»[162], egli confonde ciò che nell'ambito della *Critica della Ragion pura* resta radicalmente separato: «funzione *logica* e *gnoseologica*» e «funzione *reale*»[163].

Come se non bastasse, il marxista fonda su tale coscienza generica un rapporto comunitario, rendendo quest'ultimo «a sua volta la condizione di possibilità di ogni rapporto comunitario particolare e storico».

Gravi, a parere di Marcuse, sono le conseguenze di tali errori interpretativi: leggere la coscienza empirica individuale in questa prospettiva, infatti, significa ridurla a mera «apparenza empirica» dell'universale; cosa questa che, comportando un travisamento della posizione kantiana - per la quale la distinzione tra empirico e trascendentale, coscienza generale e coscienza empirica «non è il rapporto di apparenza e verità, ma il rapporto di realtà e possibilità» - priva questa stessa realtà empirica di quell'autonomia che la filosofia trascendentale non aveva mai messo in discussione. «Per il marxista Max Adler la "realtà in sé" è un "peso inerte, che opprime, in ultima istanza, ogni pensiero conseguente"», laddove invece, commenta sarcasticamente Marcuse, «l'idealismo critico non ha alcuna paura di questa realtà: la lascia tranquillamente sussistere con tutto il suo "peso opprimente"». Se dunque Kant si limita a «eliminarla nel metodo dell'indagine filosofica», Adler invece ne fa il prodotto della coscienza:

> la necessità e universalità con cui la sintesi pura dell'appercezione trascendentale costituisce un'esperienza unitaria, non implica in alcun modo una molteplicità di individui, un'esistenza comune degli uomini nel mondo, la socialità. - Tutti questi concetti conserverebbero tutto il loro significato anche se si supponesse che non esista che un'unica coscienza individuale, un solo io empirico - ma anche questa ipotesi sarebbe contraria al senso della filosofia trascendentale, che per l'appunto non vuole affermare nulla intorno alla realtà[164].

Così, cadute le distinzioni poste a salvaguardia dell'impianto trascendentale, Adler può non solo tentare la fondazione gnoseologica della *scienza* sociale, perdendo così la distinzione tra critica e scienza, ma arriva addirittura a rimettere «nuovamente sulla testa il principio marxista del rapporto fra l'essere sociale e la coscienza», pretendendo una fondazione gnoseologica dell'*essere* sociale: «Max Adler non tiene sempre distinti i due problemi», spiega Marcuse, ma confonde la «fondazione gnoseologica e la scienza sociale» - una possibilità questa, è bene ricordarlo, che secondo Marcuse «non può essere in nessun modo contestata» - con la «fondazione gnoseologica dello stesso *essere* e *accadere* sociale»[165].

Lo scacco della dimensione pratica è l'immediato effetto di questa posizione: «più trascendentale della filosofia trascendentale», «il marxista Max Adler», che ha fondato la relazione sociale sulla coscienza trascendentale, non ha alcun bisogno di ricorrere ai «postulati della ragione morale»[166]. L'estensione del principio della filosofia teoretica - la coscienza pura - alla fondazione della socialità, che in Kant è affare della filosofia pratica e dell'antropologia, rende infatti del tutto superflua la ragione pratica con le sue idee e i suoi postulati, *in primis* quello di libertà.

Tuttavia, a modo di vedere di Marcuse, le conseguenze più pesanti di questa trasfigurazione della coscienza pura in una coscienza reale, riguardano la concezione adleriana della storia, osservata con la medesima categoria con cui Kant aveva fondato le scienze della natura: la causalità. Tale interpretazione si basa in

---

[162] Ivi, p. 51.

[163] Ivi, p. 47. Alle pp. 45-46, si segnala la diversa funzione della coscienza trascendentale in Kant. Kant introduce il concetto di coscienza generale «là dove determina la sintesi pura dell'appercezione trascendentale» la quale, scrive Marcuse, ha come premessa metodologica l'esclusione della realtà «che accade nella storia». Questa prima forma di purificazione aveva dischiuso «il campo della coscienza (…) a cui il problema della possibilità dell'a priori si vedeva appunto rinviato». A questo punto, però, sorgeva un secondo problema: «questa coscienza restava ancora legata all'io empirico in tutta la sua singolarità, appariva ancora – in questa prima fase della purificazione trascendentale – come sua opera». Diventa necessaria dunque «un'ulteriore epurazione e eliminazione» riguardante «le operazioni della coscienza empirica» che vengono ricondotte, in ciò che vi è di universale e necessario in esse, «all'"appercezione trascendentale dell'io puro"». In questi termini, «la coscienza pura è la risposta al problema della possibilità dell'esperienza, è il risultato di quella duplice purificazione trascendentale che rende completamente assurda ogni confusione con la realtà». Così, in Kant, diversamente che in Adler, le funzioni di questa coscienza si riferiscono esclusivamente alle possibilità, «il suo oggetto è esclusivamente l'oggetto come possibilità, la pura unità del molteplice come "forma", l'"oggetto trascendentale", "che in verità in tutte le nostre conoscenze è sempre uguale a x"».

[164] Ivi, p. 47.

[165] Ivi, p. 52. A tal proposito, A. Arato, *L'antinomia del marxismo classico*, cit., p. 727 e ssg., dove l'autore afferma di ispirarsi a queste pagine marcusiane quando cercava di sciogliere il dilemma tra il parallelismo Marx-Kant - e quindi Marx come fondatore dei principi a priori della scienza sociale - o quello tra Marx-Newton – che fa di Marx come primo scienziato sociale.

[166] MT, p. 44.

particolare sul noto testo *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Per quanto, secondo il pensatore berlinese, tale scritto non sia quello adatto per lavorare a un superamento del punto di vista trascendentale, tuttavia non c'è dubbio che, se correttamente interpretato, esso può offrire comunque una chiave di lettura sulla storia ben diversa da quella proposta dalle *Critiche*. Il punto è che tale tentativo non riesce affatto ai marxisti trascendentali i quali, avendo escluso dall'esperienza sociale qualsivoglia concetto di libertà, confondono l'idea kantiana di «"progresso"» qualitativo come «ascesa verso il "meglio"» con l'idea di «sviluppo»[167] sociale, inteso in un senso quantitativo del tutto naturalistico.

Ma procediamo con ordine. Marcuse rileva che l'interesse del marxismo trascendentale per questo scritto sta soprattutto nel fatto che Kant vi introduce il concetto di antagonismo sociale, facendone una disposizione naturale. Il passo in questione è il titolo della quarta tesi: «"Il mezzo di cui si serve la natura per realizzare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro *antagonismo* nella società, nel senso che esso finisce nondimeno per diventare la causa di un ordinamento civile della società stessa"»[168]. Ebbene, in questa tesi, scrive Marcuse, i marxisti trascendentali vedono «già espressa tutta la dialettica dell'accadere sociale, nel quadro di una spiegazione rigorosamente causale»[169]; come a dire che essi legano la dialettica dell'antagonismo a un principio teoretico e interpretano il processo sociale secondo categorie che in Kant pertengono propriamente alla conoscenza della natura, facendo così dell'antagonismo la causa meccanica dello sviluppo dialettico della società.

Un totale fraintendimento dello scritto kantiano ha qui luogo. Secondo la giusta ricostruzione di Marcuse, col concetto di antagonismo Kant non intende tanto il principio o l'origine della società, quanto piuttosto «una disposizione della natura umana, di un'inclinazione, di un duplice impulso: dell'impulso alla socializzazione e all'isolamento. Non è qualcosa di originario: l'elemento originario sarebbe piuttosto una molteplicità di individui che si socializza nel corso dell'evoluzione»[170]. Inoltre, prosegue, il filosofo di Königsberg introduce qui un concetto di natura «indissolubilmente congiunto col concetto di "provvidenza"»[171]: dunque ben diverso da quello elaborato sotto l'egida del principio di causalità nella *prima Critica*. Né questo slittamento concettuale preoccupa Marcuse, che ben intende come questo scritto cerchi di legare la natura «col regno morale della ragione e con l'idea del fine ultimo»[172] fondati nella filosofia pratica. Ma, prosegue, «su questa base il concetto apparentemente così deterministico e, ad un tempo, dialettico dell'antagonismo acquista un altro significato: l'antagonismo è al servizio del "progresso", non nel senso di uno sviluppo dell'accadere sociale, ma in quello di un'ascesa verso il "meglio"»[173]: come a dire che il piano della storia viene a cadere sotto una considerazione teleologica orientata alla libertà e non certo in un quadro meccanicistico basato sulla causalità.

Ora, leggendo l'antagonismo in termini meccanicisti, è esattamente questo che i marxisti trascendentali non vedono trasformando, anche in questo caso, «interamente il senso del marxismo a proposito di problemi di importanza centrale»[174].

È il riproporsi del solito fraintendimento, il ritorno del vecchio errore, che riduce il tema del trascendentale a un semplice metodo di fondazione dei saperi positivi, misconoscendone gravemente il suo legame imprescindibile con la *possibilità*; il suo essere cioè innanzitutto indagine sulla condizione di *possibilità* dei diversi ambiti esperienza e dei saperi loro correlati. Anche in questo caso non può che derivarne una fatale incomprensione, uguale e contraria a quella che abbiamo visto presentarsi in alcune scuole neokantiane: appiattito di nuovo sotto una fredda coltre metodologica, il trascendentale diviene viatico per una lettura, certo non spiritualizzata, ma materializzata della storia trasformandolo in una semplice scienza sul modello della scienza della natura. Di nuovo, come per gli altri esponenti della filosofia tedesca contemporanea, anche per il marxista Adler tale lettura monodimensionale lascia sullo sfondo quel che invece il trascendentale dovrebbe essere: l'apertura di un problema.

Non c'è dubbio: anche nel caso di questa critica del marxismo *à la* Adler l'opposizione marcusiana a ogni riduzione meramente gnoseologica del trascendentale risente dell'insegnamento heideggeriano. Altrettanto

[167] Ivi, p. 51.
[168] Ivi, p. 50. Marcuse si riferisce a I. Kant, *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma-Bari, Laterza 1995, pp. 9-44. La citazione marcusiana corrisponde a ivi, p. 33.
[169] MT, p. 50.
[170] Ibidem.
[171] Ibidem.
[172] Ibidem.
[173] Ivi, p. 51
[174] Ivi, p. 56.

certo, però, è che in essa è ben presente anche quella lettura etica di Kant che una parte del marxismo stava cercando di mettere in campo, tanto orientando la distinzione tra ambiti operata da Kant in direzione di una teoria che faccia da «leva di una prassi radicale», quanto ri-leggendo il suo insegnamento etico, in direzione di una libertà come *ratio essendi* di un dovere non astrattamente inteso, ma identificato «con l'azione richiesta dalla situazione storica presente: con il compito della necessità; la libertà è la possibilità di far propria la necessità storica»[175].

Siamo comunque ancora ben lontani dalla successiva ermeneutica di Kant fatta tra gli anni Cinquanta e Settanta, quando il tema della sensibilità - strettamente intrecciato all'immaginazione - e quello della possibilità si salderanno, dando vita a una declinazione estetica della libertà e del suo esercizio, aprendo nuove strade al pensiero marcusiano. Molta strada ancora, e molti altri confronti con illustri 'interpreti' di Kant aspettano infatti il giovane Marcuse.

§ 4. *L'ultimo spettatore: Kant davanti a Husserl*

Siamo così giunti all'incontro con Edmund Husserl e con la sua lettura del trascendentale kantiano.

In *Sul concetto di essenza*, Marcuse riconosce chiaramente al pensiero del fenomenologo il merito di essersi collocato, almeno fino a un certo punto, «sul terreno di quella teoria della soggettività trascendentale quale era stata elaborata da Descartes fino a Kant»[176]. Allo stesso modo, in *Marxismo trascendentale*, si dichiara convinto che Husserl sia stato «il primo a chiarire il pieno significato del metodo trascendentale»[177]. In particolare, il giovane filosofo, apprezza la lettura husserliana, meritevole di aver interpretato il trascendentale come mezzo di purificazione dal piano della realtà quotidiana e modo per dischiudere il piano della relazione tra la coscienza e i suoi fenomeni.

Tale terreno, per quanto caratterizzato da un atteggiamento contemplativo tutto da superare, è nondimeno contrassegnato da quel che agli occhi di Marcuse è un'importantissima rivendicazione: l'autonomia del soggetto. In questa direzione, la lotta allo psicologismo di Husserl e la sua richiesta che la filosofia possa essere «"scienza rigorosa"», vengono lette senza mezzi termini come «l'ultima lotta per la verità condotta dalla filosofia del XIX secolo», l'ultimo tentativo di combattere il velato relativismo scettico del positivismo «prodotto dalla disperazione sostanziale nei confronti della ragione»[178].

Ora, fintantoché si attiene a questa lettura del trascendentale, la fenomenologia si presenta come scienza capace di «interrogare i fenomeni su ciò che dicono da sé sul loro *logos* (fenomenologia)»[179] e in grado, quindi, di sottrarre una volta e per tutte l'uomo dalle molteplici dottrine psicologiche, biologiche e sociologiche in cui era stato ripartito.

---

[175] Ivi, p. 57.

[176] CE, p. 97.

[177] MT, p. 59. In particolare, in ivi, p. 40 e ssg., suo è stato il merito di aver introdotto la nozione di «purificazione trascendentale», svelando la fondamentale operazione di 'riduzione' che sta alla base del metodo trascendentale, e che lo configura perciò come sistematico e cosciente allontanamento dall'atteggiamento naturalistico alla base delle scienze positive. L'in sé della cosa, ad esempio, non sarebbe né un concetto limite, né il risultato di un'astrazione, bensì il residuo della riduzione che, come totale sospensione del mondo reale, mostra il disinteresse del 'puro' verso ogni storia concreta: «"è precisamente il modo in cui intendiamo le cose nella sfera della nostra esperienza quotidiana, le incontriamo nel mondo quotidiano, 'viviamo' con e in esse; mentre è solo quella purificazione trascendentale dell'esperienza naturale che le rivela come 'fenomeno' della coscienza! È solo dopo l'eliminazione trascendentale della realtà che il concetto di cosa in sé riceve il senso di 'concetto limite della conoscenza'"». La concezione ingenua del noumeno come causa delle nostre rappresentazioni fenomeniche, risale ai primissimi lettori di Kant e rappresenta il tema del dibattito immediatamente post-kantiano a partire da Friedrich Jacobi, cfr. A. Guerra, *Introduzione a Kant*, cit., pp. 224-225. Per l'interpretazione della cosa in sé come concetto limite cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., pp. 794-824 che rivaluta l'affermazione di I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 210: «il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo». Una ricostruzione dettagliata ed esauriente del complesso dibattito post-kantiano, la si ritrova in R. Ciafardone, *La «Critica della Ragion pura» nell'Aetas kantiana*, L'Aquila-Roma, L.U. Japadre 1990.

[178] FTXX, p. 8. In H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, cit., p. 11, ricollegandosi alle critiche di Heidegger, egli sottolinea che la stessa fenomenologia husserliana assume l'atteggiamento naturalistico che aveva criticato poiché considera la realtà storica solo come «una fatticità che apparterrebbe accidentalmente all'Esserci di volta in volta dato, e da cui sarebbe possibile fare astrazione». In UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 44, è conservato il dattiloscritto su *Edmund Husserl Zum sibensigsten Gebunstg* di Heidegger pubblicato sugli «Akademische Mitteibungen», vol. IV, n. 3, 1929.

[179] FTC, p. 84.

Certo, non c'è dubbio: in Husserl, la «giustificazione trascendentale», garantita dal metodo della riduzione fenomenologica, si ricollega direttamente alle *Meditazioni* di Descartes e alla loro «sospensione del modo abituale di vedere e comprendere il mondo», alla loro «sospensione della fede nell'esistenza della realtà»; in una parola, alla «messa tra parentesi della realtà». Questa infatti è la strada con la quale il filosofo di Marburgo giunge, «dopo la distruzione del mondo», a quel «residuo» fenomenologico che diventa per lui la «base assolutamente certa della filosofia: la soggettività trascendentale del "puro Ego" nella quale si costituisce il mondo come tale»[180], punto di un *nuovo* inizio.

Osservata in questa prospettiva, secondo il giovane filosofo, la fenomenologia «rimane legata ai momenti progressivi della coscienza liberale e appartiene all'epoca pre-razzista». La posizione trascendentale, infatti, implicando ancora il concetto di una «razionalità pura» di fronte alla quale ogni teoria deve presentare la propria giustificazione, è capace di opporsi costitutivamente alla «subordinazione della teoria a presupposti extra-razionali»[181] .

Tuttavia, le riflessioni di Marcuse su Husserl, in questo scritto giovanile, non si fermano affatto a questo. A suo modo di vedere, infatti, la fenomenologia è attraversata da una seconda tendenza.

Soffermiamoci dunque su quanto Marcuse afferma in proposito. Il suo ragionamento, infatti, ci permette di individuare un passaggio importante relativamente a quella propria visione del trascendentale kantiano che egli cerca di elaborare in questi anni.

Ebbene - lo si ribadisca - il filosofo sostiene che il tratto distintivo della fenomenologia è la «tendenza trascendentale»: essa, a suo modo di vedere, ha trovato un suo sviluppo in particolare nelle *Idee per una fenomenologia pura* e nella seconda edizione delle *Ricerche logiche*, dove si fonda il concetto di «soggettività trascendentale del "puro Ego"»[182].

Affianco a questa linea interpretativa, però, è possibile rinvenirne un'altra, che Marcuse considera opposta: «la tendenza oggettivo metafisica». Essa trova il suo punto di appoggio nella teoria husserliana delle intuizioni eidetiche; teoria che, ben oltre Husserl, attraverso Max Scheler, giunge a porre la soggettività fenomenologica al «servizio di una metafisica intuizionistica». Siamo qui al cospetto di un vero e proprio abbandono della *ratio* autonoma, che prepara il pensiero alla «sottomissione integrale» a quella «realtà metafisica (essenzialmente emotiva e irrazionale)»[183] che ben presto si rivelerà come Stato autoritario, totalitario e razzista.

A ben guardare, stando alla ricostruzione marcusiana, già la prima edizione delle *Ricerche logiche* mostra questo doppio volto. Qui, infatti, l'emancipazione della logica pura dalla psicologia, e quindi la sottrazione di una sfera pura del senso e del significato dal relativismo empirico delle esperienze psicologiche, non conduce, come in Kant, alla definizione della logica quale regno della spontaneità del pensiero, bensì al nuovo concetto di intuizione non-sensibile: «il progresso decisivo delle *Ricerche logiche*», scrive Marcuse, «consiste nella nuova teoria dell'intuizione. Fino a quel momento la filosofia aveva ammesso soltanto un'intuizione sensibile (sensazione pura ed empirica); Husserl allargò il campo dell'intuizione: per lui esiste un'intuizione *non sensibile*, che è l'intuizione dei significati ideali e dei loro rapporti».

Il punto è importante. Nell'«*intuizione categoriale*», chiamata successivamente da Marcuse «"intuizione di essenze"», il pensiero presenta una passività rispetto ai significati puri, una dimensione di totale recettività: è come se ci fossero essenze, leggi, *precedenti* il pensiero e sostanzialmente sottratte non solo alla determinazione empirica dei fatti concreti, ma al pensiero stesso che si limiterebbe a manifestarle senza mai produrle.

È questo uno snodo cruciale nella storia della filosofia o, nella lettura qui ricostruita, nella storia della trasformazione della coscienza liberale e borghese in coscienza realistica e totalitaria. Come Marcuse dirà nel successivo saggio *Sul concetto di* essenza del 1935, occorre viceversa preservare la kantiana «spontaneità del concetto», in quanto solo essa è capace di esprimere «l'autonomia critica della soggettività razionale». Sinonimo della «libertà dell'individuo pensante, dell'ego cogito», solo tale spontaneità è infatti in grado di affermarsi rispetto alle autorità estrinseche e di fondare da sé «quelle ultime verità dell'essenza da cui dipende ogni verità teoretica e pratica»[184]. Parlare di un'intuizione eidetica - e dunque attribuire recettività al pensiero - significa, al contrario, legare «la libertà critica dell'individuo a necessità prestabilite e incondizionatamente valide»[185]. Da questo punto di vista, «il concetto di essenza abbraccia, da Descartes all'eidetica moderna, il

[180] Ibidem.
[181] Ivi, p. 85.
[182] Ivi, p. 84.
[183] Ivi, p. 85.
[184] CE, p. 85.
[185] Ivi, p. 86.

passaggio dall'autonomia all'eteronomia, dalla proclamazione dell'individuo libero e razionale alla sua consegna alle forze dello stato autoritario»[186]. Husserl è proprio colui che, stabilendo il collegamento tra intuizione ed essenza, prepara il terreno a questo passaggio sul piano culturale.

Ora, è proprio su questo punto che, a parere di Marcuse, Husserl tradisce il senso dell'insegnamento trascendentale kantiano.

Trasformare l'intuizione sensibile in intuizione eidetica - e di conseguenza la logica trascendentale del concetto in logica delle essenze - significa, in fin dei conti, abolire quella differenza tra sensibilità e intelletto e, insieme con essa, il nesso che sempre intercorre nella ragione sensibile kantiana tra la concretezza della recettività e la spontaneità del concetto. Solo se l'ego è ancora collegato alla realtà spazio-temporale, scrive Marcuse, «la sua ragione può fornire la misura critica della conoscenza effettiva e valere come canone della formazione della vita»; solo fintantoché la sua «spontaneità è «orientata costitutivamente sul "materiale" empirico dato, essa può essere qualcosa di più che mera immaginazione»[187].

Viceversa, una volta abolita la connessione «fra il pensiero razionale e la realtà spazio-temporale», l'interesse per la libertà, che ancora si esprimeva nel concetto trascendentale di conoscenza, «viene completamente eliminato dalla filosofia»[188].

È esattamente questo ciò che avviene nelle riduzioni fenomenologiche il cui significato storico è, dunque, privare l'individuo di ogni istanza critica rispetto alla realtà[189].

Come nel caso del neokantismo, anche in Husserl la liquidazione totale del problema dell'empiria, segnalato dal tema kantiano dell'intuizione sensibile, piuttosto che rendere assolutamente libera la soggettività, la rende assolutamente dipendente attribuendo al pensiero quella passività che Kant limitava ai soli sensi. L'intuizione eidetica e l'essenza che ne è oggetto non implicano più alcuna opposizione reale ad altro da sé mostrandosi così come un invariante frutto di variazioni arbitrarie dell'immaginazione. Si cerca il principio di verità non più «sul "versante soggettivo" dell'ego cogito, ma sul "versante oggettivo": è l'oggetto stesso, qui, ad apparire, e la sua essenza impone, per così dire, la conoscenza agli atti ad esso rivolti»[190]. Il soggetto non è più la norma della verità e la verità non ha più alcuna ambizione pratica: una volta che l'oggetto dell'intuizione è diventata l'essenza, le molteplici variazioni eidetiche sono inchiodate all'intuizione contemplativa, vera ed unica guida della conoscenza. Da questo punto di vista, il concetto di essenza non esprime più alcuna istanza critica rispetto alla realtà fattuale, ma piuttosto la descrizione delle cose come sono: la «radicalità teoretica, che era stata ricavata dall'esortazione "alle cose stesse"» finisce per diventare l'adesione passiva ad esse. Questo è il punto in cui positivismo e fenomenologia si incontrano: nel comune «carattere quietistico, anzi positivistico»[191].

Certo, Marcuse sa bene che in Husserl questo processo non si presenta ancora in forma pura; sarebbe a dire che in lui non si compie ancora quel passaggio che sarà Scheler a compiere e che, non a caso, comincia «con l'elaborazione di una nuova etica orientata in opposizione alla filosofia pratica della ragione di Kant»[192]. Come a dire che una certa lettura del trascendentale, volta a eliminare ogni dimensione empirica nella filosofia, porta con sé - né potrebbe essere diversamente - una diversa visione dell'etica: l'intuizione dell'essenza viene infatti

---

[186] Ibidem.
[187] Ivi, pp. 109-110.
[188] Ivi, p. 100.
[189] Il legame di idealismo ed empirismo sarà l'estrema difesa che Marcuse compie nei confronti del primo contro il positivismo in *Idealismo e positivismo*. È probabilmente alla basa della diversa valutazione di Marcuse e Adorno sulla fenomenologia. Per Adorno è Husserl e non Hegel, come per Marcuse, che compie la filosofia idealistica, poiché porta a termine la dissoluzione *interna* dell'idealismo nel suo contrario, il positivismo. Marcuse, invece, tende a considerare l'idealismo *fino a* Hegel come *negativo,* dunque opposto ad una filosofia positiva proprio per le pretese metafisiche di sottoporre l'intero mondo alla ragione, un'idea che egli ritrova anche in Marx nel concetto di 'società razionale'. Cfr., T.W. Adorno, *Husserl e il problema dell'idealismo*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXXIV, Napoli, Liguori 2021, p. 454: «La dottrina dell'essenza che fu considerata come il colpo anti-idealista principale di Husserl si rivela infine come apice dell'idealismo: l'essenza pura, l'oggettività che sembra rifiutare qualsiasi costituzione soggettiva, non è altro che la soggettività nella sua astrazione, la funzione pura del pensiero, l'Io penso nel senso dell'unità kantiana della coscienza». Sulla differente valutazione di Husserl, e dell'idealismo in generale, tra Marcuse e Adorno, cfr. L. Scafoglio, *Forma della dialettica*, cit., p. 37.
[190] CE, p. 103.
[191] Ivi, p. 102.
[192] Ivi, p. 105.

utilizzata «per la costituzione di gerarchie di valore nelle quali auspicati rapporti di grado e di subordinazione vengono derivati dall'"essenza" dell'uomo, della nazione, della razza»[193].

Non c'è dubbio: a questo totale tracollo della ragione, in Husserl si oppone ancora l'istanza trascendentale, precipitato della precedente posizione kantiana capace di affermare l'autonomia della coscienza in generale rispetto ad ogni presupposto extra-razionale: «questa filosofia è ancora legata ai momenti progressivi della coscienza liberale e appartiene all'epoca pre-razzista»[194]. Ciò non toglie però che anche nelle sue riflessioni la filosofia kantiana, con la sua distinzione tra fatto ed essenza, recettività e spontaneità, va perdendo via via i suoi contorni, perdendo quel che a parere di Marcuse è il suo senso più proprio. Oramai, essa non rappresenta più tanto l'avventura di una soggettività che prova a marcare la sua autonomia, sforzandosi di trovare in se stessa i principi della legalità del mondo empirico, quanto la disavventura di una ragione impotente, costretta a contemplare essenze che non derivano da essa e che ben presto risulteranno inaccessibili ad una qualsiasi giustificazione razionale.

In quest'analisi della fenomenologia, sembrano dunque ripresentarsi alcuni punti fermi relativamente al ruolo e al senso che dovrebbe assumere un ritorno a Kant.

Il primo è relativo allo stretto nesso che il filosofo pone tra la parabola del trascendentalismo e quella del liberalismo, con la conseguente individuazione del destino del Novecento. Negli anni delle crisi e dei conflitti sociali, il passaggio dalla politica liberale a quella autoritaria trova un correlativo nel cambiamento di funzione del trascendentalismo, che dalla rivendicazione di autonomia del soggetto assunta al momento della sua fondazione kantiana, viene a trasformarsi in segno di una soggettività sottomessa a essenze o esistenze a lui indipendenti.

Il secondo, non meno significativo, riguarda la distinzione che il giovane filosofo ribadisce tra quest'altra versione del trascendentale kantiano e la sua idea di criticismo, maggiormente orientata a sottolineare la dimensione estetica di una *ratio* che può realizzare la propria libertà solo attraverso la presa d'atto della sua radice sensibile e pratico-sociale.

È un percorso lungo e frastagliato, lo si è accennato, del quale veniamo adesso a segnalare un'altra tappa estremamente significativa: quella che porta il giovane Marcuse a confrontarsi con l'ermeneutica heideggeriana su Kant.

§ 5. *L'«opportunismo esistenziale»*: *il Kant di Heidegger*

Il legame tra l'allievo Marcuse e il 'maestro' Heidegger è cosa acclarata, oltre che ampiamente discussa[195]. Forse meno nota è la mole di documentazione attestante l'assidua frequentazione dell'allievo ai tanti seminari heideggeriani su Kant e la sua conoscenza anche di quelli precedenti il suo arrivo a Friburgo[196]. Il giovane filosofo, dunque, padroneggiava bene tanto il pensiero dell'autore di *Essere e tempo* quanto la sua lettura del trascendentale. Grande, peraltro, era l'apprezzamento. In questi anni pre-Istituto, egli ritiene infatti decisiva la valorizzazione heideggeriana del concetto di storicità, considerata - alla pari dell'elaborazione di Dilthey[197] - come uno dei tentativi più estremi compiuti dalla filosofia borghese per cogliere la concretezza storica. Ma non solo. Il francofortese individua bene anche l'intento ontologico del discorso heideggeriano e lo stretto vincolo da questi posto tra la possibilità di una restaurazione della filosofia come scienza rigorosa dell'essere e l'analisi dell'essere concreto dell'uomo: «l'essere si dà soltanto nella comprensione dell'uomo» e l'ontologia deve essere preceduta dall'«analisi dell'essere umano»[198]. La restaurazione della «dignità della filosofia come guida in ultima istanza dell'esistenza umana», scrive inoltre, è legata ai destini dell'«esistenza umana attuale», individuata «come base di ogni filosofia». È dunque questo forte legame tra filosofia ed «esistenza concreta»,

[193] FTC, p. 86.
[194] Ivi, p. 85.
[195] Uno dei primi interpreti a ricordare l'importanza di Heidegger della formazione giovanile di Marcuse è stato J. Habermas, *Premessa*, in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, cit., pp. 5-12. All'interno dello stesso volume, A. Schimdt, *Ontologia esistenziale e materialismo storico in Herbert Marcuse*, pp. 13-47, fornisce un'ampia ricostruzione delle categorie fenomenologiche nel primo lavoro marcusiano. Per una valutazione dell'*Heidegger-Marxismus* di Marcuse, cfr. anche R. Wolin, *Introduction: What is Heideggerian Marxism?*, in H. Marcuse, *Heideggerian-Marxism*, ed. by R. Wolin and J. Abromeit, Lincoln-London, University of Nebraska Press 2005, pp. XI-XXX.
[196] A proposito dei seminari conservati nel *Marcuse-Archiv*, cfr. T. Regehly, *Übersicht*, cit., pp. 179-209.
[197] Cfr. H. Marcuse, *Contributi*, cit., in part. pp. 14-22. FTC, p. 87: «la filosofia di Dilthey», afferma qui Marcuse, «rappresenta il limite estremo a cui il pensiero borghese si è spinto nella direzione delle strutture e dei fattori della storia».
[198] FTC, p. 87.

questa preoccupazione (cura) per l'uomo effettivo, che rendono Heidegger «un grande interprete della storia della filosofia»[199].

È chiaro che, date queste premesse, Marcuse coglie bene anche il senso dell'inevitabile incontro del maestro con il trascendentale kantiano. Per compiere il suo programma di riabilitazione dell'effettività, Heidegger doveva infatti criticare e superare i limiti del soggetto trascendentale: «il senso dell'esistenzialismo filosofico era quello di riguadagnare, di contro all'astratto soggetto "logico" dell'idealismo razionale, la piena concrezione del soggetto storico e di eliminare quindi il dominio dell'*ego cogito*, che era durato incontrastato da Descartes fino a Husserl»[200].

Come scrive nei materiali - probabilmente - preparatori al saggio del 1934, «qui Heidegger si allontana da Husserl: la fenomenologia diviene "l'ermeneutica" dell'esistenza umana con il nome di "analitica esistenziale"» e tenta di «sviluppare le intenzioni di Dilthey» che già aveva «riconosciuto chiaramente i pericoli della filosofia trascendentale: distogliere la filosofia dall'uomo concreto, dalle sue vere preoccupazioni e interessi»[201].

Con un «forte allentamento delle categorie tradizionali del mondo borghese», continua Marcuse, Heidegger tenta dunque una reinterpretazione dell'intera metafisica occidentale del *logos* a favore di «una interpretazione universale dell'essere nel *tempo*». Insomma, «vuole rinnovare l'onto*logia* in onto*cronia*» e giungere così alla comprensione dell'essere dell'uomo «come essenzialmente storico»; in questo senso, egli «considera le possibilità attuali dell'essere umano e le condizioni della sua realizzazione come prescritte dalla storia»[202].

Molto positivo, lo si vede, il giudizio dell'allievo sul maestro. Grazie a un tal genere di riflessione, infatti, la filosofia sarebbe stata liberata dalla sua falsa coscienza, avrebbe smesso di pensarsi come astratta e indifferente verso le contingenze storiche e avrebbe potuto superarsi (*Aufheben*) in una teoria della società volta a indicare non nell'apriori, ma nella storia di volta in volta data il luogo di apertura delle possibilità dell'uomo. Come scrive in *Sulla filosofia concreta*, finalmente si sarebbe potuto assistere allo «*storicizzarsi della filosofia*. Nel momento in cui è tolta la parentesi della riduzione, l'Esserci e il suo mondo appaiono nella loro concretezza storica»[203] e il sapere - erede in questo dell'intera filosofia occidentale a partire da Aristotele - riscopre il suo compito originario di guida della prassi volta alla realizzazione del potenziale umano. Con estrema chiarezza, si legge: «la filosofia ridiventa un evento della prassi umana»[204]. Marcuse dunque sembra non avere dubbi: «la posizione di Heidegger fino a *Sein und Zeit*», scrive in *La lotta contro il liberalismo*, «rappresenta il punto più avanzato raggiunto dalla filosofia»[205] verso il soggetto storico.

Stando così le cose, appare pienamente confermato quanto abbiamo avuto modo di accennare nelle pagine precedenti circa la notevole influenza del pensiero heideggeriano sul giovane allievo, che si mostra chiaramente sensibile tanto al tema della storicità quanto alla ricerca di un nuovo spazio di autonomia per la ragione filosofica. In questo senso, non c'è da meravigliarsi che Marcuse avesse ben compreso e, come abbiamo visto, condiviso il senso della polemica heideggeriana contro il neokantismo e la fenomenologia, colpevoli di un'erronea lettura del trascendentale tutta diretta alla riduzione della filosofia a semplice scienza ausiliare delle scienze empiriche. Del resto, è molto probabile che, meditando sul dibattito di Davos, egli avesse ben chiare anche le parole di Cassirer e la loro cristallina spiegazione della differenza radicale tra il neokantismo, il cui intento è quello «di fondare l'intero sistema kantiano nella sua critica della conoscenza, anzi di risolverlo nella semplice critica della conoscenza», e la visione di Heidegger, «tutta centrata sulla tesi del carattere originariamente "metafisico" della questione posta da Kant. La dottrina kantiana per lui non è "teoria dell'esperienza" ma innanzitutto e alle radici "ontologia": essa è scoperta e disvelamento dell'essenza dell'uomo»[206].

---

[199] FTXX, pp. 10-11

[200] H. Marcuse, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato,* in Id., *Cultura e società*, cit., p. 31 (da ora LL).

[201] FTC, p. 87.

[202] Ivi, pp. 87-88.

[203] H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta,* cit., p. 10.

[204] FTC, p. 86. Come nel caso di Kant, anche il ripetuto riferimento ad Aristotele non è casuale ma, come scrive il curatore Laudani in FTXX, p. 11, rimanda «ai numerosi materiali heideggeriani ritrovati nel *Marcuse Archiv*, compresi gli appunti delle lezioni di Heidegger presi dal 1921 al 1928 da Walter Bröcker e, dal 1929 al 1932, direttamente da Marcuse».

[205] LL, p. 31.

[206] E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Hidehhers Kant-Interpretation*, in «Kant Studien» 36, 1931, p. 18. Cfr. inoltre, E. Cassirer, M. Heidegger, *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 228-229, dove Cassirer, citando Goethe e Schiller, afferma che l'uomo è fatto per l'infinito e la libertà; suo compito è *compiere* la «finitezza stessa» mediante

Qualcosa, tuttavia, di questa condivisione del pensiero del maestro finisce col non funzionare. Ben presto infatti tra i due ci sarà un allontanamento, radicale e doloroso, di cui sono testimonianza, tra le tante, le pagine scritte tra il 1933 e il 1934, nelle quali trapela il dramma, non solo intellettuale ma anche personale, del giovane Marcuse di fronte alle scelte nazionalsocialiste di Heidegger.

Sui motivi di questo distacco lo stesso Marcuse è tornato spesso, con considerazioni e riflessioni a volte anche diverse tra loro. Se infatti in *La lotta contro il liberalismo* egli ritiene che «la posizione di Heidegger fino a *Sein und Zeit* rappresenta il punto più avanzato raggiunto dalla filosofia» verso il soggetto storico, nel contemporaneo dattiloscritto *La filosofia tedesca* egli sembra viceversa ritenere che già nell'opera del 1927 avesse avuto luogo un'inversione di marcia.

Ma perché questa *Kehre*? Dove trovarne i motivi?

Anche in questo caso, molte e diverse nel tempo, le risposte date: da quella che vede il maestro assorbito, nelle sue ultime opere, dalla metafisica pura, a quella, successiva, che fa dell'essere-per-la-morte la vera causa di quest'inversione[207].

È di un certo interesse notare tuttavia che, negli anni qui in questione, egli scrive: «già nell'opera principale di Heidegger, *Sein und Zeit* 1927 (*Essere e tempo*)», è possibile rinvenire i motivi di questa svolta nel fatto che «le tendenze trascendentali coprono per larga parte i motivi radicali»[208].

Ancora una volta, dunque, è il trascendentale - e quindi Kant e la lettura che ne viene data - l'origine del problema.

Marcuse è chiaro. Sarebbe il mancato superamento dell'astrattezza annidata in questo metodo a creare il cortocircuito: alla «spinta verso la storicità della filosofia si oppone la tendenza trascendentale richiesta dall'idea della fenomenologia e dell'ontologia: l'"analitica esistenziale" di Heidegger si allontana dall'uomo concreto e si orienta verso l'esistenza umana *in generale*, nella neutralità della sua essenza ontologica (…). La *coscienza* pura di *Husserl*, come residuo della distruzione del mondo diventa, in *Heidegger*, l'*esistenza* umana pura, l'esistenza umana ma nella sua purezza trascendentale»[209]. Come a dire che il ricercato concetto di storicità, intrappolato nella forma trascendentale, finisce col ripetere le dinamiche di logicizzazione del concreto già attribuite ai neokantiani e allo stesso Husserl.

Non è un caso del resto che, a parere di Marcuse, l'orientamento, la direzione e lo sguardo della filosofia di Heidegger verso la storia risultino simili all'atteggiamento contemplativo della fenomenologia, del tutto disinteressato all'esistenza *in concreto*: «non senza buone ragioni», accenna ironicamente Marcuse in *La lotta contro il liberalismo* – un'ironia che si comprende bene se si ricordano le critiche mosse ad Adler – «la filosofia ha evitato di esaminare più da vicino l'esistenza storica del soggetto a cui si rivolge, considerato nella sua fatticità materiale»[210].

Quando, infatti, come accade in Heidegger e Adler, ci si propone di superare la distinzione tra realtà ed essenza senza realmente modificare il concetto di forma, l'esito non può che essere la 'purificazione' dell'uomo concreto e storico, la sua riduzione a un'esistenza astratta, di cui non si riesce ad indicare altro che

---

l'«infinito» della «forma», cioè la traduzione (e creazione) dell'ordine soggettivo del vissuto in una forma oggettiva; e che questa infinita formazione è un «processo infinito» di «progressiva liberazione», in cui «la filosofia deve far sì che l'uomo diventi tanto libero, quanto può diventarlo. In quanto lo fa, credo che certamente lo liberi, in un certo senso radicalmente, dall'angoscia come semplice tonalità affettiva (…). Vorrei che il senso, la meta in effetti fosse la liberazione nel senso del "rigettate lontano da voi l'angoscia di ciò che è terreno". Questa è la posizione dell'idealismo di cui mi sono sempre professato seguace». Come emerge dall'analisi di M. Ferrari, *Cassirer, Kant e l'Aufklärung*, cit., pp. 181-185, l'operazione heideggeriana identificava il neokantismo con la teoria della conoscenza e, così, escludeva il forte orientamento etico nel neokantismo marburghese – su tutti quello di Cohen – sull'autonomia del soggetto, e per questa via espungeva dal suo impianto l'orientamento al sovrasensibile *dello stesso* Kant. Sul dibattito di Davos, P.E. Gordon, *Continental Divide Heidegger, Cassirer Davos*, Cambridge Massachussets-London, Harvard University Press 2010. Il famoso incontro di Davos è conservato anche, ribadiamolo, nel *Marcuse-Archiv* in UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 10.

[207] FTC, p. 86: «Nelle sue ultime opere la metafisica pura ha assorbito tutti gli altri problemi» con riferimento a *L'essenza del fondamento, Kant e il problema della metafisica* e *Che cos'è la metafisica* del 1929. Una svolta di cui Marcuse aveva avuto già sentore nel 1930 in PD, p. 60: «l'intera analitica esistenziale della prima parte di *Essere e tempo* viene interpretata solamente come avviamento ad una elaborazione dell'ontologia fondamentale e della metafisica (interpretazione che lo stesso Heidegger sembra preferire dopo le sue più recenti pubblicazioni: *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)». Per il giudizio successivo, cfr., in particolare, H. Marcuse, *L'ideologia della morte*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 327-337 e F. Olafson, H. Marcuse, *Heidegger Politics: An Interview with Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and The Promise of Utopia*, cit., pp. 95-104.

[208] FTC, p. 87.

[209] Ivi, p. 88.

[210] H. Marcuse, LL, p. 31.

concetti puramente formali - 'unità di popolo', 'eredità', comunanza di 'generazioni' - svalorizzando tutte le altre dimensioni della fatticità - guarda caso quelle materiali - «sotto le categorie del "si", della "chiacchiera" etc.» e quindi dell'«"inautenticità"»[211]. Rimasta impigliata nelle maglie di una tensione alla purezza formale, per la filosofia heideggeriana «la sfera materiale resta interamente al di fuori», nient'affatto «criterio per l'esistenza autentica»[212]; ma, così facendo, essa cristallizza l'autenticità in una struttura fondamentale del tutto inattaccabile ai mutamenti empirici della storia concreta e si priva «della possibilità di concepire la fatticità delle situazioni storiche e di distinguere decisamente l'una dall'altra»[213]. Non è un caso, del resto, che Heidegger non comprenda l'ineludibilità della sfera materiale per la determinazione dello specifico «modo di questa eredità» o dello specifico «modo di essere del popolo», cioè di tutti quei «poteri e forze reali che *sono* la storia»[214] e non colga affatto, ad esempio, che l'«"ordine" impartito all'esistenza dal "popolo"» a cui essa si deve rimettere sempre, non provenga tanto dal 'popolo' quanto da «determinati gruppi di interesse»[215].

Così, non avendo ricongiunto l'autenticità del singolo con la sfera materiale dell'uomo, i caratteri dell'analitica esistenziale «sono stati separati da qualunque rapporto con l'infelicità reale e la felicità reale degli uomini, con i fini razionali dell'umanità»[216] e quindi disponibili ad essere interpretati nel senso di un'ideologia della morte e del sacrificio.

Sembra dunque abbastanza evidente che, a parere di Marcuse, all'origine di questo fallimento ci sia un mancato *superamento* di Kant. In tal senso, non è un caso che il giovane filosofo rintracci nel pensiero del maestro anche la presenza di quell'idea interiorizzata e formalistica di libertà che, vedremo, egli individuerà come uno dei più forti limiti della morale kantiana[217].

Il ragionamento di Marcuse, tuttavia, non si chiude qui e, anzi, occorre fare molta attenzione ed evitare di essere sbrigativi dato che, anche nel caso di Heidegger, egli ritiene che i limiti del maestro siano solo in parte attribuibili alla permanenza di un residuo kantiano. Probabilmente condividendo anche il punto di vista di Cassirer, il giovane filosofo assume infatti ben altra posizione sottolineando che l'errore del maestro stia piuttosto nel tipo di lettura *falsata* del trascendentale; insomma, non è il mancato *superamento*, ma il *misconoscimento* del senso del metodo kantiano ad aver seppellito i motivi radicali presenti nell'analitica esistenziale.

Tornano qui una serie di considerazioni che abbiamo già visto fare e che, vedremo, ritornerenno anche in altri saggi[218].

Lo si è detto: per Marcuse, una volta liberato dai vincoli di una riduzione a mero metodo fondativo della scienza, il trascendentale appare nella sua giusta dimensione di apertura problematica o, se si vuole, di atteggiamento filosofico incentrato sul piano della *possibilità* e dell'assoluta distanza critica che intercorre tra essa e la realtà empirica. In questo senso, lungi dall'essere un disvalore, la 'purezza' del trascendentale è un punto da tenere assolutamente fermo:

> sia allora che oggi ci si è posti il problema del "punto", cioè della posizione della filosofia. Kant: "E qui ora in verità vediamo la filosofia giunta a un punto molto scabroso, che deve essere tenuto saldo, per quanto né in cielo né in terra aderisca a qualche cosa o su qualche cosa si fondi. Deve qui la filosofia mostrare la sua *purezza*, dimostrandosi *capace di tenere le sue proprie leggi*, e non facendosi araldo di leggi che un senso innato o non so quale tutelatrice natura abbia a lei suggerito"[219].

---

[211] Ivi, pp. 31-32. Una critica simile la si trova anche in G. Lukács, *Distruzione della ragione*, vol. II, tr.it. E. Arnaud, Milano-Udine, Mimesis 2011, pp. 495-532.
[212] FTC, p. 88.
[213] Ibidem.
[214] LL, p. 32.
[215] Ivi, p. 34.
[216] FTC, p. 88.
[217] A parere di Marcuse, l'interiorizzazione della libertà nel concetto kantiano di persona viene conservata da Heidegger e non superata in direzione di un nuovo rapporto tra individuo e comunità, tra individuo e storia, come suggerito in alcune pagine di *Essere e tempo*. Emerge già in queste pagine la critica ai limiti interni alla filosofia kantiana che ritroveremo poi, nei successivi saggi *Autorità e famiglia* (1936) e *Sul carattere affermativo della cultura* (1937) dove tali tratti vengono letti come potenziali fattori propedeutici all'autoritarismo. Cfr., *infra* Capitolo III, p. 82 ssg.
[218] Cfr. *infra* Capitolo II, p. 53 e ssg., dove si analizza la posizione su Kant espressa da Marcuse in *Sul concetto di essenza* (1935) e *Filosofia e teoria critica* (1937).
[219] LL, p. 41 (corsivo mio).

Evidentemente, lungi dall'essere sinonimo di astrazione, la purezza viene letta da Marcuse come il segno della capacità kantiana di individuare - e mantenere - quella radicale differenza di piani che, sola, permette di preservare l'autonomia della ragione critica. È un elemento di non poco rilievo, almeno nella misura in cui questo spazio di autonomia, agli occhi del giovane filosofo, è la condizione necessaria per permettere al pensiero di andare *contro* la realtà o, se si vuole, per individuare la strada di un'*opposizione* ai poteri dominanti e rivendicare l'autonomia della persona contro l'eteronomia della natura. Non è un caso che Marcuse ricordi qui l'affermazione kantiana di *Per la pace perpetua*: l'uomo ha dei «diritti "inalienabili"» - primo fra tutti la «libera autodeterminazione in quanto unica legge fondamentale» - a cui non può rinunciare neanche se volesse; dei diritti di fronte ai quali «"ogni politica deve piegare le ginocchia"». Come a dire che la distanza del trascendentale dall'empirico, lungi dall'essere sinonimo di disinteresse, è invece da considerarsi come il passo indispensabile per l'apertura di uno spazio altro dove la libertà, non più esercizio privato, possa trasformarsi in 'mezzo' per praticare una possibilità *non data* nella fatticità immediata, diventando così un modo per superare i fatti dati; compito questo che - si badi bene - per Kant deve essere perseguito a prescindere dai «"grossi sacrifici"» che questo può costare «"al potere dominante"»[220].

Siamo certo ben oltre la lettura neokantiana, ma - e senza dubbio - anche oltre la stessa lettura heideggeriana di Kant.

Similmente a quel che notava Cassirer a Davos, Marcuse vede bene infatti che, come Cohen e Natorp, anche l'autore di *Essere e tempo* si allontana dal dettato kantiano e opera una *reductio ad unum* della *Ragion pura*, superando l'irriducibilità tra le due fonti della conoscenza nell'unità originaria della finitezza della *transzendentale Einbildungskfrat*[221]. Tale operazione ermeneutica però - il giovane allievo comprende bene anche questo - sposta del tutto l'asse del problema della metafisica in direzione della ricerca di un punto originario di coappartenenza fra le facoltà dimenticando, invece, che Kant legava tale questione alla limitazione dell'uso empirico dell'intelletto e alla correlativa individuazione della *Dialettica trascendentale* quale territorio specifico rivolto all'analisi del corretto uso della ragione e delle sue idee[222]. Insomma, Marcuse ha ben chiaro che il trascendentale - e la distanza che esso pone tra possibile e empirico - è innanzitutto il percorso che porta, una volta descritte le condizioni di possibilità della conoscenza, a individuare quel che Kant chiamava il «passaggio pratico-dogmatico al sovrasensibile», o, se si vuole, l'accesso a uno spazio di percorribilità del pensiero ben diverso e 'altro' da quello del conoscere.

Viceversa, riportando tutto all'unità, è proprio questa autonomia della ragione dialettica che Heidegger fa scomparire. Ne derivano una serie di inevitabili conseguenze, prima fra tutte la possibilità che Kant dà all'uomo

---

[220] Ivi, p. 40. I. Goldmann, *Immanuel Kant*, cit., pp. 56-57, deriva da questa affermazione di Kant l'idea che egli inauguri un nuovo filone di ricerca oltre l'individualismo e il collettivismo – in cui egli pone anche Heidegger - verso una filosofia della comunità, dove l'individuo viene considerato di pari dignità dell'universale e considerato come suo fine essenziale. Contro la lettura di Heidegger, prosegue Goldmann, il problema kantiano della metafisica non è l'attestazione che il «mondo è dato», ma che «deve essere creato»; la categoria fondamentale dell'esistenza non è l'«essere nel mondo» ma «il compito di creare un mondo» (tr.it. mia).

[221] Per quanto strano possa sembrare e per quanto forti siano le differenze tra Heidegger e Cohen, non c'è dubbio che entrambi operino una *reductio ad unum* del testo kantiano. Del resto è lo stesso Heidegger in *Interpretazione fenomenologica della «Critica della Ragion pura» di Kant*, tr.it di R. Cristin, Milano, Mursia 2002, p. 78 a riconoscere a Cohen il merito di aver individuato una mancanza di unità nella *Critica* e di aver cercato di porvi riparo: «Cohen e Natorp si accorsero, come mai nessuno prima di loro, del fatto che la *Critica* manchi di unità, nel senso che l'unità e il fondamento di essa nell'estetica e nella logica trascendentale, non è stata messa in luce esplicitamente da Kant né poteva esserlo».

[222] I. Kant, in *I progressi della metafisica*, tr.it di P. Manganaro, Napoli, Bibliopolis 1977, p. 169, afferma: «Il fine della metafisica: 1) stabilire l'origine della conoscenza sintetica a priori. 2) considerare le condizioni limitative dell'uso empirico della nostra ragione. 3) mostrare l'indipendenza della nostra ragione da queste condizioni, cioè la possibilità del suo uso assoluto. 4) estendere così, sebbene solo in senso negativo, il nostro uso della ragione oltre i limiti del mondo sensibile, rimuovere cioè gli ostacoli che la stessa ragione pone (in base ai principi del suo uso empirico). 5) mostrare la condizione dell'unità assoluta di essa perché possa essere un *principium* completo dell'unità pratica, cioè l'accordo completo della somma di tutti i fini». È certo interessante notare come proprio la questione del «passaggio pratico-dogmatico al sovrasensibile» e il suo misconoscimento, fossero il punto dirimente della critica che Cassirer fa ad Heidegger, in E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, tr.it di R. Lazzari, Milano, Unicopli 1990, p. 125: «La distinzione fra 'fenomeni' e 'noumeni' si confonde e si livella, poiché *tutto* l'essere appartiene ora alla dimensione del tempo e perciò della finitezza. Ma in questo modo è eliminato uno dei pilastri su cui poggia l'intero edificio del pensiero kantiano e senza di cui esso non può che crollare. Kant non sostiene mai da un simile 'monismo' della capacità di immaginazione, ma insiste su un dualismo risoluto e radicale, sul dualismo del mondo sensibile ed intelligibile. Perché il *suo* problema non è il problema di 'essere' e 'tempo', bensì il problema di 'essere' e 'dover essere', di 'esperienza' ed 'idea'».

di uscire dalla finitezza e dal positivo attraverso un uso critico della ragione o, nei termini del giovane francofortese, sottraendosi alle forze storiche del tempo per conservare, 'almeno' nel pensiero, uno spazio di libertà rispetto all'esistente.

Una vera e propria inversione si viene così a produrre. Perduta la distanza tra possibile ed empirico, Heidegger non fa altro che equiparare fatticità e normatività, finendo per distruggere la storia nella sua concretezza. Non è un caso, infatti, che la sua filosofia sia, in realtà, del tutto incapace di fornire criteri materiali, storicamente validi e applicabili, per *decidere da sé*, nell'autonomia critica dell'esistenza individuale, *quali* siano le forze storiche che effettivamente realizzano le possibilità dell'uomo, e quindi a quali decisioni concrete l'esistenza si debba vincolare. Così, legata a un concetto formale di storia, espressione di un generico rapporto dell'esistenza isolata al tempo in cui si è gettati, l'autenticità di cui si parla in *Essere e tempo* diventa nient'altro che un generico rapporto con il proprio tempo, in qualunque modo esso si dia.

Molto chiara, dunque, è l'accusa che Marcuse rivolge al maestro, responsabile, con il suo formalismo, di aver ridotto l'ontologia della storicità - legata al concetto di libertà e di possibilità - a mero «opportunismo esistenziale», emblema di una vita costretta nelle maglie di una storicità piatta, chiusa su se stessa, illusa di poter fare a meno della storia sociale: «la storia è trasposta nell'esistenza umana, diviene addirittura identica all'esistenza autentica. In definitiva, l'uomo non ha altre possibilità che accettare e far propria la situazione storica in cui è gettato»[223].

La grande filosofia della decisione e della risolutezza, con cui Heidegger aveva inaugurato il suo percorso, si conclude quindi in un pensiero dell'irrisolutezza e dell'indecisione in cui l'esistenza singola si blocca in uno stato di paralisi critica e di impotenza pratica di fronte alle forze politiche del proprio tempo.

Ma, nota Marcuse, così facendo sono state gettate le premesse per una passiva accettazione delle tendenze dominanti o, detto in altri termini, i presupposti a che l'esistenza diventi «facile preda» della prima potenza storica reale che si presenta come portatrice di una situazione storica autentica. Insomma, è evidentemente pronta l'adesione acritica all'autoritarismo. È chiaro che in questa prospettiva, lungi dall'essere un accidente, l'adesione al nazionalsocialismo viene ad essere una possibilità tutta immanente alla filosofia formalistica di Heidegger[224], l'ineluttabile destino dell'«uomo isolato in sé»[225].

Un ulteriore «salto mortale» [226] si viene così a compiere, facendo passare Heidegger da teorico dell'esistenzialismo filosofico a vate di quello politico, in un definitivo distacco anche da quanto nel primo restava di residuale del dettato kantiano. Ma lasciamo parlare Marcuse stesso che, con estrema chiarezza, oppone i due inconciliabili esistenzialismi:

"Lo Stato totalitario dev'essere uno Stato della responsabilità totale. Esso rappresenta l'obbligo di un impegno totale del singolo di fronte alla nazione. Questo impegno sopprime il carattere privato dell'esistenza singola". L'esistenzialismo era però fondato originariamente sul carattere "privato" dell'esistenza singola, sul suo personale ed insopprimibile esser-sempre-mio. Lo Stato totalitario assume la responsabilità totale per l'esistenza singola; l'esistenzialismo aveva attribuito all'esistenza una responsabilità propria ed inamovibile. Lo Stato totalitario decide dell'esistenza in tutte le dimensioni dell'esserci; l'esistenzialismo aveva presentato come categoria fondamentale dell'esistenza la "decisione" che doveva esser presa soltanto da ogni singola esistenza. Lo Stato totalitario richiede l'impegno totale, senza nemmeno permettere che si ponga la questione della verità di questo impegno; l'esistenzialismo aveva esaltato (d'accordo in questo con Kant)

[223] FTC, p. 88.

[224] In LL, p. 32 e ssg., Marcuse ritiene che, a causa della «forma astratta» in cui vengono presentati, i caratteri dell'esistenza autentica («la disposizione risoluta alla morte, la decisione, il rischio della vita, l'accettazione del destino») vengono facilmente reinterpretati per formulare una «nuova antropologia» a «fondamento dell'ideale dell'uomo delineato dal realismo eroico». In Baumler, e poi nello stesso Heidegger, il concetto di 'decisione' (azione) viene usato per negare un ruolo guida al sapere e sottomettersi alla decisione della potenza più forte. Il concetto di storicità, viceversa, non indica più la comprensione critica delle forze storiche in campo, ma serve a costruire concetti teologico-metafisico-destinali quali quelli di popolo, sangue e terra. È in entrambi i casi una «svalutazione radicale del logos in quanto sapere che è rivelazione e decisione»; *logos* che, per la sua «lotta contro la ragione» si priva di quella forza critica capace di distinguere, valutare ed eventualmente di opporsi in vista della felicità di tutti gli individui. G. Marramao, *Ontologia della libertà*, in AA.VV., *Eros, utopia e rivolta*, cit., pp. 96-97 valorizza invece la critica di Marcuse all'utilizzazione politica dell'esistenzialismo da parte di Sartre affermando che in Heidegger non c'era mai stata questa intenzione in quanto atteggiamento puramente 'formale': «Quando Marcuse critica l'esistenzialismo, il suo obiettivo polemico non è costituito tanto – come supponeva Adorno – da Heidegger, quanto piuttosto dalla pretesa filosofica della *Existenzphilosophie*. Le sue affermazioni a questo proposito sono di una inequivocabile drasticità: l'esistenza non è concettualizzabile fuori della dialettica storica, di una dinamica determinata di contesti storici».

[225] FTC, p. 88.

[226] LL, p. 34.

nell'atto *di dare a se stessi il proprio dovere la dignità dell'uomo*. Lo Stato totalitario ha "superato" la libertà individuale in quanto "postulato del pensiero umanitario"; l'esistenzialismo (anche qui d'accordo con Kant) aveva posto all'inizio della filosofia l'"essenza della libertà umana" come autonomia della persona, e della libertà aveva fatto la condizione della verità. Questa libertà era per l'esistenzialismo l'"autorizzazione" che l'uomo dava da sé al suo esserci e all'essente in quanto tali; ora al contrario l'uomo viene "autorizzato" alla libertà dalla comunità del popolo guidata in maniera autoritaria[227].

Fortissima è dunque la delusione di Marcuse. La «volontaria umiliazione» del «traditore» Heidegger, scrive a conclusione di *La lotta contro il liberalismo* del 1934, «non ha pari nella storia dello spirito»[228]. A differenza dei «rinascimenti artificiali» del neokantismo e del neohegelismo, quello heideggeriano si era infatti presentato come un «vero rinascimento»[229]; «aveva iniziato filosoficamente come grandioso confronto con il razionalismo e l'idealismo occidentali, per salvarne e farne rivivere il patrimonio spirituale nella concrezione storica dell'esistenza singola», ma si è poi concluso «con il rinnegare radicalmente la propria origine: la lotta contro la ragione lo spinge ciecamente nelle braccia dei poteri dominanti»[230]. Il tentativo di «restaurare la dignità della filosofia come guida in ultima istanza dell'esistenza umana (…) si conclude con la consegna della filosofia nelle mani del nazionalsocialismo»[231].

È un «incommensurabile abisso» quello che ormai divide il maestro dallo spirito «di quella grande filosofia che un giorno aveva esaltato come il culmine del pensiero occidentale»[232].

Di fronte a questa capitolazione, tuttavia, Marcuse non si ferma e cerca di far valere la sua ermeneutica, provando - lo si è visto - a individuare il punto *interno* di dissoluzione delle genuine intenzioni originarie della filosofia heideggeriana e mostrando così un'altra *disavventura* del trascendentale, utilizzato per scopi e fini ad esso non conformi.

Ormai è arrivato per lui il tempo di provare a imboccare la propria strada, che risulterà molto distante da quella del maestro. Come Cassirer, che aveva replicato ad Heidegger ricordandogli la necessità kantiana di uscire dalla finitezza attraverso l'etica e la legge morale[233], Marcuse, nel ribadire anch'egli la necessità di salvaguardare la libertà individuale, si sforza però al tempo stesso di superare la forma privata e interiorizzata della libertà: «il vincolamento politico della libertà, che non voglia annientare, ma completare l'essenza della libertà umana, è possibile solo come prassi libera del singolo: essa inizia con la critica e termina nella libera autorealizzazione del singolo nella società organizzata in conformità alla ragione»[234]. Come dire che egli - in questo distanziandosi dalla lettura kantiana di Cassirer - prova a collegare le intenzioni più autentiche del trascendentale e la correlativa critica ad Heidegger, alle nuove basi sociali e politiche poste da Marx. Solo così infatti, si può sperare in una nuova *avventura* del trascendentale: «le conquiste più importanti» della filosofia tedesca, quali i concetti di libertà, ragione e critica, «erano state salvate e accolte nella teoria scientifica della società, nella critica dell'economia politica»[235].

È una *Kehre*, in cui comincia a farsi sentire l'ingresso nell'Istituto per la Ricerca Sociale, il cui lavoro sarà indirizzato a ritrovare le verità della filosofia classica tedesca nella critica dell'economia politica di Marx, non più, certo, in Heidegger.

---

[227] LL, pp. 37-38.
[228] Ivi, p. 40.
[229] FTXX p. 10.
[230] LL, p. 40.
[231] FTXX, p. 10.
[232] LL, p. 40. H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., p. 39 ritengono «sorprendente» come «Marcuse abbia potuto ignorare il fatto che Heidegger non volesse affatto essere l'"erede dell'idealismo tedesco" e "della grande tradizione del pensiero occidentale". Certamente Heidegger voleva partecipare alla "grandezza" di questa tradizione, ma non ad essa in quanto tale, alle sue idee razionali fondamentali».
[233] Occorre ricordare che in *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 137, Heidegger parla dell'etica solo nel § 30, dove si legge: «Se però la ragione finita, in quanto spontaneità, è recettiva e perciò scaturisce dall'immaginazione trascendentale, allora anche la ragion pratica ha necessariamente il suo fondamento in quest'ultima».
[234] LL, p. 39.
[235] Ivi, p. 41.

CAPITOLO II

Le avventure del trascendentale. Marcuse lettore della Ragion pura.

§ 1. *Hegel di fronte a Kant*

Forse non c'è esempio più significativo nell'indicare le vicende che portano Marcuse a 'rompere' con il maestro e a incrociare la sua attività filosofica con quella di Max Horkheimer e dell'Istituto per la Ricerca sociale di Francoforte, della vicenda legata alla pubblicazione, nel 1932, della *Hegels Ontologie*, non a caso definita una vera e propria «odissea»[236]. Concepita come studio per ottenere con Heidegger la libera docenza e di fatto ultimata già agli inizi del 1930, quest'articolata e complessa lettura del pensiero di Hegel è punto di approdo e al tempo stesso «annunciazione di una nuova fase di sperimentazione che culminerà poi nella teoria critica della società»[237] . Non è un caso allora che il giovane filosofo consideri la filosofia hegeliana un 'tassello' indispensabile per imboccare la strada di un definitivo superamento del soggetto teoretico in direzione di un individuo pratico la cui libertà, lungi dal rinchiudersi in un'astratta dimensione privata, possa viceversa trasformarsi in concreta prassi di liberazione.

Il contesto di riferimento è dunque, in parte, mutato: Marcuse infatti, in questo caso, partecipa a quell'altro versante del dibattito filosofico tedesco a lui contemporaneo dedito a riflettere sul 'ritorno a Hegel' e - soprattutto - sulla direzione da impartire a questo risalimento[238]. Chiara fin da subito è la posizione da lui assunta, sia nelle due recensioni pubblicate tra il 1930 e il 1931 sulla rivista *Die Gesellschaft*[239], sia nell'appena citato volume del 1932, *L'ontologia di Hegel*. Seguendo le giuste intuizioni di Lukács, possiamo senz'altro convenire col fatto che le riflessioni marcusiane sono in forte sintonia con la corrente vitalistica del neo-

---

[236] P-E. Jansen, *Marcuses Habilitationverfahren - eine Odyssee*, in *Befreiung Denken - Ein politischer Imperativ*, a cura di P-E. Jansen, Offenbach, Verlag 2000 1990, pp. 141 -150. Molti autori vedono nell'*Ontologia di Hegel* una rottura teoretica con Heidegger, cui pure l'opera viene dedicata. Cfr., L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit. pp. 12-13. Ma cfr. anche G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 164: «dopo l'*Ontologia di Hegel*, non è più possibile contenere le istanze teoriche marxiste entro i limiti di una filosofia dell'esistenza». R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp. 35-36, ricorda che Adorno, nella sua recensione all'*Hegels Ontologie* di Marcuse pubblicata in «Zeitschrift für Sozialforschung», 2, 1932, pp. 409-410, espresse un parere sostanzialmente positivo proprio per l'allontanamento da Heidegger e lo spostamento di attenzione «dall'ontologia fondamentale alla filosofia della storia; dalla storicità alla storia». Queste divergenze teoriche, oltre che per le ragioni antisemite imposte dal nuovo governo e ricostruite da R. Wiggershaus, in *La scuola di Francoforte*, cit., p. 114, sono alla base della «ritrosia di Heidegger a concedere a Marcuse la Libera Docenza, al punto da costringere l'allievo, seppur a malincuore, a rinunciare all'obiettivo e, grazie all'aiuto di Husserl, a pubblicare il volume con l'editore Klostermann di Francoforte».

[237] R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 32.

[238] Per una ricostruzione delle molteplici strade percorse dal neo-hegelismo, cfr. G. Lukács, *Distruzione della ragione*, vol. II, cit., pp. 552-589. Qui Lukács ricorda le premesse critiche dell'«idealismo soggettivo» e «il rifiuto del metodo dialettico» stabiliti da Windelband per un proficuo 'ritorno a Hegel' in *La rinascita dell'hegelismo. Atti dell'accademia delle scienze di Heidelberg*. Nelle pagine seguenti, il filosofo ungherese inserisce Marcuse in una seconda corrente del neo-hegelismo, quella 'vitalistica', partita da Dilthey e caratterizzata dall'opposizione, per il dirigente comunista del tutto ingiustificata, tra l'Hegel giovane della 'vita' e l'Hegel maturo della 'logica'. Anche secondo R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 33, l'orientamento marcusiano verso il concetto di vita del giovane Hegel e di storicità fu esplicitamente influenzato dal dialogo con Heidegger e soprattutto dalle ricerche di Dilthey. Sul rapporto tra Dilthey e Hegel nel contesto della rinascita del pensiero hegeliano, cfr. G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, cit., pp. 137-216, in part. p. 148, 33, dove si riconosce la legittimità della critica lukácsciana a Dilthey di non aver superato la kantiana cosa in sé rischiando «un recupero della totalità storico-naturale basata soltanto sulla vita e sull'esperienza vissuta». Sul ritorno a Hegel in chiave di filosofia della cultura, cfr. M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 103, Juillet-Septembre 1998, pp. 367-388. Sullo Hegel giovane si vedano anche G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Logica, vita, diritto in Hegel,* Napoli, Luciano 2012 e Id. *Scritti su Hegel*, a cura di S. Achella, R. Bonito Oliva e E. Mazzarella, Roma, Carrocci 2020; e l'interessante lavoro di L. Sichirollo, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 219-266.

[239] PD, pp. 43-84. Il lavoro si compone di due recensioni pubblicate tra il 1930 e il 1931 sulla rivista *Die Gesellschaft* ai due volumi di *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* pubblicati da Marck tra il 1929 e il 1931.

hegelismo che, partita da Dilthey, si caratterizzava per l'opposizione tra lo Hegel giovane 'della vita' e quello maturo della 'logica' e del 'sistema'. Ora, che questa fosse la scelta, è cosa facile da comprendere, almeno nella misura in cui è in questa fase che Marcuse riscontra il carattere vivente della logica e la correlativa possibilità di pensare l'*Aufhebung* e il suo movimento di superamento della negatività, non tanto come una questione teoretica quanto come un problema pratico. Molto chiaro sin da subito il suo punto di vista: «il puro conoscere non è ancora la vera forma dell'"idea", a causa di questa datità presupposta dell'oggetto che esso non può mai superare: esso richiede di per sé "l'idea pratica" dell'agire come propria realizzazione e compimento. Infatti l'io che agisce (e che agisce coscientemente) può realmente superare, può eliminare "ciò che è posto"»[240].

Trattasi - lo abbiamo detto - di un tema di estremo rilievo per il giovane marxista che cerca di leggere la tradizione filosofica per 'piegarla' in una direzione che superi una «dialettica del puro conoscere» in «una dialettica del fare cosciente»[241]: è infatti «nell'assunzione di questo dato di fatto nel fondamento della dialettica» che occorre vedere «la vera base della resa dei conti fra Marx e Hegel»[242].

Ora, è esattamente all'interno di questa complessa ermeneutica che il filosofo prova a leggere il rapporto di Hegel con Kant; rapporto che - diciamolo immediatamente - intende non tanto nei termini di un superamento, quanto piuttosto della conservazione in Hegel - naturalmente riveduta e corretta - di quel che lui ritiene essere il dettato più proprio del filosofare kantiano. Ritroviamo così trasposta la specifica lettura del trascendentale che abbiamo visto maturare nell'incontro con le diverse ermeneutiche kantiane: cercare di 'mantenere' Kant *in* Hegel significa infatti non solo implicitamente ribadire la critica fatta a tutti coloro che - dai neokantiani ad Adler, passando per Husserl - avevano privilegiato il solo aspetto metodologico e gnoseologico del dettato kantiano, ma soprattutto vedere riconfermata l'idea del trascendentale come dimensione di *possibilità* o, se si vuole, gesto preliminare di apertura alla *Dialettica*, cioè a quella parte della *Ragion pura* che discute e legittima le giuste esigenze di una *Vernunft* in grado di valutare il piano fenomenico a partire dal suo insopprimibile interesse per la libertà.

Ma, procediamo con ordine.

Innanzitutto il francofortese comincia con l'osservare che la kantiana «sintesi trascendentale» va trasformandosi, in Hegel, nell'«atto dell'io pensante che solo rende possibile ogni essente oggettivo in genere»[243]. Nell'*Ontologia di Hegel*, richiamandosi ai giovanili scritti *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e Schelling* e *Fede e sapere*, egli ricorda come l'«unità sintetica dell'appercezione trascendentale», che traspare «"attraverso la superficialità della deduzione delle categorie"», venga letta dal filosofo come un'idea profondissima in grado di risalire «al di là della dualità di intelletto e sensibilità, fino alla loro originaria unità unificante»; sarebbe a dire che Hegel concepisce l'Io, evidentemente, *non* come unità del solo intelletto, ma unità di intelletto *e* sensibilità, soggetto *e* oggetto[244].

Tuttavia occorre fare molta attenzione, perché secondo Marcuse sbaglierebbe chi leggesse l'unità dell'Io andando in direzione di una versione mistica del pensiero hegeliano che intenda il movimento dialettico dell'*Aufhebung* come un riassorbimento dell'oggettività nell'assoluto di un'identità originaria. Al contrario, egli ritiene che occorra pensare piuttosto la *dialettica* come un movimento intrinsecamente *critico*, in grado cioè di salvaguardare la finitezza del nostro pensiero e la sua irriducibile relazione alla datità e alterità dell'oggetto rispetto all'io[245]. Ben chiara, dunque, la posizione: condividendo l'interpretazione di Siegfrid Marck, la dialettica hegeliana è vista come una dialettica dell'autocoscienza finita.

Perché questa visione risulti coerente, tuttavia, è indispensabile mostrare come «la filosofia di Hegel riesce a dominare (...) le basi empiristiche (...) della *Critica della ragion pura* di Kant»[246]. È un'affermazione inaspettata, il cui senso ben si comprende non appena si ricordano le parole del '32, quando, criticando qualsivoglia lettura logicistica che vedeva Hegel del tutto disinteressato all'estetica kantiana, Marcuse

---

[240] PD, pp. 78-79.
[241] Ivi, p. 79.
[242] Ibidem.
[243] Ivi, p. 66.
[244] OH, p. 39. Conformemente ai propositi della stessa confutazione hegeliana della critica kantiana come conservazione dei principi già 'razionali', profondi, speculativi del suo pensiero (appercezione pura, immaginazione trascendentale, intelletto intuitivo) da liberare mediante il superamento o nientificazione (*Vernichtung*) non del finito, ma della forma finita o 'intellettualistica', superficiale, dottrinale, letterale della filosofia kantiana. Cfr. i saggi di L. Lugarini, *La confutazione hegeliana della filosofia critica* e V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo* in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., rispettivamente a pp. 13-66 e pp. 69-89, in part. pp. 69-74.
[245] PD, pp. 72-73.
[246] H. Marcuse, *Idealismo e positivismo*, cit. p. 154.

viceversa, scrive: «la critica di Hegel *non ha lo scopo di allontanare la sensibilità, l'intuizione, dal centro della problematica*. Hegel celebra esplicitamente come merito dell'idealismo kantiano l'aver mostrato "che né il concetto di per sé solo, né l'intuizione di per sé sola…è qualcosa". Invece, l'originaria unità sintetica è il principio ugualmente originario e ugualmente necessario delle due facoltà: ciò per cui soltanto esse sono quello che sono, il fondamento essenziale della loro possibilità»[247].

Il ragionamento è chiaro: una volta che si sia stabilito che con l'Io penso Kant ha riproposto, sul piano moderno della soggettività, l'idea platonica dell'appartenenza dell'alterità - il principio ontologico del 'diverso' - al 'vero essere', o, se si vuole, della presenza della molteplicità nell'unità - ora divenuta soggettiva - il passaggio hegeliano, «il vero e proprio intervento di Hegel contro Kant», non consiste nel tornare indietro e abolire la sensibilità nell'Io, ma, al contrario, nell'andare avanti e approfondire la *coappartenenza nell'Io del diverso*. Così, l'essere sintetico dell'autocoscienza non coincide con «la "vuota identità" del puro io-penso» ma, in quanto unità di soggettività e oggettività, è «un concreto e realmente sintetico accadere, a cui appartengono già anche la molteplicità, il corpo, la materia o quel che si vuole»[248].

Il passaggio alla *vita* è dunque spianato: «nell'unità trascendentale della pura autocoscienza», leggiamo infatti, «Hegel accoglie tutto l'essere della vita». Come a dire che, lungi dal logicizzare l'oggetto, egli concretizza il soggetto: l'"unità sintetica-originaria" dell'Io penso e la conoscenza della determinazione centrale dell'essere come mobilità, sono divenuti concreti nel concetto della vita. È da qui - e solo da qui - che Hegel ricava ora anche il concetto tramite il quale concepire l'essenza dell'essere in generale: «"eguaglianza con sé nell'essere altro"»[249].

Da queste parole ben si comprende come Marcuse, anche in queste pagine, mantenga ferma la propria visione di Kant. Come nelle precedenti ermeneutiche, anche qui è l'elemento della finitudine, se si vuole, la *distinzione* tra le due facoltà, con la relativa presenza dell'alterità nella sensibilità, il punto del filosofare kantiano che va mantenuto: è preservando quel che Renato Barilli chiama «l'andamento a "coppie" (…) del modello kantiano»[250] che il giovane Hegel, infatti, può derivare le migliori scoperte del suo sistema, prima tra tutte la possibilità di passare da una dimensione logica a una dimensione vitale e concreta. Solo dopo aver riscoperto l'idea di Io come compresenza di unità e molteplicità - intelletto *e* sensibilità - e dopo aver innestato tale risultato sul parallelismo platonico che «considera i due modi dell'essere [pensiero e essere] come lo stesso

---

[247] OH, p. 39 (corsivo mio). È interessante notare che anche relativamente a questa questione Marcuse si differenzia dal suo maestro Heidegger che incolpava il successivo 'logicismo' hegeliano – e il neokantismo – di aver abbandonato l'estetica kantiana e la sua distinzione tra intuizione derivata e intuizione originaria. Uno sviluppo che affondava le sue origini nella seconda edizione della *Ragion pura* in cui Kant specificava la funzione intellettuale dell'Io, tanto da spingere Heidegger a recuperare la prima edizione e il ruolo ancora oscuro lì svolto da un'immaginazione fortemente letta in continuità con l'estetica. Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 209-210: «e, tuttavia, nella seconda edizione della *Critica*, Kant non ha forse restituito la supremazia all'intelletto? E in seguito a ciò, la metafisica non si è, con Hegel, trasformata in "logica" così radicalmente come mai era accaduto? (…) Che ne è delle fatiche Kantiane, quando Hegel definisce metafisica come logica in questi termini: (…) "è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito?"».

[248] OH, p. 34.

[249] PD, p. 66. Ancora*:* «nell'elaborazione delle questioni metafisiche (sul senso dell'essere) Hegel si orienta tanto sul problema di origine kantiana dell'atto dell'io pensante che solo rende possibile ogni essente oggettivo in genere (la sintesi trascendentale è una fonte della dialettica hegeliana), quanto sulle scoperte fondamentali della metafisica antica, soprattutto sulla determinazione dell'essere come mobilità (la concezione concettuale della mobilità come caratteristica di base dell'essere è una seconda fonte della dialettica hegeliana). Ed entrambi gli orientamenti si incontrano nel concetto dell'essere posto alla base della *Fenomenologia dello spirito*, in quel concetto della "vita", intorno al quale Hegel aveva già lavorato negli scritti teologici giovanili». In ivi p. 74 – «Questi presupposti [storico-problematici] ineliminabili sono già stati indicati nella critica del primo volume con i nomi di Platone, Kant ed Hegel; a ciascuno degli stadi nella storia del problema della dialettica designato da uno di questi nomi può venir collegata una nuova fondazione». Il legame Platone, Kant ed Hegel in una comune storia della dialettica viene ribadito in H. Marcuse, *Idealismo e positivismo*, cit., p. 148: «L'atteggiamento negativo dell'idealismo nei confronti della forma dominante della realtà si esprime nel *metodo dialettico*. Non è un caso che la dialettica appaia al centro dell'idealismo al suo inizio e alla sua fine: in Platone così come in Kant e in Hegel». Inoltre, costituisce l'ossatura di H. Marcuse, *Sulla storia della dialettica*, in Id. *Filosofia e politica*, cit., pp. 233-259 del 1966, con l'aggiunta di Fichte. È necessario ricordare anche E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, tr.it di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore 1962, pp. 143-147 aveva cercato nell'appercezione pura la sorgente *vitale* di un'attività significante e donatrice di senso e aveva così indicato il compito della fenomenologia di riconsiderare il mondo della vita portando a piena coscienza le verità latenti del kantismo.

[250] R. Barilli, *Tra presenza e assenza*, cit., p. 87.

modo della mobilità», Hegel può concretizzare «la scoperta kantiana della costituzione a priori del mondo nell'autocoscienza». In questo modo,

> l'unità dell'io pensante kantiano ha subito una decisiva reinterpretazione: il "punto culminante" della filosofia ora non è più la "coscienza pura trascendentale", tramite la cui conoscenza soltanto il mondo diviene conoscibile, bensì l'essere della vita, tramite il cui accadere il mondo inizia ad essere vivente. L'"altro" di ogni oggettività, di fronte a cui e per cui soltanto l'essente diviene in genere oggettivo, è in Kant l'autocoscienza trascendentale della "appercezione pura", in Hegel la viva autocoscienza della vita concreta. Con ciò si è schematicamente accennato il percorso su cui la sintesi trascendentale del puro pensiero si trasforma nella sintesi vitale dell'essere in se stesso "dialettico" [251].

Così, a modo di vedere del francofortese, in Hegel l'Io kantiano acquista la funzione di tramite per pensare la vita come quel processo soggettivo di *superamento* o *mediazione* di un'alterità immediata in cui il vivente stesso si trova 'dato', 'caduto' o 'negato' nelle sue possibilità - heideggerianamente 'gettato'. Si badi bene, però: tale processo, che il vivente come soggetto *nega* trasformando o mediando l'altro nel sé, costituisce sempre un insuperabile presupposto. Come a dire che Hegel, per pensare il carattere 'soggettivo' del vivente in generale, *supera* senz'altro la forma unilateralmente conoscitiva del processo, ma *conserva* sempre il concetto di unità dell'autocoscienza come costituzione di un'alterità *nel* Sé. L'esposizione di tutta la *Fenomenologia*, del resto, è «la dimostrazione originaria dell'unità fra coscienza ed oggetto, del carattere di soggetto della sostanza, e della "ragione" come vero essere dell'essente»[252]. In questa direzione, l'unità dialettica dell'essere è l'unità positiva (posta *in* e *attraverso* se stesso) della sostanza vivente (soggettiva), e cioè "risultato" dell'accadere concreto della vitalità: essa è sempre solo risultato di un costante "superamento" (*Aufhebung*) ("negazione") dell'essere-altro, in cui la vita sempre si trova e che sempre mantiene in sé[253].

Dati questi presupposti, è chiaro in che misura l'ermeneutica di Marcuse si distanzi dall'interpretazione di Marck: lo sviluppo concreto dell'autocoscienza di Kant, infatti, non significa per lui una logicizzazione della vita da dover correggere limitando la dialettica a metodo di conoscenza, ma, all'opposto, *l'integrazione* dell'alterità nel sé. Come a dire che la limitazione kantiana posta dall'oggetto dato dalla sensibilità viene confermata - e trasposta - da Hegel allorquando egli considera l'oggetto come il prodotto del processo vitale di mediazione e assimilazione da parte di una coscienza non più intesa come solo sapere. La sintesi che si intende esprimere con la vita, allora, non significa affatto «una "fusione senza residui"» ma, in quanto coscienza, «la "correlazione" (quindi l'alterità) degli unificati» che «li lascia sempre sussistere. Ciò risulta dal fatto che la "coscienza" per Hegel esige per necessità essenziale un essere-per-la-coscienza posto di contro ad essa! La coscienza è possibile solo di fronte ad un "altro" essere che le sta contro. Una fusione senza residui di coscienza ed oggetto annullerebbe quindi, con il concetto di oggettività (*Gegenständlickheit*) anche lo stesso concetto di coscienza!»[254].

Profonde le conseguenze di questa premessa, si intuisce, sulle interpretazioni dei concetti fondamentali della dialettica hegeliana, primo fra tutti il controverso concetto di *Aufhebung*. Stante il mantenimento della

---

[251] PD, pp. 67-69.

[252] Ivi, p. 66.

[253] Ivi, pp. 67-68. Ancora, a p. 67: «Il vivente è in senso eminente identico a se stesso nella molteplicità degli stati della sua vitalità, in quanto produce, mantiene e sospinge se stesso come tale unità, cioè rappresentata per così dire la più intima e la più vera medesimezza della mobilità. E la vita attua questa unità e medesimezza sostanzialmente come essere che sa come "coscienza": in quanto ha innanzi a se ("rappresenta") come io i molteplici stati della sua vitalità ed il mondo che agisce su di essa, non si risolve semplicemente in questi stati, bensì da essi può volgersi indietro ("riflettere"), verso il suo sé soggettivo (*ich haftes Selbst*) si comporta così come "sé" reale. (Il concetto hegeliano di "coscienza" va fin da principio assunto con un'ampiezza tale da renderlo capace di afferrare l'intero comportamento fondamentale della vita; esso non significa primariamente il puro pensiero, il sapere etc., ma un modo concreto dell'esserci, che denota tanto il comportamento pratico, quanto quello teorico, tanto il pensare quanto l'agire». Ancora in H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit., pp. 24-25, si precisa che il concetto hegeliano di soggetto non implica un «io epistemologico o coscienza», ma «un modo di esistere, cioè quello di un'unità che si sviluppa autonomamente in un processo di forze antagonistiche»; e, in ivi, p. 40, si ricorda la continuità con «ciò che Kant chiama la sintesi più alta, cioè quella dell'appercezione trascendentale, è la consapevolezza di un "io penso" che si accompagna a ogni esperienza. Attraverso di essa l'io pensante si conosce come continuo, presente e attivo attraverso tutta la serie delle sue esperienze».

[254] PD, p. 68. A tal proposito, bisogna ricordare l'importanza del pensiero di Heidegger. In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, a proposito della prima edizione della deduzione trascendentale della *Ragion pura*, Marcuse appunta: «Concetto di oggetto: "…ciò che è contro". Concetto di oggetto = x (Heidegger 68f)». Evidente il riferimento a M. Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und Die Philosophische Problemlage Der Gegenwart*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., pp. 1-344. In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 14 il dattiloscritto di questo seminario heideggeriano.

premessa kantiana, infatti, esso non significa più il superamento dell'oggettività in quanto tale, ma descrive, più semplicemente, lo *sforzo*, la *tensione* di andare oltre la forma *data* dell'oggetto per farne un *prodotto*.

«Dialettica critica» e «dialettica hegeliana» sono dunque molto più vicine di quanto non si pensi, nella misura in cui entrambe hanno ben chiara l'impossibilità del pensiero di «eliminare ciò "che è posto"»: Hegel non ha mai negato la scoperta kantiana che il pensiero è «legato al dato che trova innanzi a sé» né che il conoscere è sempre «"finito, perché ha la premessa di un mondo predisposto, quindi la sua identità con questo non è per sé stessa. La verità alla quale può giungere è perciò in ogni caso solo finita"». Al contrario, ciò che il filosofo ha fatto, è spostare questo limite dall'ambito teoretico a quello pratico: infatti è proprio la consapevolezza dei confini conoscitivi «il motivo» che lo spinge a trasformare in senso pratico il concetto kantiano di autocoscienza. Riscoprire il carattere vivente del soggetto hegeliano, allora, significa affermare che la categoria di *aufhebung* non appartiene alla sfera teoretica, ma a quella pratica, vero luogo dove si può superare la negatività dell'oggetto per la coscienza. «Infatti l'io che agisce (e che agisce coscientemente) può realmente superare, può eliminare "ciò che è posto". La volontà dell'io agente è una volontà che crea e trasforma realmente; può eliminare il dato iniziale per sostituirlo con la sua propria "opera"»[255].

Naturalmente, tradurre l'*Aufhebung* dalla dimensione teoretica a quella pratica non significare affatto abolire l'oggettività: «questa mobilità della vita», ribadisce insistentemente Marcuse, è «contemporaneamente e necessariamente sempre un contrasto degli individui fra loro e con il mondo oggettivo (della cosalità). Significa sempre un accadere realmente modificante nell'ambiente umano e oggettivo in questione; la "dialettica" del processo vitale ha essenzialmente questo carattere "reale"». Il superamento è dunque sempre *finito* e rimane sempre *nel finito* «proprio in quanto la dialettica "ha origine nell'io"» pratico[256]. In questo senso, in conclusione, l'*Aufhebung* non significa affatto negare l'alterità dell'oggetto quanto piuttosto superare il piano della sua alterità conoscitiva e passare da un'idea di forma come ciò che si lega a un oggetto che si dà conoscitivamente a una forma intesa quale risultato di un processo o, se si vuole, prodotto di una volontà; passare, insomma, «da una dialettica del puro conoscere» ad «una dialettica del fare (cosciente). Il concetto del fare ha in Hegel il senso decisivo di esprimere proprio l'essenza dell'autocoscienza vivente e della sua realtà»[257].

Chiaro ed evidente dovrebbe risultare il punto di divaricazione tra l'interpretazione marcusiana e quella di Marck il quale, a parere del francofortese, ha senz'altro avuto il merito di indicare la strada su cui Hegel si ricollega a Kant: il concetto di autocoscienza. Tuttavia un limite resta: Marck ha letto la *Critica della ragion pura* solo nel senso dell'«analitica trascendentale» e non ha perciò colto la trattazione kantiana della dialettica trascendentale, che la libera dall'identificazione con la mera 'sofistica' per farne «un'"illusione naturale e inevitabile" della ragione umana»[258].

Come già aveva più volte ribadito - e come ribadirà con estrema chiarezza nel successivo saggio sull'*Essenza* - Marcuse sottolinea invece come lo sforzo di superare il soggetto teoretico nel pratico sia *già* evidente nella *prima Critica* di Kant. Per comprenderlo, occorre fare attenzione alla *Dialettica trascendentale* lì dove si pone il problema di superare la contrapposizione tra coscienza e mondo segnalata dalla cosa in sé introducendo una forma diversa del concetto, quella dell'idea, destinata ad avere una declinazione *pratica*. Laddove viceversa, come alcuni fanno, si trascura la *Dialettica trascendentale*, la confusione è inevitabile, così come l'uniformazione di ciò che in Kant è tenuto ben distinto: la forma dell'oggetto come dato nel pensiero e la forma dell'oggetto come voluto dalla volontà[259].

---

[255] PD, p. 79

[256] Ivi, p. 78. «L'autocoscienza è insieme sapere e agire, ragione teoretica e pratica (così come nella *Logica* "l'idea del conoscere" è insieme idea teoretica e pratica, anzi l'idea teoretica si compie solamente nell'idea pratica)».

[257] Ivi, pp. 79-80.

[258] Ivi, p. 79: «ciò che del criticismo kantiano penetra nella dialettica critica di Marck, non è la dialettica trascendentale, bensì l'analitica trascendentale, concepita come una fondazione del pensiero conoscente (dell'io finito)».

[259] In questo caso va sottolineata la distanza tra Marcuse e Hegel. Rifacendoci a L. Lugarini, *La 'confutazione hegeliana' della filosofia critica*, cit. pp. 49-60, se è vero che già in *Fede e sapere*, riferendosi all'antinomie della *Dialettica trascendentale*, Hegel le dava il merito di aver «lumeggiato la finitezza dei concetti intellettivi», è anche vero che egli, soprattutto in seguito, «non si riferisce a idee nel senso di Kant, ma alle *categorie*», cioè in direzione dell'elaborazione di una *logica* non intellettiva e tuttavia riferita al soggetto conoscitivo più che pratico. Per gli sviluppi della lettura hegeliana nella *Scienza della logica*, cfr. ivi, pp. 56-57. Anche in seguito, come nel saggio *Sul concetto di essenza*, Marcuse continuerà a guardare alla *Dialettica trascendentale* sotto il segno delle idee pratiche della ragione che aprono iati con la realtà e rivelano un'esigenza pratica a fondo di qualsiasi teoretica.

È evidente che, così impostate le cose, non può che derivarne un fraintendimento della svolta hegeliana letta nei termini di una forte discontinuità e non, come dovrebbe, in piena continuità con Kant[260].

Ben diverso, lo si è visto, il punto di vista di Marcuse secondo il quale, lungi dall'essere perduta o rimossa, la *premessa critica di Kant* è pienamente valorizzata nel pensiero hegeliano al punto da diventare, per un verso, la *premessa* che spinge il filosofo a elaborare il suo concetto di autocoscienza come autocoscienza pratica; per l'altro verso, a orientarlo verso una peculiare declinazione dell'*aufhebung* intesa come *necessità immanente* - sforzo, tensione o tendenza - del *soggetto* vivente di superare lo stato immediato in cui si trova 'dato' per assimilarlo, farlo suo, renderlo conforme al Sé; in una parola, per produrlo.

> Il concetto di superamento (*Aufhebung*) così concretizzato mira al particolare modo della mobilità della vita umana nel mondo che gli è di volta in volta presupposto. Questa vita può svolgersi in genere solo in quanto va oltre quella particolare "determinatezza" (*Bestimmtheit*) del suo esserci, in cui essa di volta in volta si trova (e che di fronte alle sue altre possibilità è sempre necessariamente negante e "accidentale"); supera la sua situazione immediatamente preesistente e, partendo dalle sue possibilità, si spinge in una situazione superiore. Essa può realizzare la sua essenza soltanto se media tutto il suo esserci immediato (che, commisurato alle sue vere possibilità, è essenzialmente un "essere-altro", una "perdita di sé stesso") con il suo essere-se-stesso (*Selbstsein*) – questo esserci in quanto cambia si fa proprio, "si appropria" ("assimila"). Solo in questo cambiamento "superante" l'io vivente si mantiene identico a sé stesso nell'essere altro[261].

Ha dunque ben ragione Rusconi quando nota che, data la permanenza della radice kantiana, con la sua ineliminabile opposizione tra coscienza e mondo, Marcuse tinge la stessa dialettica hegeliana di una forte *bidimensionalità*: «la struttura triadica hegeliana», leggiamo, «è visibilmente rotta dinanzi alla forza della "negazione" insita nel momento stesso della tesi, significativamente duplicata – nello schema marcusiano – in due tempi: tesi e negazione, cui l'antitesi sembra accostarsi artificiosamente»[262]. Da qui, la preferenza per «le categorie del "negativo", della "differenza", della "duplicità", della "frattura": *Zweideutigkeit* e *Zweispaltigkeit*» che, continua Rusconi, meglio rendono la mobilità della vita nell'*Ontologia di Hegel*. E così, «il "superamento" di questa differenza originaria, a sua volta, non è presentato in termini di "sintesi", bensì di "possibilità realizzata". *Allo schema triadico si sovrappone nello Hegel marcusiano uno schema di tensione dualistica, fra realtà e potenzialità*»[263]. Ma se la tesi è già negativa, giacché l'oggetto è e resta 'ciò che è di contro' e la 'sintesi' (negazione della negazione) diviene negazione semplice (antitesi), allora l'*Aufhebung* perde il suo momento positivo riconciliativo per il quale non resta che una dimensione ideale da intendersi più in senso regolativo, lo vedremo, che realizzativo-costitutivo[264].

Non sembrano dunque esserci dubbi: Marcuse legge Hegel come «un'integrazione, un arricchimento, forse un inveramento» di Kant, capace, grazie al concetto del negativo, di rimodularne e vivificarne il pensiero rendendolo suscettibile di posterità[265].

È un passaggio di estrema importanza: ribadire la presenza dell'impianto kantiano, infatti, permette al giovane francofortese anche di completare e rendere ulteriormente coerente quella lettura soggettivistica del marxismo che, sulla scia di Lukács, egli andava compiendo in questi anni. Il ruolo attribuito dal pensatore di

---

[260] FTC, pp. 82-83. Di lì a quale anno, Marcuse potrà parlare di rinascimento artificiale anche per «la via che porta dalla rinascita di Kant a quella di Hegel»: una via che non sviluppa l'hegelismo – al netto della «teoria marxista» – ma si riduce ad una «storia della filosofia idealista» o al più ad una «filologia hegeliana».

[261] Ivi, pp. 79-80.

[262] G.E. Rusconi, *La teoria della società*, cit., p. 295.

[263] Ivi, pp. 305-306.

[264] Si veda a proposito di una tendenza marcusiana all'indeterminatezza della negazione, G.E. Rusconi, *Regressione alla negazione indeterminata. H. Marcuse*, in G.E. Rusconi, A. Schmidt, *La scuola di Francoforte*, cit., pp. 159-178.

[265] Nel paragrafo significativamente intitolato *Dalla dialettica ternaria alla dialettica binaria*, R. Barilli, *Tra presenza e assenza*, cit., p. 86 scrive: «staticità contro dinamicità; astoricità contro storicismo radicale; esame "da fermo" del funzionamento delle facoltà contro una loro inarrestabile "messa in moto". E più ancora: pensiero, quello kantiano, della rappresentazione, ben attento a lasciare sempre un margine alla "cosa in sé"; e invece pensiero, quello hegeliano, della produzione, della posizione dell'oggetto da parte del soggetto. Da cui due tipi di dialettica assai diversi: binaria, nel modello kantiano, ovvero nel mettere in reciproca tensione due termini (soggetto-oggetto, sensi-intelletto, natura-libertà), ma senza che la tensione stessa possa mai venir superata, e senza che, nel rapporto dialettico, alcuno dei due termini possa alienarsi fino in fondo, trasformarsi nell'altro, o sparire assieme a esso per dar luogo a un *tertium* radicalmente nuovo. Dialettica ternaria invece quella hegeliana, ovvero del "superamento" delle tensioni binarie, piuttosto che del ricercare una loro mutua compensazione (nel senso originario della parola, appunto di pesi in equilibrio); e dialettica anche del farsi altro, con la grave conseguenza che uno dei termini fondamentali della tensione stessa, la sfera dell'oggettività, viene a scoprirsi come soggettività camuffata».

Königsberg alla soggettività resta infatti senz'altro un momento inaggirabile. Per quanto l'impostazione trascendentale non giunga al soggetto concreto della storia, non c'è dubbio che Kant sia stato il primo ad aver sottolineato che *ogni oggetto è sempre 'costituito' nell'attività del soggetto*, quindi *mai* unicamente 'ricevuto' passivamente. In questo senso, la sua impostazione è una premessa indispensabile che - unitamente alla mediazione hegeliana - permette di ripensare radicalmente il concetto stesso di prassi quale forza attiva e non passiva adeguazione allo sviluppo delle forze produttive, ma pur sempre *fondata* nel suo irriducibile essere oggettivo: il superamento è, insomma, sempre radicato nella datità di un processo[266].

Ma non solo. Lo si è visto già nella sua polemica con Adler: a spingere il giovane marxista verso Kant è anche il desiderio di mantenere desto l'«*imperativo nascosto* nella dialettica»[267]. La tensione binaria tra possibilità e realtà - se si vuole la distinzione tra *de jure* e *de facto* che alberga in essa - è infatti in forte sintonia con l'elemento profondamente normativo che orienta la dialettica marcusiana di questi anni. Non è un caso che egli ribadisca che del metodo trascendentale bisogna cogliere l'«atteggiamento umano fondamentale e autentico» che vi «sta alla base […]: un esame radicale dell'esperienza e della realtà concreta che ne è l'oggetto per verificare la loro "validità" (esame assai più radicale del dubbio razionalistico di Cartesio, che si acquieta molto più radicalmente della critica kantiana), un ricondurre l'uomo intero (non solo l'uomo che conosce, ma anche quello che agisce), alla possibilità del suo mondo, una "critica" nel senso più severo, non solo della ragion pura, ma anche della ragion pratica»[268].

In questa direzione, Marcuse distingue tra due anime del trascendentale, critico e insieme acritico. Marcuse insiste sulla «forza rivoluzionaria» di «una critica siffatta»: essa infatti oppone «il concetto di possibilità in quanto concetto trascendentale», al mondo empirico dato, lo priva della «sua indipendenza e autonomia» e «può certamente, in ultima istanza, mettere in discussione la realtà. Se inteso in senso interamente concreto può portare ad una dissoluzione delle categorie cristallizzate della realtà, e mettere in crisi la stessa realtà esistente». Indubbio che Kant non abbia percorso la strada della concretizzazione marxiana delle categorie (quindi anche di quella di possibilità) in «"forme di esistenza"»: sarebbe dovuto «uscire dall'ambito della filosofia trascendentale». Un'«altra tendenza», quella di garantire e risolvere definitivamente il problema della verità (formale) nell'apriori della coscienza pura, opera nel «metodo trascendentale» ed «esercita un'influenza determinante sulla filosofia critica». Eppure, se «la possibilità della possibilità» della vera realtà «resta un problema, il problema trascendentale in senso proprio», è perché la tendenza del trascendentale alla «critica radicale, la problematizzazione della realtà», ne è l'ultima parola[269]. In questa distinzione e opposizione tra possibilità e realtà si denuncia l'esigenza di una soggettività non appiattita sul dominio incontrastato dei 'fatti': il trascendentale, una volta scoperta la soggettività pura, la esplora «in tutto il suo ambito», aprendo al pratico. Anche se la pensa solo destoricizzandola, pure comprende che «la verità della "prassi" come prima quella della teoria» va rimossa «dall'*hic et nunc* della realtà, dall'angustia e contingenza dell'ambiente dato»[270].

Come a dire che il metodo trascendentale e il suo concetto di possibilità rispondono a quell'esigenza fondamentalmente pratica che alberga nella critica o, tradotto nei termini marxiani, si interessano alla liberazione dalle leggi della realtà. Come Marcuse già aveva scritto nel 1928 e ribadito nello scritto sulla dialettica, «l'apriori non governa solo il mondo dell'uomo che conosce, ma anche di quello che agisce, e, quindi, anche la verità della "prassi"» [271].

---

[266] D. Norman Smith, *Introduction to Herbert Marcuse "On the Critique of Sociology*", cit., p. 10 ricorda che Marcuse condivide la critica dei socialisti neo-kantiani, come Vorländer, al determinismo marxista - «history, unlike nature, is a realm in which freedom and causality play interwoven parts» - ma, oltre il kantismo, riteneva l'autonomia di un individuo o di una classe un'«empirical question which is not susceptible to a priori deduction».

[267] H. Marcuse, *Dialettica negativa*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., p. 273.

[268] MT, p. 37.

[269] Ivi, pp. 37-38.

[270] Ivi, p. 39.

[271] Ivi, pp. 36-37. Seguendo la falsariga di G. Lukács, *Storia e coscienza e di classe*, cit., pp. 108-144, H. Marcuse, *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico*, cit., p. 42, legge sotto il segno della libertà la filosofia kantiana e, di qui, quella idealistica tedesca in generale. A partire dalla «fondazione della ragion pura in quella pratica, nel sistema kantiano», l'idealismo tedesco aveva proclamato la prassi come «l'atteggiamento decisivo dell'esserci umano» aprendo ai successivi sviluppi marxiani. Tuttavia, Kant aveva perduto questa direzione rinchiudendola nei limiti aprioristici e astorici del trascendentale: «ha tolto alla prassi umana il suo senso e all'azione la sua decisione, in quanto ha incluso la conoscenza umana nel mondo del fenomeno costituito a priori nella coscienza, ed ha posto questa costituzione aprioristica prima di ogni esistenza concreta. Il Materialismo Storico ha capovolto questo rapporto: non tanto per cercare una nuova posizione del problema filosofico, ma perché era stato costretto a capire di nuovo l'accadere a partire dalla necessità di una esistenza divenuta insopportabile».

§ 2. *Nonostante l'interiorizzazione. L'ingresso di Marcuse nell'Istituto per la Ricerca sociale*

È dunque arrivato il momento di affrontare l'ingresso di Marcuse nell'Istituto per la Ricerca sociale e sondare in che misura, anche in questa fase, egli rifletta sull'impianto della filosofia kantiana continuando a ritenerlo un tassello indispensabile per ripensare il presente. Detto in altri termini, adesso occorre sondare se e *come* Kant resti man mano che il giovane filosofo si allontana da Martin Heidegger e si avvicina a Max Horkheimer e al suo progetto di una teoria della società dal forte impianto multidisciplinare, capace di coniugare ricerca storica ed elaborazione teorica[272].

Sono anni complessi, non c'è dubbio, caratterizzati dai «problemi della rivoluzione proletaria mancata», «dalla crisi economica mondiale» e dalla «dittatura nazista», senza dimenticare l'esilio americano: tutti dati questi che impongono al giovane filosofo «un vero e proprio ripiegamento (...), una sterzata dal pensiero prospettico al pensiero *critico*-analitico, dalla fede nell'agente storico della rivoluzione alla presa d'atto di un fallimento pressoché globale della teoria e della prassi»[273]. Se il nazismo, infatti, aveva chiuso lo spazio rivoluzionario, occorreva ripensare quest'ultimo non più come una *possibilità ontologica* sempre data ma, al contrario, come una *possibilità* da comprendere e analizzare di volta in volta anche ammettendo la -temporanea - chiusura dei margini per un intervento diretto. Come a dire che, in questo mutato contesto, Marcuse sente la necessità di prendere distanza, di scollarsi, dall'invocazione all'azione radicale e dare spazio alla teoria, operando così una *critica* e *autocritica* assolutamente necessarie alla teoria stessa per posizionarsi correttamente davanti alla contingenza. Potremmo dunque dire che qui avviene un passaggio dalla *critica* intesa come fondazione dell'azione radicale in un'ontologia della 'motilità' della vita storica, a una *critica* pensata quale «capacità di scorgere chiaramente i limiti e le possibilità del reale» sulla base di una ragione che «non è solo soggettiva, ma appartiene all'oggettività, la cui struttura è perciò accessibile e dominabile»[274].

Il riposizionamento è evidentemente di un certo rilievo. A partire dall'elaborazione di *La lotta contro il liberalismo*, fino al saggio spartiacque *Filosofia e teoria critica* del 1937, Marcuse lavora su un doppio fuoco - metodologico e normativo[275] - per definire l'identità della nascente teoria critica; tale lavoro gli permette di attingere e utilizzare quei temi già prefigurati durante la sua lettura binaria della dialettica hegeliana - la frattura tra realtà e possibilità e l'accento sulla soggettività - e di giocarli non più con lo scopo di individuare un soggetto pratico-rivoluzionario, ma, all'opposto, col fine di tracciare una «coscienza qualitativamente nuova»[276], capace di salvare - almeno in teoria - l'eredità della filosofia classica dagli infelici destini della prassi proletaria.

Per quanto strano possa sembrare, anche in questo mutato contesto la filosofia kantiana continua a dare il suo contributo al giovane francofortese: il Kant letto in controluce attraverso i suoi interpreti contemporanei - e di cui erano state tracciate le *disavventure* - e il Kant emerso dalla particolare lettura di Hegel, diventa infatti un autore che Marcuse legge sempre di più in presa diretta, ritenendolo capace di dare un contributo significativo all'elaborazione della sua nuova posizione.

Ora, per comprendere in che senso il filosofo di Königsberg, con la sua impostazione metodologica, possa risultare utile all'elaborazione di una nuova teoria critica, occorre fare un breve passaggio al primo contributo che Marcuse scrive per l'Istituto e che va sotto il nome di *La lotta contro il liberalismo.*

Siamo nel 1934: gli economisti dell'Istituto, Pollock su tutti, ritenevano indispensabile ricostruire il nesso immanente e dialettico - la mediazione strutturale - che vincolava il capitalismo monopolistico al precedente stadio liberale. Nella divisione multidisciplinare del lavoro tipica dell'Istituto, Horkheimer aveva affidato a Marcuse, in qualità di 'esperto di filosofia', il compito di ricostruire tale mediazione nella «*cultura,* e

---

[272] Le pagine marcusiane di *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello stato*, che qui ci accingiamo ad analizzare, si richiamano a M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, cit., pp. 118-172, dove l'autore chiarisce che il compito della «teoria giusta della totalità sociale» è tracciare, «con l'aiuto di tutte le scienze singole, un quadro del processo di vita sociale che possa condurre alla conoscenza approfondita dello stato critico in cui si trova il mondo e delle possibilità date di realizzare un corpo razionale», con lo scopo finale di diventare «un'arma nelle lotte sociali» del «gruppo interessato al compito».

[273] G. Palombella, *Ragione e immaginazione,* cit., pp. 164-165.

[274] Ivi, p. 244. Cfr. in proposito anche G. Rusconi, *La teoria della società*, cit., p. 311, dove l'autore che afferma il passaggio alla teoria critica della società era prescritto già nell'*Ontologia di Hegel*: una volta definito come immanente alla vita il rapporto di realtà e possibilità, non restava infatti che andare ad analizzare in concreto quale fossero le realtà e la possibilità.

[275] Cfr. L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 20.

[276] G. Palombella, *Ragione e immaginazione,* cit., p. 244.

precisamente nella *filosofia* che ne era rappresentativa»[277]. E così il discorso di Marcuse vira - né potrebbe essere altrimenti - sull'idealismo tedesco e su Kant, che di tale corrente è il padre fondatore. Scritto avente «un carattere tematico per l'intero lavoro», *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, è di rilievo dunque non solo perché costituisce il primo intervento di Marcuse sulla *Zeitschrift für Sozialforschung*[278], ma anche perché ci permette di comprendere quale specifica posizione abbia Marcuse sul passato filosofico, Kant *in primis*.

Per comprendere questo punto di vista, tuttavia, occorre ritornare alle appena accennate analisi economiche del Pollock di *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise*, che Marcuse condivide in pieno ritenendo falso e apparente il movimento di superamento del capitalismo liberale nel nuovo ordine totalitario, da lui concepito invece come espressione del «passaggio della società capitalistica dal capitalismo commerciale e industriale, fondato sulla libera concorrenza di *singoli* imprenditori autonomi, al moderno capitalismo *monopolistico*, in cui i mutati rapporti di produzione (e particolarmente le grosse "unità" dei cartelli, trusts, ecc.) richiedono uno Stato forte e dotato di tutti gli strumenti di potere»[279]. Per quanto nella nuova fase la proprietà privata presentasse caratteristiche evidentemente non del tutto riducibili alla sua fase precedente, non c'è dubbio che, al tempo stesso, questa organizzazione sempre più pianificata della nuova economia, con il suo nuovo sistema di dipendenze di vario tipo, non aveva affatto liberato il potenziale di un *nuovo* rapporto di produzione; un rapporto di produzione fondato cioè non più sul principio di proprietà privata, ma su quello della proprietà comune. Non a caso, nota Marcuse, liberalismo e Stato autoritario condividono lo stesso nemico: «il socialismo marxista»[280].

La contraddizione così generata tra sviluppo massiccio delle forze produttive e stabilizzazione di rapporti di produzione *arretrati* rispetto al potenziale delle prime, aveva finito per dare vita ad una particolare dialettica, in base alla quale «le forze progressive di sviluppo (…) vengono rinchiuse in una forma che arretra la loro tendenza originaria e rende illusoria la loro azione liberatrice»[281]. Non trovando il loro sbocco adeguato, ma rimanendo rinchiuse all'interno di rapporti di produzione obsoleti, tali forze di *liberazione* diventano così forze di *oppressione*, allo stesso modo che le forze *produttive* diventano forze *distruttive* e le forze della *rivoluzione*, a loro volta, forze della *stabilizzazione*.

Questa dunque la situazione: pur nell'effettiva fine della figura dell'imprenditore *singolo* e *autonomo* e delle corrispettive figure di mediazione del potere - famiglia, scuola, diritto, rappresentanza politica - le funzioni di disciplinamento sociale non vengono superate ma inasprite da uno Stato che diventa il principale strumento di organizzazione totalitaria dell'intera società al servizio di monopoli nazionali. Così, riflette Marcuse, «tenendo presente questa base unitaria, si può dire che sia stato lo stesso liberalismo a "generare" lo stato totalitario ed autoritario, che ne è il perfezionamento in uno stadio avanzato di sviluppo»[282].

Ora, data questa situazione strutturale, quali le ripercussioni sul piano della cultura filosofica?

---

[277] H. Marcuse, *Prefazione*, in Id., *Cultura e società*, cit., p. XVIII. In questo periodo, i francofortesi si andavano allineando alla lettura comunista dello sviluppo immanente del monopolio e del suo corrispettivo politico totalitario dalle dinamiche della libera concorrenza, ma Pollock già ne traeva la possibilità che lo Stato 'pianificatore' poteva appianare le contraddizioni socio-economiche non solo su un piano politico, ma anche economico. Il 'piano', così, da tipica rivendicazione comunista, mostrava una continuità con gli ordini sociali del fascismo e delle democrazie occidentali sotto la categoria di 'capitalismo di Stato'. Cfr. M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., p. 237 e F. Apergi, *Marxismo e ricerca sociale*, cit., pp. 36-61. Per il dibattito marxista sull'imperialismo cfr. lo stesso H. Marcuse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York, Columbia University Press 1958, pp. 17-37.

[278] H. Marcuse, *Prefazione*, cit., p. XVIII.

[279] LL, p. 19.

[280] Ivi, p. 10. Nel suo saggio, Horkheimer parlava esplicitamente di «concetto razionale di comunità» e Marcuse riprendeva tale concetto opponendolo a quello di comunità organicistico-naturale. Occorre tenere presente che nei primissimi anni Trenta, non definirsi esplicitamente comunisti fu anche una strategia di opportunismo politico per farsi accettare nel nuovo panorama accademico americano. Col procedere degli anni, però, tale atteggiamento divenne sempre più un modo per marcare una differenza tra il marxismo critico e quello dogmatico-sovietico fino poi, per alcuni, abbandonare del tutto il fronte comunista. Cfr. R. Wiggershaus, *La scuola di Francoforte*, cit.; Cfr. G.E. Rusconi, *Anticapitalismo e depoliticizzazione della teoria. M. Horkheimer*, in G.E. Rusconi, A. Schmidt, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 123-134.

[281] LL, pp. 32-33. Anche per W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr.it a cura di E. Filippini, Torino, Einaudi 2011, l''estetizzazione' fascista della politica andava letta come un'integrazione e una torsione in senso reazionario della rivoluzione avvenuta nella concezione 'aurale' dell'opera d'arte 'autonoma' dopo l'introduzione nella produzione artistica di nuove forze produttive (fotografia, cinema).

[282] LL, p. 19.

Il discorso di Marcuse è chiaro, almeno nella misura in cui, dopo aver individuato una corrispondenza tra la fine della figura dell'imprenditore singolo e l'idea razionalistica della *ratio autonoma* e critica, emblema della cultura borghese liberale, sottolinea l'abolizione di quest'ultima: come a dire che anche «nell'ambito della teoria» si impone «la dialettica» sopra descritta[283]. Si fa avanti così una nuova *Weltanschauung*, il realismo eroico-popolare che, annunciando «il superamento definitivo dell'idealismo umanistico», si mostra come il necessario sostegno del nuovo Stato totalitario. Presentato da Marcuse come terza soluzione tra l'idealismo della ragione autonoma e il materialismo storico, esso rappresenta, a suo modo di vedere, il punto in cui «la funzione illusionistica dell'ideologia si capovolge nel suo opposto: al posto dell'idealizzazione e del camuffamento entra in scena la brutalità aperta»[284].

Occorre fare attenzione al ragionamento che, estremamente articolato e sottile, è di grande interesse per il nostro discorso.

Il giovane francofortese nota infatti che al centro di questo realismo eroico si colloca la preparazione *etica* dell'individuo, indotto ad accettare il sacrificio e la sottomissione *politica* dei suoi interessi a quelli della comunità popolare dello Stato totalitario. A tal scopo, la nuova *Weltanschauung* opera in diverse direzioni: innanzitutto, mettendo su una «svalutazione radicale della sfera materiale dell'esistenza, dei "beni e della felicità esterna" della vita», finalizzata a far accettare all'individuo come naturale l'ordine sociale ed economico dato e perciò stesso ad abituarlo non alla soddisfazione dei bisogni ma al sacrificio quotidiano nel lavoro o in guerra. In questa direzione, il realismo proclama come nemico il materialismo e si associa, strumentalmente, ai valori dell'idealismo: «la lotta contro il materialismo», leggiamo, «è per il realismo eroico-popolare, nella teoria e nella prassi, una necessità: per principio esso deve sconfessare la felicità terrena degli uomini, che l'ordine sociale da esso propugnato non è in grado di creare» e per farlo deve propugnare come valori superiori i «valori "ideali" (onore, eticità, dovere, eroismo, ecc.)»; deve insomma, riabilitare *l'idealismo* e farlo, paradossalmente, *proprio* a favore della produzione *materiale* al cui servizio il capitale monopolistico mobilita ormai la totalità delle forze esistenti: «ne risulta una sussunzione della vita intera sotto la categoria del servizio e del lavoro – un'ascesi puramente "intramondana"»[285]. A far parte di questo processo, inoltre, c'è anche la destoricizzazione di categorie originariamente storiche, come quelle di popolo e di comunità, che, diventate astratte, bloccano la comprensione delle forze storiche in campo e il loro effettivo legame con gli interessi materiali degli uomini, felicità *in primis*.

L'altra possibile direzione imboccata dal realismo eroico è, viceversa, quella di un vero e proprio attacco diretto all'etica della concezione liberale, considerata interiorizzata e privatistica, incapace di tener fermo il vincolo tra individuo e comunità. Non è un caso, del resto, che nell'affermazione di Forsthoff - "la realtà non la si può conoscere, ma solo riconoscere" - Marcuse vede il punto in cui «la teoria irrazionalistica raggiunge proprio gli antipodi di ogni pensiero razionale».

A modo di vedere del francofortese, dunque, qualunque strada venga imboccata - quella di un falso richiamo all'idealismo o quella di un attacco diretto ai suoi valori - è evidente che in quest'indirizzo di pensiero si realizza ben altro scopo rispetto a quello della tradizione filosofica. Qui è in ballo, difatti, una sottomissione dell'individuo, un suo assoluto vincolamento alla comunità che, lungi dal mirare a un reciproco riconoscimento, «svela al contempo le sue intenzioni più riposte»[286]: sottrarre lo Stato a ogni limitazione giuridica, renderlo un'esistenza normativa e, così facendo, assolutizzarlo. Diventato l'unico sovrano, è lo Stato, adesso, ad essere il portatore delle possibilità autentiche dell'esistenza: «in seguito all'esistenzializzazione e totalizzazione della politica, lo Stato diventa anche il portatore delle possibilità autentiche dell'esistenza. Non è lo Stato che deve rispondere all'uomo, ma l'uomo che deve rispondere allo Stato: l'uomo è alla mercé dello Stato». Insomma, in quella che Marcuse definisce una vera e propria metafisica dello Stato, si gioca una

---

[283] In H. Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologica*, in Id., *La società tecnologica avanzata. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. III, tr.it di L. Scafoglio, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri 2008, pp. 25-51, in part. pp. 26-27, Marcuse scrive che «il principio della razionalità individualistica» sviluppatosi tra XVII e XVIII sec. era che l'individuo fosse il «soggetto di determinati criteri e valori fondamentali che – si riteneva – nessuna autorità poteva imporre (…) libero individuo era colui che li sottoponeva a critica, ricercando quelli veri e promuovendone la realizzazione». Inoltre, che «la società liberale era considerata l'assetto adeguato alla razionalità individualistica» e perciò giustificata come società giusta. Nel prosieguo, Marcuse mostra la soppressione della «razionalità individualistica» nella «razionalità tecnologica» in seguito alla costituzione dei monopoli e alla produzione di massa, di cui, in queste pagine, il totalitarismo politico diventa espressione.

[284] LL, p. 26.

[285] Ivi, pp. 26-27.

[286] Ivi, p. 16.

malintesa e pericolosa declinazione del vincolo tra individuo e comunità, il cui esito è la totale distruzione dell'individuo, della sua autonomia, ridotta ad un «eteronomismo senza speranza»[287].

Cosa fare? Cosa può proporre di fronte a tutto ciò un pensiero degno di questo nome?

Originale, e per niente in linea con la pedissequa ripetizione di un marxismo ortodosso, è la risposta del giovane francofortese: ci si aspetterebbe infatti che l'alternativa da lui proposta a questo stato di cose sia quella di appellarsi alla sola teoria marxista, ma non è così.

Per quanto infatti in questo suo primo contributo egli sottolinei l'astrattezza di alcune posizioni idealistiche, compresa quella kantiana, responsabili di una spiritualizzazione le cui ripercussioni in ambito pratico sono tutte da evitare; e per quanto, nella stessa direzione, ritenga indispensabile recuperare un sano materialismo, capace di tenere conto, insieme, della felicità terrena dell'uomo e «del livello dato delle forze produttive»[288], non c'è dubbio che, al tempo stesso, reputi degni di attenzione e 'recupero' non solo alcuni concetti chiave messi in campo dal padre fondatore dell'idealismo tedesco, ma, più in generale, la sua complessiva idea di *ragione*. In questo senso, mostrando già un proprio e autonomo stile di pensiero, egli stabilisce una continuità tra materialismo e idealismo molto più forte e profonda di quanto lo stesso Max Horkheimer non ritenesse legittimo stabilire[289].

Ma cerchiamo di guardare più da vicino i diversi snodi concettuali messi in campo nel saggio.

Se «*razionalistica*», scrive Marcuse, «è una teoria della società che pone la prassi da essa postulata sotto l'idea della *ratio* autonoma, cioè della facoltà umana di afferrare per mezzo del pensiero concettuale il Vero, il Bene, ed il Giusto», allora, «l'idealismo classico è stato essenzialmente razionalistico, cioè un idealismo dello "spirito" e della ragione», nella misura in cui esso ha affermato «in una forma qualsiasi l'*autonomia* della ragione» e posto «la prassi umana sotto l'idea del sapere concettuale»[290].

Parole semplici e chiare, al punto da apparire scontate; parole che però, in realtà, sono estremamente significative in quanto mostrano con chiarezza la diretta filiazione della teoria critica dall'Illuminismo kantiano[291]. Ciò che colpisce Marcuse, infatti, è la fiducia che l'idealismo ripone nelle capacità degli uomini di giungere *autonomamente*, cioè mediante la *critica* della ragione, al 'vero', al 'giusto' e al 'bene'; detto in altri termini, quel che il giovane francofortese ritiene di dover far propria per la nuova teoria è la rivendicazione di

---

[287] Ivi, pp. 36-38.

[288] Leggiamo in ivi, p. 15: «il filo conduttore di questa critica è costituito, da un lato, dalla situazione esistenziale data dell'uomo in quanto essere vivente dotato di ragione, cioè di un essere vivente che è chiamato a organizzare liberamente e con la guida del sapere e della conoscenza la sua esistenza in vista della "felicità" terrena; e, d'altro lato, dal livello dato delle forze produttive e dai rapporti di produzione che ad esso corrispondono o che lo contraddicono, ciò che fornisce la misura delle possibilità (di volta in volta realizzabili) di una organizzazione autonoma e razionale della società».

[289] In M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo*, cit., p. 121, l'idea della ragione come «la decisione di giudicare le opinioni e le situazioni non secondo la loro venerabilità, ma secondo la loro adeguatezza coi bisogni della società umana», era più ciò che i nemici imputavano al razionalismo che ciò che il razionalismo stesso promuoveva. Per esso, in ivi, p. 153, «*Ratio* era la sua *ratio*, e la conformità allo scopo era la conformità con i suoi scopi e alla fin fine la conformità con gli scopi dell'impresa commerciale che seguiva una dinamica propria», per giustificare la quale i sistemi razionalistici si concludevano in altrettanto 'venerabili' sistemi metafisici dell'Io e dello Spirito. Così, conformemente a Id., *Materialismo e metafisica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, cit., pp. 31-66, Horkheimer poteva accomunare razionalismo e irrazionalismo sotto la categoria di 'metafisica idealistica' e costruire l'opposizione con il materialismo in quanto metodologicamente antimetafisico, storico e normativamente orientato alla felicità dei sensi più che al dominio della ragione. In *A proposito della controversia sul razionalismo*, cit., p. 172, specificava che «la ragione contenuta nel nome del razionalismo oggi agisce nella teoria di cui esso stesso ha ancora sviluppato il metodo sotto il titolo di dialettica». Anche in Id., *Egoismo e movimenti di libertà*, in Id., *Teoria critica*, vol. II, tr.it di G. Backhaus, a cura di A. Schimdt, Torino, Einaudi 1974, pp. 3-81, in part. pp. 66-67, emerge una visione critica alla ragione umanistico-idealistica per una tendenza nichilistica a svalutare l'uomo reale finito rispetto ad un uomo ideale immaginario dai poteri assoluti.

[290] LL, p. 14 e p. 27.

[291] M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 52 nota che la Scuola di Francoforte non solo ha riproposto nel Novecento il problema dei limiti dell'illuminismo già posto dal famoso saggio kantiano del 1784, ma è sostanzialmente rimasta legata alla prospettiva kantiana soprattutto laddove pone le proprie domande nei termini della «legittimità dei modi (...) di conoscere (...). Quale falsa idea si è fatta la conoscenza di se stessa? A quale uso eccessivo si è trovata esposta e, di conseguenza, a quale forma di dominio ha legato il proprio destino?». Foucault mostra insomma come il concetto di critica di questi pensatori sia legato ad una domanda relativa alle condizioni di possibilità e di legittimità di una conoscenza vera.

una ragione indipendente e in grado di sottoporre al proprio tribunale critico le teorie e le pratiche vigenti[292]. Non è un caso, dunque, che, qualche rigo dopo, egli aggiunga: «ogni azione, ogni definizione di obiettivi all'interno della società, ma anche l'organizzazione della società nel suo complesso, devono affrontare il *verdetto* decisivo della *ratio*»[293].

Perché questo sia possibile, però, affinché cioè la *ratio* sia un *tribunale* in grado di richiedere, mediante il pensiero concettuale, la «giustificazione razionale» di ogni cosa per farla «sussistere come fatto e come fine», è necessario che la *Vernunft* venga *distinta* dall'esistente stesso; detto in altri termini, è indispensabile che la ragione venga considerata come una norma in base a cui poter giudicare della giustezza dell'esistente per poi, eventualmente, aderire a quel fatto: «dalla mera esistenza di una cosa o di un fine non consegue la necessità del loro riconoscimento; al contrario, ogni riconoscimento deve essere *preceduto* dalla conoscenza libera della conformità alla ragione di ciò che deve essere riconosciuto»[294].

Nell'orizzonte hegeliano che pur emerge in questa citazione, traspare nuovamente quell'andamento binario che già abbiamo visto precedentemente essere stato messo in campo da Marcuse. Quel che si tratta di mettere in luce dell'«idealismo critico» - che non a caso adesso viene opposto all'«opportunismo esistenziale»[295] di Heidegger - è l'importante distinzione metodologica da esso operata tra *de facto* e *de jure*: in essa il giovane filosofo riconosce il rifiuto di vedere nell'esistenza data un'autosussistenza normativa e il tentativo di legare quest'ultima, nel passaggio dalla teoretica alla pratica, a una ragione che tende *al di là* dei fatti. È grazie a quest'ambizione alla trascendenza, infatti, che la filosofia si apre la possibilità di una ragione che, capace di far da tribunale, sia in grado di giudicare - in virtù della sua differenza e distanza dal piano della realtà - della legittimità di ogni fatto, ma anche di ogni teoria - compresa la teoria della società – sulla base dei suoi principi e delle sue leggi[296].

---

[292] Nelle pagine della *Prefazione* - I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., in part. pp. 7-8, leggiamo: «non è certo per effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grade dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le eterne ed immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa». E ancora: «il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si sogliono comunemente sottrarre la religione per la santità sua, e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame». È senz'altro di un certo interesse notare che su queste pagine Marcuse lavora con estrema attenzione, come documentato in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207.

[293] LL, p. 14 (corsivo mio).

[294] Ibidem.

[295] Ivi, p. 41.

[296] Qui Marcuse ha ben presente la distinzione di I. Kant in *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 509-519, tra un «concetto scolastico» e un «concetto cosmico» di filosofia sulla base della loro diversa «unità sistematica»: l'idea di una filosofia «solo come scienza, senz'altro fine che l'unità sistematica di questo sapere, e cioè la perfezione logica della conoscenza», va distinta dall'idea della filosofia come «scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana». Secondo il suo concetto cosmico - dove 'cosmico' «vuol dire il concetto che riguarda quello che interessa ognuno» - la filosofia non è «un'abilità» utilizzabile «per certi fini a piacere» come si riduce tra i «ragionatori» (il matematico, il naturalista, il logico), ma è «saggezza» - che pertiene alla filosofia morale - del filosofo quale «legislatore dell'umana ragione» o «maestro nell'ideale, che giudica tutti questi e li adopra come strumenti per promuovere i fini essenziali dell'umana ragione» e volgerli all'«intera destinazione dell'uomo» (nelle pagine finali: la «felicità universale»). La filosofia «riferisce tutto alla saggezza, ma per la via della scienza (…). La matematica, la fisica, la stessa conoscenza empirica dell'uomo hanno un alto valore come mezzo in gran parte per fini accidentali, da ultimo, tuttavia, per fini necessari ed essenziali dell'umanità: ma, allora, soltanto mediante una conoscenza razionale per semplici concetti, la quale, si denomini come si vuole non è propriamente altro che metafisica». Pur essendo oggettivamente razionale, la filosofia («conoscenza ricavata dai concetti») non si *dimostra* 'in concreto' (per quanto apriori) né si fissa in un insieme di teoremi, come la matematica («dalla costruzione dei concetti»), né si dà *de facto*, ma è lo sforzo di definire una legislazione che «non si trova in nessun luogo» (utopia), anche se «l'idea invece della sua legislazione si trova da per tutto nella ragione umana». Per questa sua radicale assenza, «non si può imparare alcuna filosofia: perché dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi», ma solo «a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono» e che si possono imparare (soggettivamente) non razionalmente ma storicamente *ex datis*. Anche come «sistema di ogni conoscenza filosofica», la filosofia è «una semplice idea di una scienza possibile, non data mai in concreto, ma a cui si cerca di accostarsi per diverse vie»; o il «modello della valutazione di tutti i (possibili) tentativi di filosofare, il quale deve servire a giudicare ogni filosofia soggettiva», e che perciò non può essere derivata da essi ma essere derivata a priori.

Trattasi di un punto rilevante, questo dello iato che, secondo il giovane Marcuse, occorre resti tra ragione e realtà, diritto e fatto: è solo tale distanza, infatti, a garantire un'autonomia critica dell'esercizio del pensiero. Non è un caso, del resto, che attraverso il mantenimento o meno di questa distinzione passa - a modo di vedere del francofortese - tutta la differenza tra l'ascesi idealistica del realismo eroico e l'idealismo in senso stretto.

Nel primo caso, a ben guardare, «si mostra in modo immediato la realtà come questa è», senza opporle alcuna ragione; il motivo di questo sta nel fatto che, indirizzato com'è a sconfessare la felicità terrena e «a realizzare i sacrifici richiesti dall'ordine esistente», tale pensiero non può più fare appello alla ragione. Conservare la realtà data, con la sua miseria, le sue povertà, i suoi sacrifici, quando non addirittura elevarla a qualcosa di eroico, non «è razionalmente (...) più giustificabile»: perciò, non solo «con acutezza il teorico riconosce che ciò non può avvenire in grazia della facoltà della ragione»[297], ma, altrettanto acutamente, «discredita l'idealismo», il cui appello al tribunale della ragione smaschererebbe quel rovesciamento radicale dei valori cui mira il realismo eroico-popolare quale preparazione etica allo stato totalitario. Fare diventare la sventura «grazia, il bisogno benedizione, la miseria destino» e, viceversa, trasformare in peccato e colpa «la ricerca della felicità e il miglioramento materiale», è il piedistallo di cui ha bisogno «l'uomo politico per prendere le sue misure in modo sicuro»[298].

Diversamente, l'idealismo filosofico è un «idealismo dello "spirito" e della "ragione"» che, «nella misura in cui afferma una forma qualsiasi di *autonomia* della ragione e pone la *prassi umana sotto l'idea del sapere concettuale*», è una «*critica* della ragione»: essa, non a caso, «non può non attirarsi l'avversione dello stato totalitario ed autoritario» del tutto interessato a abolire la ragione e «vincolarla a fatti preordinati». In tal senso, la critica della ragione autonoma costituisce un modello cui occorre assolutamente richiamarsi soprattutto in quest'oggi in cui non «"si richiede (...) come compito e necessità di vita l'atteggiamento idealistico, ma quello eroico"»; del resto, noi «"non viviamo più nell'epoca della cultura, della civiltà, dell'*humanitas* e del puro spirito, ma sotto la necessità della lotta, che plasma politicamente la realtà, della milizia, della disciplina dell'onore e del futuro del popolo"»[299].

Certamente, prosegue Marcuse, questa *ratio* non dev'essere «considerata fondamento o essenza»: piuttosto essa «dev'essere intesa come *ratio* degli *individui* concreti nella loro situazione sociale determinata»[300].

Siamo arrivati a un altro punto di estremo interesse di queste pagine: l'attenzione - tipicamente marcusiana - all'elemento *soggettivo* di questa ragione critica che, sempre 'predicato' di individui storicamente determinati, distingue di nuovo - e decisamente - il procedere del giovane francofortese.

Tuttavia, al di là di questa prima considerazione, il richiamo - tutto marxiano - alla concreta determinazione storica degli individui va ben oltre questo piano del discorso e si articola in un ragionamento che vale la pena seguire, perché mostra un altro possibile aspetto di quella vicinanza marcusiana ai temi kantiani sulla quale stiamo cercando di ragionare.

In proposito, Marcuse sottolinea l'aspetto tipicamente liberale di questa ragione soggettiva e distingue tra due idee di ragione: una pubblico-cosmica e una privata-scolastica[301]. La ragione dell'idealismo è certamente una ragione pubblica la cui «ricerca di verità si fonda sulla possibilità di un dialogo aperto, sul libero gioco della domanda e della risposta, sul convincersi e lasciarsi convincere in forza di argomenti»[302]. In questo senso essa deve realizzarsi nella realtà e realizzare al tempo stesso una società in cui regni la concordia tra gli interessi. Non è un caso, del resto, che suo *leit motiv* sia la «fede ottimistica nella vittoria finale della ragione al di sopra di ogni contrasto di interessi e di opinioni nell'armonia del tutto».

I limiti dell'universalità e della pubblicità di questa ragione soggettiva le derivano dalla radice monadica e privatistica del soggetto economico che le sta 'alle spalle' e che sottrae alle istanze pubbliche della ragione il terreno dei rapporti sociali esistenti. Qui viene dunque lasciato libero spazio a una *ratio* privata, che restringe il concetto cosmico di ragione pubblica ad un uso 'scolastico-tecnico', il cui scopo non è affatto la libertà dell'universalità ma la sicurezza della libera conduzione dell'impresa mediante la razionalizzazione del diritto e del lavoro[303]. Nell'epoca liberale, quindi, la ragione pubblica non sottopone i rapporti economici alla sua idea

[297] LL, p. 29.
[298] Ivi, pp. 27-29.
[299] Ivi, pp. 27-28.
[300] Ivi, p. 15.
[301] Oltre alle già citate pagine della *prima Critica*, ovvio il riferimento a I. Kant, *Risposta alla domanda che cos'è illuminismo*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 45-51.
[302] Ivi, pp. 16-17.
[303] Ovvio il riferimento, d'altronde esplicito in queste pagine, agli studi di Max Weber sulla razionalizzazione come segnalato da M. Lowy, *Figures of Weberian Marxism*, cit., p. 437. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 144-196: ciò rispecchia la contraddizione caratteristica della società capitalistica tra razionalizzazione privata e irrazionalità

razionale di 'unità degli opposti': abbandonando «la struttura e l'ordinamento della totalità (...) ad un'armonia accidentale ad un equilibrio naturale», condanna, in questo modo, i suoi stessi discorsi «sull'universalità, sull'umanità, ecc., (...) a pure astrazioni». Ineluttabilmente, dunque, «la *privatizzazione della ratio* sottrae alla costruzione razionale della società il suo obiettivo finale»[304].

Eppure, nonostante questi indubbi limiti, Marcuse non attacca il carattere *soggettivo* di questa *ratio*: provare ad azzerarla, infatti, significherebbe sposare le critiche che di essa compie l'irrazionalismo il quale, sottolineandone l'astrattezza, rivendica la priorità del tutto sulle parti e proclama «una versione organicistica (...) del rapporto tra totalità e membri», con lo scopo di appiattire l'esistenziale sul politico e inglobare l'individuo nel tutto senza mediazioni[305].

Ora, va da sé, è chiaro che tanto alla privatizzazione liberale, quanto al realismo eroico occorre opporre il compito di una rigorosa analisi economica del rapporto tra parti e tutto. Tuttavia questo compito, e la sua auspicata realizzazione, non vengono intesi da Marcuse come scopi da realizzare in secca alternativa o sopprimendo *tout court* le istanze della ragione liberale: al contrario, i richiami all'autonomia critica di questa ragione soggettiva sono ritenuti una conquista imprescindibile che, se preservata e salvaguardata, costituiscono un indispensabile baluardo alla deriva totalitaria, nazista e non.

Non è perciò un caso che, a un certo punto del saggio, Marcuse citi direttamente il saggio *Per la pace perpetua*, facendo riferimento al punto in cui Kant afferma che l'uomo ha «dei diritti inalienabili» - come la libertà - cui non può rinunciare mai. Tale affermazione, secondo il giovane filosofo, è di estremo valore perché in essa traspare un importante elemento: il principio kantiano, infatti, non può essere riportato esclusivamente a una dimensione privata né di esso si può mettere in rilievo solo la sottesa operazione di spiritualizzazione della libertà individuale, con il suo correlativo svincolamento dai destini della società e la sua collocazione in un'astratta purezza. L'inalienabilità, la purezza, lo spazio, anche privato, della libertà kantiana assumono, secondo Marcuse, un altro significato: la «libera autodeterminazione in quanto unica legge fondamentale» - come la morale che ne deriva - è qualcosa davanti a cui ogni politica «"deve piegare le ginocchia"», qualcosa che va assolutamente rispettata anche se ciò può «"costare dei sacrifici al potere dominante"»[306].

Il ragionamento è chiaro. Per dirla nei termini del noto saggio kantiano sull'illuminismo, l'uso pubblico che un cittadino può fare della sua ragione, per quanto sia singolare, individuale e fuori dell'esercizio delle sue funzioni pubbliche e istituzionali, ha un forte valore politico e cosmopolitico permettendo e legittimando un dibattito «libero e pubblico» sull'autorità costituita, dalla religione alla legge fino alla stessa politica il cui compito diventa tutelare questa libertà. Come a dire che prima e più forte del vincolo tra l'autorità statale e l'individuo, proclamato dal realismo eroico, Kant ci ricorda che deve essere posto e affermato il vincolo che l'individuo deve avere con la propria ragione quale fonte prima ed ultima di esercizio critico. Un rapporto completamente diverso tra individuo e comunità ne deriva: se infatti nel primo caso l'apparente «de-privatizzazione» del concetto di libertà, annegato nella comunità, «annienta l'esistenza singola», nel secondo

---

nella totalità. L'inconoscibilità della "totalità" (la cosa in sé: la materia e le idee) per la ratio teoretica sarebbe, secondo il pensatore ungherese, l'elemento ancora dogmatico della ragione kantiana.

[304] LL, p. 18. A p. 9, Marcuse aveva già notato come, restringendole in un ambito che esclude il rapporto economico, le *universalità* del liberalismo diventano puri «mascheramenti e deformazioni» di un rapporto *privato* di proprietà che, lungi dal poterle realizzare, le rende strutturalmente mere idee. Quest'astrattezza presta il fianco, quindi, alla loro definitiva abolizione da parte delle dottrine irrazionalistiche, che hanno gioco facile nel definire quelle universalità astratte come *false* piuttosto che nel realizzarne la verità in un nuovo concetto di società: «dittatura e regime autoritario», ricorda Marcuse «non sono affatto idee estranee al liberalismo (come vedremo subito); nell'epoca del liberalismo pacifista ed umanitario si sono combattute anche troppe guerre nazionali. Le - oggi tanto odiate - fondamentali rivendicazioni politiche del liberalismo, che derivano dalla sua concezione dell'economia (libertà di parola e di stampa, pubblicità integrale della vita politica, sistema rappresentativo e parlamentare, divisione ovvero equilibrio dei poteri) non sono mai state in effetti realizzate completamente: a seconda delle varie situazioni sociali, queste rivendicazioni sono state limitate o del tutto sospese».

[305] Ivi, p. 20.

[306] Ivi, p. 40. Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr.it R. Bordiga, Milano, Feltrinelli 2017, p. 84: «il politico morale adotterà come principio che, se vengono individuati difetti nella costituzione o nei rapporti con altri Stati (…) si ha allora il dovere, soprattutto per i capi di Stato, di preoccuparsi di come essa possa venire migliorata il più presto possibile, e adeguata al diritto di natura, così come questo nell'idea della ragione ci sta davanti agli occhi da modello, anche se ciò dovesse costare sacrifici per il loro egoismo». Nelle pagine marcusiane si fa anche riferimento a quanto Kant scrive in ivi, p. 55, circa la libertà e l'eguaglianza quali «diritti innati, necessariamente appartenenti all'umanità e inalienabili», validi anche nel rapporto tra l'uomo ed eventuali «esseri superiori», e a ivi, p. 95: «il diritto degli uomini deve essere considerato sacro, per quanto grande sia il sacrificio da pagare per il potere dominante (…) ogni politica deve piegare le ginocchia davanti al diritto».

caso il vincolo che lega l'individuo alla comunità «non esonera, ma anzi costringe a porsi la domanda: com'è conformata questa comunità a cui *io* mi devo legare? Può essere conservato in essa ciò che costituisce la felicità e la dignità dell'uomo?» [307].

Né questa domanda può avere valore privatistico: mediata e posta com'è dalla ragione critica, *differente* dal fatto e *binariamente* posta sul piano della norma universale, questa domanda inserisce piuttosto il singolo in una comunità, nella misura in cui lo fa accedere alla comprensione di ciò che è universalmente valido per tutti gli uomini. Solo così, mediato cioè dall'esercizio della *Vernunf* critica e autonoma, la politica è in grado di promuovere l'autonomia del singolo senza tema di intaccare la comunità: «il vincolamento politico della libertà, che non voglia annientare ma completare l'essenza della libertà umana (autonomia) è possibile solo come prassi del singolo: essa inizia con la critica»[308].

Se dunque c'è un idealismo a cui richiamarsi oggi, nella nuova teoria critica che si va elaborando faticosamente, è senz'altro quello della tradizione che fa capo a Kant: «la teoria razionalistica della società è perciò essenzialmente *critica*: essa pone la società sotto l'idea di una critica teorica e pratica, positiva e negativa»[309].

Certo, non c'è dubbio, oltre Kant, questa teoria trova la sua misura nelle possibilità di volta in volta date dallo sviluppo materiale della società, non dimenticando mai di tenere in debito conto il rapporto del singolo al suo tempo e ricordandogli come esso *debba essere* un rapporto mediato dal sapere critico: «la vera storicità presuppone tanto un rapportarsi conoscitivo dell'esistenza alle forze storiche quanto la *critica* teorica e pratica di questa forze che si fonda su di esso»[310]. Allo stesso modo, però, a monte di questa analisi materiale e ad essa intrecciata, resta forte la presenza di una ragione capace di trascendere i fatti per sottoporli alla sua valutazione critica; idea che - lo abbiamo visto - Marcuse esplicitamente riconduce all'idealismo. Così, lungi dal considerarla una di quelle concezioni del passato liberale da dover liquidare, la *ratio autonoma* kantiana, secondo il giovane francofortese, va invece *liberata* dai limiti in cui era stata costretta nella teoria di epoca liberale.

Trattasi, come si vede, di una sintesi originale, che costituisce il primo passo di un tentativo d'integrazione tra il materialismo della storia e della felicità e il tema kantiano dell'esercizio *autonomo* della ragione, unica e indispensabile premessa critica per la fondazione di un atteggiamento di pensiero che «col tempo può trasformare in principi pratici determinati la rozza disposizione naturale al discernimento etico»[311].

§ 3. *La* Dialettica trascendentale *e la* critica *della società esistente*

Lungi dal chiudersi con il saggio sul *Liberalismo*, la ricognizione sulle pagine kantiane e l'annessa domanda su una loro possibile utilizzabilità ai fini dell'elaborazione della teoria critica, prosegue anche nel saggio *Sul concetto di essenza* del 1935 e, come vedremo nel prossimo paragrafo, nel successivo *Filosofia e teoria critica* del 1937.

In particolare, nel primo dei due testi, incontriamo un Marcuse che, impegnato nella ricerca di un concetto di *critica* capace di rendere conto di una nuova teoria della società, si sforza di riflettere sulle diverse dottrine che, nel passato, sono state in grado di *distinguere* l'*esistenza* dall'*essenza* e, insieme, di *valutare*/*condannare* la prima in nome di una possibile realizzazione della seconda. Diciamo immediatamente che ci troviamo di fronte a un lavoro decisamente complesso, in cui l'andatura «violentemente binaria»[312] che segue lo «schema di tensione dualistica tra realtà e potenzialità»[313] già incontrata nella *Hegels Ontologie*, mira a inserire la filosofia critica kantiana nel lungo cammino verso l'elaborazione concettuale della *Realdialektik* materialistica,

[307] LL, p. 39. Di lì a qualche anno, in FT, p. 77: «Alla fine della *Critica della ragion pura* Kant ha introdotto le tre domande, in cui "si concentra…ogni interesse" della ragione umana: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? E nella introduzione alle sue *Lezioni di logica* ha aggiunto a queste tre domande una quarta, che le abbraccia tutte: Che cos'è l'uomo? La risposta a questa domanda viene intesa non come la descrizione di ciò che si presenta di volta in volta come essenza umana, ma come indicazione di quelle che di volta in volta sono le possibilità dell'uomo».
[308] LL, p. 39.
[309] Ivi, p. 15.
[310] Ivi, p. 34.
[311] I. Kant, *Idea per una storia universale*, cit., p. 33.
[312] R. Barilli, *Tra presenza e assenza*, cit., p. 87
[313] G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, cit., p. 306.

in cui momenti 'oggettivi' e 'soggettivi' devono integrarsi in un modello di corso storico che includa anche l'azione pratica[314].

È bene chiarire sin da ora che Marcuse compie tale operazione attraverso un complesso lavorio ermeneutico, che se per un verso ribadisce le precedenti acquisizioni e riflessioni, per altro verso conferisce una nuova sfumatura a un particolare 'tassello' della sua visione di Kant: ci riferiamo all'importanza da lui attribuita alla *Dialettica trascendentale*, qui osservata e letta come il primo momento in cui la Modernità apre uno spazio per una ragione come *critica dell'esistente*.

Ma procediamo con ordine, cominciando col ricostruire il ragionamento del giovane filosofo e l'ulteriore distinzione di livelli con la quale fa incrociare la differenza tra *essenza* ed *esistenza*. Due sono infatti i possibili piani in cui a partire da Platone viene declinata l'idea massimamente dialettica che «l'essere delle cose non sussiste in ciò che esse sono immediatamente» o che «esse non appaiono già come possono essere»: uno relativo all'opposizione che intercorre all'interno del *pensier*o tra la dimensione teoretica e quella pratica, l'altro concernente l'inquietudine dell'*essere* in quanto tale.

Nel primo plesso di significati si condensano «motivi etico-critici»: per essenza si intende un *vero essere del pensiero* opposto ad una fatticità *falsa*. Qui, evidentemente, il concetto di essenza, sinonimo di *possibilità*, non si riferisce «ad uno stato di cose primario logico o gnoseologico», ma viene ad assumere un significato molto simile a quello normativo 'kantiano' di 'dover essere'. La «distinzione fra l'essere autentico e l'inautentico, fra ciò-che-deve-essere e può-essere, e ciò-che-esiste», è infatti da intendersi sempre insieme come esercizio *pratico-valutativo*, il cui compito è distinguere il *Sein* delle cose dal loro *Sollen* per condannare il primo come 'cattivo': «nella tensione verso l'unità, l'universalità e la stabilità dell'essere, nel "ricordo" dell'essenza, vive la coscienza critica di una "cattiva" fatticità, la coscienza di possibilità non realizzate». In questo caso, allora, i fenomeni vengono conosciuti «come immagine della loro essenza. Il loro *eidos*, la loro idea diviene il metro su cui misurare la *distanza* relativa dell'esistente da ciò che esso può essere, dalla sua essenza»[315].

Diversa la seconda accezione, legata al «carattere critico-dinamico del concetto di essenza»: in questa versione, siamo al cospetto di una tensione dell'*essere reale* che, controparte delle ambizioni pratiche del sapere, si definisce come movimento immanente verso l'*eidos*. Qui il concetto di *possibilità* ha un senso dinamico più che normativo: «l'essenza come possibilità diviene forza e potenza nell'esistente»[316] a superare se stesso; necessità immanente di tendere alle proprie possibilità determinando il mutamento attraverso la negazione della propria esistenza immediata.

Ora, nota Marcuse, questo doppio livello oppositivo, che la dialettica platonica dell'essenza riusciva ad articolare e pure a tenere insieme, perde la sua unitarietà nel passaggio alla filosofia cristiana, che vede diminuire la tensione oppositiva immanente all'essere[317], fino al momento in cui, con la Modernità, avviene un definitivo mutamento di direzione: in quest'epoca, infatti, «la questione dell'essenza: dell'unità, verità e autenticità dell'essere, si trasforma nella questione dell'unità, verità e autenticità della *conoscenza*»[318]. La funzione del concetto di essenza, dunque, non è più indicare la tensione dinamica *nell'*essere ma, garantire la *possibilità* di una conoscenza vera, autentica, certa e unitaria. In questo senso, la Modernità ribalta l'ordine dei problemi: «la cura per la libertà dell'uomo diviene preoccupazione per la certezza assoluta della conoscenza»; come a dire che non si abbandona affatto la questione pratica, ma piuttosto che garantirla fondandola in una

[314] Rispetto ad altri saggi, quello *Sul concetto di essenza* lavora più sul versante metodologico che normativo e, secondo L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., pp. 24-30, fa prevalere gli aspetti 'oggettivi' della dialettica storica su quelli 'soggettivi' fatti emergere nel coevo *Sul problema della verità* di Horkheimer.

[315] CE, p. 87.

[316] Ivi, pp. 87-88.

[317] In questo contesto, come si spiega in CE, pp. 88-89, il concetto di *possibilità* diventa «mera possibilità, *potentia trascendentalis*»: archetipo dell'esistente nella ragione divina. Evidentemente dunque, in questo caso l'essenza non definisce più ciò che le cose devono essere e non sono, ma piuttosto il loro «principio formale», l'«intima struttura dell'esistente» che le individua *proprio come devono essere*. Il *Sein* viene appiattito sul *Sollen* e il problema della sua realizzazione viene risolto mediante l'intervento di «un principio ad essa "esterno"»: il Creatore. C'è da dire che il giovane filosofo nota come, rimanendo ancora in piedi il principio di una distinzione tra essenza ed esistenza sulla base del loro diverso essere - l'una come idea divina, l'altra come «una insuperabile accidentalità», un «"aggiungentesi" all'essenza» - la filosofia tomistica sia stata in grado di evitare che «la differenza fra essenza ed esserci si appiattisse in una mera dimensione logico-gnoseologica».

[318] CE, p. 93.

dinamica immanente all'essere come *dynamis*, le si premette la fondazione della possibilità di una *conoscenza teorica* universale e necessaria che assicuri la spontaneità nell'alveo di una soggettività trascendentale[319].

Sintomatico a riguardo è il percorso di Descartes, grazie al quale l'*eidos* «*passa nella sfera dell'ego-cogito* assolutamente certo di se stesso, nella sfera, cioè, della soggettività trascendentale»[320].

Lungi dall'essere frutto di un caso, questo ribaltamento, per il giovane francofortese, è dovuto, viceversa, a una precisa determinazione della ragione: quale «forma trascendentale soggettiva»[321], il concetto di essenza esprime qui la ragione borghese, in una forma che, evidentemente, non può essere priva di contraddizioni.

Un accenno all'ambiguità della posizione di Descartes è a riguardo emblematico. Da un lato, infatti, l'iniziale programma cartesiano è attribuire alla filosofia il compito di rassicurare sulla capacità della scienza di rendere l'individuo sovrano nel mondo empirico: «il dubbio universale, la richiesta di una legittimazione di ogni giudizio di fronte alla ragione sovrana dell'individuo, l'inclusione della matematica e della meccanica nella filosofia», esprimono la «nuova individualità autocosciente che si manifesta nel mondo con l'aspirazione alla libera formazione dei propri rapporti vitali sulla base della sottomissione della natura e delle sue ricchezze da poco scoperte»[322]. In questo senso, la filosofia cartesiana, ponendosi programmaticamente, almeno all'apparenza, il compito della connessione tra teoria e prassi, sembra restare nell'alveo di quella prima declinazione del concetto di essenza volta a modificare e criticare l'esistenza.

D'altro lato però, nota Marcuse, in Descartes, la libera individualità autocosciente, che organizza e domina la natura attraverso la scienza, è solo in parte capace di realizzare quest'intento critico-valutativo: il dominio pratico-tecnico sulla natura, infatti, urta contro i limiti inviolabili del diritto di proprietà e non giunge al suo intento. Assumendo tali limiti come inviolabili, la natura si presenta al soggetto borghese come un 'in sé', estraneo e accidentale, privo di senso immanente poiché svincolato dalla razionalità del Sé che, a sua volta, è del tutto interna[323].

Essenza ed *esistenza*, dunque si separano radicalmente: l'individuo non può realizzare nell'esistenza esterna spazio-temporale la sua essenza libera e razionale, che resta relegata dentro di sé. Il ripiegamento della filosofia, l'interiorizzazione del sapere - con la sua correlativa incapacità di interagire con l'esistenza - sono così realizzati: la certezza del sapere scientifico è ora fondata su un *cogito* che appartiene a una sostanza diversa da quella su cui agisce il sapere pratico-tecnico.

Per quanto l'«appiattimento del problema dell'essenza ad una questione logico-gnoseologica»[324] sia graduale, non c'è dubbio che quest'ambivalenza appena descritta nel percorso cartesiano riflette ed insieme esprime il doppio movimento a cui è destinato l'individuo nella società borghese: alla *iniziale* tensione attivistica, alla liberazione pratica - che risente ancora della liberazione borghese dall'ordine medievale - fa da contrappeso un *finale* ripiegamento su se stesso e la conseguente dipendenza dal nuovo dominio, ora imperscrutabile, nei rapporti materiali. L'istanza critica della ragione borghese viene disciplinata e addomesticata dalla ragione stessa: interiorizzata.

Saremmo portati a pensare che, con queste riflessioni, Marcuse chiuda il cerchio sul pensiero cartesiano e lo liquidi, considerandolo inutile alla nuova prospettiva critica da lui cercata. Per quanto strano possa sembrare, tuttavia, diverso è il percorso del suo ragionamento che prosegue notando quanto tale ripiegamento indichi anche il segnale della resistenza filosofica al dominio reale. Secondo il filosofo, infatti, nel *dubbio scettico*, Descartes conserva anche l'inquietudine di un pensiero che riconosce la negatività della fatticità rispetto alla ragione.

In tutto evidenza - e molto più che nell'interpretazione di Horkheimer[325] - Marcuse porta avanti quella lettura binaria della tradizione che abbiamo già visto mettere in atto: egli, infatti, non legge l'astrattezza del

---

[319] Nelle pagine introduttive di *Ragione e rivoluzione*, cit., p. 36 e ssg., Marcuse propone la lettura di un idealismo tedesco (ma anche di Descartes) impegnato in una lotta serrata contro il conformismo pratico derivante dallo scetticismo teoretico delle correnti empiristiche inglesi e spiega che «ciò appare chiaramente dal fatto che ognuno di loro mise in relazione la ragione teoretica con la ragione pratica. Vi è un passaggio necessario», aggiunge significativamente Marcuse, «dall'analisi della coscienza trascendentale di Kant alla sua esigenza che si istituisca per la comunità un governo universale (*Weltbürgerreich*)».

[320] CE, p. 89.

[321] Ibidem.

[322] Ivi, p. 90.

[323] Tale affermazione di Marcuse mostra la presenza della riflessione di Lukács, in particolare delle antinomie del pensiero borghese descritte da G. Lukács, in *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 108-144.

[324] CE, p. 89.

[325] In M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, bd. II, hrsg. Von A. Schidt und G. Schimd Noerr, Frankfurt am Main, Fischer 2012, pp. 179-

pensiero cartesiano solo come qualcosa da superare ma anche come un elemento da mantenere, almeno nella misura in cui è proprio il carattere puro, separato e scisso di questa filosofia che aiuta a salvare l'individuo dalla completa sottomissione alle forze della realtà sociale e quindi, in qualche misura, a preservare l'interesse per la libertà:

> Viene attualmente sottolineato che la premessa cartesiana dell'ego cogito rappresenta il peccato originale della filosofia moderna, che essa pone all'inizio della teoria un concetto del tutto astratto di individuo. Ma nel suo astratto concetto dell'individuo sopravvive una qualche preoccupazione per la libertà dell'uomo: controllare la verità di tutti i rapporti vitali con la forza del pensiero razionale. Hegel dice di Descartes: "È l'interesse per la libertà che sta al fondamento; ciò che viene riconosciuto come vero deve avere una posizione tale che la nostra libertà sia conservata nel fatto che noi pensiamo"[326].

Evidentemente, lungi dall'essere inutilizzabile, Descartes può dire ancora qualcosa alla nuova filosofia e al suo tentativo di costruirsi un rapporto critico con la realtà.

Siamo così giunti al momento di chiederci quanto, secondo Marcuse, Kant accolga quest'ambigua eppur importante eredità cartesiana e, in questo senso, di sondare quanto spazio possa avere la proposta filosofica del pensatore di Königsberg ai fini dell'elaborazione di quel nuovo concetto di critica che il giovane filosofo sta cercando.

La questione è complessa e delicata, ma una cosa è certa: in questi anni di avvicinamento all'Istituto per la Ricerca sociale, Marcuse si muove con un altro passo rispetto alla filosofia trascendentale, leggendola cioè non solo attraverso le 'disavventure del trascendentale' ma individuando in essa una possibile dimensione di 'avventura', utile per il presente.

Continuiamo dunque a seguirne il ragionamento.

Lo abbiamo detto, letto com'è sulla linea cartesiana, Kant è collocato sul versante *logico-gnoseologico* della dottrina dell'*essenza*. Di questo versante egli condivide la riduzione dell'*essenza* alla soggettività e della *possibilità* alla dimensione conoscitiva: non è un caso che i caratteri tradizionalmente attribuiti all'essenza (unità, universalità, stabilità, possibilità) diventino qui «le forme categoriali delle sintesi concettuali che sono a priori rispetto ad ogni esperienza futura»[327].

Questo dato, non c'è dubbio, è altamente problematico per Marcuse: per quanto si applichi all'esperienza e ne sia condizione di possibilità, così declinata l'essenza - qui diventata categoria - è, in tutta evidenza, del tutto indipendente dall'esperienza. Ne consegue un vero e proprio blocco dell'esperire in una forma logico-concettuale immutabile, segno dell'avvenuta staticizzazione dell'antico contrasto dinamico tra essenza ed esistenza. In virtù della trascendentalizzazione dell'essenza, infatti, l'esperienza è aprioristicamente presupposta ad ogni esperienza empirica futura che, dal canto suo, risulterà essere del tutto indifferente e accidentale nel suo contenuto: «il contrasto critico-dinamico dell'essenza rispetto all'esperienza è tolto completamente nella storia atemporale della conoscenza»[328].

Interessanti, a riguardo, sono le conseguenze che, secondo il giovane francofortese, una tale impostazione ha relativamente al piano storico: se infatti le sintesi «precedono come eternamente valide ogni possibile esperienza futura», esse saranno sintesi a priori, mai prodotto di un mutamento reale. In quanto tali, esse «non possono essere superate da alcuna futura esperienza». Ma così facendo «l'essenza dell'uomo conoscente e della cosa conoscitiva viene recisa dal futuro e orientata verso il passato»[329]: non più il *compito* dell'umanità ancora da eseguire in vista di una possibile trasformazione *futura* del mondo, ma un già avvenuto, un già *passato*, qualcosa che è già stato compiuto prima di ogni pensiero e di ogni agire effettivo. A modo di vedere di Marcuse, dunque, la filosofia trascendentale opera un peculiare capovolgimento tra ciò che *deve ancora essere realizzato* - e che dunque richiede un futuro – e ciò *che è già stato stato compiuto a priori*: essa è una filosofia orientata al passato e confermativa del mondo presente come unico possibile.

268, le filosofie di Descartes e Kant appartengono già ad una fase conservatrice del pensiero moderno rispetto alle origini (Bacone, Galilei, Bruno, Machiavelli). È nell'Inghilterra dell'empirismo di Locke, piuttosto che in Francia e in Germania, che la filosofia accompagna il processo di liberazione della borghesia. Viceversa, in Marcuse, se è vero che il pensiero moderno da Descartes in poi è già un ripiegamento della liberazione, questo stesso ripiegamento diventa capace di anticipare aspetti futuri traducibili nella teoria marxiana della società. Cfr. J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press 2011, in part. pp. 85-140.

[326] CE, pp. 92-93.

[327] Ivi, p. 94.

[328] Ibidem.

[329] Ibidem.

Anche nel caso di Kant dunque, la forma trascendentale finisce col mitigare quell'elemento di inquietudine che ancora sussisteva nelle filosofie del passato. Del resto, non è un caso che nella *Critica della Ragion pura* vengano bloccate e cristallizzate quelle differenze - tra intelletto e ragione, fatti e idee, libertà e necessità - che pure la critica kantiana aveva individuato.

Letto sotto questa luce il filosofo di Königsberg pare essere nient'altro che una pedissequa ripetizione di quel processo di interiorizzazione dell'essenza e di trasformazione della possibilità in mera possibilità logica che era stato inaugurato da Descartes. Radicale separazione dall'empiria, sua trasformazione in un'accidentalità estranea e ingovernabile: ecco l'accezione assunta dalla distinzione di piani svolta dal pensiero moderno dell'essenza; accezione che, va da sé, risulta del tutto inservibile all'elaborazione della nuova declinazione del termine critica che Marcuse sta cercando.

Più che nel caso di Descartes, tuttavia, in questo saggio non è questa l'ultima parola su Kant. All'interno della *Critica della ragion pura*, infatti, Marcuse ritiene possibile trovare un *altro* Kant, quel *suo* Kant che, dimenticato dalle letture neokantiane, ribadisce invece la posizione dirimente assunta dalla *Dialettica trascendentale*.

Ma quale significato assume qui la *Dialettica trascendentale*?

Innanzitutto, secondo il francofortese, come alle categorie, anche alle idee è necessario attribuire i caratteri dell'*essenza*. La continuità con i concetti dell'intelletto, tuttavia, non deve trarre affatto in inganno: Marcuse vede bene la differenza tra questi ultimi e le «idee trascendentali della ragione»; altrettanto chiaramente, comprende che l'elemento distintivo sta nel fatto che se i primi si applicano esclusivamente e senza alcuna difficoltà all'esistente, il rapporto tra idee ed *esistenza*, invece, mostra un contrasto irriducibile: le idee, che pure sono rappresentazioni «derivate dai concetti intellettivi puri», a differenza di essi «"oltrepassano i limiti di ogni esperienza" nella quale "non può mai presentarsi un oggetto che sia adeguato all'idea trascendentale"»[330].

Non c'è dubbio che questa posizione kantiana non è esente da limiti: quale «facoltà particolare che si eleva sopra l'intelletto», la ragione si presenta sempre, agli occhi di Marcuse, come facoltà di idee tutte interne al pensiero e che, come tali, «non possono essere adeguatamente rappresentate nell'esperienza e che hanno una funzione puramente regolativa»[331]. Mai costitutive, mai capaci di determinare la realtà e purificate come sono da ogni pretesa di verità oggettiva, esse finiscono così col perdere ogni funzione negativa e con l'essere riassorbite nella spontaneità astratta della soggettività trascendentale.

Né quest'astrattezza è priva di ripercussioni sul piano pratico. Basti pensare al destino della libertà: quale idea della ragione, infatti, essa corre il rischio di venire «ipostatizzata in un accadere atemporale» e di trasformare così l'inquietudine del pensiero nell'impotenza di una realizzazione mai compiuta. Una libertà fittizia - lo vedremo meglio nel prossimo capitolo - è dunque il rischio che Marcuse riscontra nella ragione kantiana: la libera ragione «può esercitare la propria causalità sul mondo empirico solo nella misura in cui questo è senza effetto su di essa». Tale ragione «è dunque limitata a fornire i motivi determinanti delle azioni, a dare inizio ad azioni. Una volta cominciate, le azioni entrano nell'indistruttibile nesso causale della necessità naturale, secondo la cui legalità devono aver corso per l'eternità intera». Ritorna qui in tutta evidenza - né potrebbe essere diversamente - l'inaggirabile limite dell'idealismo borghese, perennemente oscillante tra una pretesa di libertà e un'incapacità di modificare la realtà, relegata in una dimensione di mera accidentalità priva di futuro: «la causalità unilaterale orientata dalla ragione che impedisce ogni effetto del mondo empirico sull'essenza intelligibile dell'uomo, fissa tale essenza in un passato privo di futuro»[332].

Ciononostante in queste pagine non troviamo una liquidazione di Kant; al contrario, da esse emerge uno sguardo decisamente positivo sul suo pensiero.

Lo abbiamo appena notato: riprendendo uno dei fili conduttori dei suoi precedenti ragionamenti, qui troviamo innanzitutto ribadita la centralità che la *Dialettica trascendentale* ha nell'impianto della filosofia kantiana. Non è un caso, del resto, che Marcuse batta continuamente il tasto sulla rigorosa distinzione tra intelletto, quale facoltà dei concetti, e ragione, facoltà delle idee: la *Vernunft* come «luogo dell'ultima unità, completezza e universalità della conoscenza», come "facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto, in base a principi"» è la facoltà delle idee le quali, «puri concetti razionali», «si sollevano fino alla "totalità" delle condizioni per un condizionato che sia dato"»[333].

---

[330] CE, p. 94. Cfr. in proposito I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 254.
[331] CE, p. 96.
[332] Ibidem.
[333] Ivi, p. 95. Cfr. in proposito I. Kant *Critica della Ragion pura*, cit., p. 240 e pp. 251-252.

A questa considerazione che, come abbiamo visto, gli era ben chiara dai tempi della critica al *Kantbuch* di Heidegger, si accompagna poi quel che era apparso via via sempre più evidente nell'*Ontologia di Hegel*, laddove il lavorio dialettico era letto quale preludio teoretico alla dimensione pratica della libertà. Non è un caso, dunque, che a un certo punto del saggio, il francofortese noti come «nelle opere di Kant siano intrecciati l'un con l'altro due diversi concetti di "ragione"»: a quello già considerato, ma «limitato», della ragione come «facoltà delle idee (…) che si eleva sopra l'intelletto», si aggiunge quello di «ragione nel senso della totalità unificante della facoltà conoscitiva umana (così come è *soggetto della "critica"* della ragion pura e pratica)». L'affermazione è chiara e mostra come Marcuse prediliga il significato etico delle idee trascendentali.

Naturalmente in questo saggio non si tratta tanto di stabilire una diretta filiazione tra le premesse kantiane e la futura filosofia hegeliana, quanto notare come il filosofo di Königsberg, al netto di un primo sguardo, abbia compiuto per primo quel gesto di slittamento del problema dell'*essenza* dal piano della *conoscenza* a al terreno, che le è proprio, della *libertà* e della *prassi*. Insomma, Marcuse non ha dubbi: Kant ha attestato e recuperato nella Modernità il legame indissolubile, un tempo stabilito da Platone, tra *ragione critica* e *idee pratiche*[334]. Anche in questo caso, evidentemente, vediamo pienamente riconfermato un *leit motiv* della sua lettura: sarebbe a dire l'idea che nella *purezza* del trascendentale, intesa quale sinonimo di *distinzione* e *iato* sempre aperto tra pensiero e realtà, fenomeno e libertà - o, nei termini di questo saggio, tra *esistenza* ed *essenza* - alberghi innanzitutto il passaggio pratico-dogmatico al soprasensibile. Leggiamo infatti:

> di queste idee ora vien detto che esse "rendono forse possibile un passaggio dai concetti della natura ai concetti pratici". La questione sempre viva della realizzazione dell'essenza nell'esserci, posta fin dall'antichità nella dottrina dell'essenza, si ripropone qui, quale nuovo problema, come il passaggio dei concetti della ragione teoretica a quelli della ragione pratica. Kant ha sottolineato che è "un interesse pratico" quello che la ragione ha per queste idee: in esse si tratta di "pietre miliari della morale e della religione"[335].

Tuttavia, al di là di queste conferme, *Sul concetto di essenza* mostra anche un altro aspetto e aggiunge un'ulteriore sfaccettatura alla lettura che Marcuse dà della filosofia kantiana.

A riguardo, è di un certo interesse notare che il francofortese si riferisce a quelle parti della *Dottrina trascendentale del metodo* in cui viene specificato, da un lato, che l'uso *negativo* della critica «non serve da organo per l'estendimento, ma da disciplina per la delimitazione»[336] e, dall'altro lato, che tale compito ha un solo scopo: quello pratico.

> Metto ora da parte la sorte che la ragion pura ha nel rispetto speculativo, e studio soltanto i problemi la cui soluzione costituisce il suo ultimo scopo - possa esso raggiungerlo o no - e in vista del quale tutti gli altri han solo il valore di mezzi. Questi fini supremi a loro volta dovranno, secondo la natura della ragione, avere unità *per promuovere unitariamente quell'interesse della umanità* che non è subordinato a un interesse superiore[337].

---

[334] CE, p. 94. A differenza di R. Kroner - *Da Kant a Hegel*, cit., pp. 61-64 - che richiama la teoria neokantiana e che viene citato nell'*Ontologia di Hegel*, Marcuse predilige il significato etico delle idee kantiane a quello logico. Tale significato, d'altronde, è esplicitamente affermato da Kant in *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 246-250 dove egli riconosce a Platone il merito di aver posto le idee a fondamento del mondo morale e della politica, e quindi di aver scoperto che l'azione (razionale) non deriva dall'esperienza ma è fondata sulla sola ragione pura. Marcuse, dunque, sembra cogliere la distinzione di «uso» delle idee che Kant opera poche pagine avanti, in ivi, pp. 254-255, tra l'«uso speculativo della ragione» in cui l'idea vale come «concetto del *maximum*» che «non può *in concreto* esser data mai in modo adeguato» e «non è se non un'idea»; e «l'idea della ragion pratica» che «può sempre esser data realmente, se anche solo parzialmente *in concreto*, anzi essa è la condizione indispensabile di ogni uso pratico della ragione» e dove «non si può, quasi per dispregio, dire: essa non è se non un'idea». Sulle conseguenze in campo *politico* di questa teoria delle idee, basti ricordare la citazione marcusiana contenuta in *La lotta contro il liberalismo* dello scritto kantiano sulla *Pace perpetua*, cit., p. 84, circa il «dovere, soprattutto per i capi di Stato» di migliorare l'assetto statuale adeguandolo «il più presto possibile» al «diritto di natura, così come questa nell'idea della ragione ci sta davanti agli occhi da modello, anche se ciò dovesse costare sacrifici per il loro egoismo».

[335] CE, p. 95.

[336] I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 490.

[337] Ivi, pp. 491-493 (corsivo mio). Sul valore pratico della delimitazione della facoltà di conoscere alla sola esperienza sensibile, cfr. I. Goldmann, *Immanuel Kant*, cit., ad esempio pp. 101-108, dove si sottolinea che Kant trae una conseguenza diversa dalla limitazione hummiana del concetto di causa all'esperienza sensibile: l'impossibilità di un argomento teoretico a dimostrazione o a confutazione della realtà del sovrasensibile, non getta nello scetticismo ma dà la certezza pratica della sua realtà 'dentro di noi' non come fatto, ma come aspirazione.

Sono parole di grande importanza agli occhi del giovane filosofo. A suo modo di vedere, qui è presente un gesto che va ben al di là dell'individuazione di un *passaggio* dalla dimensione della conoscenza alla sfera pratica: spostare il discorso sull'esigenza della ragione di superare i limiti dell'esperienza, battendo sulla necessità di *promuovere* le idee, significa che il compito del pensiero non è semplicemente quello di attestare fatti, ma anche - e soprattutto - di *valutarli* e, nel caso, *contrastarli*[338]. Non è una differenza da poco. Cos'altro può significare infatti la separazione tra intelletto e ragione e la correlativa capacità di riconoscere che i 'fatti' non risolvono la realtà, se non comprendere che il mondo dato va trasceso in base al compito razionale? E cosa significa questo *trascendimento* se non lo sforzo di *realizzare* il vero scopo della ragione, che altro non è se non la libertà dell'individuo razionale?

Ha dunque ben ragione Luca Scafoglio nel notare che «le annotazioni marcusiane vedono la questione della prassi imporsi al centro della grande riflessione "idealistica" che costituisce pertanto la necessaria premessa della stessa dialettica materialistica»[339]. Non è pertanto un caso che Marcuse scriva: «il cambiamento decisivo che ha subito il concetto di dialettica nell'epoca moderna (…) comincia con Kant», che ha saldato la critica in nome della libertà alla dialettica e ha «tolto alla dialettica "l'apparenza dell'arbitrio" che essa aveva secondo l'immagine corrente», presentandola viceversa come «"*un'opera necessaria della ragione*"»[340].

Capostipite di una distinzione *nella* ragione tra realtà e possibilità - tra attestazione di ciò che è e sguardo a ciò che deve (ancora) essere, la filosofia kantiana dunque, non è solo la sede di una residuale presenza dell'elemento etico-critico della dottrina platonica delle idee ma anche - e soprattutto - il punto di «intersezione del pensiero idealistico con quello materialistico - se non della transizione dell'uno all'altro»[341]. Per questo motivo, «dobbiamo andare oltre la conoscenza dell'intelletto e la sua esperienza e sopportare l'apparenza», perché «nell'apparenza trascendentale» si manifesta la verità «delle idee: concetti di ragione che hanno solo un valore normativo» la cui «verità» è «la forza teorica e pratica della libertà umana: superamento nonostante il limite dato (…). Se c'è un punto in cui viene fondata l'interna connessione tra ragione, libertà e dialettica, è questo»[342].

Se è dunque grazie ad uno scarto, ad una rottura dell'identità metafisica tra soggetto e oggetto, che si è reso possibile l'*inizio* emancipatorio della ragione borghese moderna, il cui gesto è, non caso, quello di darsi dei «compiti» da assegnare all'individuo «teso all'autoformazione del proprio mondo», questo scarto, questa frattura non vanno stigmatizzate ma lasciate essere e considerate premesse indispensabili all'elaborazione dei «compiti affidati alla prassi conoscitiva umana»[343] che tocca ora alla nuova teoria critica della società individuare in nome di un filosofare che si voglia finalmente cosmopolitico.

§ 4. *Il tribunale della ragione: auto-critica della teoria sociale*

Veniamo adesso a esaminare il secondo dei saggi cui si è fatto riferimento: trattasi di *Filosofia e teoria critica* del 1937. È un testo di notevole rilievo, nel quale Marcuse assume una posizione peculiare all'interno del dibattito aperto dalla pubblicazione del «'manifesto' della teoria critica della società di matrice francofortese»[344], cioè *Teoria tradizionale e teoria critica* di Max Horkheimer. In questo articolato contesto,

[338] Negli appunti in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, Marcuse dedica due pagine manoscritte alla seconda *Prefazione* della *Prima Critica*. Si tratta di annotazioni, probabilmente di diversa datazione. In entrambe però egli appunta i passaggi fondamentali de testo: in una delle due pagine, giunto al titolo 'rivoluzione del pensiero', scrive che qui Kant tratta della proposta di estendere tale rivoluzione alla metafisica («*the proposed revolution in metaphysics*») e subito dopo, seguendo fedelmente il testo, segnala la distinzione tra fenomeno e cosa in sé («*Erscheinung und Ding an sich*») per poi, in conclusione, annotare: «*limitation of theoretical reason in service to practical reason*». Tale affermazione lascia supporre come a suo modo di vedere tutta la rivoluzione del pensiero in metafisica, che comporta la distinzione critica di fenomeno e cosa in sé, sia compiuta da Kant al fine di liberare la possibilità della ragion pratica. Anche nell'altra pagina troviamo la sequenza «*Die Kopernikanische Wendung*», «*Erscheinung und Sache selbst*» e «*Recht der praktischer Vernunft*».

[339] Cfr. L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 23. Si ricordino anche le lezioni di Heidegger sulla *Dialettica trascendentale* conservate nel *Marcuse-Archiv* in UBA Ffm Na. 3 Nr. 26**,** "Nachschrift des Seminars von Martin Heidegger: Übungen über Kants Kritik der reinen und praktischen Vernunft (Transzendentale Dialektik)".

[340] H. Marcuse, *Sulla storia della dialettica*, cit., pp. 240-241.

[341] L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 23.

[342] H. Marcuse, *Sulla storia della dialettica*, cit., p. 243.

[343] CE, p. 113.

[344] S. Petrucciani, *Horkheimer e l'idea di teoria critica*, cit., p. VII. In ivi, pp. XVII-XVIII, Petrucciani spiega che il fascicolo in cui viene pubblicato *Filosofia e teoria critica* si compone di due parti, la prima di Horkheimer, l'altra di Marcuse. Come si evince dalle prime righe, il contributo di quest'ultimo si presenta come l'avvio di un dibattito sulle tesi

la filosofia di Kant - ancora una volta - appare ben presente ed è letta con occhio estremamente attento, non foss'altro perché, come vedremo, la visione peculiare che Marcuse ha di essa gli permette di assumere una particolare posizione nel dibattito relativo alla direzione da impartire alla teoria critica.

Per certi aspetti simile alle precedenti riflessioni, anche qui l'andamento del discorso si muove giocando sull'idea che nella purezza dell'idealismo trascendentale si cela una feconda ambivalenza, che Marcuse approccia partendo dall'osservazione dell'aspetto problematico dell'impostazione kantiana. Conosciamo il ragionamento svolto dal francofortese: l'idealismo critico, sostiene, non arriva mai a congiungere il proprio concetto di ragione con la realtà materiale. La «trattazione trascendentale del problema» si risolve piuttosto nella «purezza dell'idealismo» e dunque con un nulla di fatto: se vale ciò che troviamo scritto nel *Nachlass* kantiano, cioè che «la ragione pura dev'essere la ragione "indipendente" da ogni elemento empirico ed è di "natura diversa" rispetto a essa», questa «limitazione della ragione al "puro" operare teorico e pratico» non è affatto un avanzamento reale nella liberazione dell'uomo, ma anzi «implica l'ammissione della cattiva fatticità»[345] perché assume fin dall'inizio la non-libertà nella fatticità per assicurarsi la libertà nel puro conoscere e agire. In questo modo, però, prosegue Marcuse, il compito idealistico di dominio razionale sul reale, «viene interiorizzato»: «ragione e libertà diventano compiti (*Aufgabe*)[346] che l'individuo deve e può adempiere solo in se stesso, qualunque siano le condizioni esterne in cui si trovi», dato che, in quanto apriori, «le possibilità dell'uomo» sono «sempre già reali all'interno della società esistente» come «possibilità del puro conoscere e del puro volere».

Questo è il punto in cui la filosofia kantiana - e poi esplicitamente quella hegeliana - «concilia le opposizioni nella ragione, ma sotto la forma di una conciliazione non "nella realtà, ma "nel mondo ideale"». L'apparente distanza abissale della ragione legittima perciò l'esistente così come è dato di fatto: in questo senso «la protesta della filosofia della ragione» resta «una protesta idealistica, e la sua critica è una critica idealistica: esse non si estendono alle condizioni materiali dell'esistenza».

Il giudizio di Marcuse è chiaro: nella filosofia trascendentale si può leggere l'intera «storia dell'idealismo» come «la storia del suo venire a patti con l'ordine esistente»[347]. In quanto «la critica razionale rinuncia a se stessa»[348], essa altro non è che l'alter-ego di quel «'cattivo' materialismo» della «prassi borghese» da cui pure voleva emanciparsi, opponendo al cieco strumentalismo di quest'ultimo uno spirito 'puro', con il quale però finisce col «venire a patti»[349] assolutizzando come *unico* lo stesso materialismo e confondendone i tratti storici come caratteri della materia in sé.

Osservata sotto questo aspetto, la filosofia trascendentale, afferma icasticamente il francofortese, «rimane chiusa nell'ordine dell'epoca borghese», del cui «pensiero ha accolto, già nella propria impostazione, l'isolamento monadistico dell'individuo»[350]. In tutte le determinazioni dell'idealismo, leggiamo infatti, si rivela una perenne identità: «la proprietà» nella forma borghese della «libertà di un lavoro faticoso che non

---

di *Teoria tradizionale e teoria critica* a cui poi il collega risponde con la sua 'appendice'. In seguito, entrambi hanno pubblicato le proprie parti separatamente in H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 87-109 e in M. Horkheimer, *Appendice*, in Id., *Teoria critica*, vol. II, cit., pp. 187-195. Petrucciani le ha ripubblicate insieme nel succitato M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse* alla cui edizione si fa qui riferimento.

[345] Di tenore simile le famose pagine di I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 47: «Poiché la ragione è la facoltà che ci fornisce i principi a priori della conoscenza. Ragion pura è perciò quella che contiene i principi per conoscere qualche cosa assolutamente a priori».

[346] Nei suoi appunti sull'*Introduzione* della *Critica della ragion pura* in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, Marcuse segna la famosa espressione kantiana sui «*unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit*», tradotto in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 37 con «inevitabili problemi», perdendo la sfumatura 'pratica' del concetto di compito che, invece, Marcuse rimarca utilizzando la medesima parola *Aufgaben*.

[347] H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura*, in Id., *Cultura e società*, cit., p. 47 (da ora CA).

[348] LL, p. 18.

[349] FT, p. 84.

[350] Ivi, p. 68 e p. 81. È sempre infatti lo stesso individuo che produce materialmente e che produce intellettualmente. In ivi, p. 81: «Per tener salda la concezione fondamentale della teoria sul rapporto di essere sociale e coscienza, occorre tener conto di questo "al di fuori". Finora non c'è stata nella storia nessuna armonia prestabilita tra il pensiero giusto e l'essere sociale. I rapporti economici determinano il pensiero filosofico dell'epoca borghese innanzitutto nel senso che l'individuo, emancipato e dipendente solo da se stesso, pensa». Secondo Marcuse è in questo modo che va concepita la massima marxiana della determinazione dell'essere sciale sulla coscienza: non nel senso di un parallelismo che riprodurrebbe la separazione moderna tra *ordo rerum* e *ordo idearum*, con il conseguente problema del loro collegamento - questa l'accusa di "spinozismo" mossa ad Engels -, ma del fatto che anche l'*ordo idearum* è in realtà un *ordo rerum*, parte dell'unità sociale divisa in virtù della divisione del lavoro.

finisce mai»[351]. Soggettività, libertà, verità, acquistano ora una forte torsione 'produttivistica', del tutto sconosciuta alla libertà del «godimento» del *Nous* antico: in quanto poste da uno spirito puro, esse non diventano altro che «proprietà inalienabili», non soggette a mutamenti materiali e formulate secondo l'idea regolativa che l'individuo sia un «soggetto razionale solo nella misura in cui poggia interamente su se stesso»[352]. Ma a ben guardare, in questo modo, il produttivismo idealistico finisce con l'ubbidire a una mera esigenza di sicurezza che, legata all'«ansia di scientificità» della teoria tradizionale, cela l'esigenza sociale di riconfermare l'ordine esistente così com'è dato. Non è un caso, del resto, che la ragione idealistica, che assolutizza e dogmatizza l'ordine interiorizzandolo nella soggettività trascendentale, nutra un naturale sospetto nei confronti di quel «materiale che le resiste», considerandolo un'estraneità assoluta e una fonte di disordine e opponendolo pertanto in modo irriducibile alla ragione, che di fronte ad esso, in fondo, soccombe[353].

Né tale punto di vista muta nella *Critica della Ragion pratica*, dove «soltanto l'autosufficienza, l'indipendenza da tutto ciò che è altro ed estraneo garantiscono (...) la libertà del soggetto. Libero è ciò che non dipende da nessun altro e da nient'altro, ciò che si auto-possiede», mentre l'altro dal Sé «è per lui qualcosa di estraneo, di esterno»: così, prosegue Marcuse, «la relazione con l'altro, in cui il soggetto giunge veramente all'altro e si unisce con lui, viene considerata già come una perdita, come una caduta nella dipendenza»[354].

Di non poco conto sono le conseguenze di un tal modo di pensare. Se infatti si afferma «l'unicità dell'individuo unicamente in rapporto alla sua autosufficienza, alla sua "proprietà"», allora «tutti gli sforzi per costruire un mondo intersoggettivo muovendo dal soggetto così concepito sono rimasti problematici. L'altro Io poteva essere collegato all'*ego* solo in modo astratto, rimanendo un problema della conoscenza pura o dell'etica pura»[355].

Ma non solo. Gli stessi «giudizi sintetici a priori di Kant», a ben guardare, vengono formulati secondo questa idea di libertà, se è vero che in essi «la verità si deve legittimare come proprietà inalienabile dell'individuo, e questa legittimazione sarebbe compiuta soltanto quando l'individuo può generare sempre e continuamente la verità come opera propria»[356]. Così, gli incontestabili «momenti progressivi» di questa concezione della verità – «la fondazione della conoscenza nell'autonomia dell'individuo e la determinazione della conoscenza come atto e compito da eseguire sempre di nuovo» - «perdono la loro efficacia nello spazio

---

[351] FT, p. 70. Cfr. anche H. Marcuse, *Per la critica dell'edonismo*, cit., in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 120-121 (da ora PE).

[352] Ivi, p. 68.

[353] L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza 1969, pp. 247-265, afferma, all'opposto, che la differenza kantiana tra *intuitus originarius* e *intuitus derivatus* dimostra che Kant, diversamente dagli idealisti, non dubita affatto dell'esistenza di una realtà extra-logica, ma anzi la pone come premessa indiscutibile e *ratio essendi* del conoscere. Lo scetticismo kantiano è rivolto invece alla logica a priori. La sua domanda è: come sono possibili i giudizi sintetici a priori *nella misura in cui* la nostra conoscenza *inizia* con ciò che è dato e non prodotto da noi. M. Horkheimer, *Materialismo e metafisica*, cit., pp. 52-53, invece, afferma che le due forme di scetticismo verso la ragione e verso la materia sono compresenti in Kant: il quesito critico significa tanto uno scetticismo verso il potere della logica di esprimere una conoscenza senza sensi, quanto dei sensi di poter fornire una conoscenza senza logica. Tuttavia, Kant costruisce la sua filosofia su di un modello di conoscenza a priori, indipendente dall'empiria, che abbisogna ancora di comparare la conoscenza umana alla conoscenza divina assunta in varie forme (*intuitus originarus*, *intellectus archetypus*) come ciò che è precluso all'uomo, ma che viene del tutto meno laddove si assumesse che non esiste altra verità che quelle della storia. Anche il concetto di 'sintetico' mostra questa ambiguità. Se esso esprime l'esigenza che, nella conoscenza *umana*, un'estetica si aggiunga ad una logica, è anche vero che l'*estetico* è a priori rispetto all'empirico e ciò che si aggiunge, allora, non è la materia, ma la forma a priori. Così, la distinzione tra logico ed estetico sembra derivare a priori dall'Io 'puro'. Secondo Colletti, con ciò Kant vuole solo esprimere l'autocoscienza critica che nella conoscenza anche un oggetto sensibile è un 'pensato' e non che il pensiero produca la materia, come invece avverrebbe nella ricaduta hegeliana all'intuizione originaria.

[354] FT, p. 70.

[355] FT, pp. 69-70. Ancor prima che nella *Critica della ragion pratica,* lo spazio per questa concezione idealistica della libertà, si presenta nella *Critica della Ragion pura* a conclusione della *Dialettica trascendentale* in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 347-348: «per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di incominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo secondo la legge della natura. La libertà, in questo significato, è un'idea pura trascendentale, che primieramente non contiene nulla di derivato dall'esperienza». Kant aggiunge che è «su questa idea trascendentale della libertà [che] si fonda il concetto pratico della medesima» giacché «la libertà nel senso pratico è la indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione degli stimoli sensibili» e questo significa che ci deve essere, come per Kant «c'è», «nell'uomo una facoltà di determinarsi da sé indipendentemente dalla costrizione degli stimoli sensibili».

[356] Per le seguenti citazioni, FT, pp. 68-82.

vitale a essi concessi nella società borghese»: la «produzione del mondo» non va mai oltre il «dar forma categoriale all'esperienza», la cui materialità le resta infine sempre estranea e disordinata; «la limitazione della conoscenza "produttiva" alla sfera trascendentale rende impossibile ogni forma nuova del mondo. La costituzione del mondo avviene dietro le spalle degli individui, ed è tuttavia opera loro», con l'aggravante che «tale insufficienza le appare come il massimo guadagno» perché letta come sintomo di purezza.

Molto duro dunque il giudizio di Marcuse, che arriva addirittura ad affermare che le tecniche di manipolazione dell'anima dello Stato Totalitario hanno avuto almeno il grande merito di aver smascherato l'ingenuità del soggetto a priori: «la consolazione che l'idealismo si procura credendo che nel mondo materiale tutto sia già in ordine (una consolazione che, quand'anche non corrisponda al convincimento personale del filosofo, sorge quasi per forza propria dal modo stesso di pensare dell'idealismo borghese ed è il vero fondamento dell'affinità di questo col suo tempo), e che lo spirito non debba far valere invece in un altro mondo che non entri in conflitto con quello materiale»[357].

Tuttavia, non si comprenderebbe appieno il significato di queste pagine se si assumesse questo versante 'affermativo' come l'unico che il filosofo di Berlino mette in campo. Con la purezza del trascendentale, invece, ben lo sappiamo, va fatta invece la stessa operazione che Freud farà nei confronti dell'Io borghese: *smascherare* la *storia* dei suoi sintomi, mostrando come ciò che appare presupposto è in realtà il prodotto finale di una lunga serie di proteste e traumi.

Così, se per un verso Marcuse afferma che l'astrattezza del puro lascia del tutto fuori la dimensione materiale dei rapporti sociali, conferendole l'illusione di essere un che di indipendente, per l'altro verso nota come proprio tale dimensione astratta altro non sia che un prodotto sociale: «non soltanto nella dipendenza del pensiero, ma anche nell'indipendenza (astratta) dei suoi contenuti si rivela il dominio della società borghese, che determina la coscienza in modo che l'attività e i contenuti di questa vivano nella dimensione della ragione astratta». Da questo punto di vista, non c'è dubbio, la filosofia kantiana resta «lavoro astratto», specchio di quella «moderna separazione fra i mezzi intellettuali e materiali di produzione» che la filosofia non può «sopprimere». Come a dire che i determinati rapporti materiali potevano permettere «alla ragione autonoma di essere libera soltanto nel puro pensare e nel puro volere» e di occuparsi dell'uomo solo come «l'Io astratto, la ragione astratta, la libertà astratta». «Un'altra soluzione», aggiunge Marcuse, «era fuori della portata di questa filosofia. La non verità che si annida in ogni trattazione trascendentale del problema entra, per così dire, dall'esterno nella filosofia, e può essere perciò superata soltanto al di fuori della filosofia»[358].

Eppure, ribadisce il filosofo, «la purezza dell'idealismo è ambivalente»[359]: la filosofia pura, infatti, non va vista solo come un rispecchiamento *diretto* dei rapporti sociali, ma anche come la risultante dell'*urto* tra la disumanità del reale e l'originario interesse per l'uomo che alberga nel pensiero razionale. Se nei rapporti sociali «l'individuo non conta (...) nella realtà per le sue possibilità e i suoi bisogni concreti, ma, grazie all'astrazione dalla sua individualità, solo in quanto portatore di forza lavoro e di funzioni utili nel processo di valorizzazione del capitale», allora «quando l'individuo si occupa dell'idea dell'uomo, deve farlo pensando in opposizione alla fatticità: se vuol pensare l'idea dell'uomo nella sua purezza e universalità filosofica, deve astrarre dallo stato presente»[360]. Come a dire che, avendo di mira la libertà dell'uomo come suo principio fondamentale, la ricerca razionale è obbligata a «ritrarsi dalla datità» e distinguersi dall'immediata coincidenza coi fatti - lì dove l'uomo è disumano; la filosofia, insomma è costretta a ritirarsi nel 'puro' affinché possa aprirsi, finanche «nella società borghese, almeno una via di ricerca indisturbata della verità, una possibilità di tener ferme le conoscenze raggiunte»[361].

Del tutto ripensato dunque il precedente punto di vista, almeno nella misura in cui la purezza, così osservata, trova la sua origine in quel forte impulso alla liberazione che spinge la filosofia kantiana a pensare un'universalità oppositiva e conflittuale all'interno di una società antagonistica[362]. Lungi dall'essere

[357] FT, p. 84. Per la precedente affermazione, relativa al totalitarismo, cfr., CA, p. 79.
[358] FT, p. 80.
[359] Ivi, p. 72.
[360] Ivi, p. 81.
[361] Ibidem.
[362] FT, p. 83: «Proprio il loro carattere universale è elemento costitutivo della loro sostanza di verità: un fatto, che la lotta dell'ideologia autoritaria contro le universalità astratte ha di nuovo messo in evidenza. Che l'uomo sia un essere razionale, che questo essere rivendichi la libertà, che la felicità sia il suo bene supremo, tutte queste sono universalità che hanno, appunto grazie al loro carattere universale, una forza propulsiva e progressiva. L'universalità fa sì che esse esigano, in modo quasi sovversivo, che non questo o quello, ma tutti siano razionali, liberi, felici. In una società, la cui realtà smentisce tutte queste universalità, la filosofia non può concretizzarle. Non rinunciare all'universalità è, in queste circostanze, cosa più valida che non distruggerla filosoficamente».

unicamente sinonimo di astoricità, allora, «le supreme verità della ragione teoretica come di quella pratica *devono* essere pure, non possono fondarsi sulla fatticità; ma salvare questa purezza significa lasciare la fatticità nell'impurità: l'individuo rimane in balia della non verità della fatticità»[363].

È l'altra faccia, 'negativa' e 'oppositiva', del trascendentale: la purezza, che si vuole radicalmente estranea alla 'cattiva empiria', dimostra al tempo stesso l'impossibilità di fondare delle verità teoriche e pratiche sul mondo storico così come è dato diventando in questo modo denuncia della sua falsità. Questa filosofia, conclude Marcuse, rivela tutta «la preoccupazione per il diritto dell'individuo, per ciò che esso è oltre a essere soggetto economico» e quindi «per ciò che viene sacrificato nell'universale sistema sociale di scambio». Osservata sotto quest'aspetto, la filosofia kantiana non può essere affatto considerata un'ideologia, ma «è una coscienza giusta»: il ritrarsi nel trascendentale, infatti, è il modo filosofico di 'ricordare' il represso; una via per aprire un'opposizione *contro* l'esistente - contro il «falso materialismo della prassi borghese» - e per salvare la libertà e l'universalità razionali «almeno» come «pensiero puro». Per quanto storicamente determinato dai limiti che lo sviluppo produttivo e i rapporti di dominio imponevano all'impulso di libertà degli uomini, Marcuse non ha dubbi sul senso complessivo della ragione kantiana: «nell'idealismo l'individuo protesta contro il mondo, facendo liberi e razionali nel pensiero sé e il mondo»[364].

Non è difficile ritrovare in questo articolato ragionamento, le tracce delle precedenti riflessioni su Kant, prima fra tutte quella relativa alla *divaricazione* tra *possibile* e *reale*, *essenza* ed *esistenza*. Esempio di una nuova forma di ragione, ben diversa da quella antica che pensava la ragione «come sostanza», la filosofia kantiana pone al centro la «soggettività razionale: l'uomo, l'individuo». È lui che «deve vagliare e giudicare tutto ciò che è dato con la forza e il potere della sua conoscenza»[365]. Questa capacità tuttavia vive anche del fatto che «la ragione non era ancora realtà». Marcuse è molto chiaro a riguardo: affermando la ragione quale «idea di un essere autentico», la «filosofia idealistica», diversamente da ogni pensiero mistico, religioso e in generale irrazionale, presuppone che il mondo reale sia «dipendente e dominabile» dalla ragione umana; constatando però al tempo stesso che l'esistenza è scissa e non realizza l'unità razionale in «modo immediato», essa pensa al tempo stesso la ragione come quella «suprema possibilità dell'uomo e dell'essente» e l'esistente come ciò che deve «ancora essere addotto a ragione». Il pensiero razionale apre dunque un abisso tra ragione e esistenza che rende la *Vernunft* «idealistica» un'«istanza critica» o detto nei termini del saggio sul *Concetto di essenza*, il riferimento ideale di quelle *possibilità* che il mondo empirico *nega*, ma che possono e quindi devono essere realizzate. Non è dunque un caso che, declinando la divaricazione nei termini borghesi e trascendentali dell'opposizione tra Io e mondo, Kant affidi all'individuo il *compito soggettivo* di una riunificazione che intende come *emancipazione*: «nell'epoca borghese la realtà della ragione era diventata il compito che l'individuo libero avrebbe dovuto realizzare: da lui sarebbe dovuta partire l'iniziativa per far diventare razionale l'oggettività»[366].

Il passaggio è di un certo rilievo, almeno nella misura in cui permette di mettere in evidenza - e di ritrovare - anche quell'altro elemento che, già da sempre presente nella riflessione marcusiana su Kant, assume tuttavia in questi anni un particolare rilievo: ciò che colpisce il giovane filosofo, infatti, è che questa divaricazione tra possibilità e realtà - e dunque i compiti che la ragione deve darsi - riguardi direttamente l'uomo. Alla fine della *Critica della ragion pura* Kant, nota Marcuse, ha introdotto le tre domande, in cui «"si concentra…ogni interesse" della ragione umana: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?». Non casualmente, prosegue, «nelle sue *Lezioni di logica* ha aggiunto a queste tre domande una quarta, che le abbraccia tutte: Che cos'è l'uomo?», termine con il quale, poi, il filosofo di Königsberg non intende «ciò che si presenta di volta in volta come essenza umana, ma come indicazione di quelle che di volta in volta sono *le possibilità dell'uomo*»[367].

---

[363] Ivi, p. 72.
[364] Ivi, pp. 71-72.
[365] Ivi, pp. 67-68. Da questo punto di vista, conformemente a quanto sostenuto da G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 145, la svolta copernicana kantiana riassume coscientemente il pensiero moderno in generale. L'idea che la filosofia sorga nella scissione, Marcuse l'aveva individuata in Hegel nel suo OH, p. 14: «"Quando la potenza unificatrice scompare dalla *vita* dell'uomo e gli opposti hanno perduto il loro *vivo* rapporto e la loro reciproca dipendenza acquistando la loro autonomia, nasce il bisogno della filosofia" – La filosofia intesa come qualcosa di cui la vita umana ha bisogno, come una necessità della vita umana, non può "nascere" che in una determinata situazione storica: nella situazione della "scissione": la "scissione è la fonte del bisogno della filosofia».
[366] FT, pp. 72-73.
[367] FT, p. 77 (corsivo mio).

E così, riprendendo, ma anche capovolgendo l'ermeneutica di Heidegger[368], secondo Marcuse Kant avrebbe scoperto che il senso profondo dell'interesse della filosofia per la ragione coincide con l'interesse per le *possibilità* dell'uomo, considerato come un essere incompiuto le cui potenzialità - almeno quelle razionali - devono ancora realizzarsi. Non è un caso, del resto, che il filosofo di Königsberg si interessi alla destinazione futura degli individui, definendola come liberazione e realizzazione delle proprie possibilità *oltre* i limiti della cattiva fatticità. Come spiegare altrimenti la chiara introduzione, nella filosofia trascendentale, della nozione di futuro e l'apertura della ragione alla dimensione dell'utopia? Nota in proposito Marcuse: la scrittura delle «sue idee su una storia universale da un punto di vista cosmopolitico e sulla pace perpetua» mostra senza alcun dubbio che «l'elemento utopistico è stato a lungo l'unico elemento progressivo della filosofia: tali furono le costruzioni dello stato migliore, del piacere supremo, della felicità perfetta, della pace perpetua»[369].

Non sembrano dunque essersi dubbi: la radicale 'cura' per l'uomo rende la filosofia kantiana un *filosofare critico*, ancor prima che per i suoi contenuti per sua *forma mentis*: sarebbe a dire per quella che abbiamo visto essere per la radicale distinzione che essa opera tra *fatti dati* e *possibilità umane* - e per il correlativo rifiuto di riconoscere nei fatti immediatamente dati l'unica realtà dell'uomo.

Trattasi di un'affermazione di non poco conto, almeno nella misura in cui permette al giovane francofortese di individuare, in Kant, la presenza di una chiara definizione di *pensiero critico-razionale* da distinguere *toto coelo* dalla filosofia trascendentale, letta a sua volta come sua *forma storicamente determinata*. Se dunque già nel 1935, all'epoca di *Sul concetto di essenza*, Kant non era riducibile a filosofo trascendentale né il trascendentale stesso liquidabile come mero opposto idealistico del pensiero storico-materialistico[370], ancor meno questa liquidazione è accettabile adesso: nel mutato contesto storico del 1937, quando Marcuse, constatato il 'blocco' della *Realdialektik* 'oggettiva', non rinuncia affatto alla *critica teorica* in nome della liberazione e della felicità degli uomini[371].

Ma di più. Questa versione del pensiero kantiano che Marcuse va elaborando sempre più chiaramente, gli permette di precisare tanto i rapporti tra filosofia critica e marxismo quanto i legami tra quest'ultimo e la nuova teoria critica. È dunque in un doppio il senso che il filosofo si muove.

Innanzitutto, come già in *Sul concetto di essenza*, egli ritiene che la teoria marxiana trovi la sua origine dalla stessa scissione tra esigenze della ragione e condizioni sociali arretrate[372]. Naturalmente di quella il

---

[368] È M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., in part., p. 11 a riproporre la domanda della *Logica* che, come riassuntiva di tutte le altre, proverebbe la presenza nella *Critica della ragion pura* di una vera e propria 'ontologia' fondata su di una analitica esistenziale: «Sviluppare l'idea di un'ontologia fondamentale vuol dire: mostrare come l'analitica ontologica dell'esserci costituisca una necessità imprescindibile e chiarire, con ciò, secondo quale intenzione, in qual modo, entro quali limiti e in base a quali premesse essa ponga la domanda concreta: che cos'è l'uomo?». Solo che per Heidegger Kant si apre una strada per l'ontologia mediante l'*estetica*, mentre per Marcuse è la *dialettica*, quindi il concetto di ragione come *Vernunft*, a indicare l'interesse per l'uomo. L. Goldmann, *Immanuel Kant*, cit., pp. 129-130 sottolinea il senso cosmopolitico e comunitario delle domande kantiane in opposizione ad una declinazione collettivistica di società proposta dalla filosofia heideggeriana.

[369] FT, p. 74.

[370] M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, vol. II, cit., p. 152, 1: 'critica' andava presa «non nel senso della critica idealistica della ragione pura quanto in quello della critica dialettica dell'economia politica» e quindi per sottolineare la «qualità essenziale della teoria dialettica della società». L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 44: la questione della critica in Marx era stata oggetto del *Marx-Seminar* tenutosi all'interno dell'Istituto nell'aprile-giugno del '36. S. Petrucciani, *Horkheimer e l'idea di teoria critica*, cit., p. VII, citando uno scambio di lettere tra Horkheimer e Grossman, ricorda inoltre che *Teoria tradizionale e teoria critica* doveva essere (anche) un «"saggio celebrativo dell'anniversario"» dei settant'anni dalla pubblicazione della prima edizione del primo libro del *Capitale* (1867). In ivi, pp. XIX-XX, Petrucciani, parla di «una certa sovrabbondanza di entusiasmo filosofico» in Marcuse e ricorda il giudizio di Gustav Mayer (lettera del 30 novembre 1937 a Horkheimer) circa un certo «assolutismo filosofico» che poneva Marcuse «in contrasto con l'ottica più sociologico-storicista che sembrava caratterizzare i saggi di Horkheimer dei primi anni Trenta». Non del tutto d'accordo L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 51: Marcuse trae semplicemente «le conseguenze del ripiegamento speculativo della teoria avviato da Horkheimer», tanto che Horkheimer aggiunge un'appendice al suo saggio seguendo il collega sull'origine filosofica del concetto di ragione nella teoria critica.

[371] L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 159, nota 180: Helmut Dubiel è stato il primo a collegare l'introduzione della nozione di 'teoria critica' ai processi di Mosca e al consolidarsi del fascismo in Europa, come se alla crescente inattualità della rivoluzione, i francofortesi, in particolare Marcuse, rispondessero con un rafforzamento del momento filosofico della critica a svantaggio del riferimento al proletariato.

[372] FT, pp. 66-68: la critica marxiana sorge in Germania quando la coscienza era di gran lunga più avanzata delle arretrate condizioni storiche. In ivi, p. 88, lo stesso vale per la teoria critica: «in forma diversa», scrive Marcuse, «si ripresenta oggi la situazione a cui la teoria della società si era trovata di fronte nel XIX secolo. La situazione reale è, ancora una

marxismo ne è un superamento. Infatti, una volta compreso che il trascendentale è quella forma in cui il pensiero razionale-critico poteva esprimersi in dati rapporti sociali, e una volta avvenute le dovute trasformazioni storiche, si apre la possibilità di un 'superamento' della «purezza dell'idealismo» che ne 'conservi' tuttavia il nocciolo critico in una nuova forma storico-dialettica; come a dire che il materialismo assume le stesse domande kantiane pur definendo le risposte non nei termini di possibilità 'pure' ma in quelli di possibilità 'reali' dischiuse dalla nuova struttura materiale[373]. I motivi di questo cambiamento li abbiamo già visti: se al tempo dell'idealismo tedesco i rapporti materiali permettevano «alla ragione autonoma di essere libera soltanto nel puro pensare e nel puro volere», con l'avvenuto mutamento storico «la ragione pone ormai l'esigenza di creare un'organizzazione sociale in cui gli individui regolino in comune la propria vita secondo i loro bisogni». Così, in virtù di questo mutamento materiale «l'interesse della filosofia, cioè la preoccupazione per l'uomo» ha potuto assumere «nell'interesse della teoria la sua nuova forma»: dalla «costruzione filosofica della ragione» alla «creazione della società razionale». Il nuovo piano di discussione comporta, di conseguenza, il necessario riferimento a un soggetto sociale reale che traduca i compiti stabiliti dalla teoria – anche in questo Marx è erede kantiano – in una prassi concreta. La protesta idealistica diventa protesta materialistica poiché non risolve la critica in una semplice esigenza della ragione, ma la ricollega alla «lotta dei gruppi oppressi per il raggiungimento di migliori condizioni di vita», legandola costantemente «allo sviluppo fattuale di questa lotta»[374].

Ma non solo. C'è un altro e importante senso che Marcuse aggiunge in questo importante saggio.

Nella misura in cui gli appare chiaro il debito che la nuova teoria critica intrattiene con questa (storia) della ragione critica, Marcuse arriva a ripensare la posizione della stessa teoria critica all'altezza dei difficili anni Trenta o, detto in altri termini, prova ad andare *oltre Marx*. Scoperto nel trascendentale kantiano il legame tra ragione e libertà e rivendicata l'autonomia della ragione, Marcuse può ora sottolineare lo «statuto fondamentalmente filosofico» del concetto di critica. È un passaggio importante, poiché qui il filosofo, senza mezzi termini, «ritiene che l'interesse all'emancipazione» che «si esprime» nella critica «trovi il suo fondamento di validità nell'ancoraggio all'idea stessa della ragione»[375] *prima ancora* che in un qualche soggetto sociale determinato. Insomma, Marcuse *separa* qui la teoria critica dall'immediata traduzione in prassi, salvando tanto l'interesse per l'uomo e la libertà dagli esiti infelici della lotta del proletariato, quanto la possibilità stessa di una teoria critica di fronte alla 'latenza' della contraddizione oggettiva tra capitale e lavoro[376].

Trattasi di un vero e proprio appello alla ragione soggettiva, in cui, spiega Petrucciani, il richiamo alla Kant è decisivo: «mostrando», infatti, «come la critica sociale sia una prestazione della ragione stessa, Marcuse in effetti conferisce alla critica la più solida delle giustificazioni; la ragione, infatti, è quel punto di partenza, o quel criterio, che non può essere a sua volta criticato, poiché, come scriveva già Kant nella prefazione della *Critica della Ragion pratica*, sarebbe assurdo pretendere di dimostrare, mediante la ragione, che non vi è ragione»[377]. Quando, infatti, «non si verifica lo svolgimento indicato dalla teoria» dalla filosofia della ragione alla prassi del proletariato; quando «le forze che dovrebbero operare il rovesciamento vengono ricacciate indietro e sembrano soggiacere», la verità della teoria – *l'Aufhebung* della ragione idealistica nella società razionale – «non viene confutata, tuttavia essa si presenta in una nuova luce e illumina nuovi aspetti e nuovi

volta, al di sotto del livello generale della storia. L'imbrigliamento delle forze produttive e la compressione del tenore di vita contraddistinguono perfino i paesi economicamente più avanzati».

[373] Ivi, p. 66: «Dopo che la teoria critica aveva riconosciuto i rapporti economici come responsabili per l'insieme del mondo esistente e aveva afferrato la connessione sociale della realtà nel suo complesso, non solo la filosofia come scienza autonoma di questa connessione totale diventava inutile; anche i problemi che si riferivano alle possibilità dell'uomo e della ragione potevano ora essere affrontati muovendo dall'economia (…). Bisogna invece muovere dall'economia per svilupparne la problematica filosofica che ha rilevanza per la teoria. Questa problematica dà indicazioni concernente i rapporti, dimenticare i quali metterebbe in pericolo la teoria nel suo insieme».

[374] Ivi, p. 72.

[375] S. Petrucciani, *Horkheimer e l'idea di teoria critica*, cit., p. XIX.

[376] La distanza tra teoria e prassi è stata sottolineata da tutti i commentatori dei francofortesi, sia in senso critico, come in G. E. Rusconi, *Anticapitalismo e depoliticizzazione della teoria. M. Horkheimer*, cit., p. 124 e ssg., sia in senso positivo, come in M. Jay, *Immaginazione dialettica*, cit., pp. IX-XV.

[377] S. Petrucciani, *Felicità e ragione*, cit., p. 146. Cfr. anche S. Petrucciani, *Horkheimer e l'idea di teoria critica*, cit., p. XIX. In T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 14, questa argomentazione kantiana è utilizzata per dimostrare il carattere "totalitario" dell'illuminismo: «quali che siano i miti a cui ricorre la resistenza, per il solo fatto di diventare, in questo conflitto, argomenti, rendono omaggio al principio della razionalità analitica che essi rimproverano all'illuminismo. L'illuminismo è totalitario».

elementi del suo oggetto»: la «mutata funzione della teoria nella nuova situazione le dà, in un senso più marcato, il carattere di "teoria critica". La sua critica si rivolge anche contro quelle posizioni che tentano di sfuggire alle sue richieste globali sul piano economico e politico, pur richiamandovisi»[378].

Così, la critica diventa *auto-critica* della teoria, rivolta a se stessa e agli soggetti sociali da cui consapevolmente si distingue: «la teoria critica è non da ultimo critica verso se stessa, verso coloro che ne rappresentano la base nella società»[379].

A voler trovare un termine capace di indicare il senso che Marcuse attribuisce a un lustro che si va chiudendo, non è forse erroneo scegliere la parola *auto-critica*, intendendo con essa lo sforzo del filosofo di elaborare una critica della società, e insieme, una giustificazione di questa stessa critica al cospetto di una ragione ormai 'orfana' del suo soggetto sociale originario. Se dunque c'è un motivo che presiede questo sforzo di 'autocoscienza' per comprendere le origini, ora del tutto storico-intellettuali, dei propri concetti. esso va trovato in questo desiderio di appellarsi alla sola ragione come potere di 'toglier via gli errori': la teoria «si lascia distinguere da tutte le dottrine anti-razionalistiche per il fatto che tutti gli enunciati della teoria debbono giustificarsi davanti alla ragione critica dell'uomo; così nella teoria viene inverato anche l'"interesse per la libertà", che sta originariamente a fondamento della filosofia della ragione»[380]. In tal senso, nemmeno i giudizi della teoria materialistica sono esenti da *critica*, naturalmente da una critica della ragione stessa intesa come facoltà autonoma che si muove in nome dell'universalità, della libertà, della felicità degli individui.

Per dirla in una formula: il Marcuse di questi anni passa dall'*Aufhebung* della filosofia nella prassi di marxiana memoria, alla «permanenza» [381] del filosofare critico nella teoria critica dove, piuttosto che l'autocomprensione della propria condizionatezza storica, l'elemento comunque irrinunciabile è il riferimento pratico-normativo alle «ragioni degli oppressi», messo lì a impedire che il pensiero si chiuda in se stesso e ricada nell'apparente autonomia di uno spirito puro.

Certo, il materialismo mantiene il punto: il suo soggetto sono sempre gli individui determinati e la loro sofferenza reale. Tuttavia, prima ancora che l'esistenza effettiva di una *lotta* trasformatrice, questo pensiero si

---

[378] FT, p. 73.

[379] Ivi, p. 87.

[380] CE, p. 120. Indubbia la provenienza kantiana di queste affermazioni. In I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 259 e ssg. e pp. 462-463: la critica della ragione non discredita i poteri della ragione, ma ne conferma l'autonomia nella misura in cui afferma che la ragione «solo è chiamata a tor via tutti gli errori» da se stessa, con lo scopo esplicito di «sottrarre i fini supremi della nostra esistenza ad ogni potere eteronomo, evitando che siano questi a definirli, e facendo sì che «dipendano semplicemente dal potere speculativo della ragione e da nient'altro»: «è certamente utile mettere in piena libertà la ragione che indaga, come quella che esamina, affinché ella possa senza impedimenti provvedere la proprio interesse, il quale richiede tanto che essa ponga barriere alle sue speculazioni, quanto che essa estenda queste; e soffre tutte le volte che vi s'immischiano mani estranee per rivolgerla contro il suo naturale cammino verso scopi imposti. Lasciate pertanto che il vostro avversario adoperi soltanto la ragione, e combattetelo solo con le armi della ragione». In ivi, p. 460, «la ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica, e non può mettere nessun divieto alla libertà di questa, senza nuocere a se medesima e attirare su di sé un sospetto pregiudizievole. Poiché niente è così importante rispetto all'utile, niente così sacro, che si possa sottrarre a questo esame che scruta e squadra senza rispetto per nessuno. Su questa libertà, anzi, riposa l'esistenza della ragione, che non ha autorità dittatoria, ma la cui sentenza è sempre non altro che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter formulare i suoi dubbi, e perfino il suo veto, senza impedimenti». In ivi, p. 24, la lotta della critica, quindi, non è lotta al dogmatismo, ma al «dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della ragion pura», un'assenza che è «la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità, e che è sempre mai fortemente dommatico», poiché sottrae la ragione all'esame di sé e ne discredita scetticamente i poteri.

[381] L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., pp. 50-51: «La teoria critica è definita da una nuova permanenza, all'interno del suo tessuto concettuale, dell'istanza filosofica, quale memoria della possibilità non realizzate, sicché essa diviene ricordo della protesta e della ragione (filosofica). Ne risulta una storicizzazione della conversione materialistica e pratica della filosofia operata da Marx, nella prospettiva di una ripetizione dell'*Aufhebung*, orientata immediatamente non alla transizione, ma, appunto, alla critica. In tale attualità dell'ideale - del riferimento alle possibilità ultime dell'uomo - trova espressione l'esigenza che non consegni però la teoria stessa in modo ineluttabile e irreversibile al movimento della prassi. In realtà Horkheimer e Marcuse muovono dalla medesima consapevolezza della problematicità del movimento razionale oggettivo, in direzione della configurazione di una ragione quasi *ritiratasi dall'effettività* e quindi in una certa misura *latente*; attorno a tale nodo comune prende corpo la divergenza tra il riferimento horkheimeriano al potenziale di razionalità immanente al lavoro e l'enfatizzazione marcusiana del ruolo che la teoria assume in forza della sua presa di distanza dalle determinazioni materiali. *L'uno preserva la valenza normativa* della prassi della produzione quale principio della dialettica di possibilità e libertà e dunque del "comportamento critico"; l'altro, pur conservando sullo sfondo la rappresentazione delle potenzialità della ricchezza sociale accumulata nelle forze produttive, guarda piuttosto alla *verità dell'apparenza* – della trasfigurazione filosofica»

rivolge innanzitutto al generale presupposto etico-pratico che guida il movimento della ragione: la coscienza del «disagio» e della «sofferenza dell'umanità»[382]. Sono *questo* disagio e *questa* sofferenza reale che diventano, nella teoria materialistica, «un pungolo per la conoscenza» e che spingono la teoria razionale a farsi «trasformatrice»[383] vincolandosi, quasi in un secondo momento, a determinate forze storiche che vengono coscientemente *distinte* da altre come quelle realmente in lotta contro l'oppressione.

Sarà poi l'immaginazione, lo vedremo nelle prossime pagine, il punto in cui questo ineludibile riferimento normativo dovrà ridefinire il concetto stesso di conoscenza in senso pratico: conoscenza dei processi sociali sulla base delle possibilità reali di una società futura più libera e felice. Si tratterà del rischioso movimento da un concetto 'scolastico' a uno 'cosmopolitico' di ragione *critica* e non più del passaggio da una ragione teoretica a una partica intese come due regni autonomi e separati[384].

[382] CE, p. 117.

[383] Ivi, p. 113.

[384] R.J. Bernstein, *Negativity*: *Theme and Variations*, in AA. VV., *Marcuse. Critical Theory and The Promise of Utopia*, cit., p. 16 (tr.it. mia), ha ritradotto la domanda che si pone Marcuse in: "dove si scopre questo movimento e questa negatività» una volta che si è scettici nel ruolo del proletariato? Secondo l'autore, l'autocritica di Marcuse conduce ad un crescente scetticismo verso le capacità della stessa teoria della società di poter cogliere la profondità della possibilità della liberazione mediante il 'concetto' determinante, quindi di essere il luogo della negazione, a favore, invece, dell'arte, del pre-razionale, che diventerà – con la particolare lettura dell'immaginazione utopica – la nuova figura del negativo.

CAPITOLO III

Sensibilità, autorità e rivoluzione. Marcuse lettore della Ragion pratica.

§ 1. *Libertà e autorità. Il Kant 'politico' e la Rivoluzione*

Con il 1933 - lo si è visto - si chiude un'importante fase biografico intellettuale di Marcuse segnata dal definitivo distacco dal magistero heideggeriano. Come spesso accade, a questa chiusura - si è detto anche questo - fa da contraltare l'inizio di un nuovo periodo che vede il giovane filosofo prendere parte ai lavori dell'Istituto per la Ricerca sociale.

Quanto peso abbia avuto, in questi snodi, l'incontro con Kant è quanto si è provato a ripercorrere nei precedenti capitoli, dove sono state analizzate le 'disavventure' e le 'avventure' del trascendentale, cioè i momenti e i temi salienti della riflessione sul pensatore di Königsberg, nel cui metodo e nella cui teoresi Marcuse rintraccia elementi tutt'altro che trascurabili o distanti dalle corde del suo pensiero. Una certa - e prima - attenzione alla sensibilità, il rispetto per la distanza che intercorre tra le kantiane fonti del pensare e il suo ripensamento nei termini dello iato che intercorre tra *possibilità* e *realtà*, *essenza* ed *esistenza*; senza dimenticare la centralità che ai suoi occhi assume la *Dialettica trascendentale* letta come via di accesso alla prassi e la condivisione dello stile autocritico della ragione, fanno di Kant e della tradizione idealistica da lui inaugurata, un autore con cui dialogare e da cui attingere per il presente. Certo, lo sguardo su di lui è complesso e per niente univoco; tuttavia continuo è il riferimento che gli viene rivolto, come ben mostrano le pagine e le riflessioni che gli sono dedicate tra il 1928 e il 1938.

Giunti a questo punto, si tratta di affrontare un altro momento della riflessione marcusiana su Kant, una fase che aggiunge ai precedenti interessi di natura squisitamente teoretica questioni e problematiche di carattere più prettamente pratico, almeno nella misura in cui, come dimostrato anche da numerosi documenti d'archivio, sono le pagine della *Critica della ragion pratica*, della filosofia del diritto nella *Metafisica dei costumi* e gli scritti politici del filosofo di Königsberg ad attirare l'attenzione del filosofo[385].

Questo spostamento dell'angolo di osservazione, lo si dica immediatamente, vede mutare, almeno in parte, il giudizio di Marcuse che, in alcuni passaggi, si fa senz'altro meno benevolo di quanto non fosse stato fino a quel momento e di quanto non sarà poi negli anni successivi, dopo l'incontro con le illuminanti pagine della *Critica del Giudizio*. È in questo contesto, infatti, che si delinea la critica immanente e dialettica di Marcuse alla filosofia pratica kantiana: l'originale intenzione 'soggettiva' verso la libertà, infatti, ha come risultato 'oggettivo' una filosofia dell'illibertà e dell'autorità tutta immanente alle istituzioni già esistenti.

In tal senso, forse uno dei passaggi meno morbidi, è da ritrovarsi nel contributo agli *Studi sull'autorità e la famiglia*, lì dove il filosofo, pur concedendo a Kant alcune soluzioni innovative, finisce col criticarne senza mezzi termini la concezione astratta, rigorista e formale della morale. In particolare, come vedremo, Kant

[385] In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207 intitolata *German Idealism*, sono conservate 6 pagine manoscritte sulla prima parte della *Metaphysik der Sitten* che comprendono anche riferimenti all'*Antropologia pragmatica*, a *Il conflitto delle facoltà*, a *Sul detto comune*, *La pace perpetua*, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*; 2 pagine manoscritte *Sul detto comune*; 1 pagina su *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*. Si tratta per lo più di definizioni con riferimenti a margine di pagine dei testi kantiani, il che suggerisce che si tratti di 'canovacci' per lezioni o seminari su Kant. Per quanto incerta sia la datazione, è possibile ipotizzare che per tematiche, giudizi e riferimenti incrociati tra i vari testi kantiani suddetti, tali appunti possano essere associati alle tesi esposte in *Autorità e famiglia* (1932). Può essere di un certo interesse notare che nelle pagine dedicate alla *Metaphysik*, Marcuse non cita dal *Werke* kantiano curato da Ernst Cassirer, come invece fa in *Autorità e famiglia* (1932), ma dall'edizione *Philophische Bibliothek* della Maier, la cui prima edizione è del 1922, ma - si badi bene - ne presenta anche una risalente agli anni Sessanta; cosa questa che potrebbe far pensare che questi appunti risalgano a questi anni, soprattutto se si tiene presente che, tra parentesi, in matita, Marcuse aggiunge riferimenti tratti dalla *Liberal Arts Edition* a cura di John Ladd, la cui prima edizione è del 1964. Resta incerto se queste annotazioni siano state aggiunte dopo. L'ipotesi più plausibile è che queste pagine costituiscano gli appunti dei seminari su Kant che Marcuse tenne negli anni di passaggio tra la Brandeis University e l'University of California di San Diego nella metà degli anni '60, come documentato da S.J. Whitfield, in *A radical in Academie*. *Herbert Marcuse at Brandeis University*, in «Journal for the Study of Radicalism», 9, 2, 2015, p. 96. Nella cartella è conservato anche un memorandum della Brandeis datato 29 novembre 1962 circa un ordinativo di testi sulla filosofia kantiana fatto da Marcuse alla biblioteca dell'università.

assurge qui a esemplare del modo specificamente liberale di declinare il 'carattere autoritario', che eleva l'Io a soggetto e oggetto di autorità e, attraverso un auto-assoggettamento, concilia l'esigenza individuale di libertà e quella sociale di assoggettamento[386].

Trattasi di uno snodo di una certa importanza perché, come vedremo, Marcuse imposta la sua critica su basi diverse da quelle classicamente hegeliane, almeno nella misura in cui, oltre alle ricadute etico-politiche, il suo ragionamento punta il dito sulla concezione riduttiva della sensibilità operata da 'questo' Kant, il cui peso complessivo e le cui conseguenze sono di non poco conto: a suo modo di vedere, infatti, è anche per mezzo di questa visione della sensibilità che avvengono la costruzione e la fondazione di una teoria economicistica del lavoro inteso come mera produzione materiale per il soddisfacimento di bisogni immediati.

Procediamo tuttavia con ordine e cerchiamo di comprendere i riconoscimenti e le eccezioni che vengono rivolti a Kant nelle pagine di *Autorità e famiglia* dove, lo si dica immediatamente, il filosofo si muove in maniera parzialmente eccentrica rispetto a un certa tradizione ermeneutica che poneva la morale kantiana in stretta continuità con l'etica protestante di Lutero e, viceversa, rinuncia - almeno in parte - a «rintracciare l'azione e la trasformazione dell'"etica protestante" nella teoria kantiana della libertà», poiché ben comprende che, pur essendo evidenti «i rapporti interni fra l'etica kantiana e luterana», è pur vero che quegli «strati dell'etica kantiana che non possono essere compresi sotto il titolo di "etica protestante" finirebbero per essere trascurati e cadere sotto una luce falsa»[387]. Come a dire che egli non è affatto vittima della formula in base alla quale la negazione kantiana del diritto di resistenza debba essere letta quale mero indice di una definitiva avversione contro ogni sovversione dell'ordine costituito: in questo senso, pur comprendendo i limiti della concezione kantiana, egli mette in guardia dal voler isolare gli aspetti della teoria dallo spirito di libertà che spira in essa e che la lega alla Rivoluzione. Si legge, infatti, a riguardo:

> Contro il rigoroso rifiuto del diritto di resistenza, è stato osservato che se è vero che Kant non riconosce un "diritto" (positivo) di resistenza (come elemento di ogni ordinamento giuridico possibile), tuttavia l'idea di una possibile resistenza, anzi di un rovesciamento violento di ordinamenti "sociali" difettosi è perfettamente nello spirito della sua filosofia pratica. La principale pezza d'appoggio di questa interpretazione (...) è l'apologia kantiana della rivoluzione francese nella *Lotta delle facoltà*, e l'affermazione che ogni nuovo ordine che sia sorto in seguito ad una rivoluzione deve essere incondizionatamente riconosciuto. *Tale interpretazione ci pare esatta nella misura in cui non cerca di sopprimere il contrasto presente nella posizione di Kant a favore di un lato dell'opposizione*[388].

---

[386] AF, p. 22: «nel rapporto autoritario la libertà e l'illibertà, l'autonomia e l'eteronomia sono quindi simultaneamente presenti e sono congiunte nell'unica persona dell'oggetto del autorità». In piena conformità con le indagini svolte da Max Horkheimer e Eric Fromm nel medesimo volume, il concetto di 'carattere autoritario' serviva, su un piano empirico, a spiegare l'approvazione spontanea delle masse, non ottenuta coercitivamente, verso rapporti sociali contrari ai loro interessi; su un piano teorico, a permettere quella mediazione tra l'analisi marxista delle forme di dominio di classe sul lavoro e l'analisi freudiana sul carattere psichico degli individui che caratterizzerà la produzione dei francofortesi. Per un'introduzione ai problemi e alle origini degli *Studi sull'autorità e la famiglia*, cfr. M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., 133-205 e R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 147-165.

[387] AF, p. 52. D. Losurdo, *Autocensura e compromessa nel pensiero politico di Kant*, cit., in part. pp. 5-29, afferma che l'identificazione della morale kantiana con l'ubbidienza e la disciplina era un *cliché* liberal-conservatore nato dopo la rivoluzione del 1848 e rinverdito dal neokantismo durante la nascita del Secondo Reich, per affermare la sostanziale estraneità della rivoluzione allo 'spirito' tedesco. I socialdemocratici rivoluzionari – *in primis* Lafargue, genero di Marx – che si opponevano al 'ritorno a Kant' con Marx, sposavano in sostanza l'immagine conservatrice di Kant allontanandosi dall'idea di Marx ed Engels dell''eredità' del movimento operaio rivoluzionario dalla filosofia classica tedesca; dal canto loro, i tentativi dei socialisti kantiani di coniugare Kant e Marx, come quelli adleriani e di altri 'socialisti kantiani', finivano invece per neutralizzare la portata rivoluzionaria di entrambi. Per Marcuse sembrano poter valere le parole di Labriola: non si trattava di scegliere «tra Marx e Kant, bensì tra Kant e Kant, tra il "filisteo" a cui i liberal-nazionali avevano ridotto il grande filosofo e il rivoluzionario visto e celebrato dal giovane Heine come il *pendant* tedesco di Robespierre». Per lui dunque, Kant è visto come «uno dei momenti più avanzati della grande stagione rivoluzionaria della borghesia, di cui il movimento operaio e socialista rivendicava l'eredità teorica e politica». In questo, Marcuse si avvicina, da una prospettiva più radicale, alle letture di Cassirer su Kant a cavallo tra gli anni Venti e gli anni Trenta volte proprio a sottolineare, come scrive M. Ferrari, *Cassirer, Kant e l'Aufklärung*, in AA.VV., *Il realismo della ragione*, cit., p. 185, «un'altra Germania, un'altra tradizione culturale tedesca, da contrapporre a quanti – da Spengler a Heidegger, agli ideologi del nazismo – di certo non avevano accolto la lezione dell'*Aufklärung*».

[388] AF, p. 64 (corsivo mio). In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207 attraverso una serie di esempi tratti dalle pagine kantiane, Marcuse afferma che Kant inaugura un «nuovo metodo» di cui mostra «i due aspetti», conservatore e progressista. Tra questi, su due pagine diverse, «- nessuna rivoluzione, solo riforma. MA: se la rivoluzione ha successo, dovere di obbedire!» e «lode (*Praise*) della Rivoluzione Francese: *Streit der Fakultaten*, Cassirer VII, p. 398». In questi appunti Marcuse fa riferimento anche al testo di C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after*

Pur se in misura minore rispetto alle altre riflessioni, dunque, anche in questo caso il Kant di Marcuse resta complesso e bidimensionale. Nell'atmosfera rarefatta della filosofia trascendentale, il francofortese infatti continua a individuare un passo doppio, che si muove tra tendenze anti-autoritarie e tendenze autoritarie, figlie della stagione rivoluzionaria della modernità. In questo senso, la kantiana teoria della libertà resta pur sempre l'emblema di una filosofia in cui sono sedimentate le lotte della borghesia *contro* «vecchie forme di autorità»[389], cioè contro il particolare sistema di dominio dell'aristocrazia fondato sul possesso e l'esercizio personale del potere, al fine dell'instaurazione del nuovo ordine impersonale di autorità delle 'funzioni'.

Riscoprire la dialettica in Kant significa dunque salvarne la filosofia dalle letture unilaterali che, sviluppandone solo il lato formalistico, dimenticano che il trascendentale è solo l'esito ultimo del modo determinato in cui Kant, per ragioni storiche, pensa l'esigenza della ragione di trascendere le forme empiriche. La conversione della trascendenza in trascendentale, insomma, è il punto che anche in questo momento del suo pensiero Marcuse cerca di sviluppare per cogliervi lo sforzo di «giustificare queste contraddizioni e questi antagonismi»[390] *entro* i limiti del nuovo ordine dominante.

Emblematica, a riguardo, è la teoria della libertà, la cui formulazione assume una particolare valenza nella filosofia morale e del diritto di Kant. Questi, infatti, fa valere, si legge, «in tutte le dimensioni (...) senza mercanteggiamenti né compromessi (...) il principio supremo della libertà trascendentale dell'uomo (...) e dell'autonomia incondizionata della persona razionale»[391].

Esito di questa posizione, continua il filosofo, è una nuova concezione dell'autorità. Secondo Marcuse, infatti, l'irriducibilità *de jure* della libertà si pone in netto contrasto con la situazione *de facto* di una «società di universale costrizione»[392]. Questa opposizione, figlia della modernità, comporta tanto lo sdoppiamento dell'autorità in una dimensione interiore (morale) - dove vige la libertà della persona sotto la legge morale - ed in una dimensione esteriore (diritto) - che «pone la libertà nella restrizione e costrizione»[393] - quanto il «nuovo metodo» che distingue nell'una e nell'altra tra piano razionale-fondativo a priori e piano empirico-applicativo a posteriori. Una eterogeneità critica che orienta Kant a cercare una «sintesi» a priori tanto nella legge morale, quanto nel diritto, considerati come quelle idee razionali capaci di conciliare il conflitto tra individuale e universale.

Così, nella loro forma pura si pone un nesso del tutto nuovo tra autorità e libertà che individua un'altra forma di autorità, quella dell'auto-limitazione: «per Kant ogni autorità personale (...) deve legittimarsi di fronte all'idea di una legge universale che gli individui hanno convenuto di dare a se stessi e di rispettar da se stessi» [394] . Questo forte spostamento del peso dell'autorità «in direzione del libero riconoscimento dell'individuo autonomo» è insieme una «razionalizzazione della struttura autoritaria»[395]; detto in altri termini, la soggettivizzazione dei fondamenti dell'autorità, ora spostata sul piano della ragione autonoma, costituisce una sua secolarizzazione e immanentizzazione.

Non è una questione di poco conto, dato che *in primis*, a parere del francofortese, in questo modo Kant si allontana radicalmente da Lutero: non è più Dio ma l'uomo, con la sua *ratio*, ad essere fondamento dell'autorità.

Questo cambiamento di prospettiva è immanente al metodo critico kantiano ed è foriero di molte conseguenze, la prima delle quali è la scoperta della società civile che fa di Kant, a partire dalla sua «teoria della proprietà» e della «*Bürgerliche Gesellschaft*»[396], un precursore della filosofia sociale di Hegel e poi della

---

Rousseau, 1925. P. Romero, *The Revolutionary "Deception": Kant on the Illusion of a Politics of Happines*, «Etica & Politica», XXIII, 2, 2021, p. 18, nota 3, segnala come ancora oggi la critica kantiana si divida tra negazione del diritto di resistenza e legittimazione di un «diritto di ribellione» i cui presupposti sarebbero da cercare nella «sua filosofia morale».

[389] AF, p. 34.

[390] Ivi, p. 22

[391] Ivi, p. 64.

[392] Ivi, p. 57. Nelle sue linee fondamentali, questa interpretazione viene riproposta in H. Marcuse, F. Neumann, *Per una storia delle dottrine del mutamento sociale*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 307-309.

[393] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207.

[394] AF, p. 68.

[395] Ivi, p. 58.

[396] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. Marcuse commenta il «*Begriff der Bürger*» che compare in *Über den Gemeinspruch* e cita il vol. VI del *Werke* cassireriano, p. 378: «può essere cittadino, solo chi può disporre liberamente di sé e della sua opera come sua proprietà. Il lavoratore, che deve vendere il suo lavoro, ha così "venduto" se stesso. Questa non è affatto una semplice affermazione, ma implica già la critica all'"esteriorizzazione" della forza lavoro in quanto alienazione, soppressione dell'essenza umana! È proprio attraverso il concetto di proprietà che il concetto liberale di cittadino si traduce nella critica della società civile!». L'analisi di Marcuse applica alla concezione del diritto di Kant la concezione

teoria sociale di Marx. A ben guardare, infatti, se per Kant l'individuo stesso «è così libero che esso solo può togliersi la propria libertà», se «può essere libero solo in quanto la libertà è tolta contemporaneamente a tutti gli altri con una sottomissione reciproca e totale all'autorità della legge», allora «l'emancipazione dell'individuo autocosciente dalla società civile è compiuta»; adesso il soggetto dell'autorità «non è Dio, non è una persona o una molteplicità di persone, ma è la generalità di tutte le persone (libere), in cui ogni individuo ha nello stesso tempo la funzione di essere delegato e di delegare»[397]. Cosa questa che, Marcuse lo sottolinea con chiarezza, si avverte persino nell'apparente formalismo della legge morale: se criterio di applicazione della legge morale è la auto-generalizzazione della volontà individuale o, se si vuole, «l'unanimità interna della massima come legge universale», allora «nella pura 'forma' della legge morale si cela ancora un'altra 'forma': appunto, la pura forma di una convivenza degli individui, la forma di una 'società in generale'»[398].

A riguardo, molto chiaro è il commento alle pagine del noto saggio kantiano sull'Illuminismo dove, stante l'ermeneutica marcusiana, il filosofo di Königsberg non porrebbe più il problema dell'autorità all'interno di una cornice religiosa ma lo collocherebbe al livello del rapporto tra uomo e uomo: la declinazione della libertà nel senso di «'fare *pubblico* uso della propria ragione in tutti i campi'», è di grande importanza poiché in questo modo libertà e autorità vengono poste «nella dimensione concreta dell'essere sociale; autorità e libertà si incontrano nella *società civile*, sono poste come problemi della società civile. Non si tratta più della libertà 'interna' del cristiano e dell'autorità istituita da Dio, ma della libertà 'pubblica' del cittadino e dell'interesse della società civile». Così, ben prima della Rivoluzione francese, nel saggio del 1784, «Kant pone il problema dell'autorità e della libertà sul terreno dell'ordine sociale esistente di fatto, come problema della società civile». Grazie a questo gesto, l'«interpretazione filosofica dell'ordinamento giuridico della società civile» raggiunge un «grado di concretezza» sconosciuto al precedente problema dell'autorità[399].

Va da sé che da questa nuova legittimazione dell'autorità 'via libertà' non possono che derivarne anche una nuova idea di diritto e di Stato. Posta alle spalle la fondazione dell'autorità sulla tradizione, fondata sul «terreno soggettivo» della «volontà umana» la teoria della società civile, lo stesso mondo del diritto viene «trattato come sfera dell'esistenza della libera volontà», allo stesso modo che «lo stato è stato trattato come compiuta realizzazione del libero volere»[400]. Per quanto estranea o astratta sia quest'autorità rispetto all'individuo concreto, infatti, la sua origine resta pur sempre l'uomo che 'auto-estranea' la propria libertà: oramai «la *sottomissione* della libertà individuale ad un'autorità generale della costrizione (...) è conseguenza immanente dei bisogni della società civile: come sua condizione di esistenza»[401].

Tale posizione - si badi bene - risulta paradossale solo se non si pensa a scritti come *Sul concetto di essenza*: proprio perché astrae dalle condizioni empiriche del possesso alla ricerca di una sintesi razionale dei conflitti reali, nella sua fondazione del diritto, il Kant di Marcuse è in grado di formulare il concetto di «una comunanza universale tale che gli interessi di ogni individuo coincidano con gli interessi degli altri individui». Se, infatti, «all'origine della società civile devono essere unificati l'interesse privato e l'interesse generale, l'arbitrio e la costrizione, la libertà e la sottomissione»; se «l'illibertà dell'individuo come membro della società civile soggetto all'autorità legittima dei governanti deve coincidere con la concezione fondamentale della persona

---

marxiana dell'autoalienazione che si trova in K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgrò, Napoli-Salerno, Orthotes 2018, p. 145: «Se il prodotto del lavoro non appartiene al lavoratore, se gli sta di fronte come una potenza estranea, ciò è possibile solo per il fatto che esso appartiene a un *uomo diverso dal lavoratore*. Se l'attività del lavoratore è per lui un tormento, per un altro essa deve essere *godimento* e gioia di vivere. Non gli dei, né la natura, solo l'uomo stesso può essere questa potenza estranea al di sopra dell'uomo». In effetti, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., in part. pp. 46-47, la fondazione dello Stato sull'«idea del patto originario» tra uomini liberi, da cui dipenderebbe poi l'autorità della legge per ciascuno di essi, si presenta come vera e propria critica alla *reificazione* del rapporto sociale-politico. Basti pensare alla condanna kantiana della tipica politica internazionale assolutistica di acquisire altri Stati per mezzo di «eredità, scambio, vendita o dono» vedendovi una riduzione dello Stato «da persona morale a cosa» e degli uomini che lo abitano da persone a «strumenti dello Stato» che «vengono usati e consumati come cose di cui disporre a piacimento» o «come semplici macchine o strumenti nelle mani di un altro (dello Stato), un uso che non si accorda con il diritto dell'umanità nella nostra propria persona».

[397] AF, p. 61.

[398] Ivi, p. 67.

[399] Ivi, p. 53 e p. 57.

[400] Ivi, p. 79.

[401] Ivi, p. 57. Con questo slittamento Kant inaugura una nuova era nella teoria illuministica dello Stato, poi proseguita da Hegel e in seguito 'repressa' dalla teoria controrivoluzionaria. In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, sotto il titolo di *German Idealism*, Marcuse annota: «lo Stato come ponte tra la dimensione trascendentale (morale) e quella empirica: - separazione dalla "società". Volontà privata contro volontà comune; - autoritario».

che nella sua essenza è libera per il fatto che essa è intesa come autolimitazione ugualmente originaria e reciproca di tutti gli individui», allora «il senso formale di questa autolimitazione è la creazione di una generalità che unifica tutti gli individui (...) e per la quale sono superati gli intessi privati»[402].

Evidente la direzione presa dalla lettura marcusiana, che fa di Kant - lo abbiamo visto ribadito in *Filosofia e teoria critica* - un vero e proprio preconizzatore della futura - e marxiana - idea di una comunità reale quale prodotto di una prassi umana razionale. Il pensatore di Königsberg infatti determina la «libertà come modo della causalità»: questo parallelismo con la causalità della natura, per Marcuse, non è un «disconoscimento del carattere "esistenziale" della libertà umana», ma è la sua più profonda comprensione come «un determinato modo dell'agire fattuale nel mondo», superiore ad ogni «ontologia esistenziale successiva» che traspone la libertà «in una maniera statica dell'essere». Allo stesso modo, in quanto «il motivo determinante della causalità secondo la libertà» è apriori identificato con la «"validità universale"», l'individuo è a priori «inserito nella comunità di un regno universale di persone libere che è "prima" e "al di sopra" di tutte le comunità "naturali"»; la qual cosa è di fondamentale importanza se si pensa alle «successive, errate interpretazioni della teoria organicistica della società»[403] sul concetto di comunità.

Ma non solo - e di più. Analizzando una serie di passaggi dei testi kantiani, il francofortese punta il dito, ancora una volta, sull'impostazione dualistica di Kant, rintracciando una discrepanza - tanto in ambito morale quanto in ambito del diritto - tra *de jure* e *de facto*. Tale distinzione, come già era avvenuto in precedenza, assume una connotazione estremamente positiva ai suoi occhi, almeno nella misura in cui, attraverso essa, si mostra la consapevolezza kantiana che, tanto nella fondazione trascendentale della morale quanto nella dottrina del diritto, l'universalità fondata sulla ragione non è quella *de facto* esistente, la quale è caratterizzata, anzi, dal contrasto irrisolto tra particolare e universale e che nel diritto si concretizza nel conflitto tra popolo e monarca, mentre nella morale nell'abisso tra forma e materia. Come a dire, che l'apertura di un abisso tra piano razionale-fondativo e piano empirico-applicativo, porta Kant indirettamente a riconoscere che la dimensione reale, sociale e materiale non è ancora quella giusta, lontana com'è da quei principi razionali, la cui universalità può viceversa svilupparsi solo in astrazione dal piano dell'esistente [404]. Ha dunque ragione Giacomo Palombella nel notare che Marcuse vede bene il problema che Kant «lascia in eredità alla filosofia politica posteriore». Nella misura in cui pone quale fondamento sostanziale l'universalità e la libertà, il pensatore di Königsberg, secondo Marcuse, non va tanto in direzione di una stabilizzazione dell'ordine borghese, perché, al contrario, l'astrattezza dei suoi stessi fondamenti gioca e produce piuttosto «la coscienza della contrastata e contraddittoria esistenza» della società borghese: «nella lacerante consapevolezza di Kant della scissione del pensiero e nel suo tentativo di ricomposizione è contenuto il limite della ragione borghese e il suo più alto risultato critico. Con esso l'intera tradizione da Lutero a Calvino della sottomissione cieca e naturale all'autorità subisce una svolta e lascia emergere l'incompatibilità di dominio e libertà». Così, in conclusione, «Kant dimostra l'impossibilità di una definitiva consacrazione dinnanzi alla ragione umana della ragione formale del dominio»[405].

In realtà, in parte del saggio, il francofortese fa anche un passo in avanti: egli ritiene infatti che questa discrepanza teorico-critica, e la relativa scoperta del conflitto che, nella società civile, si viene ad aprire, siano da leggersi proprio come il riflesso della scoperta del suddetto antagonismo. Insomma, è proprio perché la

---

[402] AF p. 60. Marcuse, a proposito di questa paradossalità, così prosegue: «In modo estremamente paradossale, il possesso comune diventa così "fondamento giuridico" della proprietà privata: il possesso comune è "la sola condizione che mi consente di escludere ogni altro possessore dall'uso privato della cosa". Con l'arbitrio unilaterale nessuno può obbligare un altro ad astenersi dall'uso di una cosa; l'appropriazione privata del generale è possibile come situazione giuridica solo con "la volontà collettiva di tutti quelli che possiedono in comune". E questa "volontà collettiva" fonda poi anche quella generalità che pone ogni singolo sotto il potere di un ordine coercitivo universale, che si assume il compito della difesa, del governo e della tutela perentoria della società fondata sulla proprietà privata».

[403] Ivi, pp. 65-66.

[404] In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, tra gli elementi progressisti della teoria kantiana, Marcuse segna le affermazioni contenute nello scritto sulla pedagogia: «i bambini dovrebbero essere educati per una società futura migliore» e «la felicità degli Stati si sviluppa assieme alla miseria degli uomini» citate anche in AF, p. 62.

[405] G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 210. A proposito del 'come se', Palombella parla di «consapevole e dichiarata 'finzione'». Come sottolinea D. Losurdo, *Autocensura e compromesso*, cit., p. 152 e ssg., l'astrattezza della 'teoria' fu esplicitamente difesa da Kant nello scritto *Sul detto comune* (1793) contro la *Realpolitik* dei controrivoluzionari che accusavano i giacobini di generare lutti e discordie in nome di principi astratti e generali piuttosto che mirare alla felicità del popolo con una politica di maggiore compromesso. Sulla ricezione tra i contemporanei, tanto francesi quanto tedeschi, tanto critici quanto favorevoli, di un Kant sostenitore della rivoluzione francese, cfr. anche A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 128-137.

società è diventata un problema per la libertà dell'uomo, che essa può - e deve - essere messa in questione, comportando questo, di conseguenza, che la teoria diventi critica della datità in nome degli interessi superiori della ragione [406].

D'altronde tale impianto, a modo di vedere del francofortese, è particolarmente evidente tanto nel carattere di sintesi a priori quanto in quello di idea trascendentale che assume la volontà nella fondazione del diritto. La concezione kantiana del diritto come sintesi di opposti, «unità di arbitrio e legge, libertà e costrizione (...) non deve essere intesa come somma di singole parti», ma viene dedotta dalla ragione[407]. La volontà collettiva generale, infatti in Kant, non è derivata dai fatti ma è solo un'idea della ragione a priori: punto questo che «non occorre discutere», perché bisogna invece «vedere, prima di considerare il suo contenuto, che cosa significa questo carattere di 'idea'»: certamente, «essa non si propone semplicemente di eternare, e perciò giustificare un determinato ordine esistente», dato che in essa è operante anche una «tendenza a trascendere il sistema autoritario della società civile». E così, «momenti distruttivi» dell'ordine esistente si vengono a inserire nella dottrina kantiana che distingue tra ordine costituito *de facto* e idea razionale di diritto *de jure*; tali momenti si esprimono «nella sostituzione di fatto (...) con un (postulato) 'come se' (...) che indica un forte spostamento del peso dell'autorità in direzione del libero riconoscimento dell'individuo autonomo»[408].

Evidentemente in questo modo è possibile aprire tanto un varco alla persona, in grado adesso di appellarsi a un altro ordine e di compiere gesti capaci di operare una sottrazione di potere alle autorità canoniche e oggettive, quanto formulare un'idea di volontà quale unità di particolare e universale ben diversa e non corrispondente a quella della società borghese reale.

Tuttavia, non c'è dubbio che, a parere di Marcuse, a dispetto di questa tendenza anti-autoritaria, la teoria kantiana continui a presentare - in modo del tutto immanente - delle insormontabili arretratezze e un vero e proprio cedimento all'autorità. Questo il punto 'dialettico' dell'andamento trascendentale, secondo il francofortese: scavare abissi critici e al contempo bloccarne e conciliarne la dinamica conflittuale.

Il primo elemento problematico in tal senso si annida proprio nell'assegnazione della libertà a quella sfera intelligibile e trascendentale che la separa dal piano reale: scindendo i due mondi e collocando la libertà nella dimensione noumenica non sovrapponibile a quel mondo fenomenico retto da leggi di necessitazione causale, Kant concilierebbe la contraddizione interna all'unicità dell'individuo tra libertà e sottomissione. Come a dire che l'individuo autonomo può prendere posto nel regno reale dell'illibertà senza che questo intacchi in nessun modo la purezza interiore del suo spirito libero. Il fatto che, poi, egli unilateralizzi la *Freiheit* assegnandola totalmente alla sfera interna e intelligibile della persona e consegni l'illibertà e alla sfera (divenuta) esterna delle 'opere', rivela bene quanto l'emancipazione kantiana dalla «concezione cristiana dell'*ens creatum* situato fra *natura naturata* e *natura naturans*, con l'imprescindibile eredità del peccato originale»[409], sia riuscita solo a metà.

Le ricadute di questa situazione sono ben evidenti e vanno tutte nella direzione idealistica, che a parere di Marcuse sarà solo Marx a capovolgere, di fondare la necessità sulla libertà. Ma in questo modo, al netto dell'innegabile intenzione soggettiva alla libertà, «il risultato non è un superamento, ma una conferma dell'illibertà reale»[410]. Certo, quest'ultima viene scissa in una libertà «negativa», letta come «indipendenza dalla determinazione dell'impulso sensibile» e in una libertà «positiva», che è la «capacità della ragione pura di essere pratica da sé (sotto l'imperativo categorico)»[411], secondo leggi di autonomia. Resta il dato, però, che questa legge è fondata in una dimensione trascendentale e non ha mai bisogno di oggettivarsi attraverso azioni storiche materiali per potersi realizzare: «la libertà è per Kant un "fatto" trascendentale: è qualcosa che l'uomo

---

[406] Cfr. S. Bird-Pollan, *Critiques of Judgment: A Kantian Reading of Marcuse*, in «Radical Philosophy Review», vol. 16, n. 1, 2013, pp. 99-107.

[407] D. Losurdo, *Autocensura e compromesso*, cit., pp. 48-50, ricorda che il referente polemico di questa concezione kantiana era l'idea di Stato della pubblicistica controrivoluzionaria, che, come ad esempio in Burke, faceva dello Stato (generalità) non la premessa, ma il risultato di una «trattativa (*compromise* o *convention, Negotation* o *Vertrag*) (…) tra le varie parti che lo costituiscono e che sono titolari di privilegi e libertà che non possono essere in alcun modo toccare». In questo modo, l'ideologia controrivoluzionaria cercava di tutelare i privilegi signorili contro le decisioni dell'Assemblea Nazionale e ciò spiegherebbe, secondo Losurdo, l'espunzione kantiana dalla teoria dello Stato del diritto di resistenza.

[408] AF, pp. 55-58.

[409] Ivi, p. 22. Per la similitudine con Lutero, cfr. ivi, pp. 29-30. È stato Marx, come rivela poi Marcuse in ivi, pp. 34-35 e p. 105 a vedere «dietro il concetto borghese di libertà, con la sua unione di libertà interna e illibertà esterna, il "culto dell'umo astratto" proprio del cristianesimo», tanto che Marcuse non disdegna l'espressione 'cristiano-borghese' per definire la dottrina borghese della libertà.

[410] Ivi, p. 66.

[411] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207.

sempre più possiede, se vuole essere libero. Come per Lutero, la libertà esiste sempre "prima" di ogni azione libera, come sua eterna condizione apriori; non è mai il risultato di una liberazione, né ha bisogno di una liberazione»[412].

Ma di più. Una volta che la libertà ha perduto i suoi caratteri pratici, non può che derivarne la perdita di ogni carattere storico della stessa dimensione pratica. La via all'accettazione dell'ordine esistente e dell'illibertà ad esso connessa è ben spianata:

> con la definitiva connessione della libertà con la legge morale come sua unica forma di "realtà", la libertà diventa conciliabile con qualsiasi forma fattuale di illibertà: nel suo carattere trascendentale essa non può venire offesa da alcuna illibertà di fatto. È vero che la libertà è anche liberazione: l'emancipazione da tutte le motivazioni "empiriche" della volontà, la liberazione della persona da quel dominio della sensibilità che è costituivo per l'uomo come *ens creatum*; ma questa liberazione lascia intatte e inalterate tutte le forme di servitù fattuale[413].

E ancora:

> Il riconoscimento dell'illibertà reale (in particolare di quella creata dai rapporti di proprietà) rientra, di fatto, nel significato di questo concetto di libertà (...). L'apriori "interno" – che pare sollevare l'uomo alla suprema dignità – lo rende interamente impotente: tutto ciò che sempre già precede il suo agire e il suo pensare, egli non può mai farlo proprio, prenderlo in suo potere[414].

La libertà trascendentale, quindi, è attraversata da una tendenza formalistica ad appiattirsi sulla fatticità, cosa questa che Marcuse ricostruisce e riscontra nella frattura che Kant pone tra la forma del dovere della legge e la materia che, come contenuto reale dell'azione, le è costitutivamente *indifferente*[415]. Il ragionamento è chiaro: proprio perché non devono rientrare motivazioni materiali, l'azione resta sempre accettazione dell'ordine materiale esistente già dato, il quale, essendo già illiberale, fa sì che la morale consista solo nella libera - e dovuta - adesione all'illibertà data.

> Precisamente nella misura in cui l'individuo agisce secondo la legge della libertà, questa materia non può entrare in nessun modo a far parte delle motivazioni della sua volontà; ma proprio in quanto essa è interamente esclusa dalle motivazioni della prassi libera, l'individuo è lasciato interamente in balia di questa materia stessa, nella sua libertà di fatto. La libertà trascendentale implica come propria naturale conseguenza l'illibertà sociale[416].

La sottrazione dalle autorità costituite è, perciò, solo apparente: mancando di criteri materiali di determinazione del contenuto della scelta di fronte all'autorità *de facto* già esistente, il concetto di libertà interiore non può che implicare un concetto formale di autorità, cioè legittimare l'autorità per il fatto stesso di essere autorità.

Se questo è vero in ambito morale, ancor più vero lo è nella dimensione del diritto, soprattutto se si tiene conto di quanto nella pura forma della legge morale si cela - lo abbiamo ben visto - un'altra forma: quella della convivenza sociale fra gli uomini. Se è vero che, nonostante la separazione di morale e diritto, per Kant anche nella teoria resta fermo che «la libertà è l'unico diritto innato» e che «ogni costituzione (*Verfassung*) deve corrispondere (*correspond*) al principio della libertà», - tanto che l'idea di Stato migliore (la repubblica

---

[412] AF, p. 66.
[413] Ibidem.
[414] Ivi, p. 35.
[415] A titolo di esempio, I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr.it di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza 1997, p. 65: «questo imperativo è categorico. Esso non riguarda la materia dell'azione e ciò che da questa debba conseguire, ma la forma e il principio da cui l'azione stessa consegue, e il Bene per essenza di essa consiste nell'intenzione, qualsiasi ne sia il risultato. Questo imperativo può chiamarsi imperativo della moralità». Già in questo scritto, a p. 57 e 25, precedente alla *Critica della Ragion pratica*, a causa della libertà della volontà soggetta anche ad inclinazioni sensibili, la forma dell'imperativo è «la formula del comando» espressa attraverso un «*dover essere*» e la condotta di vita è morale non in quanto «*conforme al dovere*» ma in quanto svolta «*per dovere*».
[416] AF, p. 67. Qui Marcuse ricalca la critica formulata da F.W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bortoli, Roma-Bari, Laterza 2009, pp. 536-537 e riproposta da G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 163-164, e che egli stesso ha proposto nei confronti degli esiti del trascendentale nelle filosofie del Novecento, in particolare nel formalismo del concetto heideggeriano di storicità.

costituzionale) è quella che «rende la libertà il principio e la condizione di ogni coercizione»[417] - è anche vero che «la libertà è reale, pratica, solo come imperativo categorico»[418]. Ma allora, nota Marcuse, se la persona è definita come ciò che non dipende dalle azioni esterne, cioè sociali, non solo essa è deresponsabilizzata verso la realizzazione delle opere ed è quindi predisposta ad accettare ogni azione esterna anche quando non realizza l'intenzione, ma la stessa azione sociale si definisce come ciò che non può mai avere come suo compito, fine e contenuto la libertà degli individui.

Di estremo interesse in tal senso, è quanto il filosofo aggiunge alla sua lettura del saggio kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* dove, alla precedente osservazione sull'evidente tendenza antiautoritaria presente nell'idea di libertà, si viene ad accompagnare una profonda critica delle possibili ricadute autoritarie che, nonostante tutto, emergono in questo testo.

A parere di Marcuse infatti, Kant compie una vera e propria pacificazione della spinta razionale alla libertà, almeno nella misura in cui declina la pubblicità della ragione in modo assolutamente scisso dal suo uso privato che, viceversa, viene fatto coincidere proprio con la sfera decisiva dell'ordine sociale: «"privato" è ora l'"ufficio" civile, il cui soggetto deve subordinare la propria libertà all'interesse sociale della disciplina, mentre d'altro lato la pubblicità illimitata della libertà è respinta nella dimensione della pura scienza e del "mondo dei lettori"». Ma in questo modo, il lavoro sociale, la prassi reale, l'organizzazione sociale, appaiono per essenza «privatizzati» - «l'ufficio civile diventa un'appropriazione privata» - e quindi regno di una illibertà individuale disciplinata dal potere sociale; dal canto suo, «il "mondo scientifico"» appare pubblico e dotato di una libertà illimitata proprio - e solo in quanto - «separato dall'*agire* pubblico e libero, dalla prassi sociale reale»[419]. In conclusione, l'illuminismo kantiano finisce col trasfigurare il pubblico – l'organizzazione sociale – in privato, regno dell'ubbidienza, e il privato – il rapporto tra l'individuo e il suo pubblico – in pubblico, regno di una libertà innocua e ricercata solo nell'astrazione dalla sfera pubblica e civile.

Lungi dal contrastare l'autorità, così facendo, l'operazione kantiana non fa nient'altro che porre e fondare un nuovo dominio ben determinato sul lavoro: quello che sostituisce alla forza personale feudale il nuovo dominio impersonale degli uffici. Evidentemente, in questo modo, il progresso rispetto al mondo feudale e la spinta antiautoritaria ad esso connessa vengono del tutto pacificati, *fissati* ed *eternizzati* come sono nella

[417] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. Da questo punto di vista, se è vero che, come scrive P. Romero, *The Revolutionary "Deception"*, cit., pp. 17-26, tutta la teoria dello Stato di Kant si oppone ad un'idea strumentale di uno Stato per la felicità degli uomini per prediligere l'autoconservazione e la sicurezza, questo deriva a sua volta dal fatto che lo Stato trae la sua origine 'a priori' dai principi della libertà trascendentale che, non a caso, si oppone a quello 'empirico' della felicità. Bisogna precisare, comunque, come risulta dalle pagine di I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 90-103, che «il vero compito della politica» è «rendere il pubblico soddisfatto del proprio stato», cioè le massime della politica «devono necessariamente essere conformi alla finalità generale del pubblico (della felicità)». Kant ritiene che ciò possa avvenire facendo non della felicità, ma del diritto, lo scopo immediato della politica in quanto via più sicura e certa per la realizzazione della felicità pubblica come «condizione» (la pace perpetua). Difatti, in ivi, p. 84, il «politico morale» non ha il compito di conservare lo Stato, bensì di migliorarne le leggi secondo l'idea del diritto, «anche se ciò dovesse costare sacrifici per il loro egoismo». È stato E. Cassirer, *L'idea della costituzione repubblicana*, tr.it. A. Bolaffi, in «Micromega», IV, 1989, pp. 229-240, nel 1929, a invitare a non considerare la «fede razionale» di Kant nella Costituzione Repubblicana «un'irruzione dall'esterno nella storia spirituale della Germania».

[418] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. Marcuse aggiunge che una novità del metodo kantiano è la «politica derivata dall'etica» dando l'impressione che lo Stato abbia lo scopo di superare gli ostacoli che si oppongono alla libertà dell'uomo e, quindi, le *determinazioni sensibili*: «lo Stato come ponte tra la dimensione trascendentale (morale) e quella empirica». Diversamente, P. Romero, *The Revolutionary "Deception"*, cit., pp. 34-35, afferma che furono i post-kantiani (Fichte, Schelling, Schiller) a vedere nel principio morale della libertà kantiana la giustificazione della rivoluzione, mentre in realtà «Kant non teorizzò lo scopo dello stato come strumento per altro fine che la sua stessa stabilità e continuità». I post-kantiani avrebbero, con ciò, semplicemente sostituito il principio della felicità dei rivoluzionari francesi a quello della libertà, contravvenendo alla critica kantiana dell'«illusione» di uno Stato al servizio di altri scopi; una strumentalizzazione, questa, che legittimava la resistenza ad esso e che Kant nega affermando il legame tra «legittimità e obbedienza».

[419] AF p. 55. La pagina manoscritta sul saggio sull'illuminismo in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207 coincide, anche nel riferimento al *Werke* kantiano curato da Cassirer, con questa di AF: «Distinzione tra uso pubblico e privato della libertà: - il cittadino (*citoyen*) il diritto illimitato (*unrestricted*) a fare un uso pubblico della sua ragione; pubblico definito come la libertà del dotto [*scholar*] davanti al pubblico di lettori; - l'uso privato della ragione può essere limitato; "privato" definito come l'uso della ragione in un ufficio o in una posizione civile!».

divisione tra sfere immuni l'una all'altra: il 'progresso' dei lumi finisce così col riguardare la sola sfera 'pubblica' e non comporta affatto la trasformazione dei rapporti sociali di produzione, la sfera 'privata'[420].

Una simile dinamica si ripropone poi, secondo il francofortese, nella fondazione trascendentale del diritto operata nella *Metafisica dei costumi* che è al contempo una «teoria della proprietà»[421]. Qui si tratta di risolvere il problema dischiuso dall'antagonismo empirico tra individui che, separati e conflittuali *ab origine*, si contendono il possesso delle cose. In quest'ordine della civiltà – che in realtà è un disordine incivile[422] – la possibilità stessa della società in quanto tale appare data unicamente dalla presenza di un'autorità che, *esterna* ad ogni individuo, sottomette ciascuno ad un ordine giuridico comune: l'ordine del rispetto della proprietà privata altrui a prescindere dal suo possesso empirico. Il problema del possesso empirico, infatti, è il problema dell'obbligatorietà e del suo carattere vincolante *per l'altro* a prescindere dal fatto che l'individuo disponga o usi effettivamente ciò che possiede[423]. Ora, secondo Kant, dall'empiria non può derivare alcuna norma, la quale richiede piuttosto l'idea di un «originario possesso comune del terreno, sulla base della quale comunanza può essere stabilita una volontà collettiva-generale che conferisce ad ogni individuo il diritto alla proprietà privata» poiché in essa «tutti gli individui decidono di comune accordo una autolimitazione generale, sotto il governo di leggi universalmente vincolanti»[424]. È dunque così, attraverso il richiamo all'idea, che Kant può «"estendere il concetto del possesso al di là di quello empirico, e poter dire: ogni oggetto esterno del mio arbitrio che io (…) ho in mio potere, senza esserne in possesso, può anche essere considerato giuridicamente mio"».

Evidentemente, siamo di nuovo al cospetto di quella distinzione di piani, di quella scissione tra *de jure* e *de facto* che, ritenuta un tratto distintivo del procedere kantiano, viene però qui valutata diversamente, almeno nella misura in cui quell'apertura di uno spazio altro, in grado di mostrare le contraddittorie ingiustizie della realtà, mostra adesso ai suoi occhi ben altro risvolto: il piano ideale, infatti, scisso apparentemente da quello reale, altro non fa che tutelare la società borghese di fatto esistente.

Chiaro a riguardo è il ragionamento del francofortese: causa di questa eternizzazione e giustificazione dell'ordine dato, che comporta «la trasformazione di quel fatto (...) che è la società civile esistente in un a priori ideale», è l'analisi formale di Kant, l'astrattezza del suo procedere e dei suoi concetti, frutto di un allontanamento costante dalle condizioni storiche ed empiriche. Insomma, prescindendo dalle determinazioni concrete, il metodo trascendentale e i concetti che ne derivano, non fanno altro che ipostatizzare e considerare come assoluto ciò che invece è una condizione storica determinata. Trattasi di un metodo «conservatore (nella

[420] In UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, Marcuse si occupa del legame tra la nuova concezione del diritto e il nuovo regime imposto sul lavoro. Citando da *Sul detto comune*, «i requisiti (*qualification*) del cittadino: libertà, eguaglianza, autonomia civile (*bürgherliche Selbstständigkeit*)», egli nota che «la definizione di *Selbständigkeit* esclude chi cede "l'uso dei suoi poteri"», vale a dire il «lavoratore a giornata (*Tagelöhner*)» o salariato, e include invece «chi possiede proprietà, o: chi vive della vendita della sua proprietà».

[421] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. In queste pagine manoscritte troviamo la medesima ricostruzione della: «distinzione tra possesso empirico e "intelligibile": - intelligibile: secondo il concetto puro del diritto; - come postulato della ragion pratica (*as Postulat der praktischen Vernunft*): ciò che è utile non dovrebbe restare "senza proprietario" (*herrenlos*) – altrimenti le cose utili verrebbero escluse da ogni possibile uso; l'"occupazione*"* (*Bearbeitung*) non dà il diritto alla proprietà»; della «derivazione del possesso privato da un possesso originariamente comune della terra (*of the soil*) - ogni proprietà privata fonda sulla possibilità di un "possesso puramente razionale, senza detenzione" – che è solo un postulato; - è possibile solo sotto le leggi generali»; il che consente di spiegare il passaggio dallo stato di natura allo «stato civile» (*bürgherlichen Zustände*) nella differenza tra «"sovrano universale" (*allgemein Oberhaupt*) (= lo stesso popolo unificato! (*das vereiningte Volk selbst*!)» sotto l'idea del «contratto sociale (…) in cui le persone si costituiscono come Stato», e i «sudditi (*Untertanen*) (la moltitudine di persone isolate)».

[422] AF, pp. 56-57: «tale società è una società di universale insicurezza, di universale perturbamento e di totale vulnerabilità. Può esistere solo sotto un ordine coercitivo e in un sistema di soggezione ugualmente universale, generale e totale, la cui natura consiste nel rendere sicuro l'insicuro, stabile l'instabile, nell'impedire le "lesioni". È molto significativo che quasi tutti i concetti fondamentali della dottrina del diritto di Kant siano definiti attraverso caratteri negativi, come tutela, lesione, limitazione, impedimento, costrizione».

[423] Ivi, p. 59: «Alla base della separazione fra possesso empirico e intelligibile c'è una delle più profonde intuizioni di Kant intorno alla struttura della società civile: l'intuizione che ogni possesso empirico è per sua natura "accidentale", si fonda sull'appropriazione con un atto di "volontà unilaterale" ("occupazione") e perciò non può mai fornire un titolo giuridico universalmente vincolante: "poiché la volontà unilaterale non può imporre ad ognuno un'obbligazione che di per se stessa è accidentale..". Questo possesso empirico non può quindi fondare esso stesso la propria tutela totale e permanente al centro dell'ordine giuridico civile; la possibilità del mio e tuo esterno come "rapporto giuridico" riposa invece "interamente sul presupposto della possibilità di un possesso puramente razionale, senza detenzione"».

[424] Ivi, pp. 57-60.

misura in cui la ragione = l'uomo della società borghese»[425] cade nell'errore di «pensare che ogni forma di generalità, e cioè ogni società costituita di fatto, costituisca in quanto tale una generalità reale, un'universalità»[426]; mentre «i requisiti della vera universalità non sono presenti in questa società»[427]. Evidente ciò che Marcuse qui sottolinea: dato il criterio del tutto formale, far valere la propria massima individuale come legge universale, non può che significare accettare e rispettare in maniera incondizionata l'ordine esistente. «Nella forma della legge», leggiamo infatti, «si nasconde la "pura forma di una convivenza" degli individui, la forma di una "società in generale"».

Il criterio apparentemente puro del *diktat*, rivela dunque tutta la sua 'impura' derivazione sociale nel fatto che, a priori, non può accettare «la trasformazione di quest'ordine (…) come massima di una libera prassi, poiché di fatto – giudicata secondo il criterio kantiano – distruggerebbe l'ordine sociale in quanto tale (una legge universale che ordinasse di trasformare l'ordine esistente sarebbe assurda)»[428].

Anche nella dottrina del diritto i limiti della logica formale, il suo trasfigurare il particolare nell'universale, si fanno del tutto evidenti. Pur riconoscendo la strutturale infelicità del popolo nel sistema costituito, il diritto di resistenza viene infatti escluso a priori da Kant, non foss'altro che per motivazioni logico-formali. Avendo fondato «ogni sistema di dominio» sull'idea 'come se' di una volontà generale «preliminare», una volontà generale-popolare che si ribellasse dal basso all'ordine esistente sarebbe considerata del tutto illogica: «la distruzione del sistema di dominio rappresenterebbe una "autodistruzione" della volontà generale», non di una determinata volontà storica. Il senso della distinzione *de jure-de facto* perde così il proprio valore per il presente: formulata formalisticamente e non storicamente, la teoria kantiana si conclude, come in Lutero, nell'immanenza del diritto al sistema autoritario dominante. Non è un caso che sia «il sovrano il suo proprio giudice e solo lo stesso giudice può muovere accusa»[429]; come a dire che il soggetto legittimo del cambiamento è solo l'autorità già esistente e i mezzi legittimi sono solo riforme dall'alto, giammai rivoluzioni popolari dal basso.

L'analisi marcusiana si conclude così con una decisa insoddisfazione nei confronti della posizione kantiana e della sua definizione di libertà, giudicata inficiata da un pregiudizio formalistico e da un astratto sospetto verso ogni dimensione materiale e sensibile che, considerata indelebile segno di illibertà, resta in conclusione – e definitivamente – consegnata a una infelice illibertà: «poiché l'idealismo tedesco illustra il concetto di universalità secondo il modello della società borghese, la sua teoria rappresenta, di conseguenza, una nuova giustificazione dell'illibertà sociale»[430].

Siamo quindi di fronte a una diversa sfumatura di quell'ermeneutica che aveva segnato gli scritti metodologici di Marcuse. Di Kant, il francofortese, apprezza senz'altro l'apertura di uno iato - se si vuole, di un abisso - tra razionale e reale, piano fondativo e piano applicativo, poiché questo comporta il riconoscimento indiretto che la dimensione materiale, reale, sociale, non è fondata su ragione, spingendo quest'ultima ad astrarsi - e a contrastare - dall'empiria.

Sospettosa com'è nei confronti della sfera sensibile, l'astrazione del trascendentale resta tuttavia sempre a priori e, mai frutto di una negazione determinata della società reale, finisce con il neutralizzare l'opposizione relegandola nell'apparenza di una conciliazione ideale che non è più compito della prassi realizzare. E così, la teoria morale e la correlativa dottrina del diritto di Kant finiscono con il rappresentare una nuova giustificazione dell'illibertà sociale e, insieme, una legittimazione dell'infelicità degli individui a cui solo Marx, secondo Marcuse, può porre fine ribaltando i rapporti tra necessità e libertà e facendo penetrare la felicità degli

[425] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207.
[426] AF, p. 61.
[427] Ibidem.
[428] Ivi, p. 68.
[429] Ivi, pp. 64-65. UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, tra gli aspetti conservatori della teoria kantiana: «negazione del diritto di resistenza, persino per riforme, dal basso: §48: il potere supremo è "irresistibile"; §49, Nota generale: "ogni autorità viene da Dio" = idea della ragione; il governante (*the ruler*) ha solo diritti, non doveri; processo ed esecuzione di un monarca = sovvertimento di ogni Diritto; nessuna costituzione può implicare il diritto di resistenza; il governante come "proprietario diretto" (*Obereigentümer*, o 'signoria'): - a lui "appartengono" la terra e il popolo; nessuna resistenza contro la "bella Costituzione borghese esistente"». Diversamente, per D. Losurdo, *Autocensura e compromesso*, cit., p. 66 e ssg., questa posizione intendeva difendere tanto il processo politico in atto in Francia – che per Kant, in quanto il popolo era stato convocato 'legalmente' dal sovrano, non era una rivoluzione ma un processo di 'riforma dall'alto' – quanto lo *status quo* in Germania. Inoltre, in ivi, pp. 197-246, in part. pp. 237-246, dove si spiega l'ambiguità kantiana come tattica di autocensura per sfuggire alla censura dell'assolutismo prussiano, piuttosto che come un limite immanente al formalismo trascendentale.
[430] AF, p. 61.

uomini nella regolazione razionale del lavoro «sotto il titolo di "condizioni più degne e adeguate" alla natura umana»[431].

Al di là della soluzione prospettata da Marx, tuttavia, di grande interesse è il punto critico individuato da Marcuse relativamente alla dottrina kantiana, almeno nella misura in cui esso comincia a indicare la direzione da prendere: adesso si tratta infatti di puntare il dito sulle cause di questa impostazione e cercare di rimuovere quelli che sono gli ostacoli radicali a un cambiamento.

Agli occhi del francofortese, va dunque via via tornando sempre più centrale il tema della sensibilità.

§ 2. *Kant e l'ontologia della sensibilità*

Relativamente al tema della sensibilità, non c'è dubbio, Marcuse ritiene di non poco conto, per quanto problematico, il contributo del pensatore di Königsberg mostrando, anche in questo momento pratico del suo pensiero, di risentire ancora della lettura heideggeriana di Kant, sul cui complesso rapporto abbiamo avuto modo di soffermarci. In particolare, egli pare condividere l'idea di fare dell'immaginazione trascendentale il punto chiave di una sensibilità vista, a sua volta, come l'indice di una ragione finita sulla quale rifondare l'ontologia occidentale in un'«ontocronia»[432]; non è un caso, del resto, che egli riconosca al pensatore di Königsberg il merito di aver compreso che la sensibilità - che «si identifica con l'impressionabilità» - è ciò che determina l'uomo come essere *finito*: «in quanto sensibilità la conoscenza umana si comporta in modo ricettivo, passivo»[433].

Tuttavia il francofortese va ben oltre questa lettura heideggeriana, almeno nella misura in cui nota come la sensibilità - proprio quale sinonimo di finitezza - porta con sé un'altra importante indicazione: essa rimanda infatti all'insopprimibile rapporto con l'esterno dei saperi umani. Nella *Critica della Ragion pura*, sostiene, Kant «ha compreso che la determinazione fondamentale» di tale facoltà «è quella di essere posta attraverso oggetti»: «la sensibilità è quella conoscenza umana attraverso la quale soltanto possono ci possono essere *dati* oggetti. Gli oggetti possono essere dati all'uomo solo nella misura in cui lo impressionano (...). In quanto sensibilità la conoscenza umana (...) riceve ciò che le è dato, e *dipende* da questi dati». Così, legata com'è al darsi di un 'fuori', essa ricorda all'uomo che «può estrinsecare la propria vita solo rapportandosi a oggetti esterni» o, detto in altri termini, solo collocandosi in una dimensione oggettiva: l'uomo è un essere oggettivo, «crea, pone oggetti solo perché è posto a sua volta attraverso oggetti, perché è originariamente natura»[434].

Il senso e la direzione del discorso marcusiano sono chiari e dichiarati. Grazie al filosofo di Königsberg si inaugura una linea che, poi raccolta da Feuerbach, viene a costituire il perno dell'attacco che questi sferra «contro Hegel e la sua "essenza" astratta, svincolata dal presupposto della "naturalità", creatrice di se stessa e di ogni oggettività, assoluta»: «questo essere ricettivo, che dipende dal dato, passivo, bisognoso, è eretto da Feuerbach a generale principio passivo e collocato al vertice della propria filosofia (...). Solo l'essere bisognoso è un essere necessario, dato che un essere senza bisogno è un essere senza fondamento e un essere senza passività è un essere privo di essere».

Ma non solo. Marcuse ha ben presente anche un altro aspetto importante dell'*Estetica trascendentale*: l'auto-affettività. A suo modo di vedere, infatti, l'uomo non è solo un «"essere *passivo*"» ma anche, grazie al senso interno, un "essere *appassionato*"»: «"sente questo suo patire"» - la limitazione e la finitudine ad esso legate - e lo sente come proprio[435].

Tuttavia, Kant – e la problematica via feuerbachiana – non bastano: l'eccessivo peso dato al carattere passivo della sensibilità è, a ben guardare, secondo il francofortese, un'arma a doppio taglio perché, stante una visione della sensibilità come mera passività, priva di attività interna, l'*Estetica trascendentale* finisce col relegare i sensi nella dimensione gnoseologica del soggetto teoretico astratto, mancando quel piano 'oggettivo' e ontologico dell'essere storico che solo Hegel e Marx colgono col concetto di 'oggettivazione'.

---

[431] AF, p. 107.

[432] FTC, p. 88.

[433] H. Marcuse, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, in Id., *Marxismo e rivoluzione*, cit., p. 80 (da ora NF). Si tratta di uno dei primi commenti ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx editi solo nel 1932. Per le vicende editoriali dei *Manoscritti*, cfr. E.J. Hobsbawn, *La fortuna delle edizioni di Marx ed Engels*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. I, a cura di E.J. Hobsbawm et. al., Torino, Einaudi 1978, pp. 358-374 e M. Musto, *I* Manoscritti economico-filosofici del 1844 *di Karl Marx: vicissitudini della pubblicazione e interpretazioni critiche*, in «Studi storici», XLIX, n. 3, luglio-settembre 2008, pp. 763-792.

[434] NF, pp. 79-80.

[435] Ivi, p. 81.

Certo, anche per il Marx critico di Hegel, l'uomo è un essere radicalmente sensibile e naturale, in quanto tale incapace di creare se stesso; come a dire che anche per Marx, la sensibilità è indice della «condizione di bisogno» dell'essere in quanto essere umano che, «posto per il tramite di oggetti che ne costituiscono i presupposti», è sempre dipendente «da una realtà oggettiva»[436]. Come a dire che per Marx, la sensibilità serve a raggiungere «la peculiare concretezza dell'uomo unità con il mondo, oggettivo, naturale»[437].

Tuttavia - e questo è un punto importante per Marcuse - il bisogno, la dipendenza che la sensibilità restituisce come segno dell'umano, lungi dall'essere lette come sola carenza, vengono declinata da Marx nei termini di una sovrabbondanza e di un'eccedenza.

Non è il caso di addentraci nel complesso snodo di problemi legati alla lettura marcusiana del concetto marxiano di essere generico[438]. Basti qui solo notare come nella generica capacità che l'uomo ha di *fare*, non solo teoricamente, ma anche praticamente, Marcuse ravvisi un comportamento (*verhalten*) sensibile che, certo dettato dal bisogno, è, al tempo stesso, libero verso l'essere delle cose e di se stesso: nel fare, l'uomo può «riconoscere e cogliere le possibilità insite in ogni essere, può sfruttare, trasformare, formare, elaborare, sviluppare (produrre) ogni essere secondo la sua misura inerente»[439]. Evidente lo spostamento che, secondo Marcuse, viene qui a compiersi ricollegandosi di nuovo a Hegel - questa volta 'al di qua' di Feuerbach: dotandola di una sua particolare forma di attività, la sensibilità viene staccata dall'originario contesto gnoseologico kantiano e riletta come dimensione pratica e sociale; in una parola come «oggettivazione»: «la sensibilità dell'uomo è per principio oggettivazione pratica e in quanto pratica è per principio oggettivazione sociale»[440].

A leggerlo con attenzione, notevole è lo slittamento rispetto al tema kantiano dell'auto-affettività: Marcuse infatti fa della sensibilità bisognosa di oggettività il luogo dell'avvertimento non di una mancanza, ma di un'eccedenza interna di possibilità 'negate' dall'oggettività 'determinante'. Come ben notato da Rusconi, così facendo, egli aggiunge un altro elemento alla sua concezione dualistica della dialettica, dotando la *Sinnlichkeit* di una vera e propria coloritura esistenziale che va però - lo si sottolinei - in un'altra direzione rispetto alla 'gettatezza' heideggeriana. La sensibilità marcusiana diventa a tutti gli effetti l'avvertimento della differenza tra la propria universalità (possibilità, essenza) e lo stato di esistenza in cui l'individuo viene a trovarsi in quanto essere finito che «ha in sè, nel divenire, la possibilità del proprio trascendimento»[441] o, detto in altri termini, come colui che sente in sé il desiderio di superare i limiti esistenti verso la realizzazione delle proprie possibilità.

In perfetta continuità con la rilettura 'pratica' dell'*Aufhebung* già vista nel concetto di 'vita', il fare sensibile sopra descritto - avvertimento dello stato carenza e insieme libertà che connota l'essere umano - diventa così un movimento posto tra esistenza e possibilità, che non solo sgancia la sensibilità dal contesto teorico-gnoseologico della *prima Critica*, ma le fa assumere via via una dimensione marcatamente ontologica-pratica: non più semplice intuizione e, in quanto tale, mera cifra dell'esistenza immediata, essa diventa infatti il luogo del disvelamento delle umane possibilità. Marcuse è chiarissimo a riguardo: lungi dall'avere «solo un carattere gnoseologico», lungi dall'essere legata a «singole forme del comportamento dell'uomo», la sensibilità

---

[436] Ivi, p. 83.

[437] Ivi, p. 81.

[438] Se in queste pagine è forte una chiave fenomenologica, come ricordato da A. Feenberg, *Postfazione al volume americano. La dialettica in Marcuse*, in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., pp. 133-144, in seguito - in *Esistenzialismo*, ad esempio - Marcuse oscillerà tra il vedere nel concetto una qualità filosofica irriducibile alla concreta analisi storica e, invece, cogliere in esso il riflesso storico della solidarietà della Prima Internazionale, come nel *Saggio sulla liberazione*. Anche J. Habermas, *Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 3-12, ha affermato che «Marcuse appropriated the young Marx from the viewpoint of existential phenomenology, taking the very notions of *Praxis* and *Lebenswelt* as guidelines for the liberation from alienated labour». Con R.B. Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., in part. pp. 71-72, si comprende come l'orientamento in direzione della *Sinnlichkeit* nascesse dalla revisione fenomenologica – che fruisce della critica alla metafisica dogmatica di Kant – del concetto di *Sein* dal *Seisende* al *Sinn* a partire dall'unico luogo che apre la domanda in questi termini: il *Dasein* che diventa appunto la *Sinnlichkeit/Einbildungskraft* in Heidegger. La conseguente lettura di Marcuse, che non intende liquidare l'ontologia in una teoria della conoscenza e della soggettività post-kantiana, può essere sintetizzata con l'idea che bisogna sviluppare Kant oltre Kant: verso Hegel e Marx, a patto però che il concetto di lavoro non venga inteso unicamente come produzione *oggettiva* per bisogni ma, in quanto attività di un *soggetto sensibile*, luogo di apertura di una *Lebenswelt* dotata di senso che il capitalismo avrebbe deumanizzato.

[439] NF, p. 76.

[440] Ivi, pp. 82-83.

[441] G.E. Rusconi, *La teoria della società*, cit., pp. 305-306.

«riguarda ora tutto il suo essere»; è insomma, un «concetto ontologico», che «al di qua di ogni materialismo e sensismo», apre la strada per la «determinazione dell'essenza umana»[442].

Trattasi evidentemente di una svolta di notevole interesse, almeno nella misura in cui essa segnerà tutta la riflessione marcusiana successiva che farà della sensibilità il cardine attorno al quale far girare qualsivoglia ripensamento della società e dell'umano che la compone.

Differentemente da quanto accadrà negli anni successivi, quando Kant e la sua teoria della sensibilità assumeranno un peso notevole per contribuire a questo ripensamento del sensibile umano in senso attivo, in questo periodo Marcuse mostra un radicale scetticismo che lo porta a ritenere l'estetica *della prima Critica* non solo non bastevole ma, alla fin fine, anche dannosa ai fini di un qualsivoglia percorso di ripensamento. Viceversa, egli ritiene indispensabile imboccare quella via hegelo-marxiana che sola, a suo modo di vedere, è in grado di soddisfare le esigenze di superamento del soggetto 'astratto' kantiano a favore di un soggetto 'concreto' [443].

Punto di partenza di questo allontanamento da Kant è il nesso strettissimo che il francofortese pone tra l'appena descritta declinazione attiva di sensibilità, misto di bisogno e creazione, e il concetto di lavoro: quest'ultimo, si legge, «è un'attività specificamente umana» che «si fonda su questo essere generico dell'uomo». Letto in questo nesso - se non addirittura identificato - con il fare della sensibilità, il concetto di lavoro assume una sua specifica dimensionalità: come la sensibilità di cui è incarnazione, esso diventa infatti il segno di una condizionatezza, del correlativo stato di limitazione e bisogno in cui versa l'umano e, insieme, momento attivo e produttivo, richiamo a quell'eccedenza e possibilità che sempre vengono patite e avvertite. Detto in altri termini: se la sensibilità, lungi dall'essere mero sinonimo di carenza, è anche espressione di uno stato di pienezza che, in maniera esuberante, cerca realizzazione negli oggetti di cui ha bisogno, allora lo stesso lavoro, che di questa sensibilità è espressione, può essere declinato come qualcosa di ben diverso da una mera produzione di oggetti per il soddisfacimento dei bisogni, per venire scoperto quale attività che realizza l'essere sensibile nel mondo oggettivo, strumento di una *Lebensnot* intesa come «sovrabbondanza essenziale dell'esistenza umana rispetto a ogni possibile situazione di se stessa e del mondo»[444].

La riflessione sulla dimensione attiva della sensibilità mira dunque, in questa fase marcusiana, a delineare una nuova e diversa visione del lavoro che, non più letto nei termini economicistici di mera produzione di oggetti ai fini della soddisfazione di una mancanza, finisce con l'assumere una dimensione ontologica, trasformandosi in momento capace di attuare e confermare le potenzialità essenziali dell'umano: «il senso del lavoro è così quello di rendere propri dell'uomo gli oggetti che esso ha elaborato, fare di essi il mondo della sua libera autorealizzazione e auto-attivazione»[445].

Insomma, nel lavoro l'uomo «supera la "pura cosalità"» degli oggetti che da fini diventano «"mezzi di sussistenza"», cioè manifestazione della propria sostanza 'soggettiva', creativa e formativa non priva - e Marcuse non si esime dal sottolinearlo - di connotati estetici: «l'uomo non dispone solo degli oggetti come ambiente della sua attività vitale immediata, e non li "elabora" solo come oggetti dei suoi immediati bisogni. Egli può "contrapporsi" ad ogni oggetto, e sfruttare e rendere attuali e operanti le sue possibilità interne, col lavoro; può produrre "secondo le leggi della bellezza", e non solo secondo il criterio dei propri bisogni»[446]

A questo stato del ragionamento, si dovrebbe ben comprendere perché Marcuse si allontani da Kant in misura sempre maggiore: la concezione della sensibilità come passività, che egli rintraccia nella *Ragion pura*, si salda con un'idea di mancanza che, alla fin fine, non può che portare a una versione del lavoro come mera attività legata alla sussistenza fisiologico-biologica. Come a dire che in questa fase Marcuse coglie un nesso molto profondo tra il rigorismo moralistico della *Ragion pratica*, fondato su una concezione della sensibilità come eteronomia assoluta, e l'idea di una condizione lavorativa appiattita sul bisogno immediato; agli occhi del francofortese, insomma, concezione economicistica del lavoro e concezione moralistica della sensibilità si saldano, finendo col giustificare una volta e per tutte la sostanziale infelicità della vita reale.

---

[442] NF, pp. 80-82.

[443] In linea, d'altronde, con l'auto-comprensione di K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere (1845-1846)*, cit., p. 3: «il difetto principale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto [*Gegestand*, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'*obietto* [*Objekt*] o dell'*intuizione*; ma non come *attività sensibile umana, prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce l'attività reale, sensibile in quanto tale».

[444] H. Marcuse, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, cit., pp. 166-167.

[445] NF, p. 93.

[446] Ivi, p. 78.

E così, per poter formulare un nuovo concetto di lavoro, occorre operare in direzione di una ridefinizione del concetto di sensibilità[447], ben distante da quella messa in scena dalla *Ragion pura* e dalla *Ragion pratica* dove l'universalità e la libertà sono attribuite alle sole facoltà superiori. Trattasi dell'inizio di un lungo percorso che, come vedremo, porterà Marcuse a incontrare di un altro e ben diverso Kant nel 'gioco dell'immaginazione e dell'intelletto' dell'estetica.

Questa ricerca è la traccia dei saggi 'normativi' che impegnano Marcuse tra il 1937 e il 1938: *Sul carattere affermativo della cultura* e *Per la critica dell'edonismo*.

§ 3. *L'infelice sensibilità della cultura affermativa*

Gli anni successivi al saggio *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica* vedono un ulteriore spostamento dell'angolazione e dello sguardo di Marcuse relativamente al tema della sensibilità che, non più letto in stretta relazione con il lavoro o con l'autorità, viene piuttosto messo in connessione con un'altra questione che, vedremo, sarà sempre più importante nel percorso del francofortese: la felicità[448].

Non c'è dubbio che, anche a proposito di questo binomio, il confronto con Kant continui ad essere dirimente, nella misura in cui al pensatore di Königsberg viene riconosciuta un'importante riflessione tanto sul tema della felicità quanto sul legame che essa intrattiene con la sfera della sensibilità; una riflessione rispetto alla quale, come stiamo per vedere, Marcuse prenderà le dovute distanze - anche in questo caso, non senza alcuni riconoscimenti, però.

Illuminanti, in questa direzione, sono le pagine del saggio *Sul carattere affermativo della cultura* dedicate a Kant, dove i risultati di *Autorità e la famiglia* vengono fatti incrociare con la concezione della felicità del rigorismo kantiano e con la sua teoria dell'autorità.

Sappiamo bene come per Marcuse la morale kantiana indichi un «metodo liberale di disciplinamento», del quale ora egli sottolinea come la supposta centralità della libertà del singolo di fronte a potenze sociali sempre più soverchianti, finisca col ridursi a mero potere di «rinuncia» alla propria felicità sensibile: la dottrina kantiana della «persona etica», infatti, fondata com'è su «una libertà intelligibile che accetta le circostanze date di vita come materiale per il dovere», finisce con l'interiorizzare l'oggetto esterno dei poteri di controllo e dominio del soggetto, procedendo così alla sistematica auto-repressione dei bisogni sensibili e della felicità materiale. La svalutazione della materialità rispetto alla libertà intelligibile «fa degli individui personalità chiuse in sé, che portano in sé il proprio compimento», indifferenti ad alcuna istanza di liberazione. Come a dire che il soggetto libero kantiano «lascia che le leggi immanenti di questo processo, le forze economiche, si prendano cura dell'integrazione degli uomini nella società», facendo appena sentire il dramma di «quel "solo" implicito nell'idea della personalità»: al soggetto totalmente espropriato dei mezzi materiali è rimasto solo il "me" interiore.

Tuttavia Marcuse, non foss'altro per le sue ricerche del 1936, conosce bene la carica 'antiautoritaria' di tale libertà e comprende dunque che quel drammatico 'solo', cui nella concezione kantiana restavano alcuni margini di reazione, viene viceversa del tutto messo a tacere nel successivo sviluppo che del concetto di persona farà la cultura affermativa.

È una questione di un certo rilievo, almeno nella misura in cui il francofortese, ben diversamente dai socialisti kantiani che ponevano una filiazione diretta tra legge morale e socialismo marxiano, ritiene che sia

---

[447] In questo contesto, comunque, non vanno dimenticate le molteplici sfumature di questi lavori marcusiani. Come nota G. E. Rusconi in *La teoria della società*, cit., p. 313, il pensatore, forse per un «latente heideggerismo», fatica ad emanciparsi del tutto da una «sensibilità "negativa". Nel saggio *Sui fondenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, ad esempio, il riferimento finale alle pagine del *Capitale* di Marx – piuttosto che ai *Manoscritti* – oltre che la determinazione ontologica del lavoro come peso opposto alla leggerezza del gioco, stanno a ricordare che l'eccedenza positiva non annulla mai l'elemento negativo e oggettivo della sensibilità, che resta indice di una necessità irriducibile all'attività spontanea del soggetto. Nelle intenzioni di opporsi per questa via all'idealismo assoluto, a causa della cornice ontologica del discorso, Marcuse rischia così di ricadere nella pratica della *performance*, vero e proprio *alter-ego* di quella teoria della libertà come necessità interna. Cfr. in proposito D. Kellner, *Herbert Marcuse*, cit., p. 89: la «fallacia generalizzazione ontologica» porta Marcuse a confondere lo stato di cose storico (il lavoro alienato nel capitalismo) in uno stato ontologico (l'oggettivazione). Della stessa opinione V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., pp. 39-48. Cfr. anche F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Reggio Emilia, Diabasis 2004, in part. pp. 145-170.

[448] Sul legame tra il contributo marcusiano agli *Studi sull'autorità e la famiglia* e i saggi *Sul carattere affermativo della cultura* e *Per la critica dell'edonismo*, e tra questi e il contemporaneo *Egoismo e movimenti di libertà* di Horkheimer, cfr. L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 29.

proprio il radicale abisso critico scavato da Kant tra persona libera e felicità empirica a salvare l'individuo da quella conciliazione tra libertà e felicità che, invece, la cultura affermativa propone. Non si deve dimenticare infatti che per quest'ultima, la personalità «dovrebbe rappresentare quella felicità che viene proclamata dalla cultura come sommo bene (*höchstes Güt*)», una volta che la felicità da qualcosa di empirico è diventata la partecipazione ai «valori dell'anima e dello spirito». Trattasi evidentemente di un'operazione estremamente pericolosa nella quale, fatta rientrare la felicità nella persona, si arriva a estendere l'interiorizzazione dell'intelligibile addirittura alla stessa sfera della sensibilità: «uno dei compiti più importanti dell'educazione culturale», scrive in proposito il francofortese, «diviene quello di interiorizzare il godimento dandogli un'anima. La sensibilità viene accolta nella vita dell'anima per essere così imbrigliata e trasfigurata». Ma così facendo, essa si limita a diventare mera «rottura privata» della reificazione nel momentaneo godimento della bellezza artistica, sublimandosi così in qualcosa di rispettabile e accettabile dalla costumata cultura tedesca dell'Ottocento. Persino la bellezza, l'arte, la felicità, diventano in questa *Kultur* strumenti per «inquadrarsi meglio e accontentarsi di poco»[449].

Se così stanno le cose, allora, indubbia è l'importanza del pensiero kantiano, capace di non cadere nelle malie della felicità dei sensi e consapevole che la soddisfazione dei principi empirici non comporta di per sé la realizzazione della libertà.

Le complesse pagine sull'edonismo, allora, devono battere il tasto su alcuni snodi kantiani se vogliono, come è nelle intenzioni del francofortese, provare a pensare una nuova universalità della felicità che sia in stretto legame con la dimensione sensibile. Lo scopo, del resto, è chiaro: sottrarre terreno – in un solo colpo – tanto alla tradizionale idea rigoristica di libertà, troppo facilmente disposta a rinunciare alla concretezza 'impura' della felicità a favore della 'sublimità' dell'intelligibile, quanto alla concezione edonistica della felicità sempre più imperante nel capitalismo avanzato e totalitario che cela, in maniera nemmeno troppo riuscita, una visione altrettanto negativa e omologante dei sensi, ridotti a mero momento recettivo di godimento immediato[450]. Insomma, nella ricerca di una strada alternativa tra l'apparenza della merce e l'apparenza estetica, la riflessione kantiana è di un certo aiuto a Marcuse. Non è un caso dunque che lungi dall'identificarsi immediatamente con una concezione edonistica della felicità, Marcuse sposi il punto di vista universalistico e libertario a partire dal quale Kant, nella *Ragion pratica*, muove la sua critica al concetto edonistico di felicità.

Seguiamo allora il ripercorrimento delle pagine kantiane. Identificandola con il piacere e con la «sensazione del diletto che il soggetto si aspetta dall'oggetto», il filosofo di Königsberg - ci ricorda Marcuse - nota che la concezione edonistica fa dipendere la felicità «dall'esistenza di un oggetto»: dunque lega tale dimensione, tanto da un versante soggettivo quanto da un lato oggettivo, a un principio empirico a posteriori. Privandola in questo modo di quella «necessità oggettiva che deve essere conosciuta a priori», egli fa della felicità una «massima per il soggetto», sarebbe a dire qualcosa che, per quanto sia legittimo cercare, non è bastevole a realizzare le potenzialità umane e l'universalità comportamentale fondata sulla ragione di individui autonomi. In proposito, Kant ricorda che, seppure tutti fossero d'accordo sugli oggetti della propria felicità, «il principio dell'amor proprio non potrebbe mai essere spacciato da essi per una legge pratica (...) poiché quest'unanimità sarebbe anch'essa soltanto accidentale» e soggetta pertanto a incontrollabili mutamenti[451]; come a dire che, per quanto sia ben chiaro che l'uomo, quale essere «bisognoso che appartiene al mondo sensibile», non possa esimersi dal curarsi dell'interesse della sensibilità e farsi «delle massime pratiche riguardo alla felicità di questa vita, e se possibile anche di un'altra», allo stesso modo, egli non può fare della felicità il suo scopo ultimo: ciò significherebbe infatti ridurre la propria ragion pratica a un mero uso empirico o, detto in altri termini, a semplice calcolo dei piaceri, come se fosse «una maniera particolare di cui la natura si sarebbe servita per indirizzare l'uomo allo stesso fine a cui ha determinato gli animali, senza determinarlo a un fine superiore». Ma la *Vernunft*, lo si sa, è non solo un mezzo che l'uomo ha per tener sempre presente il proprio *Wohl* o il suo *Weh*, ma è soprattutto un fine superiore, una facoltà qualitativamente diversa, capace di considerare anche ciò che è «*gut* o *böse* in sè (...), affatto disinteressata dal punto di vista sensibile»[452].

---

[449] CA, pp. 63-64 e pp. 74-76.

[450] R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 230-231 ricorda «"la grande ingenuità con la quale vengono accettati positivamente certi momenti sensualistici dell'attuale arte di massa"», lamentata da Adorno in riferimento a *Sul carattere affermativo della cultura*, poi mitigata dal successivo saggio *Per la critica dell'edonismo*. Da qui nascerà quella ricerca sulla 'desublimazione repressiva' che per Marcuse unifica il totalitarismo della *Gleichshaltung* nazista a quello della società democratica occidentale 'ad una dimensione'.

[451] I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, tr.it. di F. Capra riveduta da E. Garin, Roma-Bari, Laterza 1997, pp. 41-43.

[452] I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., pp. 133-135. La differenza qui fondata tra massime e imperativi, tra l'estensione al pratico della ragione teoretica e una ragione propriamente (pura) pratica, ha profonde conseguente sul piano della politica, ad es. in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 84-86, dove permette la distinzione tra *Pratiken* e

Trattasi di un punto di vista di estremo interesse e che Marcuse condivide: anche a suo modo di vedere, infatti, lo sbaglio radicale dell'edonismo sta nell'aver identificato la felicità con l'appagamento del fugace piacere dei sensi e nell'aver in questo modo inchiodato l'uomo e la sua volontà a motivi determinanti meramente empirici. Così, Kant ha giustamente rigettato il principio del piacere in quanto «principio meramente accidentale, in contraddizione con l'autonomia della persona (...). Nella felicità del piacere l'individuo è quindi estraniato a se stesso»[453]. Come per il filosofo di Königsberg, dunque, anche per il francofortese, la felicità, se edonisticamente intesa, non realizza affatto le potenzialità dell'uomo, non dispiega le facoltà razionali ma le inchioda alle necessità esistenti.

Da questo punto di vista, nota il francofortese, il *diktat* kantiano di sacrificare i propri bisogni empirici all'universalità della ragione, non è affatto assimilabile al mondo borghese. Al contrario, esso «rende possibile il superamento di questo isolamento» monadistico a cui la società capitalistica restringe gli individui particolarizzandone gli interessi sensibili, e si pone l'obiettivo della «costruzione di un mondo comune» sulla base del potere della ragione di spezzare l'eteronomia dei sensi: «l'idea della ragione mira ad una universalità in cui siano superati gli interessi antagonistici degli individui "empirici"»[454].

Che dunque Kant rigetti la felicità, a cui è associata la sensibilità, non deve affatto stupire, almeno nella misura in cui essa è proprio ciò che impedisce per sua natura l'apertura all'universalità: alla ragione kantiana, sottolinea Marcuse, «rimane esterno ed estraneo l'appagamento reale degli individui, la cui felicità dev'essere sacrificata. Non c'è armonia tra interesse universale ed interesse particolare, tra ragione e felicità»[455].

Ma non solo: rispetto al saggio sulla *Cultura affermativa*, nell'*Edonismo* il conflitto kantiano tra ragione e felicità non è l'ultima parola di Kant sulla felicità. In virtù della lucida separazione che pone tra le due sfere, Marcuse riconosce al pensatore di Königsberg lo sforzo di un'altra possibile soluzione del loro conflitto, ben diversa da quella proposta dall'edonismo; una soluzione che tenga insieme le esigenze della ragione e quelle dei sensi senza sacrificare nessuna delle due.

Nella «morale rigoristica dell'epoca borghese», afferma infatti il francofortese, si introduce, a differenza che nell'edonismo, un criterio di verità della felicità: la libertà. Leggiamo in proposito: «la forma concreta della libertà umana decide della forma della felicità umana». Questo è il punto in cui il rigorismo kantiano si ricollega e ripete, nella modernità, i tentativi degli antichi, in particolare di Platone, di sottrarre la felicità al soggettivismo edonistico, distinguendo tra una falsa e una vera felicità e aprendo così a un concetto più ampio e universale di felicità; una felicità che, «intesa come realizzazione di tutte le possibilità dell'individuo», è «nel suo senso più profondo libertà»[456].

Di notevole rilievo, a riguardo, il discorso kantiano relativo al sommo bene. In esso infatti la felicità non viene espunta, ma rimane «un elemento (*Element*) che del sommo bene (*höchsten Gütes*) che sottostà all'universalità della legge morale»[457].

Trattasi di un passaggio e di uno snodo di estrema delicatezza. Innanzitutto perché questo diverso abbinamento permette di fare un passo avanti nel ripensamento del tema in oggetto almeno nella misura in cui, legata com'è alla legge morale, che è «legge della ragione», la felicità viene «sottratta alla dimensione del mero sentire» - dunque alla sfera meramente soggettiva e accidentale nella quale l'edonismo l'aveva relegata - e posta sotto la critica della «conoscenza» della «suprema possibilità della loro esistenza». Dietro il rigorismo si scopre così il medesimo «tentativo di salvare l'oggettività della felicità»[458]. Premettendo alla felicità una critica razionale dei veri interessi, essa infatti viene difesa dalle ingenuità edonistiche: «gli individui possono sentirsi felici, sentire la felicità, e tuttavia non essere felici poiché essi non conoscono la felicità vera»[459].

Praxis, tra «prudenza politica» che si limita ad agire secondo condizioni empiriche, scopi accidentali ed esperienze passate in vista della semplice conservazione dello status quo, e politica «che prende i principi della prudenza politica in modo che possano convivere con la morale», cioè in vista del «miglioramento» della costituzione secondo l'idea del diritto fondato sul principio della libertà.

[453] PE, p. 128.

[454] Ivi, p. 109.

[455] Ivi, p. 116.

[456] Ivi, p. 127.

[457] Ibidem.

[458] PE, p. 126. Finora la critica si è occupata di sottolineare solo il ricorso di Marcuse ad Hegel per elaborare un concetto oggettivo di felicità. Tale ricorso, peraltro, non è privo di una certa problematicità, come ricordato da G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 248: «la felicità può infatti trascendere la mera soggettività (ma solo per Marcuse, non anche per Hegel)».

[459] PE, p. 127.

Ma non solo. Nel passaggio kantiano relativo al Sommo Bene Marcuse rinviene la possibilità di avviare un più complessivo ripensamento del rapporto tra virtù e felicità: se infatti è l'uomo che deve rendersi meritevole della felicità, al netto di qualsivoglia intervento divino; se - con le parole di Kant - il sommo bene quale unione di virtù e felicità - è «da realizzare mediante la nostra volontà»[460], allora è possibile provare a pensare un rapporto non giustappositivo tra felicità e virtù che, ponendo i termini in sintonia e non in alternativa, salvi la prima dall'illusorietà dei piaceri accidentali e la seconda dall'esercizio di un astratto rigorismo, facendo piuttosto della loro sintesi un compito della prassi razionale, libera e universale dell'uomo.

Dovrebbe a questo punto risultare abbastanza evidente ciò che, in una certa misura, Kant fa balenare davanti agli occhi di Marcuse: occorre lavorare a una trasformazione qualitativa del soggetto della prassi sociale e non un mero sviluppo della ragione 'tecnica'. Solo questo lavorio, infatti, può stare alla base della conciliazione tra le ragioni dei sensi e quelle della ragione.

Tuttavia – e differentemente da quanto accadrà negli anni a venire – adesso le indicazioni che Kant può fornire a tale scopo non sono ritenute bastevoli. A modo di vedere di Marcuse, la posizione del filosofo di Königsberg è complessivamente inadatta a rispondere alle domande che premono in direzione di un nuovo concetto di felicità, poiché la sua dottrina non riconosce alcuna disposizione ad un'universalità razionale da parte della sensibilità, cosa che invece rappresenta per Marcuse la condizione soggettiva per una società qualitativamente diversa.

Diversi, a suo modo di vedere, i motivi di quest'insufficienza.

In primo luogo, afferma, nello stesso ragionamento kantiano sul Sommo Bene, si celano nuove insidie e vecchie contraddizioni, non ultima il carattere interiorizzato della libertà che era già stato oggetto di riflessione nel saggio presente nel volume su *Autorità e famiglia*. Come in quelle pagine, anche qui, «nel mondo reale questa libertà è soltanto una libertà astratta»[461], relegata nella sfera delle intenzioni e perciò stesso indifferente agli effetti delle azioni le quali, in quanto per natura sensibili, restano impigliate nell'eteronomia della causalità. Per ciò stesso questo genere di libertà, separata com'è dalla concretezza, è assolutamente indifferente alla realizzazione di una felicità reale che così resta, a sua volta, del tutto accidentale e indifferente all'agire morale.

Date queste premesse, si comprende bene perché Kant possa conciliare virtù e felicità sottraendo la realizzazione del Sommo Bene ai poteri umani e, alla fin fine, facendone un «oggetto solo di speranza» che, guardando all'oltre come trascendenza da questo mondo, «comincia soltanto con la religione»[462]. Molto chiaro è il commento di Marcuse: «Soltanto la supposizione di un motivo puramente intellettuale determinante dell'agire umano e di un "autore intelligibile della natura" rende possibile una "connessione necessaria" tra la moralità dell'intenzione e la felicità. L'armonia di virtù e felicità è una di quelle belle cose per ottenere le quali è necessario un al di là»[463]. Insomma, limitata la sfera d'azione della libertà al regno dell'intenzione e ristretta

---

[460] I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., p. 249. Già nella *Critica della Ragion pura*, cit., p. 496, il filosofo distingueva la «legge prammatica (regola di prudenza) (…) derivante dal motivo della felicità», dalla legge «morale (legge dei costumi) (…) che non ha altro motivo, che il merito (*Würdigkeit* =esser degno) di essere felici. La prima consiglia che cosa si deve fare, se noi vogliamo divenir partecipi della felicità, la cosa comanda come dobbiamo comportarci solo per farci degni della felicità». In queste pagine, però, Kant suppone che la volontà umana abbia ancora bisogno del timore di castighi divini, quindi dell'infelicità ultraterrena, per determinarsi per la legge morale, introducendo, così, un motivo empirico nella determinazione della volontà. Sempre qui, a p. 493, si trova la ragione 'gnoseologica' di questo cortocircuito: come soddisfazione di *tutte* le esigenze della sensibilità, la felicità rimanda infatti al carattere di idea della ragione. La ricerca conduce alle pagine, qui evocate di Marcuse, di I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 545: «il concetto della felicità non è tale che l'uomo lo tragga dai suoi istinti, e lo derivi così da ciò che in lui è animalità; è la semplice idea di uno stato che egli vuol rendere adeguato agli istinti sotto condizioni puramente empiriche (il che è impossibile)».

[461] PE, p. 126.

[462] I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., pp. 283-287.

[463] PE, p. 127. Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, cit., p. 273-275: «nel problema pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario pel sommo bene, una tale connessione vien postulata come necessaria: noi dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia essere possibile). Dunque viene anche postulata l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità con la moralità. Ma questa causa suprema deve contenere il principio dell'accordo della natura, non solamente con una legge della volontà degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di questa legge in quanto questi esseri la pongono a motivo determinate e supremo della volontà (…). Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile soltanto in quanto viene ammessa una causa suprema della natura che ha una causalità conforme all'intenzione morale (…) la causa suprema della natura, in quanto dev'esser presupposta pel sommo bene, è un essere che mediante l'intelletto e la volontà è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè Dio. Per conseguenza, il postulato della possibilità del sommo

la sensibilità alla sfera della dipendenza passiva, il nesso fra felicità e virtù si svuota e, sottratto al potere della ragione e dell'azione umana, resta fondato sul presupposto di Dio e relegato in una mera dimensione di auspicabilità.

In questo modo, però, continua il filosofo, non solo rientra dalla finestra quel che era stato cacciato dalla porta della critica dell'edonismo - la separazione programmatica tra virtù e felicità e la correlativa considerazione di quest'ultima come mera soddisfazione fisica priva di una qualsivoglia dimensione comune e universalistica – ma si fa un passo ancora più grave. Ipotizzare una conciliazione sotto l'egida di Dio significa infatti smussare, fino ad annullarlo, quel contrasto tra ragione e sensibilità che Kant aveva individuato nelle sue pagine critiche e che, ben lo sappiamo, viene letto da Marcuse come indice significativo del disagio e dell'ingiustizia presenti nel mondo. Insomma, la conciliazione supposta e ipotizzata nel Sommo Bene impedisce la necessità di una trasformazione e sancisce definitivamente l'illibertà e il sacrificio: «l'illibertà fattuale viene ontologizzata, mentre libertà e felicità vengono interiorizzate in modo tale che la felicità reale resta fuori. Non si cerca più di dare un posto a questa felicità nello svolgimento autonomo della persona (...). Della libertà astratta che va di pari passo con l'illibertà sociale, si fa una virtù». E ancora: «si può obbedire ai comandamenti morali, senza aver soddisfatto i propri bisogni oltre il minimo fisiologico (...). L'uomo educato all'interiorizzazione non si lascerà trascinare tanto facilmente a lottare contro l'ordine esistente, neppure dalla miseria e dall'ingiustizia più dure»[464].

Siamo dunque al cospetto di un'occasione persa, di una vera e propria ricaduta della riflessione kantiana negli stessi schemi da essa criticati: alle spalle di tutti i ragionamenti sulla separazione tra virtù e felicità in vista di una morale fondata esclusivamente sulla ragione, non c'è forse una concezione (ancora) luterana della sensibilità che, in ultima battuta, conduce agli stessi risultati della dottrina edonistica e della sua restrizione della felicità ad una dimensione privata e individuale?

Non c'è dubbio: fondare la morale sulla sola ragione significa escludere la *Sinnlichkeit*, averne un'idea ristretta e superficiale e, in conclusione, renderla estranea alla ragione: «la soddisfazione degli istinti e dei bisogni appare in una luce sospetta: essa rimane al di sotto della sfera umana di cui si deve occupare la filosofia»[465]. In questo modo, evidentemente, Kant non riesce a compiere quella trasformazione del soggetto che sarebbe stata richiesta - e che pur aveva individuato come precondizione della felicità - e oppone il soggetto edonistico del godimento al soggetto astratto della morale considerandolo portatore di una forza oscura, cieca e incontrollata, il cui principio - la facoltà di desiderare inferiore - è del tutto eterogeneo alla ragion pura pratica. In conclusione, afferma Marcuse, il filosofo di Königsberg, identificando sensibilità e bisogno, è incapace di definire una nuova forma di godimento.

Certo, la posizione kantiana non è frutto di un caso ma, a modo di vedere del francofortese, il portato di un determinato mondo storico, segnato dall'antagonismo di classe. Già nel saggio *Sul carattere affermativo della cultura*, egli aveva infatti ricordato come la modalità di declinare la libertà, con i suoi caratteri di astrazione e interiorità, lungi dall'essere fondata sui limiti a priori della facoltà pratica, fosse piuttosto legata a una ben precisa determinazione storica e al suo specifico assetto produttivo[466].

Adesso, un simile ragionamento viene svolto nel saggio *Per la critica dell'edonismo* a proposito dei caratteri della sensibilità e della sua posizione contrastiva della ragione morale: per quanto frutto dell'incontro immediato tra individuo e mondo, la sensibilità, come la stessa felicità - segno, a sua volta, di un incontro riuscito - è un prodotto storico, in quanto tale dipendente dalle diverse e possibili forme lavoro. Come a dire

---

bene derivato dal mondo ottimo, e nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo bene originario, cioè dell'esistenza di Dio (...) ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio».

[464] PE, p. 128.

[465] Ibidem.

[466] CA, pp. 51-52, descrive la contraddizione marxiana tra sviluppo produttivo e rapporti di produzione 'dal punto di vista' della felicità, non senza riferimenti nietzschiani. Rispetto all'antichità in cui, dati i limiti produttivi, la filosofia dissociava la felicità dai sensi e la riponeva nella dimensione del puro *theorein* con i conseguenti caratteri di immutabilità, permanenza, oggettività, lo sviluppo moderno della scienza e della tecnica pone la possibilità che la felicità diventi qualcosa di oggettuale, sensibile, e soprattutto universale. Ma la liberazione borghese comporta l'impossibilità di universalizzare questa felicità materiale alle classi inferiori: quel godimento è condannato come apparente rispetto alla sublimità dei valori della ragione e della libertà, una volta che questi sono stati neutralizzati e interiorizzati. La modernità, così, diversamente dall'antichità, non può non associare felicità a sensibilità; eppure, non modificando la concezione antica della sensibilità, ciò finisce per screditare la felicità 'universale' a differenza di quanto accade presso i pensatori antichi che, pur riservandola ai soli *aristhoi*, la salvavano nella contemplazione del vero, del bello e del bene. La felicità moderna diventa così una promessa conservata nell'arte che pur nella sua dimensione ideale e nostalgica apre lo spazio a una memoria del tradimento delle promesse di liberazione universale.

che, quale capacità di controllo della natura da parte di uomini più o meno liberamente associati, è il rapporto sociale di produzione, definito da Marcuse, «struttura reale dello stadio raggiunto dalla ragione», a decidere «quanta libertà e quanto piacere sia possibile»[467].

Ebbene, diversamente che nell'antichità, nella società moderna, distribuito com'è «sotto la necessità impenetrabile della legge capitalistica del valore», il lavoro prescinde dalle volontà degli individui e dalla soddisfazione dei bisogni di tutti e viene affidato alle leggi del mercato. Ma ciò significa, lungi dall'essere regolata dagli interessi di una ragione vera «in quanto decisione libera e comune», la produzione è attraversata da una scissione interna tra un'apparente universalità che «domina alle spalle degli individui nella riproduzione dell'insieme» e una funzione «nel calcolo e nella scelta personale tra le possibilità date»[468]. È questo uno stato di cose antagonistico che fa del lavoro un processo alienato e di chi lavora un oggetto di sfruttamento. Nella sfera della produzione, dunque, non c'è nessuna ragione, e quindi nessuna libertà e nessun piacere[469].

Trattasi di una prima scissione radicale che trova una soluzione nel collocare la libertà e il piacere nella sfera del rapporto individuale di consumo con gli oggetti. Trattasi tuttavia di una composizione solo apparente: anche su questo versante infatti, l'individuo, la sua scelta e il suo piacere, sono fallaci e posticci non dipendendo da proprie decisioni ma da circostanze che non solo sfuggono al controllo ma che celano un forte antagonismo. Più che un accordo reale tra il sé e il mondo, qui si tratta di una felicità casuale e accidentale: «nell'ordine antagonistico dell'esistenza, la felicità si presenta come qualcosa che si sottrae all'autonomia dell'individuo (...) è qualcosa che viene dal di fuori, è accidentale e si offre come occasione»; qualcosa il cui godimento consiste «in un incontro ingenuo, immediato con qualcosa del mondo». Più che alla felicità siamo al cospetto del consumo, cioè di un vissuto che cela «l'impronta dell'infelicità» o, continua Marcuse, di un «piacere divenuto esterno»[470].

Stante queste premesse, sarà inevitabile che l'organo di questo genere di felicità ristretta al consumo trovi la definizione che ben conosciamo: felicità solo in quanto si ferma all'apparenza di un godimento immediato dei sensi. Se infatti la ragione non è operante nella sfera della produzione, allora essa «non può esserlo nemmeno nel processo di consumo», collocandosi così a una distanza abissale da quella sensibilità a cui altro non resterà che essere luogo di individualità accidentale e oscura: «la sensibilità ha acquistato sempre più il carattere di una facoltà inferiore e bassa, di una sfera che è ancora al di qua di vero e falso, di giusto e ingiusto, di una sfera di impulsi oscuri e incontrollati».

È dunque vero - come ha visto Kant - che la felicità, ristretta dalle condizioni sociali a mero momento di una sensibilità, a sua volta intesa come momento soggettivistico e privato del consumo, - mera sensazione, attimo e scampolo in una catena di dolore - non può garantire alcuna forma di universalità ed è anzi inconciliabile con la ragione. Altrettanto vero però è che – e questo è il limite non valicato da Kant – questa declinazione non è affatto l'ultima e l'unica parola sulla sensibilità, essendo piuttosto questa del filosofo di Königsberg un'ontologizzazione e naturalizzazione di quel che è altro non è che una specifica forma di sensibilità prodotta - e insieme ridotta - dal disciplinamento sociale a regno oscuro dell'irrazionale; allo stesso modo in cui la reciproca estraneità che intercorre con le altre facoltà dell'uomo altro non è che lo specchio di una determinazione storica, cioè la forma da esse assunta in un mondo segnato dall'antagonismo di classe.

Insomma, frutto di una filosofia borghese, la concezione kantiana della felicità e l'idea di sensibilità ad essa connessa sono il corrispettivo della libertà astratta dell'individuo monadistico borghese: «dietro allo spauracchio dell'uomo dedito sfrenatamente al godimento e votato soltanto ai suoi bisogni sensuali, sta ancora la separazione delle forze produttive spirituali da quelle materiali e del processo di lavoro da quello del consumo»[471].

Questa, in conclusione, la posizione marcusiana, alla quale poco resta della critica kantiana all'edonismo, se non la possibilità di ricavare da essa alcune inevitabili e impellenti domande: «Nel rigetto che l'etica idealistica compie dell'edonismo, proprio per il carattere essenzialmente particolare e soggettivo del suo principio, è implicita una critica giustificata: non richiede forse la felicità, cui è immanente l'esigenza di

[467] PE, p. 120.
[468] Ivi, p. 118.
[469] Marcuse qui ricalca l'affermazione di K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 31: «con la *divisione del lavoro* si dà la possibilità, anzi, la realtà, che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro».
[470] PE, pp. 118-137.
[471] PE, p. 144.

intensificarsi e durare, che in essa siano rimossi l'isolamento degli individui, la reificazione dei rapporti umani, l'accidentalità della soddisfazione, che insomma la felicità sia compatibile anche con la verità?»[472].

Per rispondere a queste domande, tuttavia, occorre, almeno per il momento, andare ben oltre Kant e la sua *Ragion pratica*.

§ 4. *Oltre il rigorismo: verso una politica della recettività*

Lo si dica immediatamente: in queste pagine, e in questa fase del pensiero marcusiano, è Platone a fare da filo conduttore per la ricerca di un nuovo concetto di felicità e sensibilità[473].

Ci si domanderà: ma perché Marcuse si rivolge al filosofo greco?

La risposta è facilmente sintetizzabile: perché questi, diversamente da Kant, gli offre l'occasione per dare un affondo a quel ripensamento del concetto di sensibilità oltre la privatezza edonistica che si sta faticosamente facendo strada nella sua riflessione. È questa, oltre al passaggio da una ragione pratico-tecnica prossima al *Verstand* ad una *Vernunft* capace di stabilire scopi e compiti, una condizione soggettiva necessaria per dare consistenza al progetto di una società di individui autonomi e concreti. Non si dimentichi infatti che l'obiettivo di Marcuse, contrariamente ai divieti kantiani, è precisamente quello di elevare il principio della felicità a principio valido per stabilire la legittimità di uno 'stato politico'; cosa possibile solo sottraendo la felicità al particolarismo edonistico del godimento dei sensi e mostrando come nel suo concetto ci sia piuttosto la rivendicazione *razionale* di una conciliazione tra interesse individuale e interesse universale.

Ancora una volta è la critica dell'edonismo il punto da cui partire, in particolare quella svolta nel *Filebo* e nel *Gorgia*: in questi testi, infatti, Marcuse vede delinearsi una dimensione *oggettivo-politica* della recettività di estremo interesse. Un primo immediato segnale in tal senso è lo sforzo fatto da Platone di estendere la distinzione critica tra possibilità e realtà, trasponendola da una dimensione di opposizione tra ragione e sensi a una distinzione interna alla sensibilità stessa, tra la recettività quale capacità soggettiva «dell'aprirsi all'oggetto del godimento» e il modo determinato in cui quest'apertura si realizza attraverso forme specifiche. Un gesto critico questo, che, secondo Marcuse, apre i margini per comprendere che il piacere non è solo sinonimo dell'esigenza di un soddisfacimento materiale, individuale e privato ma anche una forza ricca di potenzialità, capace di eccedere - e di molto - la dimensione dell'esistenza immediata e di indicare, dunque, la strada di un'universalità reale capace di armonizzare il dissidio di ragione e sensi, lavoro e godimento, società e individuo. In questo modo, il piacere connesso alla ricettività diventa «il polo opposto dell'interiorizzazione e dell'interiorità, dove si trova la felicità (*Glück*)»[474], portatore di un principio formale di oggettività e dotato di una sua precipua «funzione conoscitiva in senso stretto: esso rivela l'essente come piacevole, come oggetto del godimento»[475].

Notevole è dunque il salto operato da tale visione, almeno nella misura in cui, sganciando il piacere sensibile dalla mera sensazione, lo dota di una sua autonoma capacità di distinguere le diverse possibili sfaccettature dell'apertura della soggettività al mondo sulla base di un proprio principio di piacere[476]. Marcuse, dunque, vede bene che la critica platonica dell'edonismo non è perciò volta alla condanna del piacere in sé, ma di una forma determinata di piacere, quella della sensazione, considerata limitata rispetto alle *altre possibili* intenzioni, più *vere*, del piacere. Non è un caso, del resto, che Platone sia stato in grado di distinguere il vero *oggetto* del godimento dal falso, allo stesso modo in cui ha ben compreso la differenza tra un autentico e un inautentico

---

[472] Ivi, p. 121.

[473] F. Jameson, *Herbert Marcuse. Towards a Marxist Hermeneutic*, in «Salmagundi», 20, 1972, pp. 126-133: l'«ironic reversal» che subirà la tesi del *Disagio nella civiltà* di Freud dal legame progresso della civiltà-progresso nell'infelicità a più siamo felici-più siamo dominati dalla civiltà, fa rinascere «the anciet Platonic debate about the nature of the good: for his [of Marcuse] analysis raises precisely the problem of happiness, and forces us to ask whether people can know what is good for them, whether the social good can be judged in terms of a subjective feeling of contentment, in a world in which brainwashing and manipulation exist as everyday mechanism».

[474] H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in H Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, vol. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2011, p. 143: «*Es [Lust] ist der Gegenpol der Verinnerlichung, der Innerlichkeit, an dem so das Glück angesiedelt wird*» (tr.it.mia).

[475] PE, p. 124.

[476] Secondo L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 94, *Per la critica dell'edonismo* risente ancora poco di Freud se non per la mediazione del saggio contemporaneo di Horkheimer su *Egoismo e movimenti di libertà* che pure Marcuse cita. Anche H. Marcuse, in *Eros e civiltà*, tr.it. di L. Bassi, Torino, Einaudi 2001, pp. 226-227 (da ora EC) non guarda solo al Platone 'idealistico' ma parla anche di un Platone 'erotico' che fa nascere il *Logos* dall'*Eros*, come ad esempio nel *Simposio*.

soggetto del piacere. Allo stesso modo, non è un caso nemmeno che nel primo momento - ed è la via percorsa dal *Filebo* - egli descrive l'appagamento di un piacere non mescolato ad alcun dolore e legato agli oggetti puri e inanimati dell'arte; nel secondo, invece - la via aperta dal *Gorgia* - prospetta una conciliazione tra individuo e società attraverso la giusta organizzazione della *polis*.

Pur utilizzando un unico termine[477] – *Sinnlichkeit* – per descrivere la recettività e i suoi piaceri, in queste pagine anche Marcuse cerca di muoversi nella direzione critica indicata da Platone e prova a distinguere tra due versanti della sensibilità: potenziale e attuale; come a dire, piacere come principio e piacere come immediato godimento. Si pensi, ad esempio, al passaggio in cui il francofortese, riferendosi alla tradizione filosofica, nota che se è vero, per certi aspetti, che essa ha relegato la sensibilità ad «una facoltà inferiore e bassa», «sfera di impulsi (*Trieb*) oscuri e incontrollati», sostanzialmente priva di una distinzione conoscitiva e morale, al contempo, nota e riconosce al pensiero occidentale la capacità di individuare un nesso tra sensibilità e verità: «qui si è tenuto fermo anche il momento determinante della sensibilità, la recettività che è aperta e si apre all'esterno, in contraddizione con il preteso carattere oscuramente istintuale della sensualità»[478]. Insomma, come il suo predecessore, egli comprende la distanza che intercorre tra un piacere *soggettivo*, che rinchiude nell'intimità di sentimenti aulici o di un'irrazionalità inconciliabile con l'alterità, e un piacere *oggettivo*, in cui la sensibilità è in generale la capacità di aprire il soggetto al mondo oggettivo secondo un principio di regolazione ripensato all'insegna di un generale e universale godimento.

Differentemente da quello che accadrà negli anni successivi, quando questa associazione di estetica e verità verrà cercata - e trovata - nell'estetica kantiana, qui Marcuse rivolge la sua attenzione al piacere descritto nel *Gorgia*, quello che apre alla *polis*. È in questa direzione, infatti, che va una significativa parte del saggio *Per la critica dell'edonismo*, teso a interrogarsi - con impostazione hegelo-marxiana - sul doppio livello che intercorre tra i due termini. Assunto e ribadito che le forze produttive e i rapporti sociali di produzione hanno un peso sostanziale nella determinazione delle forme della sensibilità, Marcuse infatti si muove tanto nella direzione di una critica delle forme vecchie di sensibilità che estenda a quest'ultima, con Platone, la domanda kantiana sulla 'legittimità', quanto nella ricerca di una risposta che venga data non sulla base di criteri astratti, ma partendo dalle concrete condizioni produttive, nell'ipotesi che le nuove determinazioni storiche dischiuse dalla tecnica moderna siano in grado di dar vita a una nuova forma di sensibilità[479].

Noto è il ragionamento fatto in merito al primo livello del discorso, teso a sottolineare quanto le istituzioni sociali - il lavoro, la famiglia, lo stato - siano le vere cause di un blocco dello sviluppo delle potenzialità della tecnica moderna, capace, a suo modo di vedere, di dischiudere nuove forme storiche di sensibilità, «per cogliere, render più vicine ed utilizzabili la mobilità, la bellezza, la duttilità delle cose e dei corpi» giacché «ciò che l'uomo può percepire, sentire e fare nello sviluppo materiale della civiltà corrisponde alla ricchezza

---

[477] Nell'originale tedesco, Marcuse utilizza solo *Sinnlichket* per la facoltà del piacere esteriorizzato, mentre la traduzione inglese traduce con *sensuality* e quella italiana distingue già tra *sensibilità* e *sensualità* secondo le successive letture di *Eros e civiltà*. Cfr. H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, cit., p. 139: «*…sondern eben nur die "äußerlich" geworden Lust: die Sinnlichkeit. In den verdinglichten gesellschaftliche Beziehungen wird nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit "Organ" für die Glück*». H. Marcuse, *On Hedonism*, in Id., *Negations. Essays in Critical Theory*, eng. tr. by J.J. Saphiro, London, MayFly 2009, p. 127: «*only 'externalized' pleasure, i.e. sensuality, can be called happinessg. In reified social relationships, sensuality, and not reason, is the 'organ' of happiness*». In PE, p. 119: «solo il piacere divenuto "esterno", la sensibilità e sensualità possono essere chiamati felicità. Nelle relazioni sociali reificate, non la ragione, ma la sensibilità e sensualità diventano l'"organo" della felicità». Se la traduzione italiana opera una distinzione che Marcuse sembra non voler compiere per rimarcare l'associazione tra impulso e verità, quella inglese, invece, perde il momento cognitivo della *Sinnlichkeit* appiattendolo sull'intenzione appetitiva di *sensuality*. Cfr. Id., *On Hedonism*, p. 127: «In the antithesis of reason and sensuality (or sensuousness)», quando in tedesco Marcuse non distingue. Cfr. Id., *Zur Kritik des Hedonismus*, p. 139: «*Wie der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit*», correttamente seguita dalla traduzione italiana di PE, p. 119: «il contrasto tra ragione e sensibilità».

[478] PE, p. 119.

[479] PE, p. 136: «I bisogni in quanto tali non stanno né al di là del bene e del male, né al di là del vero e del falso. In quanto stati di cose storici essi sono soggetti alla questione del loro diritto: sono questi bisogni di natura tale da realizzare con la loro soddisfazione le possibilità soggettive ed oggettive degli individui? (…). Soltanto di fronte alla possibilità storica della libertà universale ha senso indicare come non vera la felicità fattuale, realmente provata nei rapporti che hanno finora retto l'esistenza (…). La morale rigoristica è un oltraggio contro la forma spoglia in cui si è conservato quanto resta di humanitas: di fronte ad essa ogni tipo di edonismo è sempre nel suo pieno diritto […]. Oggi soltanto, nell'ultima fase di sviluppo dell'ordine esistente, in cui sono maturate le forze oggettive che premono per mutarlo in un ordine più alto dell'umanità, e soltanto nel contesto della teoria e della prassi storiche legate a questo cambiamento, è permesso sottoporre a critica, con l'insieme dell'ordine esistente, anche la felicità in esso data».

del mondo ora dischiuse»»[480]. Marcuse ribadisce, insomma, che il disciplinamento delle intenzioni profonde della facoltà di sentire è strettamente connesso con la necessità di riprodurre il fondamento della società basata sulla proprietà privata; in altre parole, l'isolamento e la privatezza dell'individuo monade devono essere preservati e mai messi in discussione dal piacere, la cui tendenza oggettuale e capacità accrescitiva avrebbe il potere, viceversa, di rompere il rassicurante e conservativo guscio monadico.

Due sono le vie di un tale disciplinamento: l'interiorizzazione del piacere - di cui, per così dire, Kant e la sua concezione della sensibilità sono il chiaro emblema - e quella, solo apparentemente opposta, di una sua esteriorizzazione edonistica. Così, l'ottundimento della facoltà di sentire deriva tanto dall'«educazione (...) alla distrazione e alla soddisfazione surrogatoria» quanto dalla «rinuncia»: ecco le due soluzioni che hanno il compito di bloccare l'intensività della recettività e permettere all'individuo, come recita il saggio sulla *Sul carattere affermativo della cultura*, di «inquadrarsi meglio e accontentarsi di poco»[481].

E così, «dove le forze produttive sviluppate sono utilizzate dalla società in una forma che le tiene in effetti incatenate, sono falsati già i bisogni stessi e non solo la loro soddisfazione. Se essi vanno al di là del minimo vitale, si fanno sentire soltanto in rapporto al loro potere d'acquisto. In essi si rispecchia la situazione della classe, particolarmente la situazione dell'individuo nel processo di lavoro; tale situazione ha conformato gli organi e le capacità (fisiche e spirituali) degli uomini e l'orizzonte delle loro esigenze. Poiché queste si presentano, come bisogni, soltanto nella loro forma degradata, con tutte le rimozioni, le rinunce, gli adattamenti e le razionalizzazioni proprie di questa forma, possono di regola essere soddisfatte nel quadro sociale dato; il fatto che questi bisogni siano già in se stessi non liberi rende possibile la falsa felicità creata dalla loro soddisfazione nell'illibertà»[482].

È sulla base di questa premessa che si sviluppa il secondo livello del discorso marcusiano, preoccupato di comprendere se sia possibile dischiudere un altro grado e di un altro genere di sensibilità. La strada, in tal senso, è percorribile, soprattutto grazie alla tecnica, la cui vera potenzialità, infatti, non è la soddisfazione dei bisogni: «la società industriale ha talmente differenziato ed intensificato il mondo degli oggetti che solo una sensibilità estremamente differenziata ed intensificata può recepirlo. Nella tecnica moderna sono compresi tutti i mezzi per cogliere, render più vicine ed utilizzabili la mobilità, la bellezza, la duttilità delle cose e dei corpi»[483]. Come a dire che la potenzialità tecnica può comportare lo sviluppo di una nuova sensibilità che, maggiormente legata alla libertà e capace di una sua particolare universalità nel principio del piacere, ambisca a diventare guida di un rovesciamento del modo in cui il soggetto si dispone e apre all'oggettività declinandola non più nei termini di uno sfruttamento produttivistico ma quale luogo di possibile armonizzazione tra ragione, libertà e felicità[484].

Con un'evidente anticipazione delle sue future – e più note – posizioni, in questi anni Marcuse comicia a pensare chiaramente a una possibile sostituzione dell'etica del «lavoro per il lavoro», che giustappone dovere e piacere, degrada l'individuo e lo spinge a conformarsi a un ordine cattivo, con un'etica capace di porre il lavoro sotto il «principio della soddisfazione dei bisogni», capace perciò di spezzare il legame storico tra «deprezzamento del godimento e giustificazione della società in nome del lavoro»[485].

---

[480] EC, p. 131. Il riferimento più remoto di questo rapporto tra produzione e forme della sensibilità sono i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 di Marx commentati pochi anni prima. Il riferimento più prossimo, invece, è W. Benjamin, *L'opera d'arte*, cit., in part. pp. 9-11 e pp. 28-31, dove si afferma che «il modo e il genere secondo cui si organizza la percezione sensoriale umana – il *medium* in cui essa ha luogo – è condizionato non soltanto in senso naturale, bensì anche in senso storico» e che «la natura che parla alla cinepresa sia diversa da quella che parla all'occhio» poiché «come l'ingrandimento non è la mera chiarificazione di ciò che si vede *lo stesso* indistintamente, bensì porta in luce formazioni strutturali della materia completamente nuove, così il rallentatore non fa apparire soltanto motivi del movimento già noti, bensì in questi motivi noti ne scopre di completamente ignoti».

[481] CA, p. 74.

[482] PE, p. 137.

[483] Ivi, p. 131.

[484] S. Petrucciani, *Felicità e ragione*, cit., p. 142: «la critica della società deve essere intesa fondamentalmente come una prestazione della ragione; ragione, libertà e felicità (e cioè il vero, il giusto e il bene) costituiscono un circolo, ovvero una struttura di presupposizioni reciproche, perché un'organizzazione razionale della società, basata sulla conoscenza vera e tale da poter essere giustificata di fronte a ognuno, non può essere altra se non quella che realizza nel miglior modo possibile il bene ovvero la felicità di ciascun individuo».

[485] PE, pp. 132-134. Altrettanto chiaramente in CA, a p. 84 leggiamo: «nella cultura affermativa la rinunzia è legata alla degradazione esteriore dell'individuo, al disciplinamento che lo spinge a conformarsi a un ordine cattivo. Qui la lotta contro la caducità non libera la sensibilità, ma le toglie valore, ed è possibile solo sulla base di questa svalorizzazione. Quest'infelicità non è un'infelicità metafisica, ma l'opera di un'organizzazione priva di ragione della società. Il superamento di questa non eliminerà, con l'eliminazione della cultura affermativa, l'individualità, ma invece la realizzerà».

Dovrebbe risultare chiara, in conclusione, la direzione del discorso intrapresa dal francofortese, la cui critica all'edonismo, lungi dal rovesciarsi nell'astratto rigorismo di matrice kantiana, apre a una conciliazione tra ragione e sensibilità capace, a sua volta, di sfociare nella dimensione - tutta politica - di una società che, conciliando lavoro sociale e bisogno individuale, faccia del mondo non più un oggetto di sfruttamento ma un soggetto-oggetto di piacere; una società nella quale la soddisfazione dei bisogni diventi il nuovo «principio regolativo del processo di lavoro»[486].

Certo, non si tratta di un processo semplice, dato che gli individui, «educati a inquadrarsi nel processo antagonistico del lavoro non sono competenti a giudicare della loro felicità», perché «in larga misura incapaci di godere, sia per ragioni oggettive, a causa del loro *status* economico, sia per ragioni soggettive, a motivo della loro educazione e del loro disciplinamento». Mutilati come sono nella loro facoltà recettiva, essi non colgono le «nuove possibilità di godimento» dischiuse dallo «sviluppo delle forze produttive» e dal «crescente dominio della natura» e rimangono schiavi della «convinzione» che «il fine del lavoro non dev'essere la felicità, ed il suo compenso non deve essere il godimento, ma il profitto o il salario, la possibilità cioè di continuare a lavorare»[487]. Ciò nonostante, per Marcuse, è pur sempre un percorso praticabile, soprattutto se si comprende il primo passo da compiere: sottrarre la sensibilità da quel legame storico che aveva trasformato la sua recettività in mancanza e ricollocarla in una determinazione capace di recuperarne tutta l'eccedenza delle sue potenzialità.

C'è da dire però che tale impostazione è solo in parte simile a quanto Marcuse dirà sulla sensibilità negli anni a venire. Se nel prosieguo del suo percorso - lo vedremo - attraverso un profondo ripensamento del concetto di immaginazione e del nesso che essa intrattiene con la sensibilità (sensorietà e sensualità) - egli farà dell'estetica il *fine* oltre che il *mezzo* – come già in *Sul carattere affermativo della cultura*[488] – di quella conciliazione tra sensi e ragione, qui l'estetica e il ripensamento della *Sinnlichkeit* sono un momento, certo importante, ma pur sempre strumentale, per avviare un processo di liberazione il cui soggetto è ancora pienamente politico e la cui prassi è quella tipicamente rivoluzionaria del proletariato. Insomma, in questa fase la liberazione della recettività è indirizzata *oggettivamente*, mira cioè ad avviare quei nuovi rapporti sociali esteriori, considerati la vera dimora della liberazione[489].

Così, in questo contesto ancora fortemente caratterizzato dalla *praxis* in senso forte, è la visione di Platone ad aiutare Marcuse. Kant, ai suoi occhi, può essergli di un'utilità limitata, nella misura in cui la sua critica dell'edonismo, pur in grado di puntare il dito sui limiti di una concezione privatistica e individuale del piacere sensibile, non è capace, anche a causa delle concrete condizioni storiche-produttive, di spingersi in direzione di una nuova idea di sensibilità.

---

[486] PE, p. 129.

[487] Ivi, pp. 130-136.

[488] Basti vedere i tratti 'estetici' con cui viene descritta la nuova società razionale in *Sul carattere affermativo della cultura*, cit., p. 83: «la bellezza si incarnerà diversamente, quando non dovrà più essere rappresentata come apparenza reale, ma dovrà esprimere la realtà e la gioia che si trarrà da essa (…) forse anche la bellezza ed il godimento di essa non spetteranno più all'arte. Forse l'arte in quanto tale diventerà superflua». H. Bunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., p. 53: «Negli anni '50 Marcuse dà a questa utopia l'appellativo di "sublimazione non repressiva"». A proposito di questa continuità tra il saggio del 1937 e il testo del 1955, cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, cit., pp. 27-43; M. Mills, *Herbert Marcuse. An Aesthetic of liberation*, cit., pp. 49-58.

[489] CE, pp. 136-142, è il concetto di proletariato – o di «produttori diretti» - quello che, nel mondo capitalistico, anticipa la risoluzione della contraddizione tra ragione e sensi: in virtù della sua posizione oggettiva, il proletariato è quella classe che soggettivamente sviluppa già una sensibilità disposta a rompere l'isolamento della concorrenza verso l'universalità; una sintesi resa da Marcuse coi concetti di «solidarietà combattiva» e «lotta solidale». «Liberare queste possibilità», scrive poi Marcuse, «è compito della prassi sociale: da essa dipende l'impiego che gli uomini potranno fare dei loro organi (di senso e della psiche) ormai pienamente sviluppati e della ricchezza creata dal loro lavoro per raggiungere il massimo della felicità. Così concepita la felicità non può più essere in alcun modo qualcosa di meramente soggettivo, ma rientra invece nella sfera del pensiero e dell'azione collettiva degli uomini». La liberazione e lo sviluppo del potenziale soggettivo del piacere umano, quindi, «non è un atto di educazione, di rinnovamento morale dell'uomo, ma un processo economico e politico». G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., pp. 249-257 spiega questa sottolineatura del momento *politico* piuttosto che *utopico* vedendo in esso non tanto una fiducia nel ruolo storico del proletariato quanto, all'opposto, una sostanziale sfiducia verso quella classe ormai catturata nell'«illusorietà del piacere» contro ogni «ottimismo fideistico del marxismo volgare». L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., pp. 80-88 ricorda che fino al dopo guerra Marcuse non incrinerà la fiducia nel ruolo rivoluzionario del proletariato, al punto che di lì a poco questo sarà uno dei principali punti di rottura con Horkheimer, Adorno e Pollock.

Nemmeno questa, però, è l'ultima parola. Stiamo per vederlo: con un notevole spostamento di alcuni assunti, sarà proprio Kant, riscoperto grazie alla lettura della *Critica del Giudizio*, a indicare a Marcuse la strada per una *rivolta* in cui la sensibilità sia non solo tramite ma anche via, forza e sede stessa della liberazione.

CAPITOLO IV

Immaginazione e teoria critica.
Marcuse lettore della Critica del Giudizio.

§ 1. *Tra Kant ed Hegel: Marcuse e il doppio significato dell'immaginazione*

Prima di affrontare la complessa e articolata lettura del tema dell'immaginazione kantiana che Marcuse compie nel celebre *Eros e civiltà* del 1955, occorre fare un passo indietro e ripercorrere i lavori in cui il filosofo aveva affrontato tale questione, primi fra tutti *L'Ontologia di Hegel* e *Filosofia e teoria critica*. Soffermarsi su questi lavori non è affatto irrilevante dato che attraverso la loro analisi sarà possibile mettere in evidenza due possibili approcci al tema dell'immaginazione, uno più debitore a Kant e l'altro più a Hegel: trattasi di diversi modi di declinare il ruolo e il potere di tale facoltà - più *soggettivo* il primo, più *oggettivo* il secondo - cui si legano, come vedremo, due concezioni dell'utopia, chiara dimostrazione di quel che alcuni autori hanno voluto vedere come prova di una 'doppia anima' del pensiero marcusiano[490].

Così, prima di provare a seguire quale peso avrà la declinazione e l'uso del concetto kantiano di immaginazione e il correlativo concetto di utopia - soprattutto nel periodo di critica della società che Marcuse svolgerà nei lavori più maturi degli anni Sessanta e Settanta - occorre analizzare le prime riflessioni che il filosofo svolge a riguardo.

Procediamo dunque con ordine.

C'è da dire innanzitutto che un primo accenno all'*Einbildungskraft* lo si trova nel saggio *Sul concetto di essenza* dove, imputando ad Husserl un uso troppo disinvolto, quasi ai limiti dell'arbitrarietà, di tale concetto, gli si riconosce al tempo stesso il merito, per dirlo con le parole di *Filosofia e teoria critica*, di esprimere l'«ultima teoria borghese della conoscenza ancora consapevole dell'importanza della fantasia»[491].

Evidentemente però, più che Husserl, è Heidegger il principale punto di riferimento delle riflessioni del filosofo sul tema e, se si vuole, il convitato di pietra del suo approccio all'immaginazione kantiana. Giova ricordare ancora una volta che Marcuse aveva seguito i seminari del maestro dedicati Kant: non è un caso, del resto, che i numerosi appunti che l'allievo dedica alla lettura della *Critica della Ragion pura*[492] seguano le problematiche poste da *Kant e il problema della metafisica*. In primo luogo, ad esempio, anche Marcuse ricorre ad entrambe le edizioni della *prima Critica* - cosa non scontata prima del lavoro heideggeriano - e si sofferma sulla deduzione trascendentale - sei pagine su quindici - così diversa tra le due edizioni; sarebbe a dire che egli riflette con attenzione su quel luogo in cui Kant, nelle letture di Heidegger - e del giovane Horkheimer, lo si vedrà - tenta di superare l'opposizione tra soggetto e oggetto attraverso il ruolo mediatore dell'immaginazione. Come Heidegger, inoltre, egli distingue due vie della deduzione: «dal basso», quando cioè Kant introduce la distinzione tra immaginazione empirica e trascendentale, e «dall'alto, dal "punto più alto" (*vom höchsten*

---

[490] H. Fahrenbach, *Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialkonzeption*, in AA.VV., *Kritik und Utopie im Werke von Herbert Marcuse*, hrsg. vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1992, pp. 74-100, mostra che la proclamazione di una fine dell'utopia da parte di Marcuse viene affiancata da un altro significato dell'utopia come *funzione* del pensiero negativo, piuttosto che sostanza di una società futura. Dal canto suo, M. Jay, *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance*, in AA.VV, *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 38-41 distingue, nella concezione del filosofo, tra una memoria di un *temp perdu* arcaico effettivamente vissuto di tradizione hegeliana e heideggeriana - «*mnemonics as a recollection of meaning*» - e una memoria immaginativa, dalla funzione specificamente critica - «*mnemonics as an exercise of suspicion*». Anche T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., pp. 174-178 mostra la doppia 'anima' di Marcuse notando come quella soggettiva si converte in un irresistibile ambizione illuministica della teoria, pensata quale guida per la prassi con il compito di indicarle positivamente soggetti sociali e condizioni della rivoluzione.

[491] FT, p. 85. Per il riferimento a CE, p. 101: «la libertà è divenuta un indice della pura fantasia: come la pura arbitrarietà delle possibilità ideatrici di variazione (…). La possibilità non è più tesa come forze verso la realtà: nella sua aperta infinità essa appartiene alla mera "immaginazione"». Per il tema dell'immaginazione in Husserl, cfr., E. Husserl. *Sulla fantasia. Manoscritti 1918-1924*, a cura di F. Masi, Napoli, Giannini 2009.

[492] Cfr. UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. Occorre sottolineare che siamo al cospetto di appunti di datazione incerta. L'unica annotazione di datazione più certa riguarda proprio una considerazione sull'immaginazione scritta sul retro di un memorandum dattiloscritto della *Brandeis University* e datata 21 febbraio 1963.

Punkt) = appercezione»[493]. Due sono poi le pagine dedicate allo schematismo trascendentale, così determinante nella lettura di Heidegger; una, inoltre, dedicata al §10 *Dei concetti puri dell'intelletto o categorie* dell'*Analitica dei concetti* dell'*Analitica trascendentale* che, secondo Heidegger, è «la chiave per la comprensione della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica»[494]. Ad ovviare ogni dubbio sul peso della lettura heideggeriana, infine, viene in soccorso un riferimento esplicito di Marcuse che, a proposito del paragrafo sulla *Sintesi della ricognizione nel concetto* della prima edizione della *Deduzione dei concetti puri*, scrive: «concetto di oggetto: "…ciò che è contro". Concetto di oggetto = x (Heidegger 68f)»[495].

La lettura di questi appunti marcusiani sulla *prima Critica* mostrano dunque un percorso che, per il tramite di Heidegger, mette a tema il legame kantiano tra conoscenza, sintesi come unificazione e «l'attività del Soggetto»; detto in altri termini, un nesso tra la spontaneità del soggetto e l'appercezione trascendentale (Io penso) come «la rappresentazione dell'unità sintetica [che] rende possibile ogni rappresentazione» da un lato e, dall'altro lato, l'immaginazione come «facoltà della sintesi "in generale" (*uberhaupt*)» - che, come sottolinea Marcuse, «è sensibile!». Evidentemente, dunque, ciò che pare colpire il giovane filosofo è lo stretto legame intercorrente tra l'immaginazione e il «tempo»: in quanto «"omogeneo" alle categorie» poiché «è generale, e poggia su una regola (sintesi dell'intuizione pura)» e insieme «omogeno al fenomeno, in quanto è contenuto in ciascuna rappresentazione empirica», è il tempo il vero mediatore tra eterogenei[496]. Così, mediata da Heidegger, questi brevi appunti mettono in mostra l'associazione marcusiana tra sintesi, immaginazione, tempo e finitudine: una declinazione questa che resterà presente nella riflessione marcusiana anche quando, a seguire, come ben sappiamo - e come vedremo tra breve - egli prenderà le distanze da Heidegger e dalla sua lettura di Kant.

Affianco a queste considerazioni, occorre ricordare quanto Marcuse afferma ne *L'Ontologia di Hegel*. Trattasi di un passaggio importante che ci permette di individuare da subito quella che abbiamo appena definito come la declinazione *oggettiva* dell'immaginazione.

Ben conoscendo il ruolo svolto da Kant nella lettura marcusiana di Hegel, non deve stupire affatto la centralità che in queste pagine viene ad assumere anche l'*Einbildungskraft* critica. In particolare, il francofortese ricorda «l'originaria situazione storico-problematica della filosofia hegeliana», il cui intento è quello di giungere a «un nuovo concetto di essere» come «l'unità originaria degli opposti di "soggettività" e "oggettività" essere per sé, coscienza, e essere in sé, essere oggettivo»[497]. In questo senso, sottolinea, Hegel deve «prendere posizione nei confronti di Kant» superando «il presupposto, dominante a partire da Descartes e – secondo Hegel – non ancora superato neppure da Kant, di un originario dualismo di soggettività e oggettività con la conseguente preminenza della soggettività»; una contrapposizione - sia ben chiaro - che impedisce di cogliere il punto dirimente della «storicità come modo di essere della soggettività»[498]. Il confronto tra i due filosofi, prosegue Marcuse, comincia nella *Differenz*, dove è presente l'apprezzamento hegeliano per l'«unità sintetica dell'appercezione trascendentale» che traspare «"attraverso la superficialità della deduzione delle categorie"» [499] e, insieme a questo, la predilezione per il concetto di immaginazione produttiva, decisamente preferito a quello Io penso. Nota la critica di Hegel: Kant ha assegnato l'unità al solo intelletto considerando l'empiria mera massa caotica estranea a un soggetto che, semplice indice di unificazione, è ridotto a funzione logica e non, come dovrebbe, a un modo d'essere[500].

---

[493] Ibidem. La distinzione tra le due strade si trova in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 71 e ssg. Già in PD, p. 68: «L'unità dell'io pensante kantiano ha così subito una decisiva reinterpretazione: il "punto culminante" della filosofia ora non è più la "coscienza pura" trascendentale, tramite la cui conoscenza soltanto il mondo diviene conoscibile, bensì l'essere della vita, tramite il cui accadere il mondo inizia ad essere vivente».

[494] M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 60.

[495] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 70: «il carattere di ciò che si obietta nel puro rapporto di obiettivazione» è il «"ciò che è di contro"»; il rapporto di obiettivazione segnala uno «stato di opposizione». Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 530: «noi troviamo che il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto ha in sé un che di necessario, per cui, poiché questo oggetto si considera come quel che è di contro, le nostre conoscenze non sono determinate a caso, o arbitrariamente, ma a priori, in certi modi».

[496] Citazioni tratte da UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207.

[497] OH, p. 7.

[498] Ivi, p. 9.

[499] Ivi, p. 39.

[500] Cfr., ivi, pp. 39-41. Una lettura riproposta da un autore citato frequentemente nell'*Ontologia* da Marcuse, cioè R. Kroner, *Da Kant a Hegel*, cit., in part. pp. 31-44. Anche nei suoi appunti, in UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207, Marcuse ricorda l'attività sintetica «"inconscia e cieca"», quindi pre-conoscitiva, dell'immaginazione seguendo la distinzione hegeliana di *Fede e sapere* tra unità sintetica apriori dell'appercezione, che poi associa all'immaginazione produttiva, e

Un varco, in questo stato di cose, tuttavia c'è: l'attribuzione della funzione della sintesi all'*Einbildungskraft* rompe l'opposizione e apre la strada per interpretare *l'unità come modo dell'essere* piuttosto che mera forma logica interna al pensiero. Leggiamo in proposito:

già nel nome immaginazione (*Einbildungskraft*) è espressa la funzione fondamentale dell'io puro, la funzione della sintesi: essere alla maniera del formare-in-sé (*Insich-einbilden*) della molteplicità in unità, e a dire il vero, non come se dalla molteplicità data venisse formata la successiva unità; invece solo l'essere dell'io è esso stesso il "produrre" di unità e molteplicità e il loro unificare immaginante; esso è in un senso eminente "produttività", facoltà, "potenza" produttiva[501].

Evidente dunque la nuova direzione tracciata da Hegel: ormai funzione di un io produttivo [502], l'immaginazione non è più semplice legame logico e gnoseologico di unificazione ma dinamica attività del sintetizzare, vera e propria generatrice di unità concrete o, come si legge in *Filosofia e teoria critica*, *possibilità reale*.

Allo stesso modo, chiara risulta la strada che Marcuse intende percorrere: attraverso Hegel, infatti, si tratta di *sottrarre* la sintesi trascendentale dell'*Einbildungskraft* dall'immediata identificazione con la conoscenza e farne un movimento concreto e storico che cammina ben *prima* o al di qua dei limiti di una necessità conoscitiva.

Non è una questione da poco: porre l'immaginazione - per dirla con le parole di Brunkhorst e Koch - «sul piano empirico» - o oggettivo, significa fare di essa una memoria del represso capace di tradursi in movimento reale; comporta, in altre parole collocare le sue richieste direttamente sul piano dell'essere e dunque dare loro una forza costitutiva, come se fosse possibile esibire in qualche tendenza concreta la prova della coincidenza *oppositorum* tra ragione e realtà o indicare «le nuove 'fantastiche' possibilità della civiltà industriale»[503].

Sono premesse da cui deriva una declinazione *sostanziale* dell'utopia, quale pensiero e progetto di una società futura effettivamente realizzabile; declinazione che è certo ben presente nel pensiero di Marcuse, come bastano a dimostrare le parole scritte in *Filosofia e teoria critica*: «la libertà dell'immaginazione sparisce nella misura in cui si fa della vera libertà una possibilità reale. Così i limiti della fantasia non sono più leggi universalissime dell'essenza (…) ma limiti tecnici in senso stretto: essi sono prescritti dal livello dello sviluppo tecnico (…) questo futuro rappresenta una possibilità reale» [504]. Come a dire che ciò che l'ordine dominante definisce utopia e pensa come non luogo (u-topos) immaginario e ascientifico, «privilegio dei bambini e dei pazzi», al più ambito di fede religiosa o morale, non è affatto l'opposto estrinseco alla *ratio* scientifica, ma invece «possibilità reale, una relazione sociale, dalla cui realizzazione dipende il destino dell'umanità»: una

Ich Denke, «attività rappresentativa o soggetto, chiamato da Kant il semplice accompagnatore di tutte le rappresentazioni». Cfr. L. Lugarini, *La confutazione hegeliana della filosofia critica*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., p. 28 e V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, cit., pp. 77-78. Già si è detto dell'importanza di queste riflessioni hegeliane sul giovane Marcuse dell'*Ontologia di Hegel*. Bene ricordare che, come detto in sede introduttiva, molti di questi appunti qui citati costituiscono con grande probabilità parte di una lezione sulla *Ragion pura* e su *Fede e sapere*.

[501] OH, p. 41.

[502] UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207: tra le definizioni di immaginazione, Marcuse appunta: «*as the common root of Sinnlichkeit und Verstand*», rifacendosi alla nota affermazione di I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 50: «si danno due tronchi dell'umana conoscenza, che rampollano probabilmente da una *radice comune* ma a noi sconosciuta: cioè, senso e intelletto» (il corsivo è mio). V. Verra, in *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, cit., pp. 77-78, ricorda che Hegel identifica l'immaginazione nella *Ragion pura* e l'intelletto non discorsivo ma intuitivo del *Giudizio* quali sforzi da parte di Kant di elaborare concetti al di là del dualismo di soggetto e oggetto cui pure la sua filosofia trascendentale resta intrappolata. Questo sarebbe un momento fondamentale per il ripensamento hegeliano dell'attività razionale a partire dal concetto di organismo come totalità vivente secondo una lettura, comunque, che col suo slittamento verso il piano ontologico dell'essere poteva ben accomunarsi con quella successivamente proposta da Heidegger. Sulla lettura hegeliana del *Giudizio*, si veda anche N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli 1961, in part. l'intero capitolo su *Hegel e Kant* a pp. 218-265.

[503] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., pp. 50-51.

[504] FT, p. 85. Di una tale declinazione dell'utopia parla senz'altro L. Casini, in *Eros e utopia*, cit., pp. 27-43, pp. 57-63 e pp. 119- 150 riflettendo sull'andamento hegeliano del pensiero di Marcuse. In proposito è interessante notare che M. Jay *L'immaginazione dialettica*, cit., pp. 103-104 suggerisce che, diversamente dai colleghi, Marcuse avesse subito meno l'influsso dell'ebraismo, mostrando perciò una tendenza più accentuata rispetto ad Adorno, Benjamin e lo stesso Horkheimer, nell'affermare la tendenza all'identità positiva di ragione e realtà.

«possibilità offerta dalla concreta situazione sociale» e la cui risoluzione deve essere cercata mediante l'analisi marxiana delle tendenze oggettive che *già* contraddicono la forma esistente dal suo interno[505]. E così:

> se si lasciasse campo libero alla fantasia di rispondere attenendosi strettamente al materiale tecnico già oggi presente (...) ogni sociologia si spaventerebbe del carattere utopico delle sue risposte. E tuttavia le risposte che la fantasia potrebbe dare sarebbero molto vicine alla verità, più vicine in ogni caso di quelle che sono state date dalle analisi strettamente concettuali dell'antropologia filosofica. E infatti essa determinerebbe che cosa è l'uomo in base a quello che egli può essere realmente domani. Di fronte alla domanda: che cosa posso sperare? La fantasia non indicherebbe tanto una felicità eterna o una libertà interiore quanto piuttosto lo sviluppo e la soddisfazione, già possibili oggi, dei bisogni[506].

Siamo giunti al punto in cui la teoria critica diventa *Aufhebung* della filosofia. In questa prospettiva infatti essa *conserva* la comune lotta contro l'«acquiescenza alla realtà, al positivismo soddisfatto» in nome delle possibilità dell'uomo, ma, al tempo stesso, la *supera* poiché «a differenza della filosofia, essa trae i suoi obiettivi soltanto dalle tendenze presenti del processo sociale. In questo senso, la teoria critica non ha nessuna paura dell'utopia, termine con cui si definisce il nuovo ordine per screditarlo»[507]; al contrario: «le possibilità utopiche sono inerenti alle forze tecniche e tecnologiche del capitalismo avanzato e del socialismo avanzato: l'utilizzazione razionale di queste forze su scala globale porrebbe termine alla povertà e alla scarsità in un futuro non molto lontano»[508].

Stante queste premesse, dovrebbe risultare chiaro quello che agli occhi di Marcuse è il limite intrinseco della visione kantiana dell'immaginazione: relegata com'è su un piano trascendentale, essa resta una facoltà astorica ed astratta. In proposito, ancora una volta giungono in aiuto, chiarissime, le parole di *Filosofia e teoria critica* dove il francofortese nota come il filosofo di Königsberg, pur definendo «tale "facoltà fondamentale dell'anima umana" come quella che sta alla base di ogni conoscenza a priori, non fa, con questa limitazione all'apriori, che allontanare lo sguardo dal futuro per rivolgerlo a ciò che è già sempre passato. L'immaginazione è coinvolta nella svalutazione generale della fantasia»[509]. Così facendo però viene del tutto capovolto l'orientamento di questa facoltà: da movimento concreto che, liberando il passato, va verso il futuro *nel* presente, a mero pensiero del passato che strozza l'oggi nella ripetizione dell'identico. Marcuse non ha dubbi: in questa «riduzione della forza d'immaginazione all'apriori», Kant ha dato prova di «un latente conservatorismo»[510], riproponendo nella soggettività moderna l'anamnesi platonica con la sua radicale assenza di parole sul *novum*.

---

[505] Ivi, p. 85. Cfr. anche H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, tr.it di S. Vertone, Roma, Manifestolibri 2008, p. 23: «un criterio valido» per distinguere l'utopia dall'irrealtà assoluta «c'è, e consiste nello stabilire se le forze materiali e intellettuali necessarie per realizzare la trasformazione siano tecnicamente presenti malgrado gli impedimenti frapposti ad una loro razionale utilizzazione dalla organizzazione delle forze produttive». Nonostante Marcuse affermi la necessità di riscoprire il 'socialismo utopistico' per la possibilità di conciliare lavoro e gioco, resta il fatto che sposa il punto di vista di K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr.it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti 1976, pp. 105-110 per i quali ciò che era utopistico nelle precedenti teorie socialiste non erano tanto le intuizioni «positive» sulla società futura, a cui invece pure i due si ispirarono esplicitamente, quanto l'assenza di una rigorosa analisi storica delle sue condizioni reali, oggettive e soggettive. In verità, questo significato di utopia non è del tutto estraneo al pensiero kantiano. Secondo A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, cit., pp. 109-153, in part. pp. 121-122, risentendo della polemica rousseauiana al *Jugement sur le proje de paix perpetualle* dell'abate Saint-Pierre anche il progetto filosofico kantiano individua nello *status* dell'*Ancien Régime* piuttosto che nelle volontà dei singoli regnanti le cause strutturali della guerra, e quindi indica nella lotta all'assolutismo - non necessariamente rivoluzionaria - la *conditio sine qua non* della pace. Pertanto, in ivi, p. 131, lo scritto kantiano appartiene a quella storia che «prese le mosse da Hobbes, conduce a Kant e, dopo di lui, a Hegel e Marx». Ciò che di specifico appartiene a Kant, come vedremo, è la conservazione dello iato tra lo scopo finale e la realtà dei fatti, uno scarto da cui non derivare, come egli scrive in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 82, uno «sconsolato rifiuto della nostra dolce speranza», ma all'opposto, in ivi, p. 84, «la massima della necessità di un tale cambiamento per rimanere in costante avvicinamento allo scopo (la costituzione migliore secondo le leggi del diritto».

[506] FT, p. 85.

[507] FT, p. 74.

[508] SL, pp. 15-16.

[509] FT, pp. 84-85 corrisponde a I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 540: «noi dunque abbiamo una immaginazione pura come facoltà fondamentale dell'anima umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori»; ma anche a ivi, p. 121: «Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione», definizione tratta dalla seconda edizione della deduzione. Passi analizzati nell'appunto già citato in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207 sui *Concetti puri dell'intelletto o categorie*.

[510] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., p. 51.

Un totale appiattimento del pensiero, ne risulta: «agganciandosi nella maniera più stretta possibile alle scienze», assumendo cioè la loro «metodologia» come «garanzia delle più alte verità»[511], Kant trasforma la verità *sui* fatti in semplice prova empirica per mezzo di fatti ridotti a dati, con la conseguenza di affidare alla sola scienza il compito di definire positivamente una realtà ormai privata del possibile. Ma così, una volta assunto come criterio di esperienza e di conoscenza quello definito dalla scienza, la giusta *distanza* richiesta dalla filosofia trascendentale tra fatti e possibilità, tra realtà e ragione-immaginazione, diventa una *scissione assoluta*, un abisso non determinato storicamente ma ricondotto alla reciproca astorica estraneità dei termini in questione.

Lo stesso presupposto pratico che abbiamo visto, secondo Marcuse, orientare la filosofia kantiana sprigionandosi, per così dire, dallo iato tra i termini suddetti, ne viene definitivamente compromesso: la «libertà umana» diventa «un fantasma o una interiorità che non impegna e che non cambia niente nel mondo esterno», mentre la società libera diventa un'«ideale sociale che, in seguito alla sua opposizione assoluta verso la fase iniziale e al suo differimento a un futuro sempre più lontano, appaia anche nel nuovo ordine soltanto come un aldilà»[512].

Ad onta dei suoi scritti utopistici sulla «storia universale da un punto di vista cosmopolitico e sulla pace perpetua», «la filosofia trascendentale» è apriori orientata dall'idea che la «realizzazione della ragione» non avrebbe bisogno di «un cambiamento effettivo»: se ragione e libertà sono diventate «possibilità della pura conoscenza e del puro volere», infatti, «gli individui possono diventare razionali e liberi all'interno dell'ordine esistente». Ma in questo modo, Kant, pur riportando le domande fondamentali della ragione alle domande sull'uomo e le sue possibilità, «ha privato del loro significato sia la domanda che le risposte, considerando le possibilità dell'uomo sempre già reali all'interno della società esistente»[513], mostrando l'evidente rifiuto del *novum* rivoluzionario da parte di un soggetto borghese dominato dal solo bisogno di stabilizzare una realtà materiale che gli «resiste» alla «ragione»[514].

Eppure, come abbiamo visto accadere spesso nella sua riflessione su Kant, non è affatto questa l'ultima parola di Marcuse sul tema dell'immaginazione, che viene invece profondamente ripensata fino a farne un'altra via - questa volta *soggettiva* - di approccio alla realtà, ben diversa - lo si è accennato - da quella di matrice hegeliana.

Già in *Filosofia e teoria critica* è possibile individuare, nel complessivo contesto di una maggiore attenzione anche al versante soggettivo del filosofare, qualcosa di diverso da un netto rifiuto dell'immaginazione kantiana. Non senza un'eco (ancora) heideggeriana, Marcuse coglie infatti il lato positivo della scoperta kantiana dell'*Einbildungskraft* quale capacità sensibile di trascendere i fatti dati: Aristotele e Kant, afferma, assegnavano alla fantasia «sotto il nome di "immaginazione"» la «funzione» di indicare «un alto grado di indipendenza dal dato e di libertà in un mondo di illibertà», in virtù della sua «singolare capacità di "intuire" un oggetto anche senza che questo sia presente, di creare qualcosa di nuovo pur sulla base del materiale dato della conoscenza»[515]. Tanto che, poco prima, Marcuse aveva ricordato che l'abisso che separa l'idea di una società razionale e la realtà esistente «non può esser colmato da nessun pensiero concettuale (…),

---

[511] FT, p. 86. Il tema dell'esperienza 'impoverita' da parte della scienza moderna nasce nella critica hegeliana della *Fenomenologia* e viene riproposta prima da Lukács nella critica alla reificazione di *Storia e coscienza di classe* e poi dai francofortesi, *in primis* da Walter Benjamin. Come ricostruito in B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, cit., p. 100 e ssg., il Benjamin pre-marxista, formatosi «sotto il segno del neokantismo di Cohen», vedeva in Kant il riferimento per l'idea di una filosofia come fondazione della conoscenza pura dell'esperienza pura. Tuttavia, contro il maestro Cohen, il limite di Kant era stata l'identificazione tra l'esperienza possibile ed esperienza 'scientifica', identità che escludeva altre possibili esperienze (religiosa, linguistica, artistica, storica). La nuova filosofia doveva invece partire da quelle esperienze che il moderno aveva espulso dalla realtà: il mito, il linguaggio, l'arte. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nei sistemi post-kantiani*, vol. III, tr.it di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1955, pp. 469-470 nota 1, ha denunciato che la premessa di questa critica hegeliana è la confusione tra il modo in cui il concetto empirico unifica i dati - «l'universale del concetto-genere» che sussume *sotto* di sé il molteplice - e la specifica forma di unificazione che Kant pensa con la "categoria" - «l'universale del concetto-legge e del concetto-funzione» che non astrae una particolarità dai molteplici casi singoli, ma «li sottopone nella loro totalità alla regola di una connessione necessaria».

[512] Rispettivamente, FT, p. 86, p. 74 e p. 76

[513] FT, p. 68 e pp. 77-78.

[514] Ivi, p. 70.

[515] Ivi, pp. 84-85. A proposito dell'eco heideggeriana, cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 115, dove si legge che caratteristica dell'immaginazione «è di non essere legata all'ente. Essa si *muove liberamente* nella ricezione delle vedute: è in un certo senso, la facoltà di darsi in modo autonomo le vedute stesse».

ci vuole la fantasia»; come a voler indicare una certa irriducibilità delle idee dell'immaginazione ad una diretta provenienza sociale.

Ebbene, lungi dal dover essere superata in una sorta di *Aufhebung*, questa capacità va piuttosto liberata dalle maglie del trascendentale per ricordare la dipendenza della coscienza dai rapporti sociali: non c'è alcuna «coscienza eterna che costituisca in modo trascendentale la coscienza storica dei soggetti storici»[516]. Questo indiscutibile legame però, si badi bene, non va frainteso, almeno nella misura in cui, a sua volta, non si può, reciprocamente, cancellare la capacità dell'immaginazione di essere forza autonoma e indipendente.

È una considerazione di notevole rilievo, questa dell'immaginazione come capacità autonoma, posta *tra* sensibilità e intelletto e non loro fonte o scaturigine; una considerazione sulla quale peraltro Marcuse tornerà spesso, anche negli anni a venire, segnando un allontanamento dall'ermeneutica heideggeriana ed hegeliana.

Nell'intervento *Oltre l'uomo a una dimensione*, ad esempio, dopo aver ribadito che Kant, contro le tradizionali gerarchizzazioni, ha reso l'«immaginazione (produttiva) la più importante facoltà cognitiva della mente», sottolinea che il vero punto dirimente di questa concezione sta nella distinzione tra immaginazione e fantasia, grazie alla quale l'*Einbildungskraft* smette di essere una facoltà sregolata, diventando «il terreno di incontro tra sensibilità e intelletto, percezione e concetto, corpo e mente»[517]. Questo dunque il merito del suo predecessore: porre questa facoltà come *terza*, *tra* i sensi, fonte primaria del materiale sensibile, e la ragione:

> l'immaginazione (...) dipende dai sensi che forniscono il materiale d'esperienza dal quale essa crea il suo regno di libertà, trasformando gli oggetti e le relazioni che sono stati i dati dai sensi e che sono stati formati dai sensi. In tal modo la libertà dell'immaginazione è limitata dall'ordine della sensibilità, non soltanto dalle sue forme pure (spazio e tempo), ma anche dal suo contenuto empirico che, come il mondo-oggetto da trascendere, rimane un fattore determinante della trascendenza. Qualunque forma di realtà l'immaginazione possa concepire – bella, sublime, piacevole, o terribile – tutte sono "derivate" dall'esperienza dei sensi. Peraltro, la libertà dell'immaginazione è limitata non soltanto dalla sensibilità, ma anche, al polo opposto della struttura organica, dalla facoltà razionale dell'uomo, dalla sua ragione. Le immagini più audaci d'un mondo nuovo, di nuovi modi di vita, sono pur sempre guidati da concetti, e da una logica elaborata nello sviluppo del pensiero, e trasmessa di generazione in generazione[518].

Siamo qui al cospetto di una visione dell'immaginazione, ben diversa da quella *oggettiva* di matrice hegeliana. In primo luogo, in tutta evidenza, qui è di una facoltà che si parla, dunque di una capacità *soggettiva* che entra in relazione con le altre, pur nel mantenimento della distinzione reciproca. Del resto, è proprio tale unità nella differenza, ciò che permette all'*Einbildungskraft* di essere concreta e di conservare, al tempo stesso, quel principio di ordine che le meriterà l'appellativo, in *Controrivoluzione e rivolta*, di «*facoltà epistemologica*»[519].

Ma non solo. L'impostazione kantiana su tale questione permette a Marcuse, in secondo luogo, di individuare un altro possibile modo con cui l'immaginazione penetra nella sua teoria. Il mantenimento della distinzione intra-facoltaria fa sì infatti che essa possa coadiuvare la *Vernunft* lasciando al tempo stesso inalterata la natura dialettica di quest'ultima, sarebbe a dire la sua inesauribile capacità di porre domande che non pretendono mai di offrire risposte, legate come sono alla radicale inesponibilità delle sue stesse idee, veri e propri luoghi problematici e segni del desiderio d'incondizionato tipico del pensiero. Come a dire che, in questa versione, l'immaginazione prende direttamente il materiale dai sensi e lo propone al pensiero mantenendo sempre, tuttavia, il rispetto dell'irriducibile distanza che intercorre tra le sue rappresentazioni e la realtà stessa: «l'immaginazione», leggiamo in *Controrivoluzione e rivolta*, non è tanto «ricordo di un Passato d'Oro (che non è mai esistito)», ma *«in quanto conoscenza*», una facoltà che «conserva la tensione irriducibile tra l'idea e la realtà, tra ciò che è in potenza e ciò che è in atto»[520].

Non è una questione da poco, lo si comprende. Questa declinazione soggettiva, che possiamo chiamare - lo vedremo meglio tra breve - «funzione cognitiva dell'atto estetico», permette di mantenere ben viva ciò che Marcuse ha sempre visto come la cifra più significativa del pensatore di Königsberg: sarebbe a dire, la *forma* del filosofare trascendentale e, con essa, lo iato tra ragione e realtà, con la correlativa apertura di uno spazio per il possibile. Hanno dunque ben ragione Brunkhorst e Koch nel dire che «senza la forza di quest'ultima,

---

[516] FT, pp. 79-80.
[517] H. Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 107
[518] SL, p. 42.
[519] CR, p. 70.
[520] Ibidem.

senza immaginazione, anche la ragione come libertà, autonomia e indipendenza dalle condizioni preesistenti è difficilmente immaginabile»[521].

Queste dunque le premesse a partire dalle quali il francofortese matura un diverso modo di pensare l'utopia: che la si voglia chiamare «metodologico-ermeneutica», seguendo le indicazioni di Fredric Jameson, o «funzione del pensiero negativo», come suggerisce Fahrenbach o ancora, più semplicemente, «critica», come vuole Martin Jay, in tutti i casi è evidente che in questa versione il compito dell'immaginazione non è tanto quello di preparare all'esibizione di una società futura, magari indicando alla prassi i soggetti sociali adatti a compiere la rivoluzione, quanto piuttosto quello di fungere da *principio regolativo* capace di orientare il pensiero verso la libertà[522]. Chiarissime le parole del filosofo: l'idea della «libertà», mediante cui l'immaginazione guida l'indagine razionale sul materiale storico, «diventa allora un "concetto regolativo della ragione"»[523].

È evidente perciò, per utilizzare le parole di Kant, che qui si tratta di rifarsi a «un principio, per cui nessun limite empirico può valere come limite assoluto» giacché «quale sia per essere il grado supremo, a cui l'umanità debba arrestarsi, e quanto grande, quindi, il distacco che necessariamente rimanga tra l'idea e la sua attuazione, nessuno può o deve determinarlo, appunto perché si tratta di libertà, che può superare ogni limite che le si vuole assegnare»[524]. Come a dire che, osservata in questa prospettiva, l'immaginazione diventa capacità umana cui è innanzitutto affidata la possibilità di cogliere l'indeducibilità della libertà da un qualsivoglia progetto o stato di fatto - o se si vuole, di individuare la differenza radicale che intercorre fra concetto e realtà. Ma non solo. Grazie a questo, essa è anche la particolare consapevolezza che la *Freiheit* è un *non ancora* del dovere - e mai dell'essere - che per principio resta indeterminato, laddove tale indeterminatezza, lungi dal significare irrealtà, ricorda piuttosto quanto questa libertà è - e deve restare - un punto di domanda radicale, l'apertura di una ricerca non garantita nel suo esito né predefinita a priori[525]. Ancora - e infine - date queste premesse, l'immaginazione è «strumento» di un pensiero che, insoddisfatto nei confronti di *ogni* realtà determinata, vuole «tenere saldo come fine ciò che ancora non è presente» e «rimettere sempre in vista l'obiettivo», anche quando le tendenze dei fatti sembrano condurre altrove mentre l'utopia resta come «meta» e «scopo ultimo»[526].

Insomma, vera e propria disposizione soggettiva (*Stimmung*), l'immaginazione risulta una sorta di anticipazione o pre-orientamento alla direzione *pratico-morale*: rifiutando l'appiattimento tra possibile e reale, pensiero e fatti, assumendo che l'esistente non coincide con le potenzialità del reale, le quali sono sempre *oltre*, essa orienta l'individuo verso un futuro non ancora deciso né deducibile dal concetto ma lasciato aperto all'azione dell'uomo: «non è la prevedibilità scientifica che possa afferrarne il carattere futuro (…) è l'uomo stesso a dover decidere del progresso»[527].

---

[521] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., pp. 50-51.

[522] Per i riferimenti citati cfr., rispettivamente, F. Jameson, *Marxism and Form. Twenthieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press 1971, pp. 83-115; H. Fahrenbach, *Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theoria und Sozialismuskonzeption*, cit; M. Jay, *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance*, cit. pp. 38-41. Da questo punto di vista, sembra sostenibile la tesi affermata da H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit. pp. 16-17 secondo cui, come Horkheimer e Adorno, anche Marcuse avrebbe subito l'influenza dell'ebraismo almeno per l'orientamento politico a sinistra e intellettuale in senso razionalistico: «l'interesse per l'emancipazione aveva legato oggettivamente gli ebrei assimilati al progetto dell'illuminismo».

[523] CR, p. 70.

[524] I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 335 e p. 249.

[525] È bene ricordare in proposito come Kant non mai abbia declinato l'opposizione rousseauiana tra stato di natura e civilizzazione nei termini di uno stato *de facto* a cui tornare ma sempre e solo di un *de jure* cui rivolgersi per criticare la civiltà contemporanea. Molto importanti a riguardo le considerazioni svolte da E. Cassirer, *Kant e Rousseau*, in Id., *Rousseau, Kant, Goethe*, cit., pp. 3-51. In particolare a p. 19 leggiamo: «ciò che è veramente permanente nella natura non è per lui uno stato, che una volta essa aveva occupato e da cui era caduta, ma è il per che cosa e l'a che scopo essa è. Esso è una costante non dell'essere, ma del dovere». A proposito di tale questione cfr. anche I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul bello e sul sublime*, tr.it a cura di M.T. Catena, Napoli, Guida 2002 e M.T. Catena, *Introduzione*, in I. Kant, *Osservazioni sul bello e sul sublime*, cit., pp. XXXVIII ssg.

[526] FT, pp. 85-86 e p. 74. Cfr. F. Jameson, *Herbert Marcuse: Towards a Marxist Hermeneutic*, cit., pp. 129-130: «in the older society (as in Marx's classic analysis) Utopian thouht represented a diversion of revolutionary energy into idle wish-fulfillments and imaginary satisfactions, in our own time the very nature of the Utopian concept has undergone a dialectical reversal. Now it is practical thinking which everywhere represents a capitolation to the system itself, and stands as a testimony to the power of the system (…). The Utopian idea, on the contrary, keeps alive the possibility of a world qualitatively distinct from this one and takes the form of a stubborn negation of all that is».

[527] FT, p. 87.

Per la stessa teoria critica - e il marxismo a cui si richiama - ne deriva un chiaro indirizzo: se infatti l'immaginazione è - come è - l'apertura nel pensiero di un nuovo orizzonte possibile, privo ancora della determinazione positiva di un contenuto effettivo - che si ridefinisce di volta in volta a seconda delle condizioni storiche - allora compito del filosofare è innanzitutto contrastare ogni pretesa della realtà di aver realizzato quello che, invece, emerge come problema ancora irrisolto: la liberazione. Grazie alla riflessione sull'*Einbildungskraft* il pensatore critico comprende che «le immagini di una libertà e di una realizzazione non ancora conseguite devono essere presenti quali idea regolativa della ragione, norma del pensiero e della prassi in lotta con la necessità»[528].

Non è una questione di poco conto, soprattutto se si pensa alla difficoltà che la teoria critica marcusiana deve affrontare al cospetto della crisi del proletariato già all'altezza di *Filosofia e teoria critica*. Ma non solo. Nel 1966, quando di nuovo emerge l'incertezza di aderire appieno alle nuove proteste[529], Marcuse tornerà a interessarsi alla *Razionalità della filosofia* piuttosto che alle risposte determinate che questa ha dato nella storia. E ritorna ad affermare che l'opposizione fondamentale tra possibilità e realtà «fa sorgere *tre domande filosofiche fondamentali:* che cosa posso sapere? Che cosa debbo fare? Che cosa posso sperare?»[530]; sottolineando come Kant, che «non era proprio un filosofo poco accorto [*wild*], definì l'immaginazione la "facoltà centrale della mente": una fonte di conoscenza a priori valida universalmente».

L'*immaginazione* è la facoltà di ricordare e riconoscere rappresentazioni di oggetti che non sono immediatamente presenti. L'immaginazione, quindi, non solo rende possibile l'esperienza unitaria di un universo comune, ma, inoltre, *progetta modi nuovi e alternativi di ordinare razionalmente la realtà umana*, l'uomo e la natura, sulla base del ricordo dei fatti e "sperimentando" le loro possibilità reali. *L'immaginazione è la facoltà razionale della libertà*[531].

Anche in questo caso, dunque, il tema dell'immaginazione kantiana serve a delineare non tanto una specifica filosofia, quanto piuttosto il filosofare come «razionalità della libertà»; indica, insomma, un modo di articolare il pensare che «progetta piuttosto che definire; pone le giuste domande piuttosto che dare le giuste risposte (che possono essere date e provate solo nella pratica storica); è ambigua, ambivalente e "aperta" come lo è la libertà umana con e contro le determinazioni della natura»[532]. Così, il *filosofare* diventa un «metodo» che, includendo «anche facoltà "inesatte" come l'*immaginazione*»[533], non persegue quella purezza, quell'esattezza, quella sicurezza del tutto estranea alla vita storica, ma esperisce la realtà empirica in un modo qualitativamente diverso da quello purificato della scienza esatta: «ne deriva che il filosofo, nell'imparare, nel conoscere, nell'analizzare i fatti costituiti, deve *trascenderli*; deve *dissociarsi* da essi, "*giudicarli*" alla luce delle potenzialità che essi negano o distorcono; *dimostrare* queste potenzialità nell'analisi dei fatti; *fornire* un'analisi che non sia fin dall'inizio pre-giudicata per l'orientamento a un'*idea precisa* di "*esattezza*" e "purità"»[534]. Ma l'impurità dell'esperienza filosofica, che include i valori nell'analisi dei fatti, è più vera poiché «fa esperienza dei fatti che le sono dati nella logica di una dicotomia fondamentale: della contraddizione della condizione umana tra il potenziale e il reale, che essa *rappresenta come conflitto tra essenza e apparenza, universale e particolare, idea e realtà, sostanza e accidente*, una contraddizione che è dimostrabile nell'universo dei fatti dati "empiricamente"»[535].

Si badi bene, però: agli occhi di Marcuse, questa bidimensionalità del reale, di fatti e valori, è presente nel pensiero se e fintantoché esso continua a includervi l'immaginazione; come a dire che la razionalità della teoria critica, per quanto superi quella filosofica, conserva dentro di sé il domandare filosofico e il 'dovere' di pensare nuove possibilità. Solo servirsi della fantasia rende infatti un pensiero critico, ben diverso da quello 'tradizionale'[536]: è tale facoltà, infatti, a indicare l'apertura alla possibilità dell'*oltre*, esprimendo così

[528] PFE, p. 132.
[529] Cfr. L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., p. 145 parla di uno stato di «*ricettività* della critica» per garantirsi tanto un'«apertura alla decifrazione di "forze nuove potenzialmente radicali"», quanto «di isolare il luogo del teorico, e di mantenere aperto il problema del rapporto tra la teoria, la nuova soggettività antagonistica e la gran parte della società».
[530] H. Marcuse, *La razionalità della filosofia*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., p. 39 (da ora RF).
[531] Ivi, p. 38.
[532] Ibidem.
[533] Ibidem.
[534] Ivi, p. 37.
[535] Ivi, p. 35.
[536] Marcuse sviluppa infatti delle tracce appena accennate da Horkheimer nel suo *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, vol. II, cit., pp. 153-165, secondo cui l'«unico giudizio esistenziale» della teoria critica della società conserva «un momento con la fantasia»: la sua «caparbietà» che si ostina a restare fedele alla propria verità anche *contro*

l'esigenza di domandare sulla legittimità (*quaestio iuris*) dei fatti e sulla loro capacità di realizzare le esigenze dell'uomo - le idee di verità, libertà, felicità, e poi bellezza.

Negli anni Settanta, quando ancora una volta bisognerà fare i conti con la sconfitta di un movimento e con la consapevolezza del possibile fallimento di una nuova forma di società – ora pensata come opera d'arte e non come società razionale – Marcuse torna ancora sull'idea che «l'immaginazione, *in quanto conoscenza* conserva la tensione irriducibile tra l'idea e la realtà, tra ciò che è in potenza e ciò che è in atto»; e aggiunge, significativamente: «ecco il *nucleo idealistico* del materialismo dialettico: la trascendenza della libertà rispetto alle forme date»[537].

È un'affermazione di rilievo, non solo relativamente alla direzione e al senso da impartire al materialismo storico, ma anche per comprendere quanto spazio ci sia per definire lo stesso pensiero critico come «*intrinsecamente politico*»[538]. Certo, qui non si tratta di pensare a un presunto ruolo politico del filosofo, ma di continuare a individuare in una certa forma del filosofare la capacità di sovvertire la coscienza ordinaria e di porsi come indispensabile premessa di ogni liberazione pratica[539].

Di nuovo è l'immaginazione kantiana a tornare sulla scena, sorta di *apriori* della rivoluzione:

> in ogni stadio decisivo dello sviluppo del pensiero, *la libertà di pensiero comincia come pensiero filosofico e critico*. Filosofia significa una *liberazione del pensiero* da fatti e condizioni irrazionali che riducono a schiavitù. Ad esempio: (…) – *Kant e Hegel*: la *rivoluzione copernicana* nella filosofia: *sono gli oggetti che si devono conformare alla nostra conoscenza*. L'oggettività è costituita dalla soggettività. Qualunque ordine razionale e qualunque necessità esista nel mondo, lo sono in virtù della teoria e della pratica del soggetto razionale[540].

Certo, non c'è dubbio: questo nuovo modo di pensare è solo propedeutico alla prassi, vero territorio in cui, in definitiva, si gioca la libertà: «la filosofia, infatti, non può trasformare il mondo»[541]. La teoria, piuttosto, deve limitarsi a «definire e distinguere la situazione dominante e il suo potenziale. La realtà data è lì, nel suo diritto e potere – il terreno su cui la teoria si sviluppa, e tuttavia l'oggetto, "l'altro della teoria" che, nel processo di trasformazione, continua a determinare la teoria»[542]. Certo, «alcune cose devono rimanere vaghe perché il teorico non è un profeta»; tuttavia, «è più importante dire cose in modo vago piuttosto che non dirle affatto (…). Ciò che accadrà in una società libera, io non lo so e non lo sappiamo e non possiamo fare profezie»[543]. Davanti a tutto questo, resta infatti la cecità del concetto, che non sa *quale* libertà cercare né cosa essa sia *prima* di una concreta sperimentazione aperta alla contingenza.

Un nuovo ordine di problemi è dunque davanti agli occhi di chi voglia guardare: un ordine di problemi che era già chiaro a Marcuse dai tempi di *Filosofia e teoria critica*, quando osservava: «l'ulteriore conformazione della nuova società non può essere più oggetto di nessuna teoria: essa dovrà essere l'opera libera degli individui liberati»[544]. Come a dire che, per quanto il pensiero possa - e debba - conservare una sua intrinseca politicità, non c'è dubbio che il *trait d'union* tra teoria e prassi non può più essere, secondo il classico modello marxista, una condizione oggettiva, come quella del proletariato, di cui la teoria sarebbe autocoscienza. Insomma, la sintesi cui tendere non è più un presupposto che, inizialmente incosciente, acquisti coscienza di sé – sorta di fenomenologia dello spirito realizzata nella coscienza di classe.

Ora è una diversa circolarità tra teoria e prassi, idee e sensi, che va pensata e, con essa, una nuova forma di società, la cui effettiva realizzazione non è preordinata né garantita a priori da un qualche soggetto sociale,

---

la prova dei 'fatti'. Grazie ad essa, secondo Horkheimer, la teoria evita una falsa neutralità e valuta la realtà sulla base di un concetto normativo di ragione che non può esibire mediante prove empiriche fino alla sua completa realizzazione

[537] CR, p. 70.

[538] RF, p. 41.

[539] Sono ancora le pagine di I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 80, a ricordare che non è affatto auspicabile che «i re filosofeggino o che i filosofi diventino re», giacché «il possesso del potere corrompe inevitabilmente la libertà di giudizio della ragione». Il che non implica l'apoliticità del filosofo ma, all'opposto, ne intende affermare la funzione di *opposizione* al potere costituito, qui rappresentato da un uso puramente tecnico-applicativo del potere - proprio del «giurista che non sia contemporaneamente (anche per la moralità) filosofo» - a favore di uno volto al «miglioramento» delle leggi secondo l'idea del diritto.

[540] RF, p. 40.

[541] Ivi, p. 44.

[542] CR, p. 34.

[543] M. Malinovich, H. Marcuse, *Herbert Marcuse in 1978: An Interview*, «Social Research», 48, 2, 1981, pp. 369-371 (tr.it. mia).

[544] FT, p. 87.

essendo piuttosto aperta alla contingenza storica, alla concreta costruzione e all'effettiva valutazione delle forze in campo a cui il critico si deve coscientemente legare o svincolare, senza mai dimenticare però la comune finalità cui tendere: la realizzazione della libertà[545].

Non è un lavoro da poco, non c'è dubbio, per intraprendere il quale occorre che Marcuse acquisisca nuovi strumenti concettuali. Tra di essi, lo stiamo per vedere, di notevole rilievo saranno quelli fornitigli ancora una volta da Kant, questa volta però nella sua veste di autore della *Critica del Giudizio*.

§ 2. *L'immaginazione estetica. Marcuse lettore della* Critica del Giudizio

Siamo così giunti a un momento e a uno snodo concettuale di estremo rilievo nella riflessione marcusiana: quando cioè il filosofo, a partire dagli anni Cinquanta avvia la lettura della *terza Critica* e attraverso essa comincia quella meditazione sui temi dell'arte e della sua pre-condizione estetica, che tanto rilievo avranno nell'ultima fase della sua produzione.

Prima di inquadrare gli elementi centrali di questa lettura e di indicare, in seguito, le diverse direzioni e i differenti equilibri che essi assumeranno tra *Eros e civiltà* e i lavori successivi al testo del 1955, occorre sottolineare che l'interesse per le tematiche estetiche non era stato estraneo nemmeno al giovane Marcuse.

Basti in tal senso ricordare la dissertazione *Il «romanzo dell'artista» nella letteratura tedesca*, sostenuta nel 1922 all'Università di Friburgo per il conseguimento del dottorato in filosofia - poi pubblicata nel 1978 nel primo volume delle opere - e l'importante bibliografia delle opere di Schiller, data alle stampe nel 1926[546]. Allo stesso modo, in quegli anni va segnalato anche un primo incontro con il «Kant della *Critica della facoltà di Giudizio*, testo significativamente valorizzato dalla scuola neokantiana di Heidelberg», per il peso dato alla forma «come principio di individuazione delle opere dello spirito in generale, e di quelle artistiche in particolare»[547]. Ma non solo. Non va dimenticato che i primi scritti di estetica di Lukács, dedicati anche al *Giudizio*, furono ampiamente utilizzati in *Il «romanzo dell'artista» nella letteratura tedesca*, e che in *Storia e coscienza di classe* - testo che è alla base della formazione marxista di Marcuse - egli ponesse in continuità la *Critica del Giudizio* e le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*; nesso che Marcuse farà proprio ai fini della definizione di un'estetica della liberazione sociale[548]. A Lukács, inoltre, è indispensabile affiancare Horkheimer, dalla cui lettura su Kant Marcuse trae l'idea che il significato principale della *terza Critica* fosse il tentativo – non riuscito a parere di Horkheimer – di mediare le divisioni tipiche della modernità tra soggetto

[545] E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. II, cit., p. 466, riferendosi alla differenza tra idealismo assoluto e idealismo critico, afferma: «una deduzione del contenuto di un momento dal contenuto di un altro non è qui né possibile, né necessaria: giacché la loro unità si trova non nel contenuto, che come tale è di una diversità assolutamente ineliminabile e irreducibile, ma nella loro funzione, nell'azione comune in cui si uniscono» che introduce «un elemento di contingenza». Ciò è strettamente connesso alla riflessione in ivi, p. 817 sull'idea come *focus imaginarius*. «"cioè un punto che non è l'origine reale dei concetti dell'intelletto, poiché è completamente al di fuori dei limiti dell'esperienza possibile, pure serve per dare a essi la massima unità e la più vasta diffusione"».

[546] D. Kellner, *Herbert Marcuse*, cit., p. 424 (tr.it. mia), ricorda che Marcuse riteneva questa bibliografia «"solo un lavoro"» per la biblioteca presso cui lavorava; lavoro che peraltro «non aveva avuto alcuna influenza importante sul suo pensiero». Non c'è dubbio dunque che il vero e proprio studio su Schiller cominci solo negli anni Cinquanta. Secondo R. Ascarelli, *Marcuse e i classici tedeschi*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 123 e ssg., infatti, Marcuse è «del tutto insensibile al fascino che i testi teatrali del ribellismo e del "traviamento sociale" avevano esercitato sulla sinistra tedesca fin dalla *Schiller-Debatte* del 1905, né lo interessano le ipotesi di attualizzazione delle sue opere in una prospettiva marxista, cosa non originale durante la Repubblica di Weimar». Piuttosto, le pagine schilleriane che gli sembrano offrire «un modello ancora attuale di pensiero sono quelle teoriche, impegnate in un confronto critico e serrato con la riflessione di Kant (…) soprattutto il tema dello *Spieltrieb*».

[547] S. Catucci, *Estetica della speranza*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 270-272.

[548] Lukács fu autore di un saggio su *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik*, in «Logos», vol. VII, 1, 1-39, 1917-1918, pubblicato su una rivista di studi kantiani e dedicato anche alla *Critica del giudizio.* Per l'influenza di *L'Anima e le forme* e *Teoria del romanzo* di Lukács sul *Romanzo dell'artista* di Marcuse, cfr. L. Casini, *Eros e utopia*, cit., pp. 25-26. Secondo G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 182-183, Schiller, partendo dai problemi posti dalla *Critica del Giudizio*, «fissa il principio estetico come impulso al gioco» e, affermando che l'uomo è 'interamente uomo, solo quando gioca', oltrepassa «il campo dell'estetica» per cercare in esso «la chiave il risolvere il problema del senso dell'esistenza sociale dell'uomo». Sia Lukács che Marcuse furono ispirati dalle lezioni di estetica di Hegel che, come ricorda Z. Tauber, *Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant*, in «The Journal of Aesthetic Education», 40, 3, 2006, p. 23, riconosce «"a Schiller (…) il merito di aver rotto con la soggettività kantiana e l'astrazione del pensiero"».

e oggetto aperte con le precedenti *Critiche*[549]. In generale, poi, non si può tralasciare l'influenza della riflessione sui temi dell'arte e della letteratura sviluppata nel contesto dell'Istituto da autori del calibro di Walter Benjamin, Theodor Adorno e Leo Löwenthal. Naturalmente - e in conclusione - sarebbe una dimenticanza imperdonabile omettere il debito che la lettura marcusiana contrae con *Kant e il problema della metafisica* di Heidegger: per quanto - lo si è visto - esplicitamente criticata, in *Eros e Civiltà* l'opera di Heidegger viene pur sempre riconosciuta come una vera e propria svolta nell'interpretazione del pensiero kantiano, grazie alla posizione centrale conferita alla «funzione estetica», nuova dimensione entro cui ora va riletta quell'immaginazione che - lo sappiamo - già nell'*Ontologia di Hegel* era stata vista come facoltà produttiva della sintesi[550].

Questi dunque i prodromi e i riferimenti di quello che sarà l'incontro vero e proprio con la *terza Critica* negli anni Cinquanta, nel quale - come vedremo - emerge una lettura originale rispetto alle altre ermenutiche contemporanee della *Critica del Giudizio*: il filosofo infatti non riconduce affatto l'estetica kantiana in una prospettiva strettamente epistemologica né la subordina alla riflessione teleologica; tantomeno poi la legge con lo scopo di dischiudere nuovi orizzonti ontologici legati alla domanda sull'essere o come occasione per ripensare il giudizio politico. Ai suoi occhi piuttosto, essa diventa passaggio fondamentale «per poter risolvere» un più complesso «problema politico»: «"bisogna passare attraverso» la dimensione estetica, afferma infatti con chiaro riferimento a Schiller, «poiché è la bellezza che conduce alla libertà"»[551].

Trattasi di un'affermazione complessa, lo si intuisce immediatamente, per comprendere la quale occorre riattraversare con attenzione il minuzioso lavoro di lettura che, con non pochi slittamenti, Marcuse va compiendo sul testo kantiano.

Ebbene, non c'è dubbio che il primo dato che il francofortese rintraccia come estremamente significativo del percorso kantiano è la distinzione tra l'arte e la dimensione estetica, termine che «indicava originariamente "pertinente ai sensi"». Lungi dall'essere riferimento a un che di trascurabile, questo termine ha per Marcuse un valore estremamente complesso: innanzitutto egli definisce «sensorietà» (*sensoriety*) ciò che «designa i sensi come fonti e organi di cognizione». Ma non solo: i sensi, infatti «non sono esclusivamente, e nemmeno principalmente, organi di cognizione. La loro funzione cognitiva è confusa con la loro funzione appetitiva (sensualità [*sensuality*]); essi sono erogeni, e sono governati dal principio del piacere»; non è un caso del resto che «in tedesco, *sensorietà* e *sensualità* continuano ad essere indicate da un termine unico: *Sinnlichkeit* (*sensousness*). Esso indica tanto la soddisfazione pulsionale (particolarmente sessuale), quanto la percettività sensoriale cognitiva e la rappresentazione cognitiva (sensazione)»[552].

Ora, a suo modo di vedere, questa complessità viene radicalmente misconosciuta nel corso della storia della filosofia, dove non solo l'accento cade «sulla loro funzione conoscitiva» del tutto scissa da quella appetitiva,

---

[549] Nel suo lavoro per acquisire la libera docenza, M. Horkheimer, *Kant: la Critica del Giudizio*, a cura di Nestore Pirillo, Napoli, Liguori 1981, p. 87, liquidava come inutile la funzione mediatrice di una terza facoltà in quanto funzione già svolta dall'intelletto: la dottrina dello schema «diventa superflua non appena quella sintesi della comparazione viene riconosciuta come un fattore trascendentale». L'autore sottolinea inoltre che i concetti non si formano mediante uno schema, né i concetti già formati hanno bisogno dello schema per essere riferiti agli oggetti: «piuttosto noi otteniamo concetti dal materiale sensibile attraverso le funzioni sintetiche dell'intelletto e i concetti sono quindi riferiti necessariamente a questo materiale sensibile. Uno schema della facoltà di immaginazione non è necessario». Ancora in *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 91, nel quadro di una lettura articolata ma complessivamente critica su Kant, lo schematismo trascendentale viene letto come intellettualizzazione 'apriori' della sensibilità e come premessa di quella che poi diventerà la censura della percezione operata dall'industria culturale hollywoodiana.

[550] EC, p. 197: «Heidegger ha mostrato per la prima volta la parte centrale della funzione estetica nel sistema di Kant». Cfr., anche M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 61-62: «fra questi tre membri, la sintesi pura dell'immaginazione occupa il posto di mezzo». L'immaginazione ha una «posizione intermedia», non accidentale, bensì «una posizione strutturale, costituisce il punto di incontro e di compenetrazione della sinossi pura e della sintesi riflettente». Heidegger fa riferimento alle pagine kantiane della deduzione trascendentale della prima edizione di cui Marcuse appunta i concetti fondamentali – seguendo tra l'altro l'andamento heideggeriano – in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207.

[551] EC, p. 206. Ho fatto riferimento rispettivamente a: M. Horkheimer, *Kant: la Critica del Giudizio*, cit.; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, tr.it. di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia 1977; M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit.; H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tr.it. di P.P. Portinaro, Genova, Il Nuovo Melangolo 2006.

[552] EC, p. 202. Conformemente a F. Cerruti, *Premessa alla traduzione* in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., p. XIV e a L. Scafoglio, *Nota del traduttore*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 21-25, diversamente che nella traduzione italiana di *Eros e civiltà* qui utilizzata, si preferisce 'pulsione' invece di 'istinto' per rendere l'inglese '*instict*' con cui Marcuse traduce il freudiano '*Trieb*'.

ma lo stesso riconoscimento di una capacità cognitiva dei sensi avviene solo a patto che tale funzione venga «costantemente minimizzata» come semplice capacità di fornire «il puro materiale, la materia grezza della conoscenza da essere organizzata dalle facoltà superiori dell'intelletto»[553].

È una svalutazione questa, sostiene Marcuse, che dipende dalla confusione tra sensorietà e sensualità: da essa, a ben guardare, «deriva il carattere passivo, inferiore, confuso, della cognizione sensoriale che la rende inadatta al principio della realtà a meno che non venga assoggettata all'attività concettuale dell'intelletto, della ragione, e formata da questa». Nessuna meraviglia, del resto: infatti, continua il francofortese, è come se sulla *sensorietà* in ambito teoretico pesasse il pregiudizio *pratico* sulla *sensualità*, intesa quale sinonimo di ribellione, confusione e disordine. Così, contestualmente alla sua espulsione dalla definizione della verità, la ragione - e con essa la stessa verità di cui diventa unica detentrice - diventa 'pura', prodotto di una rigorosa astrazione dai sensi: «conformemente al concetto repressivo di ragione, la cognizione divenne il supremo interesse delle facoltà "superiori", non sensuali (*non-sensous*), della mente; l'estetica fu assorbita dalla logica e dalla metafisica». Si badi: fu 'assorbita', cioè assoggettata, dominata, controllata, non *distinta* dalla logica e dalla metafisica; come a dire che, agli occhi del filosofo, la degradazione della sensibilità ripete, nella teoria, la prassi sociale di de-erotizzazione e restrizione del potenziale del corpo trasformato da 'strumento di piacere' a 'strumento di lavoro' mediante lo sfruttamento produttivistico del lavoro alienato. Insomma, stante il contesto di *Eros e Civiltà*, la gerarchizzazione della conoscenza messa in atto dalla filosofia, altro non fa che accettare «le regole e i valori del principio della realtà», legittimandone l'«utilizzazione repressiva a scopi sociali»[554].

Ma non solo. Ulteriore conseguenza di questa subordinazione epistemologica della sensibilità è l'esilio di tutti quei «processi che non rientravano nella epistemologia razionalistica – cioè i processi che esorbitavano dalla percezione passiva dai dati» e, in particolare, di quelle forze attive e non meramente recettive della sensibilità, vale a dire dei «contenuti e valori» dell'immaginazione o, secondo Marcuse, «dell'intuizione libera, creativa o riproduttiva di oggetti che non sono "dati" direttamente – la facoltà di rappresentare oggetti senza che questi siano "presenti"». In questo modo, privata la sensibilità di ogni attività e negata «un'estetica come scienza della sensibilità (*sensousness*) che corrispondesse a una logica come scienza della comprensione concettuale (...), la richiesta di una sensualità libera dal dominio della ragione (...) considerevolmente modificata, trovò rifugio nella teoria dell'arte»[555]. Insomma, adesso solo come teoria dell'arte poteva avvenire una parziale riconquista del significato represso del termine estetica, quale dimensione attinente ai contenuti e ai valori creativi, formativi e immaginativi della sensibilità[556].

Ora, non c'è dubbio che, secondo Marcuse, il filosofare kantiano segni un notevole spostamento rispetto allo stato di cose appena descritto.

Già nella *Critica della Ragion pura* infatti viene ribadito con chiarezza l'autonomo valore cognitivo della sensibilità facendo dell'*Estetica trascendentale*, quale «scienza di tutti i principi a priori della sensibilità», il cardine dell'intera architettonica[557]; non è una rivoluzione da poco, soprattutto se si pensa che in questo testo

---

[553] EC, pp. 200-201.

[554] Ivi, p. 203.

[555] Ibidem. La traduzione italiana è stata leggermente modificata. Il traduttore italiano infatti ha scelto di tradurre *sensousness*, che in Marcuse corrisponde a sensibilità in generale, con sensualità, forse per indicare che la filosofia razionalistica svaluta le capacità cognitive della sensibilità pensando ancora ad un'influenza della sensualità sulla cognizione.

[556] Marcuse qui pare ricalcare I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit, p. 538: «nessun psicologo» aveva fino ad allora considerato l'immaginazione un «ingrediente necessario della stessa percezione» poiché «in parte si limitava questa facoltà solo alla riproduzione, in parte si credeva che i sensi non soltanto ci dessero le impressioni ma anche le componessero insieme e producessero le immagini degli oggetti, per il che senza dubbio, oltra la recettività delle impressioni si richiede qualcos'altro, ossia una funzione della sintesi di esse». Come visto, in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207, si trova un appunto manoscritto di appunti su queste pagine kantiane, risalente, però, al 1963 in poi.

[557] I. Kant, *Critica della Ragion pura,* cit., p. 78. Per quanto la trattazione della sensibilità occupi semplicemente una quarantina di pagine, non c'è dubbio che il ruolo della sensibilità quale facoltà autonoma e irriducibile all'attività dell'intelletto, sia ben chiaro al pensatore di Königsberg. Tra le molte le citazioni che si possono prendere a sostegno, mi limito qui a segnalarne due. La prima è presente nell' *Osservazione generale sul sistema dei principi*, la seconda nelle *Osservazioni generali* che concludono l'*Estetica trascendentale*, rispettivamente in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 239-239 e p. 86. Inoltre, per l'importanza dell'*Estetica* nell'impianto architettonico kantiano, mi limito qui a segnalare: A. Aportone, *Tra sensazione ed esperienza. un'introduzione alla concezione kantiana dell'intuizione empirica*, in A. Aportone, F. Aronadio, P. Spinicci, *Il problema dell'intuizione, Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Napoli, Bibliopolis 2002, pp. 65 ssg; M. T. Catena, *Sentire. Una riflessione sulla Ragion pura, il Giudizio (e oltre...)*, Napoli, Giannini 2010, pp. 32 ssg.

si conferisce alla sensibilità un carattere attivo, oltre che passivo[558]. Il francofortese lo capisce bene: non solo infatti in *Controrivoluzione e rivolta*, egli nota che Kant è stato in grado di individuare «il ruolo attivo e costitutivo dei sensi nel plasmare la ragione, vale a dire, nel plasmare le categorie in base alle quali il mondo viene ordinato, vissuto e cambiato»; come a dire, che il suo predecessore ha ben compreso che i «sensi non sono meramente passivi e recettivi: operano delle loro proprie sintesi a cui essi sottopongono i dati primari dell'esperienza», senza delegare «la trasformazione del dato a un'altra facoltà (la conoscenza)»[559]. Anche nelle tante pagine di appunti dedicate al filosofo di Königsberg, egli torna più volte sul tema della sinossi, cioè su quella sintesi a priori del molteplice mediante i sensi di cui si parla nella prima Edizione della *Critica*, laddove si distingue tra essa, la «sintesi di questo molteplice mediante l'immaginazione» e l'«unità di questa sintesi mediante l'appercezione originaria», individuandole come le tre «condizioni della possibilità di ogni esperienza» rispettivamente riferite a «tre fonti originarie (attitudini o facoltà dell'anima) (…) e cioè il senso, l'immaginazione e l'appercezione»[560].

Ma non solo. C'è un altro elemento che Marcuse ritiene rilevante dell'impostazione kantiana in materia di *Estetica trascendentale*. Meditando e appuntando, nei suoi studi sulla *Ragion pura*, la distinzione tra puro e apriori e, insieme, comprendendo la distanza lì posta tra sensibile ed empirico, egli afferma che Kant è il primo ad aver riferito il binomio 'forma' e 'materia' non tanto alla differenza tra sensibilità (estetica) e intelletto (logica), quanto alla sensibilità stessa. Ai suoi occhi ne deriva una conseguenza di notevole rilievo: «secondo Kant vi sono forme pure di sensibilità a priori, *comuni* a tutti gli esseri umani»[561]. Come a dire che la critica kantiana scopre la matrice universale e sovraindividuale delle forme dell'esperienza sensibile, da sempre - e a torto - ritenute le più soggettive e private perché identificate esclusivamente con il contenuto empirico di cui sono portatrici; insomma, per Kant «un *sensorium* universale (le forme pure dell'intuizione)» costituisce l'«unico contesto unificato dell'esperienza dei sensi, convalidando così le categorie universali dell'intelletto»[562].

Certo, questa rivoluzione in ambito estetico non è esente da limiti. Lo abbiamo visto più volte nel corso di queste pagine: il francofortese ritiene troppo astratta la visione della sensibilità tratteggiata nella *Ragion pura*. In *Controrivoluzione e rivolta* ad esempio, come già aveva fatto in passato, ritorna a battere maggiormente l'accento sull'aspetto passivo della sensibilità nella *prima Critica*, attribuendo al solo intelletto e all'Io la messa in forma del contenuto empirico: «secondo la *prima Critica*, libero è solo il soggetto cognitivo, l''Io penso' nella cosiddetta appercezione trascendentale»[563]. Né le cose migliorano con la *Ragion pratica*, dove la *Sinnlichkeit* resta indice della dipendenza - ora pratica - dall'esistenza data, a sua volta opposta all'autonomia assoluta della persona; come tale essa dev'essere repressa dalla ragione, l'unica garanzia di un mondo di soggetti autonomi a fronte di un universo sensibile che altro non è che campo di mezzi e fini diretti al meo

[558] Trattasi di una questione estremamente complessa e molto dibattuta, relativamente alla quale occorre fare innanzitutto un riferimento a quanto Kant scrive in *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 151, nella famosa nota al § 26 dell'*Analitica trascendentale* a proposito della differenza tra *forma dell'intuizione* e *intuizione formale*, notando quanto la prima «dà solamente il molteplice», laddove la seconda «dà l'unità della rappresentazione», cioè «una sintesi la quale non appartiene ai sensi, ma dalla quale è reso possibile ogni concetto di spazio o di tempo. Poiché, infatti, solo per essa (in quanto l'intelletto determina la sensibilità) il tempo e lo spazio vengono dati come intuizione, l'unità di questa intuizione a priori appartiene allo spazio e al tempo, e non al concetto dell'intelletto». Su tale questione ha scritto pagine importanti G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*. *Lezioni su Kant*, tr.it di S. Palazzo, Milano, Mimesis 2004, in particolare le pp. 90-102. Cfr. inoltre, S. Dirschauer, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, in «Kant-Studien», 95, 2004, pp. 53-85.

[559] CR p. 63 e p. 71.

[560] I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 109. Cfr., inoltre, UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207: «Sensibilità – sinossi attraverso i sensi; Immaginazione – (prima) sintesi del molteplice; appercezione originaria (*primary*) – unità (la seconda) della sintesi. Sintesi della: apprensione delle rappresentazioni nell'intuizione; riproduzione di queste rappresentazioni nell'immaginazione; ricognizione di queste rappresentazioni nei concetti». Di interesse anche il fatto che, in una pagina dedicata alla *Deduzione trascendentale* della seconda Edizione, in riferimento al §17, Marcuse scriva: «il principio supremo della possibilità di ogni intuizione: sinossi nello spazio e tempo», quando, in realtà, in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 113: «secondo l'estetica trascendentale, il principio supremo della possibilità di ogni intuizione in rapporto alla sensibilità era: ogni molteplice di essa sottostà alle condizioni formali dello spazio e del tempo». Kant dunque parla di sinossi solo nella prima Edizione, che qui Marcuse confonde con la seconda.

[561] SL, p. 45 (il corsivo è mio). Per gli appunti, cfr., UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207. Inoltre, per tali differenze, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 65-66.

[562] CR, p. 72.

[563] Ivi, p. 73.

soddisfacimento dei bisogni: «nella *Seconda Critica* il ruolo della sensibilità rimane negativo – essa è un'inclinazione, qualcosa che ostacola l'azione puramente morale e impone la repressione»[564].

Così, in queste opere, Kant sembra promuovere una concezione strumentale della sensibilità, declinandola come una facoltà che, in fin dei conti, va dominata dall'alto affinché si possa ottenere una conoscenza e/o una relazione pratica capace di raggiungere una dimensione universale. Trattasi di una concezione - lo abbiamo visto più volte - che si sposa con l'esigenza pratica del dominio sociale e con la sua intenzione di ridurre la sensibilità a mero strumento per astrarre la natura e renderla una mera quantità; dunque per renderla oggetto di manipolazione e sfruttamento piuttosto che luogo di realizzazione e godimento fine a se stesso.

Torna qui la critica che abbiamo visto già ai tempi dei saggi *Sul carattere affermativo della cultura* e *Per una critica dell'edonismo,* con la correlativa obiezione che, lungi dall'essere un elemento originario, la sensibilità, così concepita, altro non è che il prodotto storico di una società intesa a costruire un soggetto passivo teoreticamente e aggressivo praticamente. Allo stesso modo, in queste pagine si conferma anche l'indicazione di una correzione di tale prospettiva: da un lato con Hegel - che «rivela il 'Noi' nell''Io' dell'intuizione e della percezione (...) come realtà sociale nella lotta tra Padrone e Servo per il mutuo riconoscimento»[565] - e dall'altro con Marx che, scoprendo «il carattere pratico e strumentale» dei sensi «rispetto al mutamento del mondo», è in grado anche di indicare la strada di una loro possibile liberazione[566]. La forma apriori dei sensi da 'pura' diventa «un apriori materiale, empirico, storico»[567].

Differentemente da quanto avveniva negli anni precedenti, qui Marcuse aggiunge però anche dell'altro alla sua visione di Kant e lo fa grazie alla lettura della *Critica del Giudizio,* senza dubbio quella che «a mio parere è la più importante della tre critiche»[568].

Che cosa accade infatti in quel testo, secondo il francofortese? Accade, diciamolo sin da ora, che Kant ampli in maniera significativa i concetti di sensibilità e immaginazione, ponendo così le premesse e le basi - per chi voglia coglierle - di una ulteriore, ancorché necessaria, rivoluzione nel modo di pensare.

Certo, questo lavoro di rielaborazione era già avvenuto a partire dall'*Aesthetica* di Baumgarten. In *Eros e civiltà* Marcuse nota in proposito come proprio grazie a quest'autore, nella metà del XVIII secolo, l'estetica venga intesa non più solo come «"pertinente ai sensi"», ma anche come ambito «"pertinente alla bellezza e all'arte"»; dunque fondata come disciplina filosofica autonoma e declinata «come teoria della bellezza e dell'arte»[569]

È una seconda e radicale trasformazione, questa, che si affianca all'altra. Qui la sensibilità, infatti, non viene a indicare più esclusivamente le facoltà cognitive "inferiori" dell'uomo, ma anche «il "senso del piacere e del dolore", - sensazioni *più* affetti»[570]. Anche su questo piano, quindi, avviene una revisione: grazie a Baumgarten, innanzitutto, questa facoltà non viene più screditata cognitivamente, magari per legittimarne la sottomissione alle facoltà superiori e, in secondo luogo, viene fondata l'estetica quale disciplina *autonoma,* non ancillare ma di *pari* dignità alla logica, in un movimento di «liberazione dei sensi» *dal* dominio oppressivo della ragione e di «opposizione al predominio della ragione» che - lo si vedrà tra breve - tanta importanza ha per Marcuse nel contesto di critica a Freud svolta nel testo. Se «la storia filosofica del termine *estetica* rispecchia la repressione dei processi cognitivi sensuali (e quindi "corporei")», allora «la fondazione dell'estetica come disciplina indipendente opera *contro* il dominio repressivo della ragione: i tentativi di dimostrare la posizione centrale della funzione estetica e di istituirla come una categoria esistenziale, ricorrono

[564] PFE, p. 118.
[565] PFE, 119. Cfr. anche CR, p. 73: «La *Fenomenologia* di Hegel rompe con la concezione trascendentale di Kant: storia e società entrano nella teoria della conoscenza (e nella stessa struttura della conoscenza) e si sbarazzano della 'purezza' dell'apriori».
[566] PFE, p. 120. E ancora, le forme in cui i sensi *comprendono* il mondo sono le stesse forme in cui la società produce *praticamente* il mondo e, quindi, lo trasforma: «il carattere pratico dei sensi: il modo in cui vediamo e sentiamo le cose è anche quello in cui le utilizziamo. E anche il modo in cui concepiamo le possibilità e potenzialità delle cose e della natura». Ora, evidentemente, prosegue Marcuse – in CR p. 63 e pp. 73-74 - con Marx, non solo il terreno «per la riconciliazione della libertà umana e della necessità naturale; libertà soggettiva e oggettiva» è scoperto essere «materiale, storico» e non trascendentale ma questa sintesi, lungi dall'essere pura, diventa obiettivo di una *pratica*: «questa unione presuppone la liberazione: la prassi rivoluzionaria che deve sopprimere le istituzioni del capitalismo e sostituirle con istituzioni e rapporti socialisti».
[567] PFE, p. 119.
[568] Ivi, p. 118.
[569] EC, p. 201.
[570] Ivi, p. 202.

ai valori di verità inerenti ai sensi *contro* la loro degradazione sotto il principio della realtà dominante (*prevailing*). La disciplina dell'estetica proclama *l'ordine dei sensi* contro *l'ordine della ragione*»[571].

Il punto è che Kant compie un passo in più: pur ponendosi pienamente sulla scia di questa rivoluzione e mostrandosi ben consapevole che è possibile «"stabilire leggi universali della sensibilità (*sensousness*) (*Sinnlichkeit*) esattamente come si possono stabilire leggi universali della comprensione"»; dunque, pur convinto che «esiste una scienza della sensibilità (*sensousness*), e precisamente l'estetica, e una scienza della comprensione, e precisamente la logica"»[572] che va pensata in analogia alla funzione formatrice di quest'ultima, in una vera e propria osservazione della disposizione *orizzontale* delle facoltà, egli tuttavia non si ferma a questo, radicalizzando, per così dire, questo processo.

Molto chiaro appare agli occhi di Marcuse come, nella *terza Critica*, il pensatore di Königsberg non solo lavori ad approfondire la multidimensionalità del termine *Sinnlichkeit* ma, scindendo gli ambiti ancora confusi in Baumgarten, vada in direzione di una riflessione trascendentale capace di far emergere la disposizione soggettiva nascosta nell'altro significato assunto dal termine estetica: quello che ne fa una scienza della bellezza. Così facendo, oltre ad essere scienza di tutti i principi a priori della sensibilità, essa diventa anche «campo di applicazione» dell'arte e, in quest'accezione, fa capo a un altro genere di giudizio che, «essenzialmente intuizione, non nozione (...) resta ancora piacere»: «combinato con la sensazione di piacere, il giudizio è estetico»[573]. Insomma, il francofortese nota la distinzione che Kant opera nella *Sinnlichkeit*, tra *empfinden*, come attività sensoriale finalizzata alla conoscenza, e *fühlen*, quale stato soggettivo che, posto a fondamento del giudizio sul bello, si muove attraverso il piacere; allo stesso modo, si rende ben conto che la critica messa in atto dal pensatore di Königsberg giunge a una vera e propria inversione dei rapporti tra l'arte e tale sfera soggettiva che, nella sua assoluta specificità, diventa complesso orizzonte a priori di cui l'arte resta momentanea anche se estremamente alta espressione[574].

Molti, lo si comprende, gli elementi del testo kantiano che Marcuse trova di grande interesse per la sua riflessione.

Innanzitutto, vi abbiamo appena fatto riferimento, a colpirlo, è la centralità che, nel giudizio estetico, assume il piacere. Egli sa bene infatti quanto per Kant sia il sentimento di piacere a connotare il giudizio estetico; non è un caso, dunque, che, facendo riferimento sia al paragrafo VII dell'*Introduzione* sia ai quattro momenti dell'*Analitica del bello*, in *Eros e civiltà*, si legga: «la percezione estetica è accompagnata da piacere. Questo piacere proviene dalla percezione della pura *forma* di un oggetto, indipendentemente dalla sua 'materia' e dal suo 'scopo' (intrinseco o estrinseco). Un oggetto nella sua pura forma è bello»[575].

Va detto però che, pur conoscendo l'estrema attenzione con cui, nella *Critica del Giudizio*, viene tracciata una differenza tra il piacere legato al bello e gli altri tipi di piacere e consapevole dell'estrema complessità di

---

[571] Ivi, p. 201 (corsivi miei).

[572] In particolare, occorre notare che qui Marcuse cita le *Lezioni di antropologia* nel corpo del testo, mentre in nota segna l'*Äesthetik* di Baumgarten. Più probabilmente si riferisce al già citato I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 78: «noi distinguiamo la scienza delle leggi della sensibilità in generale, l'estetica, dalla scienza delle leggi dell'intelletto in generale, la logica». Anche in questo caso, in UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207 si trova un appunto dedicato a queste pagine introduttive alla *Logica*.

[573] EC, p. 197 e p. 195.

[574] Non è possibile in questa sede ricostruire il complesso cammino che porta Kant a cercare una fondazione trascendentale del giudizio estetico sul bello, dopo aver ironizzato nella *Prima Critica* - cit., p. 54 - su quelle posizioni tipicamente tedesche che cercano principi a priori per il gusto e rifiutato, nella *Seconda critica*, ogni oggettività al sentimento della vita. Basterebbe la famosa lettera a Reinhold del 28-31 dicembre 1787 a ricordare l'estrema difficoltà del suo percorso. Cfr. dunque, I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, tr.it di O. Meo, Genova, il Melangolo 1990, p. 164. Per la ricostruzione di questo percorso, mi limito qui, inoltre, a segnalare: A. Baeumler, *Kants* Kritik der Urteilskraft. *Ihre Geschichte und Systematik*, bd. 1, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 1952; E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, tr.it. E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia 1936, pp. 461-488; M.T. Catena, *Sentire. Una riflessione sulla Ragion Pura, il Giudizio (e oltre…)*, cit.; D. Dumouchel, *La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la «Critique du goût» dans la formation de la Critique de la faculté de juger*, in «Kant-Studien», 85, 1994, pp. 419-442. E. Garroni, *Senso e paradosso*, cit., p. 285 e ssg.; P. Menzer, *Kants Ästhetik inihrer Entwicklung*, Berlin, 1952; G. Tonelli, *La formazione del testo della «Kritik der Urteilskraft»*, in «Revue internationale de Philosophie», 1954.

[575] EC, p. 198. Relativamente alla specificità del giudizio estetico come giudizio in cui è in gioco uno stato, e i quattro momenti dell'analitica del bello, cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., rispettivamente, la *Nota generale alla prima sezione dell'analitica* a pp.151-157, ma anche §§35 *Il principio di gusto è il principio soggettivo del Giudizio in generale* a pp. 249-251, e pp. 71-149.

questo *Zustand*, «capace di concedere il passo tanto al piacere quanto al dispiacere»[576], lil filosofo lo 'piega' in direzione di una vera e propria *erotizzazione*. Così, tra le sue mani, la forma estetica kantiana, mantenendo un intimo legame con una soddisfazione che è sempre insieme sensibile e sensuale, assume una forte coloritura erotica: «l'esperienza fondamentale di questa dimensione è sensuale piuttosto che concettuale, la percezione estetica è essenzialmente intuizione, non nozione» ed ha un «intrinseco rapporto con la sensorietà-sensualità»[577].

Ma non solo.

La *Critica del Giudizio* offre al francofortese il destro per arricchire la sua riflessione a proposito di quella tematica che abbiamo già visto svolgere per lui un ruolo di grande importanza: l'immaginazione.

Tuttavia, prima di analizzare il diverso peso che il potere dell'immaginazione estetica assumerà nel corso della sua riflessione, proviamo però a seguire gli snodi più significativi di quest'ermeneutica.

Ora, è a tutti noto quale sia la soluzione data da Kant nel § 35 della *Deduzione dei giudizi di gusto* in merito al particolare *principio soggettivo del Giudizio in generale*: differentemente da quello che accade in un giudizio conoscitivo, nel giudizio estetico si sospende ogni riferimento a un concetto determinato dell'intelletto, cosa questa che permette all'*Einbildungskraft*, la prima «facoltà rappresentativa» in gioco, di porsi in libero accordo con l'intelletto, la seconda delle facoltà che «sta a fondamento del giudizio». L'assenza di costrizione del rigoroso ordine della schematizzazione, tuttavia, non si traduce affatto in un'anarchica irregolarità, dato che la contemporanea presenza dell'intelletto quale semplice facoltà delle regole, fornisce viceversa all'immaginazione una guida sicura e costante cui subordinare la sua creatività; e così, libera e nello stesso tempo conforme a leggi, spontanea e purtuttavia sempre in accordo con la legalità dell'intelletto, la facoltà della presentazione si colloca in perfetta armonia con quest'ultimo, fornendogli una materia ricca e indefinita che lo vivifica e lo fortifica.

È da questa libera disposizione - prosegue Kant - che si sprigiona quel particolare piacere puro e scevro da interessi che, proiettato su un oggetto, all'occasione dell'incontro con la sua forma, chiamiamo bello:

> poiché la libertà dell'immaginazione consiste nello schematizzare senza concetto, il giudizio di gusto deve riposare su di una semplice sensazione dell'azione animatrice reciproca dell'immaginazione nella sua libertà e dell'intelletto con la sua legalità e quindi su un sentimento che ci fa giudicare l'oggetto secondo la finalità della rappresentazione (con cui esso è dato) rispetto alle facoltà conoscitive nel loro libero giuoco[578].

Per il filosofo di Königsberg si tratta di uno snodo importante, dato che è sulla base di questa premessa che è possibile rispondere tanto «alla questione se nel giudizio di gusto il sentimento di piacere preceda il giudizio sull'oggetto» - di cui si discute nel famoso § 9 - quanto procedere a dedurre la sua particolare forma di universalità soggettiva. Così, quale frutto del libero disporsi di facoltà universali, il sentimento di piacere precede la rappresentazione e può pertanto assurgere a una certa universalità: se infatti le condizioni soggettive da cui esso scaturisce sono universali, allora, sarà universale e comunicabile anche lo stato d'animo di piacere a esse strutturalmente connesso.

> Ora questo giudizio puramente soggettivo (estetico) dell'oggetto, o della rappresentazione con cui esso è dato, precede il piacere per l'oggetto, ed è il fondamento di questo piacere per l'armonia delle facoltà di conoscere; ma su quell'universalità delle condizioni soggettive nel giudizio degli oggetti si fonda soltanto questa validità soggettiva universale del piacere, che noi leghiamo alla rappresentazione dell'oggetto che chiamiamo bello[579].

---

[576] I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr.it di M. Bertani, a cura di M. Foucault, Torino, Einaudi 2010. p. 125. Occorre tenere presente che molti studiosi hanno posto l'accento sui rapporti complessi che intercorrono tra l'estetica di Kant e quella empirista. Mi limito qui a ricordare, P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano-Udine, Mimesis 2011.

[577] EC, p. 197.

[578] I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit. p. 143.

[579] Ivi, pp. 60-61. Come spiega M.T. Catena, *Sentire*, cit., p. 85, «che sia possibile attribuire universalità a un giudizio dotato di un fondamento esclusivamente soggettivo» dipende dal fatto che «l'*origine* del sentimento del bello» non è la rappresentazione dell'oggetto (che invece è l'inizio, l'occasione in cui poter esercitare la facoltà) ma «la *dimensione auto-affettiva* che sempre si dà e si lega all'articolazione delle facoltà», quindi alla struttura universale della ragione senziente umana. L'autoaffettività è, in ivi, p. 22, la «tesi fondamentale e specifica dell'idealismo kantiano» e, in ivi, p. 83, assume due direzioni: nella *prima Critica* è diretta al «*sentito*», mentre nella *terza* «al *senziente*» senza alcun riguardo per l'oggetto. A proposito del sentimento di piacere e dispiacere quale stato dipendente dal rapporto tra facoltà, si veda, ad esempio, il significativo passo della *Nota generale alla prima sezione dell'analitica* in I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit.,

Come Marcuse legga questi snodi concettuali, lo si comprende facendo riferimento a come, in *Eros e Civiltà*, immediatamente dopo aver sottolineato che «la percezione estetica è accompagnata da piacere» e dopo aver ribadito che «un oggetto rappresentato nella sua forma pura è 'bello'», egli afferma: «questa rappresentazione è opera dell'immaginazione»[580]. Trattasi di un passaggio breve eppure significativo, almeno nella misura in cui, in tutta evidenza, in esso manca un qualsivoglia riferimento alla presenza dell'intelletto che, viceversa, abbiamo visto essere ben importante nel ragionamento kantiano; come a dire che mentre il giudizio di gusto kantiano è sempre la riflessione sentimentale - se si vuole la comparazione[581] - sulla disposizione assunta tra l'immaginazione produttrice di forme e l'intelletto come facoltà delle regole, nel caso di Marcuse e nella lettura che egli ne dà, il ruolo dell'intelletto tende a ridimensionarsi fino a scomparire a esclusivo favore dell'immaginazione.

Che non si tratti di uno slittamento da poco, ben lo si comprende non appena si pone attenzione al fatto che, in questo modo, Marcuse riforma completamente il concetto stesso di legge nella «legalità senza legge»; concetto che, con la «finalità senza fine», è una delle «due categorie principali che determinano quest'ordine» estetico. Insomma, qui è come se la capacità di darsi e dare regole venga 'ceduta' dal *Verstand*, diventando appannaggio pieno della sola immaginazione, che diventa così libera capacità di darsi e dare leggi:

> per Kant, 'finalità senza fine', (finalità formale) è la forma nella quale l'oggetto si presenta nella rappresentazione estetica. Qualsiasi esso sia (cosa fiore, animale o uomo), esso è rappresentato e giudicato non nei termini della sua utilità, non conformemente a uno scopo qualsiasi al quale potrebbe servire, e nemmeno in considerazione della sua finalità e compiutezza 'interiori'. Nell'immaginazione estetica, l'oggetto è rappresentato piuttosto come libero da tutte queste relazioni e proprietà, come essente liberamente se stesso (...). Questa esperienza che rende all'oggetto la sua 'libera' esistenza, è *opera del libero gioco dell'immaginazione*[582].

Per quanto un paio di righi dopo Marcuse parli di nuovo di un accordo tra «l'immaginazione e la nozione cognitiva della comprensione», non c'è dubbio che nel brano appena letto, il descritto rapporto estetico con l'oggetto, sganciato dalla realizzazione di fini e scopi specifici, venga fatto derivare dalla *sola* immaginazione e dalla sua capacità di trovare leggi da sè, non imposte dall'alto.

È da questo «mutamento radicale dell'atteggiamento», capace di riportare l'esistenza «alla pura manifestazione del suo 'esserci'», che nasce la bellezza; anzi: è «questa (...) la manifestazione della bellezza», la cui forma «*risulta dall'ordine che governa il gioco dell'immaginazione*» piuttosto che dal gioco dell'immaginazione e dell'intelletto[583].

Se questa «facoltà estetica» sia fonte e scaturigine tra le «due facoltà cognitive fondamentali (sensorietà e intelletto)» o se, piuttosto, essa sia 'terza' tra le due, è questione complessa che, afferma Marcuse, «non può essere discussa in questa sede»[584]. In qualche modo, dunque, resta un'ambiguità o, se si vuole, una sorta di tensione irrisolta nel suo discorso; cosa questa che, del resto, non dovrebbe stupire più di tanto, una volta incontrata e analizzata la doppia declinazione che l'immaginazione riveste nel pensiero del francofortese e che, lo si vedrà, continua ad attraversare anche questa nuova versione estetica dell'immaginazione, con le sue applicazioni progettuali.

Come che sia, un punto resta chiaro e indiscutibile: declinata in questo modo, l'*Einbildungskraft* permette a Marcuse di dare una notevole sterzata, per così dire, alla ricercata revisione della sensibilità, della cui importanza, nel contesto della sua riflessione di questi anni, vedremo nel prossimo paragrafo.

---

p. 155 a proposito del giudizio di gusto: «ma dev'essere soltanto intrattenuto un libero giuoco delle facoltà rappresentative (però a condizione che l'intelletto *non soffra alcun urto*)» (corsivo mio).

[580] EC, p. 198.

[581] I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 51: «quella apprensione delle forme nell'immaginazione non può mai avvenire, senza che il Giudizio riflettente almeno le paragoni, anche inintenzionalmente, con la sua facoltà di riferire le intuizioni ai concetti. Ora, se in questa *comparazione* l'immaginazione (come facoltà delle intuizioni *a priori*) si trova d'accordo spontaneamente con l'intelletto, come facoltà dei concetti, mediante una rappresentazione data, ed è suscitato un sentimento di piacere, allora l'oggetto deve essere riguardato come conforme al fine rispetto al Giudizio Riflettente. Un giudizio cosiffatto è un giudizio estetico sulla finalità dell'oggetto (...). L'oggetto allora si chiama bello, e la facoltà di giudicare mediante tale piacere (e, per conseguenza, universalmente) si chiama gusto» (il corsivo è mio).

[582] EC, p. 199 (corsivo mio).

[583] Ibidem (corsivo mio).

[584] Ivi, p. 197, 1.

Benché «creativa» e capace di «una libera sintesi sua propria (*its own*)» di costituire «la *bellezza*», l'immaginazione kantiana è «attinente ai sensi e quindi recettiva»[585], ci ricorda immediatamente il filosofo. Anche in questo caso, l'apparente semplicità della considerazione cela un importante passaggio, almeno nella misura in cui la capacità di darsi regole che l'immaginazione - come si appena visto - ha preso in carico dall'intelletto, si rivolge all'altra facoltà con cui è sempre in relazione e, per così dire, si riversa su di essa.

Siamo davanti a un secondo snodo di rilievo: la potenzialità della *Sinnlichkeit* kantiana - ormai divenuta sensibilità /sensualità - che, agli occhi di Marcuse, in sede *teoretica* era limitata dalle categorie, e in sede *pratica* repressa dalla ragione, mostra qui, in sede *estetica*, tutta la sua portata.

Il suo legame libero con l'immaginazione, divenuto nella sua ermeneutica 'con-fusione', gli permette infatti di slatentizzare la già individuata capacità sinottica della sensibilità e di mostrare con chiarezza il suo legame con la forma o, detto in altri termini, il suo essere un'autonoma facoltà di darsi e dare unità a partire da sé. Ha del tutto ragione Leonardo Casini, dunque, quando scrive che in Marcuse «la forma sembra anch'essa nascere dalla sensibilità». Certo, non c'è dubbio: se è vero che questa visione deriva al francofortese dalla lettura di Schiller[586], è altrettanto chiaro che, ai suoi stessi occhi, senza la «scossa provocata dalla (...) teoria» kantiana sul giudizio riflettente estetico, nessuna successiva frontiera si sarebbe potuta valicare[587].

Inoltre, la *Critica del Giudizio* permette di compiere ancora altri passi. Sin dalle pagine di *Eros e Civiltà* e per tutto il corso della sua riflessione successiva, è la vivificazione che alberga nel giudizio riflettente estetico a colpire il filosofo. Per fare solo un esempio tardo, in un seminario ancora inedito del 1979, citando il famoso passo della *terza Critica* - «'La bellezza è immediatamente legata ad un sentimento di promozione della vita' (Critique of Judgement, 23)» - Marcuse sottolinea: «questo potere non coercitivo (*powerless power*) di 'proteggere' la vita è una qualità intrinseca della Bellezza»[588].

Infine, come ben ricorda un attento commentatore, se nella *Ragion Pratica*, il piacere era ancora letto come un «indulgere nel solipsistico di stati affettivi gradevoli» e di meri «stati sensibili», con la distinzione tra piacere estetico e piacevole operata nel *Giudizio*, fondata sul libero gioco di intelletto e immaginazione, Kant mostra a Marcuse la possibilità di sottrare il piacere «da quel che di particolaristico l'edonismo gli attribuiva» e mostra che esso «sta nell'universalità»[589]. Leggiamo infatti in proposito: «come immaginazione, la percezione estetica è sensualità e allo stesso tempo più che sensualità (...): essa dà piacere ed è quindi essenzialmente soggettiva; ma in quanto questo piacere è costituito dalla forma pura dell'oggetto stesso, esso accompagna la percezione estetica - universalmente e necessariamente - per *ogni* soggetto percipiente»[590].

Un totale ripensamento delle rigide distinzioni critiche tra le facoltà è dunque quel che giunge al francofortese dalla *Critica del Giudizio*. Cogliendo bene lo sforzo kantiano di superare l'abisso presente tra i poteri dell'animo e i loro correlativi campi e domini, egli comprende bene quanto in questo testo - soprattutto nella sua prima parte, la *Critica del Giudizio Estetico* - si giochi l'individuazione di nuovo apriori - quello del sentimento, nel suo intreccio col giudizio riflettente - a partire dal quale poter ripensare tanto la relazione intra-facoltaria quanto il rapporto tra la conoscenza della natura e la sfera della libertà.

Non c'è dubbio infatti che sia questo il primo significato che in questi anni lui attribuisce alla nuova versione estetica dell'immaginazione: l'individuazione della *possibilità* di ripensare attribuzioni e ruoli tra i poteri per aprire loro uno spazio in cui, provando a *giocare* diversamente tra di loro, essi dismettano i loro compiti tradizionali aprendo a una nuova soggettività in cui la sensibilità, ormai autonoma e libera produttrice di forme

---

[585] Ivi, p. 198.

[586] L. Casini, *Eros e utopia*, cit., pp. 77-78. In ivi, pp. 78-79, Casini afferma il pre-orientamento a Schiller di questa lettura: «passando a trattare di Schiller, Marcuse accentua questa assoluta prevalenza della sensualità e della libertà, come libero gioco dell'immaginazione immanente all'ordine dei sensi, nell'essenza dell'arte, e quindi fa proprio il progetto schilleriano di estendere questa liberazione estetica del dominio dell'arte all'intera realtà sociale, umana e anche naturale».

[587] EC, p. 198.

[588] UBA Ffm, Na 3, 368. Si tratta di un dattiloscritto di 27 pagine in totali intitolato *Aesthetic lecture 1978 not delivered*. La citazione a cui faccio riferimento si trova a pp. 10-11 seguendo la numerazione in alto a destra delle pagine, che non coincide col numero delle pagine totali. In UBA Ffm, Na 3, 372, si trova poi anche un altro dattiloscritto titolato a macchina *Aesthetic culture 1978 not delivered*, che porta la cancellatura a penna della frase *1978 not delivered*, sostituita con: *Irvine March 1979*. Quest'ultimo consta di 19 pagine e qui la numerazione coincide con quella dattiloscritta, accogliendo le correzioni fatte sul primo dattiloscritto. La citazione di Kant la si ritrova a p. 12.

[589] V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., p. 84 e pp. 89-90.

[590] EC, p. 198.

dialoghi con una ragione che, a sua volta erotizzata, non vive più i sensi in modo contrastivo: «la facoltà estetica collega le facoltà "inferiori" della sensibilità (*Sinnlichkeit*) alla morale»[591].

Insomma, tradotto nel quadro che parte dalla scrittura di *Eros e civiltà*, il *Giudizio* di Kant è letto da Marcuse come un primo e indispensabile passo per avviare quel movimento in grado di liberare la memoria repressa da secoli di tradizione, spezzare l'identificazione stabilita dal razionalismo tra sensualità e disordine e, quindi, aprire ad un ordine dell'immaginazione estetica che vada al di là del principio di realtà: «come valore estetico, la verità non-concettuale dei sensi è sanzionata, e la libertà dal principio della realtà è concessa al 'libero gioco' dell'immaginazione creativa»[592].

Non è una questione da poco, lo si comprende, dato che - lo stiamo per vedere - da questa premessa soggettiva deriva un diverso modo di pensare gli scopi e i modi tanto della conoscenza quanto della morale. Così, a voler utilizzare una formula, potremmo dire senz'altro che l'apriori estetico kantiano, da condizione di possibilità diventa, nel percorso di Marcuse, *progetto* di una nuova idea di soggettività e di una nuova forma di conoscenza e di morale da mettere in atto.

Riferendosi alla 'finalità senza fine' e alla 'legalità senza legge' di cui si parla nella *terza Critica*, infatti, a un certo punto di *Eros e Civiltà* leggiamo: «Kant elabora queste categorie soltanto come processi della mente»; come a dire che per quanto in «Kant la dimensione estetica è la dimensione intermedia nella quale sensi e intelletto si incontrano», occorre ricordare che egli non dimentica affatto nemmeno che essa «è anche la dimensione intermedia, nella quale si incontrano natura e libertà»[593].

È bene tuttavia fare molta attenzione perché, diversamente da Kant, secondo il quale il ponte che il giudizio riflettente può gettare tra natura e libertà resta - e deve restare - di natura esclusivamente soggettiva, Marcuse opera un allargamento di orizzonte, nel quale «la dimensione estetica è il luogo di realizzazione della libertà non solo in uno specifico ambito, ma in generale nell'esistenza e nell'intera società»[594]. Marcuse è estremamente chiaro a riguardo: «nell'immaginazione estetica», scrive, «*la sensualità* genera principi universalmente validi *per un ordine obiettivo*»[595].

Trattasi certamente di uno slittamento di piano rispetto al dettato critico, nella misura in cui così facendo il ripensamento della dimensione soggettiva intra-facoltaria, diventa pre-requisito, certo indispensabile ma non esaustivo, di una forma di liberazione che deve avvenire su un piano oggettivo attraverso una concreta prassi di liberazione, che è compito dell'immaginazione estetica realizzare.

Ma in questo modo, all'altezza di *Eros e Civiltà*, proprio nel testo in cui si riconosce alla riflessione critica kantiana un indubbio valore, questo riconoscimento sembra ridimensionarsi a tutto favore di un suo superamento in direzione della filosofia di Schiller, l'unica veramente in grado di andare «molto al di là delle frontiere stabilite dalla filosofia trascendentale»[596]. Un tramonto di Kant e della sua dimensione estetica segnerebbe dunque l'ultimo periodo della riflessione di Marcuse.

Eppure, come stiamo per vedere, le cose non sono affatto così semplici come appaiono.

---

[591] Ibidem. Ancora in ivi, p. 196 e p. 199: «il "conformarsi" estetico alla legge collega natura e libertà, piacere e morale» e, citando direttamente Kant, «"*la spontaneità*" nel giuoco delle facoltà cognitive (…) fa del concetto (della finalità della natura) l'anello mediatore tra il regno concettuale della natura e quello della libertà (…) mentre allo stesso tempo questa spontaneità promuove l'influenzabilità della mente da parte del senso morale"». In SL, p. 40, Marcuse afferma che «quando Kant, nella sua terza *Critica*, abbatté le frontiere tra sensibilità e immaginazione, riconobbe fino a qual punto i sensi siano "produttivi", creativi – fino a qual punto essi concorrano a produrre le *immagini della libertà*» (corsivo mio).

[592] EC, pp. 204-205.

[593] Ivi, pp. 198-199.

[594] V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., p. 90. I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 63-65 attento fin dall'*Introduzione* a sottolineare la limitazione del principio di finalità alla dimensione soggettiva: «il concetto, che ha il Giudizio di una finalità della natura, appartiene ancora ai concetti della natura, ma solo come principio regolativo della facoltà di conoscere; sebbene il giudizio estetico su certi oggetti (della natura o dell'arte), il quale dà luogo a quel concetto, sia un principio costitutivo rispetto al sentimento di piacere e di dispiacere». Anche il prosieguo del discorso circa «la spontaneità nel giuoco delle facoltà conoscitive, il cui accordo contiene il fondamento di questo piacere» e «rende atto quel concetto a far da intermediario tra il dominio del concetto della natura e quello del concetto della libertà» utilizzato da Marcuse in un senso molto più oggettivo, sembra suggerire 'effetti' unicamente di carattere soggettivo: esso fa da intermediario «nelle sue conseguenze, perché essa favorisce nel tempo stesso la capacità dell'animo pel sentimento morale». Difatti, ancora a p. 63, «l'effetto prodotto secondo il concetto della libertà (…) è presupposto come possibile nella natura (*del* soggetto, in quanto essere sensibile, cioè in quanto uomo)».

[595] EC, p. 198 (corsivo mio).

[596] Ibidem.

§ 3. *L'estetica marcusiana tra 'fine dell'arte' e giudizio riflettente*

Finora ci siamo soffermati ad analizzare i temi che Marcuse ritiene centrali della riflessione kantiana ai fini di quel ripensamento della dimensione estetica che, a suo modo di vedere, è tanto urgente per il presente. Si tratta adesso di affrontare più da vicino la riflessione marcusiana in materia e provare così a comprendere in che misura la sua specifica declinazione di dimensione estetica possa diventare il luogo a partire dal quale ripensare la relazione tra sensi e intelletto nella soggettività e, a partire da ciò, il rapporto della soggettività stessa tanto con la conoscenza quanto con la dimensione pratica e, dunque, con una nuova società.

Naturalmente, nel ripercorrere i passaggi salienti relativamente ai punti appena elencati, sarà di un certo interesse sondare come in tutti questi snodi concettuali Marcuse presenti quella che abbiamo definito una 'doppia anima' - se si vuole un'oscillazione irrisolta - tra due versioni dell'immaginazione estetica. Una, più vicina alla sua lettura di Schiller e più tendente a fare di tale facoltà l'origine di un movimento reale, capace di portare ad una nuova forma di soggettività e ad una nuova civiltà. Qui «le promesse di felicità, l'orizzonte utopico e riconciliato del mondo estetico» fungono, secondo un impulso romantico, da utopia *reale*, nuovo «stato estetico» dell'essere sociale come «alternativa al principio di realtà della società industriale istituzionalizzato come principio di prestazione». L'altra, più debitrice a Kant, che lascia la terzietà dell'immaginazione e riporta sul piano del possibile e del regolativo le promesse utopiche. In questo caso, l'utopia, secondo un'istanza critico-illuministica, funge da *dover essere* regolativo, «criterio di una critica radicale della società»[597], funzione di un pensiero critico che non determina stati positivi ma si limita a negare la coincidenza della libertà con l'esistente per prospettare, senza definirlo ancora, un''oltre' della trascendenza.

Cominciamo quindi col tracciare i contorni della nuova soggettività estetica in *Eros e civiltà*, ricordando che, in questo testo, l'«armonia delle facoltà mentali che è la risposta piacevole alla libera armonia dell'oggetto estetico», ha come perno il *libero* gioco dell'immaginazione che «opera (o gioca)» con la bellezza, nella cui forma, a sua volta, sensi e ragione tendono ad incontrarsi, a vivificarsi reciprocamente e a conservarsi in «relazioni esistenziali libere e durature»[598]. Come abbiamo visto, l'«accordo» che definisce questa soggettività presuppone una libertà del tutto nuova, che pertiene più ai sensi - l'immaginazione è sempre una «facoltà estetica» - che alla ragione: essa implica un «rafforzamento della sensualità contro la tirannide della ragione e, in definitiva, esige la liberazione della sensualità dal dominio repressivo della ragione»[599]. Vincolata alla forma estetica, comunque, tale libertà non porta ad una regressione *al di qua* della forma ma ad una «riconciliazione estetica» in una nuova «ragione sensuale». Così, prosegue il filosofo, la «nozione centrale dell'estetica idealistica classica» da qui in poi sarà che «la verità dell'arte è la liberazione della sensualità mediante la sua riconciliazione con la ragione»[600].

Di grande rilievo sarà, allora, «la posizione centrale tra sensibilità e moralità – i due poli dell'esistenza umana», che Kant attribuisce alla «dimensione estetica»: non più ristretta alla sfera dell'arte, l'estetica «deve contenere principi validi per tutti e due i regni» dai quali poter ricavare la possibilità di *nuove* forme di conoscenza e pratica e quindi di *civiltà*. Il ragionamento è chiaro: come il rapporto conflittuale di libertà e sensi stava alla base di una conoscenza e una prassi pura e formale, così il loro legame estetico prospetta il «superamento non-repressivo del rapporto antagonistico tra sensibilità e intelletto, tra desiderio e conoscenza, tra natura e ragione»[601], tanto nella teoria quanto nella prassi. Le pagine introduttive della *Critica del Giudizio*, che annunciano l'intenzione di cercare una terza facoltà per colmare l'abisso tra ragione teoretica e pratica, mostrano invece un Kant alternativo, capace di assumersi il «compito filosofico di mediare, nella dimensione estetica, tra sensualità e ragione» e «di conciliare le due sfere dell'esistenza umana che furono divise violentemente da un principio della realtà repressivo»[602].

Si tratta, spiega Marcuse, di una differenza qualitativa, se non di un atto ribelle e rivoluzionario non solo rispetto a quanto pensato e praticato fino ad allora - si pensi alla «filosofia negativa della storia nella *Dialettica*

---

[597] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., pp. 20-21.
[598] EC, p. 199 e p. 215. Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 305 per il concetto di immaginazione come principio che «vivifica l'anima» dando uno «slancio armonico alle facoltà dell'animo, e le pone in un giuoco che si alimenta da sé e fortifica le facoltà stesse da cui risulta». Ma cfr. anche ivi, p. 129: «quando i due stati dell'animo si accordano, quella che se ne avvantaggia è la facoltà rappresentativa nel suo complesso» a proposito del potenziale accordo tra giudizio morale e giudizio estetico che viene sottolineato nella lezione dedicata alla *Critica del Giudizio* ora nel *Marcuse-Archiv* in UBA Ffm Na. 3 Nr. 382, p. 23.
[599] EC, p. 200.
[600] Ivi, p. 204.
[601] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., p. 78.
[602] EC p. 197 e p. 200.

dell'illuminismo» o all'«antropologia pessimistica di Freud»[603] - ma anche riguardo lo stesso rigorismo pratico di Kant e, in definitiva, l'intera tradizione filosofica occidentale[604]. Pur nella loro diversità, queste tradizioni concordano su di un punto: i sensi non sono portatori di forma, la quale, viceversa, deve derivare perciò da un'imposizione dell'alto che, noncurante del dolore generato, gerarchizza la soggettività umana. Il massimo rappresentante dell'illuminismo filosofico indica invece una diversa idea di *illuminismo*, non più centrato sulla maturazione della sola autonomia della ragione *da* e *contro* i sensi, ma sulla maturazione dei sensi e *quindi* dell'umano in tutte le sue forme, compresa la ragione. In questo modo, la *Critica del Giudizio* presenta «l'altra faccia (*the other side*) del Kant moralista», un volto che lo avvicina più «allo spirito del movimento romantico tedesco», teso a superare le scissioni, senza però trasformarsi - Marcuse ci tiene a specificarlo - nel «culto» romantico della natura *à la* Thoreau[605]. Sono questi «ponti comunicativi» tra «orizzonti di pensiero tradizionalmente considerati distanti, o addirittura in forte contrasto reciproco»[606], che interessano il Marcuse di *Eros e civiltà*.

Naturalmente, Marcuse sa bene - e lo sottolinea - che la costruzione di tali ponti fu proseguita dalle giovani generazioni post-kantiane, sempre più insofferenti verso la rigidità delle scissioni della filosofia –criticismo kantiano compreso – viste oramai come un tutt'uno con la nascente, disagevole e alienante civiltà industriale.

---

[603] H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., p. 78. R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp. 129-130 suggerisce di leggere *Eros e civiltà* come un'anti-*Dialettica dell'illuminismo*. Significativa, in questo, l'omissione della *Critica del Giudizio* nelle pagine dedicate a Kant nell'*Excursus II. Juliette, o illuminismo e morale* in T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 87-125 che, pur attente a mostrare i molteplici volti del criticismo, accusano la *prima* e la *seconda Critica* di annullare l'autonomia del sensibile. Seguendo le indicazioni di L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., 129-132, a monte di questa diversa interpretazione della filosofia kantiana ci sarebbe la diversa lettura del rapporto tra natura e dominio che, come emerge nelle critiche a Freud in EC, pp. 79-80, per Marcuse resta un legame dovuto ad una specifica ragione storica e quindi storicamente modificabile a favore del rapporto 'estetico' di natura e libertà. Freud trasfigura nel «fatto bruto della penuria» sia la natura esterna (*Ananke*), e quindi il lavoro come necessità ineluttabile, sia la natura interna, e quindi il piacere come ribellione assoluta al principio di realtà, quando in realtà esse sono le conseguenze di «un'organizzazione specifica della penuria» segnata da una distribuzione diseguale del dominio dei prodotti del lavoro e, quindi, delle fonti di piacere. Freud trova perciò giustamente che «un'organizzazione repressiva delle pulsioni si trova alla base di *tutte* le forme storiche del principio della realtà nella società civile», ma capovolge i rapporti quando «spiega l'organizzazione repressiva delle pulsioni adducendo l'inconciliabilità esistente fra il principio primario del piacere e il principio della realtà». Invece, in pp. 142-144, è solo per questa ragione repressiva che le facoltà improduttive più legate al piacere appaiono come «l'irragionevole e l'irrazionale che vanno conquistati e frenati per poter servire al progresso della ragione», ed è proprio il progresso di questa razionalità a bloccare le altre ad una dinamica immediata e tanatica di cui quel progresso si nutre.

[604] Appena due anni dopo *Eros e civiltà*, nel 1957, H. Marcuse, in *Teoria degli istinti e libertà* in Id., *Psicanalisi e politica*, tr.it di L. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari, Laterza 1968, pp. 27-28, stabilisce un filo diretto tra «la teoria delle pulsioni» e il «concetto idealistico di libertà» che trova la sua formulazione classica nella definizione kantiana della libertà come «libertà essenzialmente morale – interiore, intelligibile – e in quanto tale, *costrizione*: "quanto meno fisicamente l'uomo è soggetto a una costrizione fisica, e quanto più, all'opposto, è spinto da una costrizione morale (dalla sola rappresentazione del dovere) tanto più egli è libero"». In EC, pp. 144-154, invece, Marcuse non include Kant nell'opposizione tra la tradizione filosofica del *Logos* e quella dell'*Eros*. Per entrambe la «vera forma dell'essere» e della «libertà» è il «circolo», segno di godimento e compimento, piuttosto che la «linea trascendente del divenire». Per l'ontologia, il circolo è forma del «*nous theos*» o dell'«Idea Assoluta», mentre l'empiria è irrecuperabilmente una «negatività» superabile solo nel «pensiero puro». Per la linea dell'*Eros*, in cui viene ricompreso anche Freud, invece, il tempo si realizza come «eterno ritorno del finito», che redime la negatività del divenire non sopprimendolo, ma celebrando la «rinascita reale di tutto ciò che è stato prima della morte qui sulla terra – non come pura ripetizione ma come ri-creazione voluta e desiderata». Anche Nietzsche, però, a parere di Marcuse, cade vittima «del passato terribile: il fatto che egli celebri il dolore e la potenza, fa sopravvivere elementi di quella morale che egli lotta per superare».

[605] UBA Ffm Na. 3 Nr. 382, p. 32. H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*, cit., pp. 15-17: «reclamare l'impulso romantico per l'idea razionalistica di una società socialista (…), innestare una dimensione estetica nel marxismo», non è un fatto estemporaneo, ma consustanziale all'«originalità del suo progetto intellettuale». Inoltre, la fondazione teoretica di Marcuse godrebbe, in ivi, p. 51 e pp. 77-78, della filosofia estetica di Kant e Schiller, che aprono «la possibilità di un superamento non-repressivo del rapporto antagonistico tra sensibilità e intelletto, tra desiderio e conoscenza, tra natura e ragione», permettendogli di «integrare l'impulso romantico con l'illuminismo, di denunciare la provocazione di ogni ordine normativo attraverso il fatto estetico, senza sacrificare l'intelletto; di utilizzare la fantasia e la dimensione più profonda dell'immaginario e tuttavia non tradire la ragione»; un «uso razionalistico del potenziale romantico». T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p. 98, chiude il capitolo *Verso un nuovo 'illuminismo'* affermando che «Baumgarten, Kant e Schiller gli offrono gli strumenti critici per dar vita a una sorta di 'scienza della sensualità' tale da offrire la prospettiva di una civiltà non repressiva nella quale il lavoro possa convertirsi in gioco».

[606] J. Vignola, *Trascendenze immanenti*. *Da Kant a Marcuse*, Napoli-Salerno, Orthotes 2018, p. 5.

Fu in particolare Schiller, a suo modo di vedere, già esperto drammaturgo, ad introdurre i concetti kantiani di gioco e bellezza «nella filosofia della cultura» e a tradurli nel progetto politico di una «cultura estetica» che «tende a una liberazione dei sensi che, lungi dal distruggere la civiltà, le darebbe una base più solida e aumenterebbe considerevolmente le sue potenzialità»[607].

È in questo passaggio schilleriano dall'estetica alla cultura che si mostra una delle oscillazioni marcusiane relativamente alla funzione estetica.

Infatti, se l'immaginazione viene letta, come suggeriscono diversi passaggi, come facoltà che *media* «tra la ragione teorica e quella pratica» - «terza facoltà» che è «facoltà del giudizio che media in virtù delle sensazioni di dolore e di piacere» e che pacifica il rapporto conflittuale di sensi e ragione - allora essa sembra prospettare una forma diversa dei rapporti tra facoltà, ma non l'abolizione della loro distinzione. Se, invece, la sintesi viene legata esclusivamente all'attività «inconscia e 'cieca'»[608] dell'immaginazione sensibile – il movimento di ricognizione messo in campo dal giudizio riflettente insieme al sentimento di piacere e dispiacere *tra* i vari domini della necessità e della libertà viene identificato con l'immaginazione estetica e la sensibilità non ha più bisogno di facoltà distinte che la regolino nella sua spontanea autosublimazione.

Non c'è dubbio che una parte dei ragionamenti di Marcuse percorra fino in fondo questa seconda strada: la sintesi dell'immaginazione senz'altro assume in lui l'aspetto di una con-*fusione* estetica tra conoscenza e pratica: così, le «frontiere stabilite dalla (...) filosofia trascendentale»[609] vengono smussate fino a scomparire del tutto in direzione di una trasformazione delle limitazioni poste da Kant dal piano trascendentale a quello storico. Non c'è dubbio, infatti, che per Marcuse le partizioni kantiane e le scissioni tra i vari ambiti siano un prodotto storico[610]: l'identità di estetica e arte altro non è che l'effetto di una repressione sociale che de-realizza l'immaginazione relegandola nella sfera di una cultura 'alta' per neutralizzarne l'efficacia e privare conoscenza e prassi di un versante utopico-trascendente[611]. Ne risulta che la distinzione kantiana tra estetica e arte - e la posizione centrale dell'immaginazione - non riguarda più la 'mente', ma *ricorda*, nella sfera teorica, gli echi di ciò che *avveniva* in concreto durante le «grandi rivoluzioni storiche», quando «l'immaginazione era liberata per un breve periodo e poteva entrare nei progetti di una nuova moralità sociale, e di nuove istituzioni di libertà, ma poi veniva sacrificata alle esigenze della ragione pratica»[612].

Tuttavia, prosegue il filosofo, se siamo al cospetto di rapporti di forza, allora è possibile ipotizzare e praticare un loro rovesciamento in favore della centralità *sociale* - e non più solo mentale - dell'immaginazione; cosa queste che le permetterebbe di «avere una parte determinante nel dare alla civiltà una nuova forma»: «al

[607] EC, pp. 201-202. L'analisi dell'alienazione è il punto di partenza per fare della bellezza una via reale di liberazione. In ivi, p. 209, Schiller «aveva diagnosticato la malattia della civiltà» e, in ivi, p. 206, per lui «si tratta di ricercare la soluzione di un problema "politico": la liberazione dell'uomo da condizioni esistenziali inumane». Inoltre, «l'uomo è libero soltanto quand'è libero da costrizioni esterne e interne», cioè quando gioca: l'analisi del gioco diventa perciò analisi della condizione umana.

[608] UBA Ffm Bestand Na 3 Nr. 207. Cfr. I Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 94-95: «la spontaneità del nostro pensiero esige che questo molteplice sia dapprima in certo modo penetrato, raccolto e unificato, per cavarne quindi una conoscenza. Questo atto io lo chiamo sintesi. Ma intendo per sintesi, nel senso più generale di questa parola, l'atto di unire diverse rappresentazioni, e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza (…). La sintesi in generale è (…) il semplice effetto dell'immaginazione, cioè di una funzione dell'anima, cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli».

[609] EC, p. 198.

[610] Ivi, p. 215: se il gioco in Schiller è diventato un impulso, allora «l'organizzazione delle pulsioni diventa un problema sociale (*politico* nella terminologia di Schiller) e questo avviene anche nella psicologia di Freud». Si è già accennato che in SL, p. 45, Marcuse ricorda che «vi sono forme pure di sensibilità a priori, comuni a tutti gli esseri umani». Se la forma è apriori ma non è pura, bensì storica, allora le forme della sensibilità sono un potenziale soggettivo che la società può attivare a posteriori; così «le grandi differenze di gusto, di affinità, di predilezione sarebbero la differenziazione di una forma fondamentale di sensibilità "originaria", di esperienza sensoria, sulla quale le forze formative, costrittive e repressive opererebbero a seconda della particolare situazione individuale e sociale». Istituzioni libere sbloccherebbero allora il potenziale estetico della sensibilità.

[611] EC, p. 194. Per il «tribunale della ragione teorica e pratica che ha formato il mondo del principio di prestazione» *vivere* secondo i valori dell'arte è «privilegio del genio o segno del *bohémien*» e i valori estetici sono mero «ornamento o elevazione culturale» e «passatempi privati». Cfr. inoltre, SL, p. 42: «se varcava questi limiti, l'immaginazione diventava violazione di tabù della moralità sociale, diventava perversione e sovversione»

[612] SL, p. 42.

di là dei limiti (e al di là del potere) della ragione repressiva […] la grande concezione che anima la filosofia critica di Kant frantuma la cornice filosofica entro la quale egli la costrinse»[613].

Da questo punto di vista, va da sé, evidente è la polemica con Kant, che avrebbe mancato la «quarta critica, la critica dell'immaginazione produttiva», perché i concetti della «filosofia illuministica radicale» sono rimasti «per lo più astratti o separati dalla pratica storica»[614]. È una nuova sintesi, adesso, che si tratta di sperimentare: una «sintesi pratica – non più solo conoscitiva come in Kant – di sensibilità e ragione: è in questo senso socio-politico che l'immaginazione si fa produttiva»[615]. In questo modo, cioè spostato marxianamente il discorso sul piano della prassi, *de jure* sembrano non esserci più limiti ultimi alla sintesi.

Chiare dovrebbero apparire a questo punto le conseguenze di questa traduzione del piano trascendentale nel piano di una teoria della società, almeno nella misura in cui essa fa della soggettività estetica una forza reale di liberazione rendendo al tempo stesso la libertà una capacità della natura 'interna' alla sensibilità. La «desublimazione» schilleriana di quelli che «Kant elabora» ancora «soltanto come processi della mente»[616], trasforma il trascendentale gioco delle facoltà in *impulso* al gioco, molto più vicino alla «formulazione di Marx» secondo la quale l'immaginazione può diventare «una forza pratica»[617]. Ne risulta «desublimato» anche il concetto di libertà che, da idea, diventa, mediante la creatività dell'immaginazione, un'attività dei sensi, capaci così di essere «non solo la base per la costituzione *epistemologica* della realtà, ma anche per la sua *trasformazione*, la sua *sovversione* nell'interesse della liberazione (…) l'emancipazione dei sensi», prosegue Marcuse, «renderebbe la libertà ciò che ancora essa non è, un bisogno sensuale, un obiettivo delle Pulsioni di Vita (*Eros*)»[618].

Va da sé che, trasformata la libertà in un obiettivo della pulsione, è possibile ripensare i rapporti conflittuali che essa intrattiene con la civiltà. Fondamento del bello - il «piacere estetico è sempre ancora piacere» - l'Eros non è *solo* un impulso 'recettivo-passivo' che abbisogna di un intervento esterno per assumere forma, ma un «ampliamento quantitativo e qualitativo della sessualità»; un principio «biologico» già «culturale»: esso rivela una «propria dialettica»[619] *interna* poiché esprime un'intrinseca *finalità* che va al di là dell'oggetto immediato esistente e riguarda, piuttosto, la *forma* armonica entro cui esperire la realtà in generale ampliando ulteriormente il significato di estetica che, dall'antico 'pertinente ai sensi' al moderno 'pertinente all'arte', viene adesso ulteriormente esteso a ciò che concerne la «nostra cultura sensoriale e immaginativa»[620]. Una «cultura estetica» che viene dall'Eros e che pur prospetta un positivo 'al di là della prestazione' ma non un al di là della realtà in generale.

Si dovrebbe ben comprendere a questo punto come l'identificazione messa in campo da Marcuse tra Eros e immaginazione *senza* intelletto, venga a incidere sulla sintesi tra natura e cultura svolta da Eros. In questo modo, inoltre, la fluidità delle distinzioni si ripercuote nei due ambiti in cui la cultura si divide – la conoscenza

---

[613] Ivi, p. 43. In EC, p. 205 Schiller parte dalla «posizione di Kant» affermando che l'immaginazione è una «facoltà centrale della mente». Quanto Marcuse sostiene si basa sulla prima lettera di F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, tr. it a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani 2007, p. 37: «i principi sui quali si baseranno le affermazioni successive sono in massima parte kantiani». Come segnalato da Z. Tauber, *Aesthetic Education for Morality*, cit, pp. 22-47, in part. p. 44, Schiller non include più questa 'professione di fede' nel successivo saggio del 1795. L'autrice suggerisce che se la tesi della propedeuticità dell'estetica alla morale esposta nella lettera del 1793 veniva ancora vista come concorde ai principi della filosofia kantiana, quella dello stato estetico come stato morale, presente nelle ultime lettere, andava ben al di là del loro contesto. Per un'analisi più dettagliata, cfr. L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Milano, Mursia 1983.

[614] H. Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 106.

[615] J. Vignola, *Trascendenze immanenti*, cit., p. 123.

[616] EC, p. 198.

[617] PFE, p. 117.

[618] CR, p. 71.

[619] EC, rispettivamente, p. 204, p. 222 e p. 227: «L'impulso biologico diventa un impulso culturale» poiché l'aspirazione «a fare del corpo intero un soggetto-oggetto dispiacere, richiede un raffinamento continuo dell'organismo, una sua più intensa recettività, un aumento della sua sensualità» e quindi pone da sé degli obiettivi: «l'abolizione del lavoro faticoso, il miglioramento dell'ambiente, la vittoria sulle malattie e sul deperimento, la creazione del lusso». Queste attività non richiedono un intervento repressivo 'da fuori', ma «sgorgano direttamente dal principio del piacere, e costituiscono allo stesso tempo un *lavoro* che associa gli individui in "unità maggiori". Non più costrette entro i limiti del dominio mutilante del principio di prestazione, queste attività modificano l'impulso senza farlo deviare dalla sua meta. C'è sublimazione, e di conseguenza cultura; ma questa sublimazione si attua in un sistema di rapporti libidici duraturi e in espansione, che sono essi stessi rapporti di lavoro».

[620] R. Kearney, H. Marcuse, *La filosofia dell'arte e la politica. Un dialogo con Richard Kearney*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 210.

e la pratica – annunciando una rivoluzione culturale nata dalla ribellione contro la civiltà della prestazione e contro la scissione tra natura e cultura.

A ben guardare, infatti, la dimensione estetica nega la natura come «oggetto di dominazione e di sfruttamento» fin da sempre conforme agli scopi umani - o perché considerata materia morta (meccanicismo), o perché fin dall'inizio umanizzata (finalismo)[621] - e mette in forma apriori una diversa percezione della natura, leggendola come attiva, vivente, e senza scopo: «come un "giardino" che può fiorire facendo fiorire esseri umani. È un atteggiamento che considera l'uomo e la natura uniti in un ordine non repressivo e che nondimeno funziona»[622]. Una liberazione della sensorietà – organo di cognizione – dall'apriori produttivistico a favore di questo estetico, liberebbe quindi il potenziale estetico della scienza e della tecnica in una «gaia scienza»[623] rendendo possibile un'«appropriazione umana della natura»[624]. Liberatone il potenziale estetico-creativo, i sensi «scoprono o *possono* scoprire autonomamente, nella loro "pratica", nuove (più gratificanti) possibilità e capacità, forme e qualità delle cose, e possono sollecitare e guidare la loro realizzazione»[625].

È chiaro che questa liberazione soggettiva sarebbe però sostenuta dalla stessa natura extra-umana. Sfruttando appieno il duplice significato di natura esterna e interna, infatti, Marcuse supera la differenza implicita nella kantiana natura che «si rivela *come* arte»[626] e ritiene la bellezza, che in Kant definisce un'universalità *soggettiva* e quindi un ambito propriamente umano, un potenziale 'soggettivo' oggettivamente immanente alla natura extra-umana. Affermando di approfondire nel suo «significato veramente rivoluzionario» l'idea kantiana che «la forma estetica nell'arte ha come suo correlato, o, piuttosto, *desideratum*, la forma estetica della natura (*Naturschöne*)», in *Controrivoluzione e rivolta* il francofortese spiega l'affermazione di Kant che la natura ha un «"suo potere di produrre liberamente senza alcuno scopo particolare secondo le leggi chimiche…"», affermando che qui non si tratta di «una semplice analogia o un'idea umana imposta alla natura», ma dell'intuizione «che la forma estetica, emblema di libertà, è un modo (o momento?) dell'esistenza tanto dell'universo umano come di quello naturale, è una qualità oggettiva»[627]. Questa natura extra-umana oggettivamente estetica darebbe consistenza al progetto di una nuova conoscenza razionale della natura: non sarebbe utopia, ma liberazione di un potenziale effettivamente presente nella natura, anche se finora represso. Il risultato sarebbe un mondo che, modellato «dalla sensibilità estetica dell'uomo, potrebbe

---

[621] EC, p. 231. Per lo sviluppo goethiano dell'opposizione meccanicismo-finalismo, cfr. E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico*. *Tre saggi*, tr.it. di R. Pettoello, Brescia, Morcelliana 1995, p. 58. M. Jay, *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance*, cit., p. 32, vede in Goethe la fonte ispiratrice delle pagine di *Controrivoluzione e rivolta*, in particolare per il concetto di immaginazione come facoltà epistemologica, presupposto soggettivo di una nuova conoscenza della natura. In effetti, in UBA Ffm Na. 3 Nr. 382, p. 17a, si legge: «la stretta relazione tra giudizi riflettenti ed estetici viene espressa da Goethe quando afferma che ogni percezione dovrebbe essere un 'atto della teoria'». Si ricordi anche il riferimento iniziale a *Goethe e la filosofia kantiana* di Cassirer che dà il titolo d'archivio alla lezione. In E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico*, cit., p. 107: «ciò che questa immaginazione svela non è sogno e ombra, è uno scoprire la forma essenziale con la quale soltanto la natura, per così dire, gioca e, giocando, produce la vita multiforme». Secondo R. Pettoello, *Introduzione,* in E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico*, cit., p. 20, Goethe si ispira all'analogia kantiana per ripensare la facoltà gnoseologica alla base dell'artista e del naturalista: entrambi sono dotati «di "fantasia" che non è però qualcosa di separato dalla sensibilità. Pensiero e immaginazione sono già attivi negli organi di senso». Importante per Marcuse anche la mediazione di K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 193: con l'«emancipazione dei sensi» «i *sensi* quindi sono divenuti immediatamente nella loro prassi dei *teorici*».

[622] EC, p. 231

[623] SL, p. 43.

[624] PFE, p. 118: la «strana affermazione» di Kant secondo cui è possibile «"una finalità estetica, in accordo con le leggi della chimica" (…) la ritroviamo quasi alla lettera in Marx, nel quale il ruolo della bellezza è posto direttamente in connessione con l'idea di una società libera (…) quando si afferma che in una società libera "l'uomo forma il mondo oggettivo secondo le leggi della bellezza" (…). Credo non vi sia proposizione nella storia della filosofia e nella teoria di Marx che possa restituire in modo più denso l'intimo rapporto tra l'estetica, il bello, da un lato, e una società libera dall'altro». Un certo filone del marxismo italiano - penso a Luperini, Gaetano della Volpe e Lucio Colletti - ha visto nell'estetica trascendentale di Kant la premessa, mediata da Feuerbach, della scienza anti-hegeliana di Marx. Il punto centrale sarebbe la priorità che il concetto di 'intuizione derivata' conferisce all'oggetto sensibile sul pensiero. Marcuse vi aveva fatto cenno nel suo primo commento ai *Manoscritti*, mentre qui vengono riletti alla luce del tema dell'idealità del senso, associata all'immaginazione, in vista di un socialismo 'utopico' piuttosto che scientifico.

[625] CR, p. 71.

[626] I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 279 (corsivo mio).

[627] CR, pp. 66-67. Secondo S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*, cit., p. 117, questo passo dimostra che «in defining this aesthetic form, Marcuse will therefore build the *Critique of Judgement* (…). It is from within the Kantian tradition that Schiller's fundamental impact on Marcuse's aesthetic emerges».

(in senso letterale!), conglobare incorporare, le facoltà e i desideri umani in una misura tale da farli apparire come parte del determinismo obiettivo della natura – coincidenza della causalità operante nella natura e della causalità operante nella libertà»[628].

La medesima coincidenza di natura e libertà si verificherebbe nella liberazione della sensualità, lato appetitivo della sensibilità, facendo nascere quella che Marcuse chiama una «morale sensuale», frutto non dal dovere astratto della ragione *contro* i sensi ma di una sensualità capace di autosublimarsi. L'estetica, così, riscopre le radici naturali della morale: «prima ancora di essere un comportamento adeguato a specifici criteri sociali, prima di essere un'espressione ideologica, la moralità è una "disposizione" dell'organismo, che ha forse le sue radici nell'impulso erotico ad opporsi all'aggressività, per creare e preservare "sempre più grandi unità" di vita»[629]. «Anche qui», aggiunge il filosofo in una nota, «la teoria estetica di Kant porta alle concezioni più avanzate: il bello come "simbolo" della morale»: essa «esige la libertà come necessità biologica, essendo fisicamente incapace di tollerare qualsiasi repressione che non sia quella necessaria alla protezione e al miglioramento della vita» e prospetta «un uomo che avrebbe sviluppato in se stesso una barriera istintiva contro la crudeltà, la brutalità, la bruttezza»[630].

È bene sottolineare quanto quest'anima, che ben potremmo definire 'romantica', si vada ad incrociare con l'istanza marxiana presente nel pensiero del francofortese; istanza, lo si ricordi, volta a indicare le condizioni reali di quelle che altrimenti sarebbero vuote utopie e non possibilità reali. Siamo giunti, quindi, all'ultimo punto del nostro discorso: il rapporto della nuova soggettività con la società reale. La realizzazione di questi concetti della *Critica del Giudizio*, infatti, non è per Marcuse una *petitio principii* ma è richiesta dallo stesso sviluppo oggettivo. La conoscenza e la pratica estetica sono, in un senso hegeliano, *negazione determinata* di forme di conoscenza e prassi precedenti e, in linea con le ultime lettere di Schiller, definiscono uno «stato» determinato dell'essere sociale quale negazione immanente alla società della prestazione[631].

Quanto detto comporta, in *Eros e civiltà*, quel che si potrebbe chiamare una vera e propria filosofia della storia di sapore romantico, a cui contribuisce l'associazione tra immaginazione e memoria di un'unità tra piacere e realtà[632]. Letta in questa direzione, allora, la società civile patriarcale appare a Marcuse come una scissione/alienazione successiva allo stato matriarcale, mentre il principio di unità dell'immaginazione perde il suo senso regressivo una volta che le sue immagini, grazie allo sviluppo sociale, sono divenute possibilità reali: «il fatto di relegare possibilità reali nella *terra di nessuno* dell'utopia, è esso stesso un elemento essenziale dell'ideologia del principio di prestazione (…). Il fattore storico contenuto nella teoria freudiana delle pulsioni ha dato i suoi frutti nella storia quando la base dell'Ananke (*Lebensnot*) – che per Freud ha fornito la giustificazione razionale del principio della realtà repressiva – è stata insidiata dal progresso della civiltà»[633].

In questo contesto, anche la lettura della funzione della tecnica, assume un'angolazione ben precisa, nella misura in cui essa, agli occhi del francofortese, dovrebbe rendere realmente possibile una società in cui l'Eros libero assorbe e ridefinisce in senso non repressivo le principali fonti del lavoro: il lavoro e la morale diventano

[628] SL, p. 44.

[629] SL, p. 18. Di grande importanza per la teoria marcusiana dell'autosublimazione, l'ipotesi avanzata in S. Freud, *Disagio della civiltà*, cit., pp. 68-79 sull'origine erotica, piuttosto che sociale-paterna, del senso di colpa come barriera interna a *Thanatos*. La lezione degli anni Sessanta - in UBA Ffm, Na 3, 382, p. 21 - afferma che la finalità senza fine definisce un senso immediato di «giustezza» percepito (esteticamente) nell'oggetto della natura o dell'arte. Nella misura in cui, poi, il sentimento di piacere del *Giudizio* si pone come *apriori* della stessa stima morale, Bene e Bello non sono affatto in contraddizione tra loro potendo, al contrario, attivare una vivificazione tra lo stato estetico e lo stato morale. Sugli sviluppi ecologisti della morale sensuale, cfr. H. Marcuse, *Ecology and the Critique of Society Today*, ed. by S. Surak, P-E. Jansen, C. Reitz, Santa Barbara, University of California Santa Barbara 2019.

[630] Rispettivamente, SL, p. 45, 1; p. 41 e p. 34.

[631] In G.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani 2004, in part. pp. 49-51 e 147-151, dove è presente la polemica contro la concezione critica kantiana e il passaggio ad una critica immanente, intesa come autocritica della «Cosa stessa» e fondata sul pensare la «sostanza come soggetto» e il soggetto come «negatività pura». Per Schiller antesignano di Hegel, cfr. il classico capitolo *Ideale e reale* di L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, cit., pp. 163-185.

[632] Cfr. EC, pp. 168-182.

[633] Ivi, pp. 176-177. Stesso discorso vale per la categoria di romanticismo, cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, tr.it. L. Gallino e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi 1999, p. 73.

libidici - o, con Fourier, attraenti - in quanto la regola non è in sé l'alter ego del piacere. La stessa morte, infine, cesserebbe di diventare una meta pulsionale[634].

Trattasi, evidentemente, di una visione, almeno secondo alcuni interpreti, decisamente idilliaca, romantica, utopistica[635]; una visione, che - è bene sottolinearlo - se in *Eros e civiltà* sembra ancora restare al livello ipotetico di un contributo alla «*filosofia* della psicoanalisi» e non certo alla «*pratica* psicoanalitica»[636], viene, infine, decisamente realizzata da Marcuse negli anni Sessanta, laddove egli vede oramai prossima la fine del carattere utopico della coincidenza di estetica e società.

Diversi, i motivi di questo cambiamento di prospettiva: da un lato, l'intellettualizzazione crescente del lavoro mediante l'elettronica e l'informatica, dall'altro il sorgere di nuovi bisogni e prodotti al di là dei bisogni immediati, rendono *socialmente* necessaria la penetrazione della creatività *individuale* nella produzione immediata. Non c'è dubbio, secondo il francofortese, è lo stesso sviluppo delle forze produttive, bloccato dai rapporti sociali e dalla loro penetrazione nell'apriori produttivistico della percezione individuale, a richiedere che l'immaginazione diventi una «*gesellschaftliche Produktivkraft*» e quindi a modificare il «*topos* storico dell'estetica»: dall'arte alla «trasformazione della *Lebenswelt* – la società come opera d'arte» o «alla 'fine' dell'arte attraverso la sua realizzazione»[637].

Ma non solo. A ben guardare, infatti, lo stesso enorme potenziale tecnico di libertà *dai* bisogni e *dei* bisogni, rende inevitabile ripensare *politicamente* la dimensione soggettiva kantiana che, ben oltre il marxismo classico, agli occhi di Marcuse, non va più superata in una coscienza di classe ma ripensata come la nuova condizione soggettiva estetica di una società qualitativamente diversa all'altezza della società industriale avanzata[638]. Secondo il francofortese, il discorso sulla necessità di una condizione soggettiva diversa non si situa più sul piano *de jure* della possibilità di una 'nuova sensibilità', ma sul fatto che, con il Maggio parigino, «la nuova sensibilità è divenuto un fattore politico»: «i fatti sono lì sotto i nostri occhi, fatti che non soltanto sono i *simboli della speranza* ma anche la *impersonano*»; «i militanti hanno invalidato il concetto di "utopia" – hanno invalidato i vizi di una ideologia»[639] e dimostrato che l'utopia estetica si *fa* nella pratica concreta liberando l'immaginazione e la creatività. Così, «la medesima struttura gerarchica», che Kant aveva ripensato solo sul piano teoretico ponendo l'immaginazione al centro della mente e facendo concorrere i sensi a produrre le sue immagini di libertà, «è oggi scossa dall'emergenza di nuovi stili di vita e dell'immaginazione quale elemento dell'azione radicale»; adesso la rivolta rende attiva quella dimensione estetica «che è stata in passato essenzialmente apolitica», per sostenere la ribellione della «sensibilità umana (…) contro gli imperativi della

---

[634] In EC, p.155 si suggerisce addirittura l'idea che «la "lotta per l'esistenza" è originariamente una lotta per il piacere: la cultura comincia con la realizzazione collettiva di questa aspirazione». Il lavoro sarebbe allora uno strumento dell'*Eros* per ottenere *più* piacere e non una necessità imposta dalla constatazione razionale dell'*Ananke*. Così facendo, Marcuse mette in crisi il rifiuto freudiano che il lavoro provenga dalla libido; cosa che lo stesso Marcuse accetta in EC, pp. 233-235, quando rifiuta la giustificazione del lavoro alienato con l'argomento che genera piacere.

[635] G. Jervis, *Introduzione* in EC, in part., pp. 30-31, afferma che il testo è imbevuto di un'«ideologia dell'amore socratico» e di «un certo tipo di rifiuto alla società costituita che esclude ogni compromesso con la politica» riconducibili al «decadentismo letterario». *Eros e civiltà* «segna il punto in cui la solitudine della protesta puramente estetizzante e intimista trova il suo limite più significativo» e la «società futura» appare «come una straordinaria parodia estetizzante della prospettiva comunista». In un altro lavoro, H. Brunkhorst, *Kritik der modernen Rationalität*, in AA.VV., *Kritik und Utopie*, cit., pp. 149-153 afferma che Marcuse oppone astrattamente ragione tecnica e ragione sensuale e perciò è costretto a recuperare l'intuizione intellettuale. Anche secondo M. Seel, *Versöhnung mit der Natur?. Eine Überlegung zur Metaphysik der instrumentellen Vernunft*, in AA.VV., *Kritik und Utopie*, cit., pp. 142-148 Marcuse slitta verso la metafisica. Opinione condivisa da R. Wiggershaus, *Linke Romantik. Motive eines romantischen Antikpitalismus bei Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 17-28.

[636] EC, p. 54.

[637] SL, pp. 58-59.

[638] In SL, p. 34 e p. 18, una società qualitativamente differente richiede un uomo con «una diversa sensibilità non meno che con una diversa coscienza», capace di «vedere, udire, sentire, comprendere le cose, in modo che l'organismo possa diventare ricettivo alle forme potenziali di un mondo non aggressivo e non sfruttatore» dischiuse dalla tecnologia. Poiché l'orizzonte produttivistico inibisce gli uomini alla radice percettiva, in ivi, p. 50, nel ventesimo secolo «la rivoluzione dovrà essere nello stesso tempo una rivoluzione della percezione»: oggi «la liberazione», si ribadisce in PFE, pp. 114-115, ha inizio lì dove abbiamo un'esperienza più diretta e immediata del nostro mondo: nei nostri sensi, nella nostra sensibilità». Cfr. CR pp. 62-63 e H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 21, pp. 14-15 per la critica alla sottovalutazione in ambito marxista del ruolo politico della sensibilità.

[639] SL, p. 36, pp. 10-11 (corsivo mio) e p. 36. Già nel 1966 Marcuse aveva aggiunto una *Prefazione politica* a EC, pp. 33-45 dove, dinanzi alla resistenza vietnamita, il tradizionale concetto di lotta di classe si trasforma in quello di lotta dell'Eros contro la morte e l'aggressività della società industriale avanzata.

ragione repressiva»[640] e ridefinire la realtà secondo il potere dell'immaginazione. Si tratta di una rivoluzione culturale che sintetizza estetica, politica e morale, integrando pianoforte e barricate, Marx e Breton, per irridere l'*esprit de serieux* dell'*apparatcik* sovietico e del puritanesimo occidentale.

In definitiva, l'utopia 'termina', tanto dal lato della condizione oggettiva - le forze produttive - quanto da quello della condizione soggettiva - il soggetto della liberazione.

Eppure, alla luce dell'altra anima marcusiana, quella che tende a fare una critica delle sintesi utopiche da lui stesso prospettate e ad affermarne il carattere qualitativamente ideale, la fine dell'utopia appare quasi un'esagerazione intenzionalmente perseguita. Si potrebbe dire di Marcuse ciò che i francofortesi affermavano di Freud: solo le estremizzazioni sono vere nella sua teoria, poiché solo queste riescono a penetrare la «confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà»[641] della società a una dimensione facendone emergere l'essenza conflittuale. Ben si comprende che, secondo questa diversa ottica, la dimensione estetica 'permane' come *idea* che non si tratta di esibire ma della quale, piuttosto, far emergere il carattere qualitativamente regolativo a partire dalla consapevolezza dei limiti della realtà[642]. In questo modo, il passaggio dal socialismo 'scientifico' al socialismo 'utopistico', è un passaggio non di contenuto ma metodologico: dall'unità sostanziale dell'essere sociale, all'unità funzionale di un principio regolativo-normativo.

Completamente diverso, dunque, è il risultato della riflessione filosofica, il cui scopo è far emergere, in negativo, l'assenza di libertà nell'esistenza data, e proiettare la conciliazione *oltre* i fatti, pensandola come quel *dover essere* infinito della liberazione che va cercato nel territorio degli oggetti empirici dati: «poiché questo regno [della libertà] non può essere "rappresentato" in alcun modo», leggiamo, esso «può solo essere mostrato come qualcosa che è assente»[643].

È di un certo interesse osservare come, in questa diversa prospettiva, muta di direzione l'associazione marcusiana tra immaginazione e memoria. Martin Jay nota in proposito che alla memoria «*as a recollection of meaning*», che giunge al filosofo dall'eredità di Heidegger e Hegel, si affianca una memoria «*as an exercise of suspicion*»[644], molto più affine ai 'maestri del sospetto' e ai colleghi francofortesi. Quest'ultima non è mai «ricordo di un Passato d'Oro (che non è mai esistito)» ma *immaginazione* nel senso di una «facoltà epistemologica», «sintesi» *ricreativa* secondo una forma ideale dei «frammenti che possono essere trovati nell'umanità distorta e nella natura distorta»[645]. Marcuse afferma infatti di voler utilizzare le ipotesi arcaiche di Freud «per il loro valore *simbolico*»: dunque, non come prova di fatti passati, ma come momento iniziale a partire dal quale avviare una riflessione critica su un presente, a sua volta osservato come ciò che *ancora* non ha realizzato quelle promesse di felicità che, *mai* avvenute, possono e devono *ancora* avvenire[646]. Non è un caso, del resto che, rileggendo il famoso §59 della *Critica del Giudizio*, egli non trascuri, come invece fa altrove, il carattere inesponibile delle idee kantiane e quindi il valore simbolico della bellezza: «la bellezza simbolizza questo regno in quanto dimostra intuitivamente la realtà della libertà. Poiché la libertà è un'idea alla quale non può corrispondere alcuna percezione sensoriale, questa dimostrazione può essere soltanto "indiretta", simbolica, *per analogia*. Ora tenteremo di sgombrare il terreno per questa strana analogia».

Ebbene, qui 'sgombrare il terreno' può ben significare *non* tanto che l'analogia fonda il passaggio a uno stato effettivo – la libertà è un'idea inesponibile – quanto piuttosto che la sintesi di libertà e realtà deve

---

[640] PFE, p. 117 e p. SL, p. 43.

[641] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 15.

[642] Ivi, p. 219, 1, distingue gli «universali» filosofici dall'«universale logico» per «il carattere *normativo*» dei primi i quali unificano teleologicamente e non meccanicamente, sulla base di «una norma che, solo perché universalmente valida, riesce ad unificare una molteplicità di parti in un tutto unico». Si veda la differenza tra il concetto quantitativo di universalità (*universalitas*) e quello razionale di «totalità delle condizioni (*universitas*)», in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 251. Il punto è stato sottolineato da L. Goldmann, *Immanuel Kant*, cit., p. 122-129.

[643] H. Marcuse, *La rivoluzione culturale*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 164-165. Per l'uso pratico dell'idea della ragione nella rappresentazione filosofica della storia, volto a far emergere la possibilità di usi degli strumenti sociali - compresa la guerra – contrari al 'corso meccanico' delle cose, cfr. le pagine del *Primo supplemento. Sulla garanzia della pace perpetua* in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 68-79.

[644] M. Jay, *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance*, cit., pp. 38-41.

[645] CR, p. 70.

[646] EC, p. 100. Per F. Jameson, *Herbert Marcuse. Toward a Marxist Hermenutic*, cit., p. 133 Schiller e Marcuse trasformano l'analisi delle «preconditions of what already exists» di Kant e Freud (per l'uno l'intelletto, la dimensione estetica o il libero volere; per l'altro la struttura delle pulsioni) nell'analisi delle precondizioni «not of an existing but a hypothetical state». A proposito di un uso ermeneutico-critico del concetto di uomo (gioco) in Schiller e Marcuse, cfr. anche Id., *Marxism and form*, cit., pp. 83-115 e M. Mills, *Aesthetic of liberation*, cit., p. 58.

diventare strumento del pensiero per criticare la realtà mostrandone l'incompiutezza indicando, al tempo stesso, un *dover essere* per il futuro, di cui occorrerà definire razionalmente le condizioni, poiché - non lo si dimentichi - «le utopie possono essere progettate senza realismo; ma non le condizioni necessarie alla creazione di una società libera. Queste condizioni sono questione di ragione»[647].

Non è un caso, del resto, che nelle pagine finali di *Eros e Civiltà* la sintesi utopica di cui parla il filosofo faccia emergere la radicale intraducibilità nella realtà di questo progetto: il passato resta, con Benjamin, irriducibile a qualsivoglia conciliazione, così come la repressione resta inaggirabile e, dal canto loro, il lavoro, la morale e la morte continueranno a far soffrire gli individui[648].

Certo, questo non vuol dire che il pensiero di Marcuse vada nella direzione di un totale rinuncia a ogni alternativa. Come sottolineano alcuni interpreti, infatti, la sua visione estetica «è esattamente l'opposto dell'*Aufhebung*: mantiene la contrapposizione e nello stesso tempo assolve da essa. Si può dire che è medio di pacificazione di un mondo che resta in conflitto»[649]. Difatti, l''autosublimazione', precisa il filosofo, deve difendere l'uomo dalla 'prima alienazione' dalla natura, gestendo il trauma in maniera meno conflittuale[650]. In questo senso, *Eros e civiltà*, che per certi aspetti fornisce il versante positivo della *Dialettica dell'illuminismo*, resta nell'alveo della filosofia *negativa*[651]: non indica alcuna figura determinata che possa impersonare il progetto estetico, che resta così «dominio dell'immaginazione»[652]. Una negatività più vicina all'illuminismo critico di Freud e dei francofortesi, al crescente dubbio sulle capacità emancipative del progresso della ragione, ma soprattutto più conforme alla situazione storica e personale degli anni Cinquanta[653].

---

[647] EC, rispettivamente, p. 196 e p. 239.

[648] S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, tr.it di E. Ganni, a cura di S. Mistura, Torino, Einaudi 2010, p. 17: il «nostro corpo»; il «mondo esterno»; i «rapporti con altre persone» sono le tre fonti irriducibili del dolore che Marcuse analizza in EC, pp. 236-248. Anche se restituita alla sua dimensione biologica e non ontologica o pulsionale, la morte resta fonte di dolore; anche se si può eliminare il plus-lavoro (repressione addizionale), il lavoro resta una sospensione del piacere immediato e individuale anche laddove sia razionalmente accolta poiché conforme alla felicità propria e dell'insieme; parimenti, una morale materna non elimina la conflittualità interindividuale – ad esempio, la tragedia di un amore non corrisposto – ma, anzi, la libera dai vincoli sociali.

[649] V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., p. 94. L. Casini, *Marcuse. Maestro del '68*, Roma, Il Poligono 1981, pp. 151-152. Sottolinea che «qui Marcuse si discosta da alcune sue posizioni "hegeliane" (…). Sono intervenute nella posizione di Marcuse modificazioni profonde che lo portano a respingere una concezione puramente attivistica della ragione».

[650] EC, pp. 240-241.

[651] T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., 133-139. Per la negatività della teoria di Marcuse, cfr. anche J. Cohen, *The Philosophy of Marcuse*, in «New Left Review», 57, settembre-ottobre 1969. La ricercata 'astrattezza' valse ad *Eros e civiltà* l'accusa di 'intellettualismo', ad esempio, da parte di R. Santucci, *Herbert Marcuse e il pensiero negativo*, in H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit., p. XXVII. Alcuni autori, pur favorevoli a Marcuse, come L. Casini, *Eros e utopia*, cit., pp. 64-71 e D. Kellner, *Herbert Marcuse*, cit., pp. 189-196, hanno mostrato l'inapplicabilità pratica delle proposte teoriche proto-artigianali di Marcuse nella società industriale – cosa che, tra l'altro, pare fare lo stesso autore – fraintendendo lo spirito dell'opera che, come colto da A. Vegezzi, *Eros e Utopia. Letture di Marcuse*, in «Quaderni Piacentini», III, 17-18, Luglio-Settembre 1964, pp. 36-46, era rimarcare il ruolo guida della teoria *oltre* e *contro* il riformismo, non di certo quello di prospettare utopie tecnologico-artigianali.

[652] CR, p. 70.

[653] Il motivo ispiratore di T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 3, «di comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» riecheggia nello stupore di H. Marcuse, *Esistenzialismo*, in Id., *Cultura e società*, cit., p. 189 verso l'«assurdità» di un mondo che, scampato alla barbarie della guerra, rifiuta «il salto nel regno della libertà» e rimette in onore il vecchio ordine». Come per i colleghi, suggerisce G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 322, «anche per Marcuse si deve prendere atto della realtà, ricostruire il pensiero *sulla base dell'assurdo*». D. Kellner, *Herbert Marcuse*, cit., pp. 154-155: rivolgersi a Freud per comprendere la profondità del domino e all'estetica di Kant e Schiller per individuare la profondità del potenziale di libertà, doveva soddisfare quest'esigenza autocritica. La 'ragionevolezza' dell'assoggettamento ad una società dispensatrice di beni, spiega J. Habermas, *Psychic Thermidor*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the promise of utopia*, cit., pp. 3-12, intaccava il caposaldo dell'identità di ragione e critica e spingeva Marcuse a cercare la forza del negativo in un'irriducibilità del subconscio pre-individuale alla pressione sociale. Secondo l'autore, la scoperta presuppone il gesto marcusiano, profondamente kantiano, «to keep separate the internal or instinctual from the external or social forces of domination», una distinzione che invece i colleghi ritenevano ormai soppressa nell'amministrazione totale. Secondo R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 127: «Auschwitz è il *kairos* che, in modo sotterraneo, guida la stesura di *Eros e civiltà*» e, insieme al lutto personale per la perdita della moglie Sophie, a cui il testo è dedicato, spiega l'apertura marcusiana al tema della morte. A ciò bisogna aggiungere la mancata pubblicazione del testo come opera dell'Istituto per l'opposizione di Adorno: una definitiva ipoteca sulla possibilità, auspicata da Marcuse, di riattivare il lavoro collettivo degli anni Trenta.

In conclusione, occorre notare quanto poco sia stato sottolineato che nell'ultima fase del pensiero marcusiano Kant venga citato molto più spesso di Schiller o addirittura, come avviene nel *Saggio sulla liberazione*, il filosofo faccia riferimento *solo* al pensatore di Königsberg. È infatti lo stile del pensiero kantiano che emerge nella «*critica* dell'immaginazione produttiva» svolta in quegli anni: insistere, sulla *centralità* dell'immaginazione, posta *tra* sensibilità e ragione, significa al contempo afferrare la necessità di guardare ai suoi *limiti* per utilizzare correttamente le potenzialità teoretiche dell'utopia e riaffermarne la permanenza piuttosto che la morte. «Questo saggio», precisa Marcuse nel passaggio del *Saggio sulla liberazione*, «vuol sottolineare gli ostacoli e le remore» sulle «possibilità attuali di queste forze»[654]; come a dire che il filosofo definisce *criticamente* i limiti insuperabili alla realizzazione della sintesi tra estetica, conoscenza e prassi[655].

Così, rispetto alla «gaia scienza», *Controrivoluzione e rivolta* traccia non solo le possibilità, ma soprattutto i limiti, per così dire, dell'uso delle 'idee estetiche' nella sfera tecnico-conoscitiva. Pensare il principio kantiano della bellezza come *oggettivo*, infatti, non assicura affatto la realizzazione della nuova idea di libertà: qui piuttosto si tratta di un potenziale che si *ipotizza* a livello teorico per stabilire il compito che *deve essere* assegnato e compiuto dall'azione umana, la cui verifica resta tutta a posteriori e per nulla garantita. Non è un caso, ad esempio, che già a livello teorico l'ipotesi che la natura sia soggetto assume la semplice funzione di far emergere la *differenza* tra uomo e natura, il loro conflitto e, insieme, il carattere estorsivo e violento dell'appropriazione che «offende ciò che è essenzialmente l'altro del soggetto che si appropria, e che esiste in proprio come oggetto autonomo, cioè come soggetto! Quest'ultimo può ben essere ostile all'uomo, nel cui caso il rapporto sarebbe conflittuale». Certo, prosegue Marcuse, «la lotta può anche calare e lasciar posto alla pace, alla tranquillità, alla realizzazione», ed «in questo caso il rapporto di non sfruttamento sarebbe non l'appropriazione ma la sua negazione: arrendersi, "lasciar essere", accettare»; tuttavia, conclude, «una simile resa urta contro l'impenetrabile resistenza della materia; la natura non è manifestazione dello "spirito", ne è piuttosto il *limite* fondamentale»[656]. Il lavoro, insomma, *non* può diventare gioco poiché un'attività senza scopo *urta* contro i limiti che la natura impone alla ragione umana; il lavoro, leggiamo infatti, resta afflitto dalla «brutalità del quotidiano sacrificio della vita animale che serve alla riproduzione fisica del genere umano», uno quei «fatti semplici, difficili e forse impossibili da superare, che generano lo scetticismo» verso la «pace perfetta nel mondo animale». Questa «appartiene al mito orfico», conclude Marcuse, «non certo a una concepibile realtà storica»[657].

Stabiliti i limiti della realtà, la sintesi diviene un'«"*idea regolativa*"; per ridurre conseguentemente le sofferenze che l'uomo infligge al mondo animale»[658]. Essa può certamente aiutare a definire ciò che è realmente possibile - cioè una «riduzione estetica»[659] del conflitto - ma mai garantire una soluzione:

---

[654] SL, p. 10.

[655] Rispetto ad un certo monismo dell'immaginazione in *Eros e civiltà*, nella lezione sul *Giudizio* in UBA Ffm Na. 3 Nr. 382, pp. 11-18, si accentua come Kant cerchi un'universalità per il giudizio estetico senza concetti attraverso il rapporto con la facoltà di conoscere in generale. Inoltre, si sottolinea come ciò si possa solo *sentire*, e mai conoscere concettualmente, e che dunque l'universalità del giudizio di gusto sia fondata su un comune stato d'animo con il giudizio riflettente, cioè con quel giudizio che può essere volto alla ricerca conoscitiva di un concetto per un materiale dato. A p, 17a, comunque, viene ricordata tanto la «stretta relazione tra giudizio riflettente ed estetico» per il comune stato d'animo, quanto la differenza che riguarda lo *scopo* e la *motivazione*: «nel giudizio riflettente […] io riferisco il particolare nella mia immaginazione alla mia "conoscenza in generale" nella speranza di trovare una categoria adatta. La differenza nella percezione estetica è lo scopo (il libero gioco è lo stesso), poiché io mi guardo dalla conoscenza (logica dell'oggetto) e provo piacere del libero gioco in sé».

[656] Per le seguenti citazioni, CR, pp. 68-69. L. Scafoglio, *Forme della dialettica*, cit., pp. 149-151, ricorda il peso del tema horkheimeriano della sofferenza della natura nell'ultimo Marcuse.

[657] CR, p. 68.

[658] Ibidem.

[659] Sul concetto hegeliano di 'riduzione estetica', cfr. H. Marcuse, *Uomo a una dimensione*, cit., p. 243 e ssg. in cui si ribadisce: «contro ogni "Eros tecnologico" e simili fraintendimenti, va detto che la "fatica non può diventare gioco". L'affermazione di Marx vieta rigidamente ogni interpretazione romantica dell'"abolizione del lavoro"». Già K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 133, in verità, afferma che l'oggettivazione è indice della dipendenza dalla natura - «il lavoratore non può creare nulla senza la *natura*, senza il *mondo esterno sensibile*» - e, in ivi, pp. 250-251 critica ad Hegel di averla trasfigurata nell'alienazione che dipende dal rapporto sociale al punto che il superamento dell'alienazione diventa in lui il superamento dell'oggettività in quanto tale. Secondo L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 275-297, la critica marxiana ripete quella kantiana alla confusione leibniziana tra estetica e logica – i sensi non si distinguono qualitativamente dai concetti se non per grado di chiarezza e distinzione, a differenza della radicale differenza di origine posta da Kant - che porta a risolvere tutte le opposizioni tra concetti sulla base del principio di identità, misconoscendo però le opposizioni reali.

«l'eliminazione di questa tensione sarebbe l'impossibile unità finale di soggetto e oggetto: la versione materialistica dell'idealismo assoluto. Esso nega i limiti insormontabili della natura umana: un limite biologico, non teleologico»[660]. Questo limite, scrive l'ultimo Marcuse, colpevolmente abbattuto da Hegel, gli rende dunque più vicino il criticismo kantiano, nella cui «"rivoluzione copernicana" (...) il soggetto costituisce l'oggettività, le cose-in-loro-stesse restano per sempre "fuori", inaccessibili, immodificabili, incomprensibili – il residuo e la resistenza irrazionale alla Ragione e alla Libertà»[661].

In questo quadro, ben si comprende perché Marcuse polemizzi con i tentativi a lui contemporanei di cercare in una figura sociale il principio ricompositivo della frattura generatasi tra le vecchie e le nuove forme di protesta, tra rivoluzione culturale e la classica Rivoluzione politica[662]. A suo modo di vedere, infatti, non essendo più possibile un'*aufhebung* sulla base di un'unità sostanziale - sia essa la natura, lo Spirito o il proletariato - che ricomponga i 'frammenti dispersi' dell'umanità[663], la sintesi di estetica e politica, individuo e società, può essere trovata solo come *funzione* regolativa, *dover essere*, finalità comune intorno a cui gli individui devono operare agendo su dimensioni diverse e reciprocamente autonome.

Soprattutto negli anni Settanta, quando «il lavoro nella controrivoluzione non permette avventurismi né di giocare a fare la rivoluzione»[664], il filosofo risolve decisamente a favore di una propedeutica dal sapore illuministico-kantiano l'annosa questione schilleriana sull'identità o la propedeuticità della bellezza per la libertà[665]. Se, infatti, è possibile una trasformazione estetica della morale, l'educazione di «*quelle aree etiche ed esistenziali delle relazioni umane che costituiscono il luogo di un salto qualitativo in un'altra società*», va limitata a «individui e piccoli gruppi, che provino a realizzare una sorta di esperimento di una vita non alienata» e ne anticipino la realtà in uno spazio ristretto. Ma bisogna combattere l'illusione di ritenere concluso il compito quando in realtà questo richiede anche l'azione politica più generale. Quest'ultima, poi, è limitata al coinvolgimento delle masse, richiede l'«educazione, la persuasione» e la «fatica del concetto» [666] per

---

[660] CR, p. 108.

[661] UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207. In H. Marcuse, *Sulla dialettica negativa*, cit., pp. 272-273, la dialettica in Hegel è positiva poiché egli non tiene conto del «*factum brutum*» della «*naturalità*», «che è il *sostrato somatico* della soggettività, della coscienza e della ragione, l'ontico al di sotto di ogni ontologia, ciò che resiste al potere del soggetto di "costituire" l'oggettività. *Hegel* (l'ultimo Hegel) ha spiritualizzato il corpo: è questa l'identificazione primaria nel suo monolitico sistema dialettico». Questa è una negatività oggettiva, «*motore* del processo dialettico: esso si fonda nella *Geworfenheit* degli esseri umani in condizioni che non hanno creato, e nella dimensione fisica, naturale degli esseri umani razionali (la loro "*naturalità*", *Naturhaftigkeit*) – il limite della loro autonomia»; è «l'imperativo dialettico (…) "*in der Sache selbst*", nella cosa stessa, è *nella* realtà data: si manifesta come tensione dell'organismo vivente, nella natura e nella storia, a superare i vincoli e le contraddizioni della sua esistenza» e prospetta la sintesi finale come «un'*utopia concreta, riconciliazione tra essere umano e natura*; *"concreta"* perché rimane una possibilità (reale) come salto storico in una società qualitativamente diversa, come rottura del *continuum* della storia (il dominio)».

[662] Cfr., ad esempio, H. Marcuse, *L'università e la trasformazione radicale della società*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., p. 65: «nel vostro *lavoro* politico, *non negate ciò che siete, non nascondete ciò* che siete! Voi lavorate nel processo *intellettuale* di riproduzione sociale. Gli operai nel processo *materiale* di produzione. Se la liberazione della classe operaia può essere solo il compito della classe operaia, così la liberazione dei lavoratori intellettuali può essere solo compito loro! Entrambi i movimenti devono convergere e cooperare. ma prima di stabilire un'unità con gli operai, stabilite un'*unità tra voi stessi!*».

[663] H. Marcuse, *Sulla dialettica. Materiali di Alpbach*, cit., pp. 185-201, spinto dalle analisi di Adorno e di Althusser, trova una filosofia dell'identità nel modo hegelo-marxiano di declinare negazione dialettica 'dall'interno', poiché dischiude una continuità – il progresso della ragione (forza spirituale o produttiva) – in cui ogni scarto e contingenza devono essere a priori ricompresi. Ciò risponderebbe ad una pretesa scientifica di dimostrare la necessità della libertà senza riguardo per la contingenza del *novum* storico.

[664] H. Marcuse, *L'università e la trasformazione radicale della società*, cit., p. 64.

[665] Z. Tauber, *Aesthetic Education for Morality*, cit., pp. 30-36 suggerisce che il passaggio schilleriano dalla propedeutica funzionale alla coincidenza sostanziale di stato estetico a stato morale si basa sulla problematicità di un ritorno *alla* morale – che ha sempre ha che fare con interessi – *dall'*educazione artistica al disinteresse. Ma ciò rivela il presupposto: la necessità di fondare un'unità tra i momenti che l'ultimo Marcuse, più vicino a Kant, non ricerca più.

[666] CR, pp. 131-132. In maniera simile a I. Kant, *Idea per una storia universale*, cit., p. 31 e a Id., *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, cit., pp. 45-46 e p. 51, anche secondo Marcuse la società futura abbisogna di una preparazione *illuministica* che avviene non solo, come in Kant, attraverso la circolazione di idee tra pubblico e autore, ma - cfr. SL, p. 67 - mediante «un'educazione che si traduce in prassi: dimostrazioni, resistenze, ribellioni». Inoltre, come ribadito in CR, pp. 131-134, i germi della ragione si sviluppano nel passaggio tra le generazioni: l'opposizione si deve organizzare per salvaguardare e trasmettere quanto fatto e la rivoluzione diventa una «lunga marcia nelle istituzioni». Cfr., a titolo di esempio, M. Malinovich, H. Marcuse, *Herbert Marcuse in 1978: An Interview*, cit., p. 366 affermerà: «la prima cosa che noi, in quanto marxisti, dobbiamo imparare, che non stiamo vivendo una situazione rivoluzionaria e che abbiamo bisogno

comprendere le condizioni reali. Non è un gesto di disperazione, al contrario: ristabilire i limiti della sintesi di estetico e politico, significa ribadire che il compito non è finito, risaltando quanto mai urgente una «lunga marcia nelle istituzioni» che va intrapresa «ora: oggi e domani, e i giorni dopo domani»[667].

Siamo così giunti sulla soglia di un'altra importante questione, almeno nella misura in cui l'irriducibilità tra ideale e reale che Marcuse sottolinea, lo conduce a riflettere su un altro possibile senso da attribuire all'arte.

§ 4. *Tra aderenza e libertà: l'arte secondo Marcuse*

Veniamo ora a cercare di comprendere come, nella teoria dell'arte di Marcuse, vengano a ripercuotersi le oscillazioni che abbiamo visto essere presenti tanto nella sua declinazione dell'immaginazione estetica quanto nelle diverse versioni del tema dell'utopia ad essa legata. Se da un lato, infatti, per il francofortese, la rivoluzione estetica operata grazie ai progressi della tecnologia è in grado di dischiudere la possibilità reale della morte dell'arte all'interno di una società divenuta essa stessa opera d'arte, dall'altro lato - come è evidente fin dal titolo del saggio del 1978 *Die Permanenz der Kunst* - l'arte deve 'permanere' nella sua autonomia: solo in quanto tale, infatti, essa può farsi idea regolativa e mostrare, in negativo, l'irriducibile e permanente abisso che separa l'esistente dalla libertà, restituendo a quest'ultima il suo valore di compito infinito la cui realizzazione deve sempre - e ancora - essere possibile.

Ora, come molta critica ha notato, se nel primo caso l'arte viene letta e intesa secondo uno schema hegeliano e, per certi aspetti, schilleriano, nel secondo modo di intendere la questione, viceversa, Marcuse segue nuovamente quella che più volte abbiamo definito la sua 'anima kantiana'[668].

Ebbene, relativamente alla prima delle declinazioni, non c'è dubbio che essa sia ben presente nel primo lavoro del filosofo - *Il «Romanzo dell'artista» nella letteratura tedesca* - nel quale, ispirato dall'estetica hegeliana e del giovane Lukács, ma anche dalle esperienze avanguardistiche nella Rivoluzione dei Consigli, egli considera l'arte il luogo in cui è conservato il ricordo ideale di quell'unità reale di soggetto e oggetto, individuo e universale che, tipica delle comunità antiche e medievali, viene irrimediabilmente scissa nella Modernità. In questo contesto, gioca una notevole ruolo la memoria, che conferisce a tale dimensione una forza critica e negativa nei confronti della società borghese, vero e insuperabile limite al raggiungimento di un'unità che, in questa situazione storica, resta solo ideale. Nessuna possibilità, dunque, per l'artista, destinato al fallimento di qualsivoglia tentativo di superare la scissione che, a conclusione del lavoro, sarà compito del proletariato tedesco realizzare, in un evidente passaggio dall'estetica alla politica[669].

Né si tratta di uno schema semplicemente giovanile, dato che, ad esempio, è possibile ritrovarlo tanto nelle pagine di *Sul carattere affermativo della cultura*[670], quanto in quelle di *Eros e civiltà*, allorquando, ripercorrendo la storia del termine estetica, Marcuse sostiene e ricorda quanto l'arte sia un prodotto sociale o, detto in altri termini, il risultato di una repressione che la società mette in atto per difendersi dalle verità ribelli dell'immaginazione, espellendole dal processo di produzione. In quanto tale, dunque, essa potrà essere superata, almeno una volta che, con Schiller, «"la costrizione imposta dal bisogno"» sarà sostituita «"dalla costrizione imposta dal superfluo"», e «l'esistenza umana sarà portata a un "movimento libero che è a un tempo fine e mezzo"»[671].

---

di anni e anni di educazione e illuminismo per giungere al punto in cui non puoi più dire: questa è mera utopia». Recentemente, J. Vignola, *Trascendenze immanenti*, cit., pp. 126-128 ha letto l'ultimo Marcuse attraverso la categoria di *Illuminismo* facendo ricorso al senso della riflessione morale kantiana, non in ultimo alle influenze di quest'ultima sul socialismo etico degli anni Venti. Il presente lavoro ha già indicato i limiti di un accostamento tra Kant e Marcuse sulla base della presunta inconciliabilità tra capitalismo e legge morale kantiana. Più proficuo, invece, il suggerimento che Kant apra alla rivoluzione in quanto per lui quest'ultima implica quell'apertura all'*oltre* che è la cifra costitutiva della sua ragione pratica e la ricerca nella storia di *segni*, *tracce*, o, per dirla nei termini della *Critica del Giudizio*, di *ponti* possibili.

[667] CR, p. 57.

[668] Cfr., a proposito di queste due possibili letture, B. Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, cit., e D. Kellner, *Introduction. Marcuse, Art, and Liberation*, in H. Marcuse, *Art and Liberation. Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. IV, ed. by D. Kellner, New York, Routledge 2007, pp. 1-70. Per una ricostruzione complessiva del tema, cfr. M. Mills, *Aesthetic of liberation*, cit., pp. 47-49. Inoltre, S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*, cit. pp. 122-123 riconduce l'estetica marcusiana al tentativo di sintetizzare una forma apriori di radice kantiana con l'esigenza hegeliana del negativo.

[669] H. Marcuse, *Il «romanzo dell'artista» nella letteratura tedesca*, tr.it di R. Solmi, Torino, Einaudi 1985, in part. le pagine introduttive a pp. 3-16 e conclusive, pp. 430-432. Cfr., R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp. 22-25 sul carattere autobiografico di questa conclusione.

[670] Cfr., ad esempio, la lettura che ne fa L. Casini, *Eros e utopia*, cit., pp. 27-43.

[671] EC, p. 208.

Che i limiti tra arte ed esistenza possono essere valicati *de jure*, Marcuse, poi, lo sostiene tanto in *Soviet Marxism*[672], quanto nel saggio *Arte come forma di realtà*, del 1969, nel quale descrive un movimento verso l'idea mediante una trasformazione estetica della realtà attraverso la scienza e la tecnologia: «la mia ipotesi di lavoro è la seguente», scrive, «non è il terrore proprio della realtà che sembra rendere impossibile l'arte, ma il carattere specifico di quella che ho chiamato società a una dimensione e lo stato della sua produttività. Esso indica la fine dell'arte tradizionale e la possibilità che questa si neghi realizzandosi» [673].

Va da sé che, in questo contesto, per quanto ormai non si guardi più al proletariato ma alla 'nuova sensibilità' come forza oggettiva di liberazione, questa strada conduce direttamente al superamento dell'arte nell'attività politica e all'individuazione di un soggetto sociale che si faccia portatore del compito della liberazione.

Non è tuttavia questa - lo abbiamo appena detto - l'ultima o l'unica parola di Marcuse in proposito. All'opposto delle tesi sopra esposte, ad esempio, nelle *Note su Aragon*, è all'arte, e non alla politica o alla stessa teoria, che viene conferito il compito di anticipare, senza poterlo realizzare, l'immenso potenziale disponibile ai fini della determinazione della libertà: «l'obiettivo è realistico», scrive, «al punto che non può più essere una questione di teoria; non c'è più bisogno di presentarlo, definirlo, formularlo»[674]. Ciò che prima sembrava annunciarne la fine, ora, invece, fonda la necessità e la permanenza dell'arte quale linguaggio radicalmente differente, l'unico in grado di esprimere, in forma trasfigurata, ciò che altrimenti espresso perderebbe della sua radicalità utopica.

È un'affermazione ben diversa, lo si comprende, che, associando o addirittura sostituendo l'arte al pensiero critico, le conferisce direttamente una capacità di ribellarsi all'ordinario e al positivo. Sembra dunque avere ragione Leonardo Casini nel sottolineare che, almeno a partire da *Eros e civiltà*, «il compito dell'opposizione al principio di prestazione sembra non essere più tanto quella della "ragione negativa", ma viene affidato alla fantasia, all'arte, al godimento estetico, alla recettività»[675].

Occorre tuttavia fare attenzione, almeno nella misura in cui, affermare che l'arte è in grado di conservare un portato critico o - di più - di assumersi direttamente un compito oppositivo, non significa affatto identificarla *tout court* con la politica e tantomeno pensare ad una sua soppressione. Marcuse, su questo punto è estremamente chiaro: l'arte non sposa un soggetto sociale determinato, né deve farlo: in un mondo di «fascismo totalitario», infatti, in cui ogni fatto è falsificato, «presentare il politico direttamente» significherebbe «farne un *contenuto*, e quindi consegnarlo al sistema monopolistico»[676].

Trattasi di un'affermazione significativa, che ci fa toccare - anche se indirettamente - un punto nevralgico delle riflessioni marcusiane sul ruolo dell'arte: mi sto riferendo al tema della 'forma'.

Nella *Prefazione* a uno dei suoi ultimi testi, *La dimensione estetica*, del 1978, il francofortese comincia il suo discorso enumerando i molti e diversi modi in cui l'arte può essere considerata rivoluzionaria: essa, afferma, può esserlo «in un senso ristretto (...) se rappresenta una trasformazione radicale di stile e di tecnica»; ma, continua,

> «un'opera d'arte può essere chiamata rivoluzionaria se, in virtù dell'elaborazione estetica (...) rappresenta nel destino esemplare degli individui la mancanza di libertà prevalente e le forze di ribellione, irrompendo nella realtà sociale mistificata (e pietrificata) e schiudendo l'orizzonte del mutamento (liberazione) (...). L'ovvia differenza nella

[672] H. Marcuse, *Soviet Marxism*, cit., pp. 120-135 usa l'*Aufhebung* dell'arte per dimostrare la contraddittorietà adialettica del realismo sovietico: l'arte, in termini marxiani, avrebbe origine nell'illibertà sociale, mentre il realismo sovietico afferma che l'arte può tranquillamente riprodurre la realtà sovietica senza trasfigurarla poiché in tale società la libertà sarebbe realizzata a pieno. Marxianamente, però, solo una società libera potrebbe abolire il bisogno *sociale* di arte. Che il socialismo sovietico ne abbia ancora bisogno, è perciò una prova indiretta della sua non-libertà.

[673] H. Marcuse, *La società come opera d'arte*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 88. Cfr. anche H. Marcuse, *L'arte come forma di realtà*, in. Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 101-112 in part. pp. 107-112.

[674] H. Marcuse, *Note su Aragon. Arte e politica nell'era totalitaria*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., p. 96. Su questo saggio di Marcuse si veda E. Tebano, *Estetica e rivoluzione: la funzione politica dell'arte in Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 152-172. Ulteriore prova dell'associazione sempre più diretta tra pensiero critico e arte è contenuta in H. Marcuse, *Una nota sulla dialettica*, in Id., *Ragione e rivoluzione*, cit., pp. 6-16 significativamente aggiunta alla nuova edizione di *Reason and Revolution* del 1960.

[675] L. Casini, *Marcuse. Maestro del '68*, Roma, Il Poligono 1981, p. 151. Anche secondo R.J. Bernstein, *Negativity*: *Theme and Variations*, cit., pp. 16-17, questo passaggio di testimone tra la filosofia e l'arte è annunciato già dal tema della cecità del concetto della teoria rispetto all'immaginazione in *Filosofia e teoria critica* contestuale al retrocedere della lotta del proletariato per la rivoluzione sociale: «for our time, phantasy and art become the forms in which the repressed dreams of freedom and happiness are expressed – albeit in a distorted form».

[676] H. Marcuse, *Note su Aragon*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., p. 96.

rappresentazione del potenziale sovversivo è dovuta alla diversità della struttura sociale con la quale queste opere vengono confrontate: la distribuzione dell'oppressione tra la popolazione, la composizione e la funzione della classe dominante, le possibilità effettive di cambiamento radicale. Queste condizioni storiche sono presenti nell'opera in diversi modi: esplicitamente o come sfondo e orizzonte, nella lingua e nelle immagini. Ma esse sono le espressioni e le manifestazioni storiche specifiche della stessa essenza metastorica dell'arte: la sua dimensione di verità, d'accusa e di promessa, una dimensione che si costituisce nella *forma* estetica. Così, il *Woyzec* di Büchner, il teatro di Brecht, ma anche i romanzi e i racconti di Kafka e di Beckett sono rivoluzionari in virtù della *forma* data al contenuto»[677].

È un brano molto denso, evidentemente, nel quale, sembra dire Marcuse, la negatività dell'arte non sta nel contenuto o, se si vuole, nel preoccuparsi di rappresentare gli accadimenti storici e politici. Al contrario: riprendendo un motivo kantiano, potremmo dire che, quale espressione della dimensione estetica, l'arte porta con sé quel carattere radicalmente disinteressato, tipico del giudizio riflettente estetico. Quel particolare distacco, sorta di indifferenza per l'esistenza immediata dell'oggetto, non è forse il presupposto indispensabile a che l'artista riesca a frapporre quel diaframma formale che, solo, gli fa guadagnare la distanza necessaria per osservare con altri occhi il mondo ordinario e farlo apparire come una «realtà bugiarda, falsa, ingannevole»[678]?

Siamo davanti a un notevole cambiamento di prospettiva, soprattutto se si tiene conto quanto in *Eros e Civiltà* Marcuse guardasse con un certo sospetto quest'elemento di apparenza che, assoggettando «necessariamente la realtà rappresentata a norme estetiche, la priva del suo terrore»; come a dire che, proprio perché «l'arte dipende dalla forma», essa fallisce nella sua missione critica, almeno nella misura in cui lo *Schein* altro non fa che viziare «la negazione della non-libertà dell'arte»[679]. Diversamente, circa vent'anni dopo, Marcuse sostiene invece il grande valore dell'apparenza, grazie alla cui messa in forma è possibile risituarsi e ricollocarsi criticamente «nel mezzo di ciò che avviene» o, in altre parole, sperimentare una qualità alternativa della percezione e dell'individuazione della realtà data. Nella stilizzazione e trasfigurazione estetica, si legge già in *Controrivoluzione e rivolta*, «ogni parola, ogni colore, ogni suono è "nuovo", differente – rompe il contesto familiare della percezione e della conoscenza, della certezza sensibile e della ragione in cui gli uomini e la natura sono inclusi. Divenendo componenti della forma estetica, parole, suoni, forme e colori sono protette dal loro uso e funzione ordinaria, familiare; così vengono liberate per una nuova dimensione dell'esistenza»[680].

Naturalmente, ha ragione Perticari, diversamente da quel che accadeva nel 1955, dove la forma artistica oppone e riconcilia, accusa e risolve, richiama il represso e lo reprime nuovamente, questo «è tutto fuorché un tentativo di estetizzazione della realtà e della verità o di relativizzazione compiaciuta e compiacente rispetto ai poteri; è piuttosto la sola forma di espressione che può riprendere e risollevarsi là dove religione, filosofia e politica falliscono pesantemente»[681].

Questo dunque, il modo in cui Marcuse torna all'arte: perché la sua forma - stilizzazione «in cui il contenuto viene concepito e formato» - è, allo stesso tempo, «un a priori politico»[682] o, se si vuole, un particolare gesto di educazione politica che accorcia la distanza tra pre-politico e politico stesso.

Ciò non significa, sostiene Marcuse, che la rivoluzione diventi un tema dell'arte: al contrario, nelle opere più perfette dal punto di vista estetico, non è affatto questo che avviene. Certo, in alcune di esse, si presuppone la necessità della rivoluzione; ma il punto non è questo, dato che, continua il filosofo, resta fermo che «il vero potenziale radicale dell'arte (...) risieda nel suo carattere ideologico, nel suo rapporto trascendente con la 'base materiale'»; in una parola, nella sua capacità di dare un'altra forma alla realtà che, sola, può «denunciare il destino, (...) dare la parola alle vittime e dare all'individuo un minimo di libertà e di soddisfazione nel regno dell'oppressione»[683].

---

[677] DE, p. 12 (corsivo mio).

[678] Ivi, p. 41. Per la questione del disinteresse per l'esistenza dell'oggetto, cfr. il primo momento dell'analitica del bello in I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 71-87, in part. la definizione a p. 87: «il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere, o un dispiacere, senza alcun interesse. L'oggetto di un piacere simile si dice bello».

[679] EC, pp. 171-172.

[680] CR, p. 98. In EC, pp. 198-199: «Per Kant, "finalità senza un fine" (finalità formale) è la forma nella quale l'oggetto si presenta nella rappresentazione estetica. Qualsiasi esso sia (cosa o fiore, animale o uomo), esso è rappresentato e giudicato non nei termini della sua utilità, non conformemente a uno scopo qualsiasi al quale potrebbe servire, e nemmeno in considerazione della sua finalità e compiutezza "inferiori". Nell'immaginazione estetica, l'oggetto è rappresentato piuttosto come libero da tutte queste relazioni e proprietà, come essente liberamente se stesso».

[681] P. Perticari, *Postfazione. Oltre l'imperativo. Herbert Marcuse tra rivoluzione e trascendenza,* in H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 285.

[682] H. Marcuse, *Note su Aragon*, cit., pp. 96-97.

[683] DE, p. 21.

In questo senso, la stessa rivoluzione è, per così dire, «superata e messa in discussione rispetto alla sua effettiva capacità di rispondere all'angoscia dell'essere umano e di operare una rottura con il passato». Così, chiudendo la *Prefazione* del saggio del 1978, leggiamo: «il potenziale politico dell'arte sta solo nella sua dimensione estetica»[684], non nell'esprimere gli interessi della classe di volta in volta rivoluzionaria.

È di un certo interesse notare tuttavia che, in questa particolare prospettiva, non è solo questa declinazione della «bellezza distanziata dalle realtà materiali», che «può essere ricondotta ad un'estetica kantiana»[685]. Un forte «orientamento kantiano»[686], infatti, è possibile coglierlo anche relativamente alla valutazione positiva che adesso viene ad assumere il carattere catartico che l'arte.

Ebbene, non c'è alcun dubbio: «in quanto oggetto di desiderio, il bello appartiene al dominio degli istinti primari, Eros e Thanatos». È lì, in quel complesso substrato, che si muove tra conscio e inconscio, che esso affonda le sue radici; ed è lì che la sua forma penetra e mostra il potere, precluso al concetto, di non lasciare nemmeno «questa sfera intatta»[687]. Purtuttavia, differentemente da quanto sostenuto in *Eros e Civiltà*, dove questa messa in forma, stilizzando e trasfigurando la realtà, produce sul soggetto una sorta d'illusoria pacificazione, qui accade qualcosa di diverso: attraverso la forma, infatti, è possibile accedere a quel che altrove Marcuse chiama «alienazione libera e consapevole»[688]. Potremmo parlare anche di auto-sublimazione, intendendo con questo termine quella capacità di riportare la dimensione soggettiva a vivere ed esperire un piacere sospeso, il cui sapore kantiano è esplicitamente dichiarato. In *L'arte come forma di realtà*, ad esempio, leggiamo: «il carattere della sublimazione estetica, essenziale all'Arte e inseparabile dalla sua storia in quanto parte della cultura affermativa ha trovato forse la sua formulazione più singolare nel concetto kantiano di *interesselosen Wohlgefallen*»[689].

Una dialettica ben diversa mostra adesso il suo aspetto. Non si tratta più, infatti, di godere di una forma estetica, magari per dimenticare, ma di attivare nell'eccedenza di Eros, all'occasione della sua fruizione, uno stato sospeso, auto-sublimato che, lungi dal pacificare, vivifica, mettendo perciò stesso la soggettività in condizione di avviare una lotta per liberarsi dagli scopi e dai limiti che affliggono la realtà. Insomma, lungi dall'essere effetto di una castrazione di origine sociale o, come voleva Adorno, un piacere senza piacere,[690] la «sublimazione estetica» comporta una «*desublimazione* nella percezione degli individui, dei loro sentimenti, giudizi, pensieri» capace di frantumare «l'oggettività reificata dei rapporti sociali» e aprire «una nuova dimensione dell'esperienza: la rinascita della soggettività ribelle»[691].

È la conquista di un primo margine di autonomia soggettiva, il passo iniziale e indispensabile per la liberazione: l'indomita «sensualità», afferma Marcuse nelle *Note su Aragon*, «esprime la protesta individuale contro la legge e l'ordine della repressione (…). La sensualità è impolitica *kat'exochen*, ma nel suo carattere impolitico preserva il fine dell'azione politica: la liberazione»[692]. E ancora, in una conferenza degli anni più maturi: «l'arte dischiude dimensioni della realtà che resistono a ogni amministrazione e controllo sociale: il

---

[684] Rispettivamente, Ibidem e p. 11.

[685] M. Mills, *Aesthetic of liberation*, cit., pp. 47-48.

[686] S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*, cit., p. 122

[687] S. Catucci, *Estetica della speranza*, cit., p. 271.

[688] H. Marcuse, *Uomo a una dimensione*, cit., p. 73.

[689] H. Marcuse, *L'arte come forma di realtà*, cit., p. 106. In. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 73, il filosofo ridefinisce in senso positivo il concetto di alienazione come quella capacità 'volontaria' di estraniarsi dai fatti e oppone tale accezione a quella negativa di matrice marxiana che ne fa una condizione agita da rapporti sociali 'alle spalle' del singolo.

[690] Cfr. T.W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 18, a cui comunque – cfr. ivi, pp. 15-18, p. 124 e pp. 468-469 – pur non è estranea la complessità della posizione kantiana, che il francofortese legge come l'inizio del riconoscimento di un'autonomia oggettiva che l'opera si guadagna una volta che il disinteresse la sottrae «dall'avido filisteismo che di continuo l'esplora e l'assaggia». La differenza va ricondotta, come suggerisce V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., pp. 118-129, a quella sul tema della forma – da dissolvere per il primo, da conservare per il secondo – per il fatto che per Adorno il fattore determinante dell'estraneazione artistica è il brivido di fronte potenze soverchianti (natura e società amministrata), mentre per Marcuse è la sovrabbondanza dell'Eros rispetto ad ogni stadio della realtà.

[691] DE, p. 17.

[692] H. Marcuse, *Note su Aragon*, cit., p. 96-97. Già H. Marcuse, *Il "romanzo dell'artista*, cit., pp. 422-425, collega la bellezza a «forze sovrapersonali e originarie, che sfuggono ad ogni controllo e direzione individuale, consapevole e volontaria», ma che piuttosto che essere forze sociali sono «forze dionisiache che gettano le loro radici nell'essenza stessa di quell'umanità e di quel mondo»; nel Gustavo von Aschenbach di Thomas Mann «il *godimento* estetico dell'artista alla vista del *bel* ragazzo polacco si trasforma nell'*eros* corrosivo e devastante, che manda all'aria ogni dignità, ogni inserimento nella vita borghese» (corsivi miei).

dominio di Eros e Thanatos. L'arte ha origine in questa dimensione: apoteosi della sensibilità e dell'immaginazione *controllate* in società, delle passioni e delle emozioni degli individui»[693].

Non si può non notare, comunque, la lontananza di questa teoria dell'arte da quella dell'estetica marxista. Un primo tratto salta subito agli occhi in tutta evidenza: Marcuse mette in campo un'universalizzazione del piacere estetico, del tutto estraneo a qualunque tesi dell'estetica marxista. «L'universalità dell'arte», leggiamo in proposito,

> «non può essere fondata sul mondo e sulla prospettiva del mondo di una classe particolare, perché l'arte ha di mira un universale concreto, l'umanità (*Menschilichkeit*), che nessuna particolare classe sociale può impersonare, nemmeno il proletariato, la 'classe universale' di Marx. L'inesorabile intreccio di gioia e dolore, esaltazione e disperazione, Eros e Thanatos, non può essere dissolto nei problemi di lotta di classe. La storia è anche radicata nella natura. E la teoria marxista è la meno giustificata a ignorare il metabolismo tra gli esseri umani e la natura, e a denunciare come concezione ideologica regressiva l'insistenza su questo *humus* naturale della società»[694].

È un passaggio ulteriore. Qui non si tratta più di allontanarsi dalla prospettiva schilleriana di un superamento dell'arte in una società diventata essa stessa opera d'arte. In questo snodo, piuttosto, Marcuse, per così dire, rinuncia all'idea che l'arte possa essere intesa come 'linguaggio cifrato' dei conflitti sociali e quindi, in qualche modo superata e inverata nella dimensione politica[695]. Insomma, invertendo le prime tre tesi sull'estetica marxista, ciò che il francofortese sembra dirci senza mezzi termini è che non c'è «un preciso legame tra arte e base materiale»; allo stesso modo in cui «non c'è una precisa connessione tra arte e classe sociale», così come, di conseguenza, «il politico e l'estetico, il contenuto rivoluzionario e la qualità artistica» non tendono affatto a coincidere[696].

Tuttavia, schierarsi contro la possibilità di un'*Aufhebung* dell'arte, sopprimere «la reale relazione "dialettica" tra arte e società», a tutto favore «di quella "verità erotica" che la forma estetica si suppone contenga *a priori*», non significa affatto fare «una mera asserzione». Lungi dal significare una rinuncia alla comprensione della totalità, infatti, questa prospettiva kantiana che pulsa nel cuore della teoria marcusiana e che, essenzialmente «disinteressata all'elaborazione materiale dei processi storico sociali», sostiene la sua idea «di un'arte dissociata dal reale»[697], è tutt'altro che una resa per il filosofo.

Certo, la forma attraverso cui l'arte trasfigura la realtà «non può mai costituire una "negazione" in termini hegeliani»; tuttavia, non per questo essa relega l'arte in una dimensione minoritaria, del tutto incapace di comprendere la totalità. Il punto è che qui si tratta piuttosto di approcciare diversamente l'idea stessa di totalità in un modo e secondo uno stile che, ben lo sappiamo, Marcuse mutua dalle sue riflessioni su Kant.

Interessante a riguardo è innanzitutto come il filosofo sottolinei lo iato che deve intercorrere sempre tra la 'prima realtà' e la 'seconda realtà' dell'arte. Marcuse ritiene infatti che «la forma stessa dell'arte contraddice lo sforzo di trarre l'arte dalla "seconda realtà" in cui è confinata, di trasferire la verità dell'immaginazione creativa nella prima realtà». Infatti, prosegue,

---

693 H. Marcuse, *L'arte e la trasvalutazione dei valori*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., p. 55.

694 DE, p. 22. Sul particolare tipo di universalità cui fa capo il giudizio riflettente estetico e la stessa arte che lo esprime, cfr., I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 263: il «*sensus communis*» è una «facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori*, del modo di rappresentarne di tutti gli altri per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso» ed «evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive».

695 R. Kearney, H. Marcuse, *La filosofia dell'arte e la politica*, cit., p. 213: Marcuse 'ritratta' «la *sua fedeltà*» all'idea della Scuola di Francoforte dell'arte «*come una sorta di linguaggio in codice per decifrare con i mezzi dell'analisi critica i processi che hanno luogo all'interno della società"* (…). L'arte è più di un codice o un enigma che dovrebbe "riflettere" il mondo in una struttura estetica di secondo grado (…) costituisce un codice solo nella misura in cui opera una critica mediata della società. Non può, però, come tale, rappresentare un atto d'accusa diretto o immediato nei confronti della società – questo è compito della teoria e della politica». S. Catucci, *Estetica della speranza*, cit., p. 277 distingue almeno due modi di declinare il tema della fine dell'arte: l'identità di arte e vita, via politicizzazione proletaria del contenuto come nel realismo sovietico o via dissoluzione della forma delle avanguardie della *living art*; l'adorniano esaurimento della poesia dopo Aushwitz non per un «superamento nel cammino dialettico dello spirito», ma per una «consumazione interna della sua sostanza etica e, di conseguenza, della sua stessa consistenza ontologica». Nella sua *Teoria estetica*, Adorno precisò che l'affermazione intendeva un *compito* (ancora e sempre) da compiere: l'arte si conservava diventando annuncio della propria fine come arte formale, cioè dissonanza e disformità. Marcuse sposa questa tesi in EC, p. 172, ma in seguito insiste sulla permanenza della forma.

696 Cfr. DE, p. 14.

697 S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*, cit. pp. 122-123 (tr.it mia).

la *distanza* tra l'universo della poesia e quello della politica *è così grande*, *le mediazioni* che convalidano la verità poetica e la razionalità dell'immaginazione sono così complesse che ogni scorciatoia tra le *due realtà* sembra riuscire fatale alla poesia. Non sappiamo immaginare alcun cambiamento storico nel rapporto tra il movimento culturale e quello rivoluzionario *che possa superare il solco* tra linguaggio poetico e linguaggio comune e abrogare il predominio di quest'ultimo. Il primo sembra trarre tutta la sua forza e la sua verità dalla sua trascendenza, dal fatto di essere 'altro'[698].

Evidenti le conseguenze di questa premessa. Innanzitutto, dal punto di vista strettamente soggettivo, la dinamica estetica tra sensi e ragione, più che aspirare a una sintesi stabile acquisisce piuttosto il carattere di un ideale non realizzabile; come a dire che l'arte concede una vittoria solo apparente e ideale dell'Eros su Thanatos e sulla realtà. Del resto, Marcuse mette in guardia da una soluzione conciliativa: un'«identità di parole e cose» è proprio ciò che va evitato perché «ciò significherebbe che tutte le potenzialità delle cose sarebbero realizzate, che il 'potere del negativo' avrebbe smesso di operare – significherebbe che l'immaginazione è diventata pienamente funzionale: serva della ragione strumentale»[699]. Non è dunque un godimento pienamente 'affermativo' lo stato cui ci conduce l'arte: piuttosto un fugace attimo di trionfo dell'Eros che conserva sempre - anche quando la forma trasfigura ai fini del piacere il materiale più terribile - un momento di negatività[700].

Una serie di importanti conseguenze investe anche quello che alcuni interpreti hanno chiamato il livello strumentale dell'opera d'arte, sarebbe a dire il piano dei suoi rapporti con la sfera pratica e politica[701]. Lo abbiamo accennato: per il francofortese, dire che l'arte non è politica, non vuol dire affatto che essa non sia in relazione con una volontà trasformativa. Al contrario: una volta che si rinuncia *de jure* alla *Aufhebung* nella pratica, l'arte «può entrare, come "idea regolativa" nella lotta disperata per trasformare il mondo»[702].

Ma, come intendere quest' affermazione?

Innanzitutto, occorre ricordare come la stilizzazione estetica, lungi dal mistificare i problemi storico-sociali, sia per Marcuse, una forma di radicalizzazione dei particolari conflitti storici particolari in conflitti universali. Suo intento, certo, non è cercare di risolverli - cosa che, in molti casi riesce difficile persino alle azioni politiche. Lo *Schein*, che non è mai mero «divertimento momentaneo» per stimolare sensazioni immediate di piacere, può allora «fornire», per dirla con Kant, «una materia durevole alla riflessione e alla discussione»[703]; nei termini marcusiani, esso guadagna uno spazio di distanza da cui poter riflettere su un'alterità rispetto alla quale è «il mondo ordinario che ora appare come una realtà bugiarda, falsa, ingannevole»[704].

Pur con toni e accenti diversi, Marcuse batte costantemente su questo punto: facendo da «testimone dei limiti intrinseci della libertà e dell'appagamento», l'arte conferma le verità «del materialismo dialettico: la non-identità tra soggetto e oggetto, tra individuo e individuo»[705]. E ancora: «in quanto trascende qualunque e ogni situazione storica determinata», dunque al di là di qualsivoglia rapporto di classe, la forma estetica ricorda che la «dicotomia fondamentale della condizione umana è il conflitto tra ciò che è potenziale e ciò che è reale»[706].

La testimonianza di uno iato, di un'irrimediabile irriducibilità tra le aspirazioni umane e la loro realizzazione: questo dunque pare essere l'arte.

---

[698] SL, p. 55 (traduzione leggermente modificata) e p. 47 (corsivi miei). Il fatto che simili affermazioni si trovino proprio nel lavoro più entusiasta sul sessantotto, smentisce l'ipotesi di L. Casini, *Eros e utopia*, cit., pp. 151 e ssg. circa una differenza tra un Marcuse 'caldo' nel '68 e un Marcuse 'raffreddato' degli anni Settanta. Grazie alla raccolta *Teoria critica del desiderio*, non disponibile all'epoca del lavoro di Casini, è oggi possibile seguire questo filone 'negativo' anche nei lavori degli anni Sessanta.

[699] CR, p. 107.

[700] Per il carattere affermativo del godimento, cfr. EC, p. 172. Viceversa, in DE, pp. 43-44 Marcuse sostiene che «la riconciliazione che offre la catarsi, preserva anche l'irriconciliabile».

[701] Secondo C. Haskins, *Kant and the Autonomy of Art*, cit., pp. 43-54, in part. p. 53, Marcuse appartiene a quel filone kantiano che conferisce all'arte tanto una «componente estetica» propria, quanto una «componente strumentale» che rimanda alla dimensione pratico-morale. Per quel che concerne i complessi rapporti che Kant pone tra la dimensione estetica e la dimensione morale, mi limito qui a ricordare i seguenti snodi, in I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., rispettivamente a p. 76 e ssg. § 17, *Dell'ideale della bellezza*; p. 155 e ssg. § 42; *Dell'interesse intellettuale per il bello*; p. e 164 ssg. § 45, *L'arte bella è un'arte in quanto ha l'apparenza della natura*; p. 215 e ssg § 59, *Della bellezza come simbolo della moralità*.

[702] DE, p. 48.

[703] I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 289.

[704] DE, p. 41.

[705] Ivi, p. 28.

[706] Rispettivamente, DE, p. 42 e RF, p. 36.

Ma non solo.

Marcuse ha ben presente anche le sue letture di quella che abbiamo visto essere per lui una parte estremamente significativa dell'architettonica kantiana: quella *Dialettica trascendentale* dove il filosofo di Königsberg ricorda l'incommensurabile distanza che separa le idee della ragione da una loro possibile esibizione. Allo stesso modo, conosce la lettura che Lucien Goldmann fa di questa parte della *Ragion pura* che, interpretata come il luogo dove si dimostra l'assenza della libertà nell'esistenza data, diventa per ciò stesso il punto dirimente di una prima forma di esibizione negativa della *Freiheit*[707]. Ben altro senso, perciò, viene allora ad assumere per lui la non-identità tra possibile e reale testimoniata dall'arte, almeno nella misura cui, attraverso la rappresentazione di questo iato - segno indiretto della realtà della libertà - l'arte, appunto, lascia apparire l'«Idea»[708].

È dunque in questo senso, articolato e complesso, che la forma estetica svolge una funzione regolativa. Mostrando, grazie al suo diaframma, lo scarto tra la dimensione umana e la libertà, l'arte testimonia *de facto* che il compito della liberazione è lungi dall'essere realizzato e, al tempo stesso - e proprio per questo - afferma che *de jure* la libertà si può - e si deve - ancora realizzare: che, l'utopia «deve essere raggiunta»[709]. L'arte, ci dice Marcuse, proietta «l'idea oltre il materiale dato» e «oltre lo stadio della libertà ogni volta raggiunto»[710].

Trattasi evidentemente di un modo di relazionarsi alla prassi, almeno nella misura in cui quel diaframma formale che ci fa percepire, sentire e orientare diversamente e apre i nostri occhi a una straniante visione della realtà, può suscitare un bisogno di liberazione, può dare voce in noi, alla libertà che deve venire: il rifiuto dell'arte di un «lieto fine sgravato di ogni peso», leggiamo, si oppone alla «cieca fiducia in un'umanità che alla fine si affermerà» e all'«idea di un ferreo progresso» del «feticismo delle forze produttive» - la conciliazione finale via rivoluzione politica – e dimostra, per via negativa, che l'«orizzonte della storia è ancora aperto»[711] ed è restituito, lo si ricordava, al potere della «soggettività ribelle».

Naturalmente, per quanto affine essa sia alla prassi, nulla l'arte può definire, nulla può dire di cosa dovrà essere la libertà in una determinata fase storica, essendo questo un compito che spetta alla teoria e alla prassi, e da cui l'arte, secondo il filosofo, sempre deve distinguersi. «Affinità» e, insieme, «contrapposizione» «tra l'arte e la teoria e la prassi della rivoluzione»: questo dunque il rapporto tra loro. Non c'è dubbio: tutti e tre questi domini - la teoria, la prassi e l'arte - «prospettano un mondo che, a partire dai rapporti sociali dati, liberi gli uomini da tali rapporti, da questa realtà, facendone uomini»[712]; tutti e tre però, devono restare reciprocamente irriducibili poiché perseguono una finalità ideale, la libertà, che si dispiega su diverse possibilità. Da un lato, la politicità dell'arte, immanente com'è alla sua «alienazione creativa»[713], libera per un attimo dalla disumanità reale, ma paga il fio di restare indeterminata; come a dire che, pur aprendo una strada per la prassi, l'arte decide di non percorrerla, restando un movimento sospeso e mai realizzato. «L'arte», leggiamo, «non può tradurre la sua visione nella realtà»; piuttosto, essa «rimane ideale: il grado di realizzazione dipende dalla lotta politica. L'ideale entra in questa lotta solo come fine, *telos*; esso trascende la prassi data»[714]. Dal canto loro, teoria e prassi, costrette a determinarsi per lottare concretamente nella realtà, soggette alle leggi 'disumane' della storia, chiamano in loro soccorso l'arte: «solo alimentando la forma estetica, sempre

[707] Mi limito qui a ricordare in proposito le già ricordate pagine della *Critica della Ragion pura* appuntate da Marcuse in UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207. Per quel che riguarda L. Goldmann, rimando a Id., *Immanuel Kant*, cit., in part. pp. 31-57, dove l'autore argomenta che proprio il fatto che non ci sia prova empirica della libertà, serve a Kant ad affermare che non è possibile produrre alcun argomento teoretico per negarne la realtà. Inoltre, prosegue l'interprete, per Kant la dignità dell'uomo sta nel fatto di agire come se da ogni azione individuale conseguisse immediatamente la realizzazione dello scopo, anche se ciò non è dimostrabile che avvenga. Marcuse discusse in varie conferenze con Goldmann, come quella su *Dialectic of Liberation* del 1967 alla Roundhouse di Londra, e gli dedicò un accorato saluto in H. Marcuse, *Alcune considerazioni generali su Lucien Goldmann*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 257-259. Infine, relativamente alla dimostrazione kantiana, rinvio alle argomentazioni svolte dal filosofo nella *Terza Antinomia*, in I. Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 428 ssg.

[708] CR, p. 108.

[709] S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*, cit., p. 120 (tr.it. mia).

[710] H. Marcuse, *La rivoluzione culturale*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., p. 165.

[711] DE, p. 50.

[712] H. Marcuse, *Arte e liberazione*, cit., p. 206.

[713] PFE, p. 129: «le due rivoluzioni e trasformazioni, quella della società e quella dell'arte, non procedono mai in un medesimo universo pratico. La rivoluzione dell'arte rimane una trasformazione estetica – l'arte non può mai farsi prassi rivoluzionaria (…) poiché le sue mete apparterranno sempre a un universo differente».

[714] DE, p. 43. Ma anche, H. Marcuse, *Arte e liberazione*, cit., p. 195 (corsivi miei): «l'arte non può mantenere la promessa, e la realtà non promette nulla. E che cosa può allora? Perveniamo di nuovo alla concezione tradizionale dell'arte: l'arte è illusione, apparenza – per quanto forse bella; non è la realtà».

mutevole, nella sua tensione, nella sua alienazione dalla realtà, l'arte è in grado di comunicare le proprie immagini del regno della libertà»[715].

Questo, dunque, il motivo per il quale occorre che l'arte resti autonoma, che il suo *telos* orientativo-regolativo resti *permanente*, a ricordare agli altri ambiti e territori di non fermarsi mai - a nessuno stadio determinato - perché il compito della liberazione è inesauribile: «solo garantendo la trascendenza dell'arte» conferma un attento commentatore di Marcuse, «ne facciamo valere la portata di liberazione, almeno come istanza regolativa»[716]. Tra 'libertà' e 'aderenza', per utilizzare una terminologia kantiana, l'arte assolve un'importante funzione facendo emergere la libertà come uno di quei «compiti che un pensiero autenticamente critico ha il dovere di tornare continuamente ad affrontare senza mai darli né per acquisiti né per impossibili».

Così, se c'è un modo in cui Marcuse invita a «reimparare a sognare l'avvenire», è attraverso questa particolare declinazione della dimensione estetica, «che fa leva sull'alleanza del ricordo e del futuro per riattivare l'immaginazione politica e rimparare a pensare al domani»[717]. Non è un sogno facile, perché, come la sua 'anima kantiana' ben comprende, l'esercizio della speranza si compie solo allontanando le false illusioni e lavorando sui fragili limiti della realtà.

Questo, forse, il motivo per cui, quando Samuel Beckett gli dedicò la seguente poesia in occasione del suo ottantesimo compleanno:

Piccoli Passi
In nessun luogo
Ostinatamente

Marcuse, commosso, ringraziò, con una lettera che indicava nella speranza la chiave segreta dell'opera di Beckett troppo spesso fraintesa: «La speranza è al di là della nostra capacità di esprimerla», scrisse, «ma solo seguendo *das Prinzip Hoffnung* un essere umano avrebbe potuto scrivere ciò che lei ha scritto»[718].

[715] PFE, p. 129.
[716] V. d'Anna, *Herbert Marcuse*, cit., p. 114.
[717] S. Catucci, *Estetica della speranza*, cit., p. 283 e p. 267.
[718] H. Marcuse, S. Beckett, *Poesia per l'ottantesimo anniversario di Herbert Marcuse. Con Carteggio (1978-1979)*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 265.Sulla base di una rigorosa lettura storico-sociale, I. Goldmann, *Immanuel Kant*, cit., p. 110, sottolinea la speranza in un futuro migliore come elemento costitutivo dello spirito critico della filosofia kantiana, a loro volta collegati al principio dell'indimostrabilità teoretica della libertà pratica.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Herbert Marcuse

A. Fonti di archivio.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 10: Bericht über die II. Davoser Hochschulkurse, 1929.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 13: Nachschrift des Seminars von Martin Heidegger: Seminar über Idealismus und Realismus, 1929.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 14*:* Nachschrift der Vorlesung von Martin Heidegger: Der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart, 1929.

- UBA Ffm Na. 3 Nr. 26: Nachschrift des Seminars von Martin Heidegger: Übungen über Kants Kritik der reinen und praktischen Vernunft (Transzendentale Dialektik), 1931-1932.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 27: Maschinenschriftliche Abschrift der Nachschrift des Seminars von Martin Heidegger: Übungen über Kants Kritik der reinen und praktischen Vernunft (Transzendentale Dialektik), 1931-1932.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 51: Liste von Herbert Marcuse über die Vorlesungen Martin Heideggers vom Sommersemester 1920 - Sommersemester 1932, 1932.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 207: German Idealism, 1966.

- UBA Ffm Na. 3 Nr. 382: Über Ernst Cassirers Esaay 'Goethe und die Kantische Philosophie' und Materialsammlung, 1979.

- UBA Ffm Na. 3 Nr. 368: Ästhetik-Seminar, 1978.

- UBA Ffm Na. 3 Nr. 372: The relation of art to radical politics, gehalten in Irvine am 5.3.1979, 1979.

- UBA Ffm Bestand Na. 3 Nr. 399: 2 Schreiben der Kant-Gesellschaft an Herbert Marcuse, 25. Januar 1932 - 02. März 1932.

B. Raccolte

- *Schriften*, Bde. 1-9, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1978-1989.

- *Collected Papers*, ed. by D. Kellner, London, Routledge-NewYork: vol. I: *Technology, War and Fascism*, 1998; vol. II: *Toward a Critical Theory of Society*, 2001; vol. III: *The New Left and the 1960s*, 2005; vol. IV: *Art and Liberation*, 2007; vol. V: *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, 2011; Vol. VI: *Marxism, Revolution and Utopia*, 2014.

- *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. P-E. Jansen, Lüneburg, zu Kamplen: Bd. I: *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie*, Einleitung v. O. Negt, 1999; Bd. II: *Kunst und Befreiung*, Einleitung v. G. Schweppenhauser,

2000; Bd. III: *Philosophie und Psychoanalyse*, mit einer einleitenden Studie v. A. Schmidt, 2002; Bd. IV: *Die Studentenbewegung und ihre Folgen*, Einleitung v. W. Kraushaar, 2004; Bd. V: *Feindanalysen*, Einleitung v. D. Claussen, Übersetzt v. M. Haupt, 2007; Bd. VI: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, Vorwort v. I. Fetscher, Übersetzt v. T. Laugstien, 2009.

- *Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, a cura di R. Laudani, Roma, Manifestolibri: vol. I: *Oltre l'uomo a una dimensione. Movimenti e controrivoluzione preventiva*, tr.it. di S. Bomura e L. Garzone, postfazione di A. Negri, 2005; vol. II: *Marxismo e nuova sinistra*, tr.it. di L. Scafoglio, postfazione di S. Mezzadra, 2007; vol. III: *La società tecnologica avanzata*, tr.it. di L. Scafoglio, postfazione di S. Petrucciani, 2008; vol. IV: *Teoria critica del desiderio*, tr.it. di L. Scafoglio, postfazione di S. Catucci, 2011; vol. V: *Filosofia e politica*, tr.it. di I. Consolati e A. Del Vecchio, postfazione di C. Galli, 2019.

- *Kultur und Gesellschaft*, 2 voll., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1965, eng. tr. by J.J. Saphiro, *Negations. Essays in Critical Theory*, London, MayFly 2009; tr.it.di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerruti *Cultura e società*. *Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi 1969.

- *Kultur und Gesellschaft*, vol. I., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2011[20].

- *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt 1957, tr.it. di L. Ferrara degli Uberti, *Psicanalisi e politica*, Roma-Bari, Laterza 1968.

- *Das Ende der Utopie*, Peter von Maikowski, Berlin 1967, tr.it. di S. Vertone, *La fine dell'utopia*, Roma, Manifestolibri 2008.

- *Studies in Critical Philosophy*, eng. tr. by J. De Bres, Boston, Beacon Press 1973.

- *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, tr.it. di A. Solmi, Torino, Einaudi 1975.

- *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica. Tre studi 1928-1936*, tr.it. di A. Burgio, a cura di G. Casarico, Milano, Unicopli 1980.

- *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, tr.it. di L. Laudani, a cura di C. Galli e R. Laudani, Roma-Bari, Laterza 2001.

- *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, a cura di P. Porticari, Milano, Guerini & Associati 2002.

- *Heideggerian-Marxism*, ed. by R. Wolin and J. Abromeit, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 2005.

- *Transvaluation of Values and Radical Social Change. Five New Lectures, 1966-1976*, ed. by P-E. Jansen, S. Surak, C. Reitz, Toronto, York University 2017.

- *Ecology and the Critique of Society Today*, ed. by S. Surak, P-E. Jansen, C. Reitz, Santa Barbara, University of California Santa Barbara 2019.

- *Lezioni americane (1966-1977)*, a cura di L. Mandara, Milano-Udine, Mimesis 2021.

C. Testi

- *Der deutsche Künstlerroman* (1922), tr.it.di R. Solmi, *Il «romanzo dell'artista» nella letteratura tedesca*, Torino, Einaudi 1985.

- *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann 1932, tr.it. di E. Arnaud, *L'ontologia di* Hegel *e la fondazione di una teoria della* storicità, con presentazione di M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia 1969.

- *Reason and revolution. Hegel and the rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press 1941, 2nd edition with Supplementary Chapter, London, The Humanities Press 1955, tr.it. A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Bologna, Il Mulino 1966.

- *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press 1955, tr.it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi 2001[2].

- *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York, Columbia University Press 1958, tr.it. di A. Casiccia, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, Parma, Guanda 1968.

- *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press 1964, tr.it.L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi 1999[3].

- *Repressive Tolerance*, in R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965, pp. 81-117, tr.it. di L. Codelli, *Tolleranza Repressiva*, in R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1968, pp. 77-105.

- *Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press 1969, tr.it.di L. Lamberti, *Saggio sulla liberazione. Dall'"uomo a una dimensione" all'utopia*, Torino, Einaudi 1969[3].

- *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Bacon Press 1972, tr.it. S. Giacomini, *Controrivoluzione e rivolta*, Milano, Mondadori 1973.

- *Die Permanenz der Kunst: wider eine bestimmte Marxsistische Ästhetik*, Hanser, München, 1977, tr.it.L. Gatti, *La dimensione estetica*, in Id., *La dimensione estetica*, cit., pp. 9-50.

D. Articoli, saggi e contributi in raccolte o in testi

- *Beiträge zu einer Phanomenologie des Historischen Materialismus*, in «Philosophische Hefte», I, luglio 1928, pp. 45-68, tr.it. di A. Marini, *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico*, in Id. *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica*, cit., pp. 3-42.

- *Über konkrete Philosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. LXII, 1929, pp. 111-128, tr.it., *Sulla filosofia concreta*, in Id., *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. 3-30.

- *Zum Problem der Dialektik*, I, in «Die Gesellschaft», vol. VII, n. 1, 1930, pp. 15-30 tr.it. di C. Gentile, *Sul problema della dialettica I*, in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale*, cit., pp. 45-61.

- *Zum Problem der Dialektik*, II, in «Die Gesellschaft», vol. VIII, n. 1, 1931, pp. 541-557, tr.it. di C. Gentile, *Sul problema della dialettica II*, in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale*, cit., pp. 63-84.

- *Transzendentaler Marxismus*, in «Die Gesellschaft», vol. VII, n. 2, 1930, pp. 304-326, tr.it., *Marxismo trascendentale* in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, cit., pp. 33-60.

- *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, in «Die Gesellschaft», vol. VIII, n. 4, 1931, pp. 350-367, tr.it., *Il problema della realtà storica in Wilhelm Dilthey*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 21-39.

- *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, in «Die Gesellschaft», vol. IX, n. 7, 1932, pp. 136-174, tr.it., *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, in Id., *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, cit., pp. 61-116.

- *Über die philosophischen Frundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbgriffs*, in «Archiv für Sozialwissenschat und Sozialpolitik», vol. 69, n. 3, 1933, tr.it., *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 147-187.

- *La filosofia tedesca contemporanea (1871-1933)* (1933-1934), in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 77-91.

- *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», a. III, n. 2, Paris, 1934, tr.it., *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 3-41.

- "Ideengeschichtlicher Teil" in M. Horkheimer et. al., *Studie über Autorität und Familie*, Paris, Alcan, 1936, pp. 136-228, tr.it. di A. Marietti Solmi, *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Torino, Einaudi 1976[2].

- *Zum Begriff des Wesens*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», a. V, 1936, tr.it. di A. Burgio, *Sul concetto di essenza* in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica*, cit., pp. 85-129.

- *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», a. VI, 1937, tr.it., *Sul carattere affermativo della cultura*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 44-86.

- *Philosophie und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», a. VI, n. 3, 1937, tr.it.di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow, F. Cerruti, *Filosofia e teoria critica*, in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., pp. 87-108; poi in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, pp. 66-88.

- *Zur Kritik des Hedonismus*, in Zeitschrift für Sozialforschung», a. VII, nn. 1-2, Paris, 1938; in H Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* (2011)[20], cit., pp. 128-168; eng. tr., *On Hedonism*, in Id., *Negations*, cit., pp. 119-149; tr.it., *Per la critica dell'edonismo*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 109-145.

- *Idealismo e positivismo* (1937-1939), in *Filosofia e politica*, cit., pp. 145-155.

- *Note sulla situazione attuale della filosofia americana* (1939), in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 95-102.

- *Per una logica materialistica* (1939), in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 163-188.

- *Deutsche Philosophie im zwanzigsten* Jahrhundert, in *Nachgelassene Schriften*, Bd. V, cit., pp. 119-128, tr.it., *La filosofia tedesca nel ventesimo secolo (1940)*, in Id., *Davanti al Nazismo*, cit., pp. 3-11.

- *Some social implications of modern technology*, in «Studies in Philosophy and Social Science», 3, IX, 1941, pp. 414-439, tr.it. di G. Marramao, *Alcune implicazioni sociali della tecnologia moderna*, in AA.VV., *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Napoli, Liguori 1981, pp. 137-169; poi in *La società tecnologia avanzata*, cit., pp. 25-51.

- H. Marcuse, F. Neumann, *Theories of Social Change* (1941-1942), in H. Marcuse, *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 95-137, tr.it., *Per una storia delle dottrine del mutamento sociale*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 279-325.

- *State and Individual under National Socialism* (1942), in Id., *Collected Papers*, vol. I., cit., pp. 67-88, tr.it., *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., pp. 13-40.

- *The New German Mentality. Memorandum on a Study in the Psychological Foundations of National Socialism and the Chances for their Destruction* (1942), in Id., *Collected Papers*, vol. I., cit., pp. 141-190, tr.it., *La nuova mentalità tedesca*, in Id. *Davanti al nazismo*, cit., pp. 41-82.

- *Some Remarks on Aragon: art and politics in the totalitarian era* (1945), in «Theory, Culture & Society», 10, 1993, pp. 181-195, tr.it., *Note su Aragon. Arte e politica nell'era totalitaria*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., pp. 93-111.

- *33 Thesen* (1947), in *Nachgelassene Schriften*, Bd. V, cit., pp. 129-143, tr.it.., *33 Tesi*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., pp. 113-126.

- *Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's "L'etre et le néant"*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 8, 1948, pp. 309-336, tr.it., *Esistenzialismo*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 189-222.

- *Trieblehre und Freiheit*, in *Freud in der Gegenwart. Frankfurter Beiträge für Soziologie*, Bd. VI, Frankfurt am main, 1957, poi in, *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt 1957, tr.it. di L. Ferrara degli Uberti, *Teoria degli istinti e libertà* in Id., *Psicanalisi e politica*, cit., pp. 11-57.

- *The Ideology of Death*, in AA.VV., *The Meaning of Death*, ed. by H. Feifel, New York-Toronto, McGraw-Hill 1959, pp. 64-76, tr.it., *L'ideologia della morte*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 327-337.

- *A Note on Dialectic*, in H. Marcuse, *Reason and Revolution*, 1960[3], pp. VII-XIV, tr.it., *Una nota sulla dialettica*, in Id., *Ragione e rivoluzione*, cit., pp. 6-16.

- *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, in AA.VV., *Max Weber und die Soziologie heute*, hrsg. O. Stammer, Tübingen, Mohr 1965, pp. 161-180, tr.it., *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in Id., *Cultura e società*, cit., pp. 243-264.

- *Vorwort* (1965), in *Kultur und Gesellschaft*, 2011[3], cit., pp. 7-16, tr.it. *Prefazione* a Id., *Cultura e società*, pp. XVIII-XXV.

- *Political Preface 1966* in Id., *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press 1966, tr.it., *Prefazione politica del 1966* in Id., *Eros e civiltà*, cit., pp. 33-45.

- *The Rationality of Philosophy* (1966), in «New Political Science», vol. XXXVIII, n. 4, pp. 476-484, 2016, poi in *Transvaluation of Values*, cit., pp. 1-16, tr.it., *La razionalità della filosofia*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., pp. 35-44.

- *Zur geschichte der Dialektik*, in «Sowietsystem und Demokratische Gesellschaft», vol. I, Freiburg, Herder Verlag 1966, pp. 1192-1211, tr.it., *Sulla storia della dialettica* (1966), in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 233-259.

- *Über das Verhaltnis von Marx zu Hegel ("Dialektik-Alpbach")* (1966), tr.it. di L. Scafoglio, *Sulla dialettica. Materiali di Alpbach*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 1, 2018, pp. 185-201.

- *Zum Begiff der Negation in der Dialektik*, in «Filosoficky casopis», vol. 15, n. 3, 1967, pp. 375-379, tr.it. *Sul concetto della negazione nella dialettica*, in «aut-aut», n. 135, maggio-giugno 1973, pp. 75-75, rivista in *Sul concetto della negazione nella dialettica*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 261-266.

- *Das Ende der Utopie*, cit., tr.it., *La fine dell'utopia*, in Id., *La fine dell'utopia*, cit., pp. 21-28.

- *Kunst als zweite Welt*, in «Neues Forum», XIV, 167-168, 1967, pp. 863-866, tr.it.*La società come opera d'arte*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 83-91.

- *Liberation from Affluent society* (1967), in AA.VV., *Dialectics of Liberation*, ed. by D. Cooper, Penguin 1968, tr.it. di L. Grande, *La liberazione dalla società opulenta*, in AA.VV, *Dialettica della liberazione. Integrazione e rifiuto nella società opulenta*, con *Prefazione* di G. Jervis, Torino, Einaudi 1969, pp. 167-193.

- *Beyond One Dimensional Man* (1968) in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 111-120, tr.it.., *Oltre l'uomo a una dimensione*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 99-112.

- *Art as a Form of Reality* (1969), in AA.VV. *On the Future of Art*, ed. by E.F. Fry, New York, Viking Press 1970, pp. 123–134, poi in, *Art as Form of Reality*, in «New Left Review», 74, Luglio-Agosto 1972, pp. 51-58, tr.it.*L'arte come forma di realtà*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 101-112.

- H. Marcuse, K. Popper, *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation*, hrsg. v. F. Stark, München, Kösel-Verlag GmbH & Co. 1971, tr.it. di P. Massimi, *Rivoluzione o riforme?*, con introduzione di D. Antiseri, Roma, Armando 1977.

- *Cultural Revolution* (1971), in *Collected Papers*, cit., pp. 123-162, tr.it. di S. Bonura, *La rivoluzione culturale*, in Id., *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 133-180.

- *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature* (1971), Bruxelles, 1973-1974, pp. 51-52, tr.it. *Alcune considerazioni generali su Lucien Goldmann*, in Id. *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 257-259.

- *Jerusalem Lectures* (1972), in *Collected Papers*, vol. IV, pp. 129-165, tr.it., *Per una filosofia estetica*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 113-133.

- *Letters to the Chicago Surrealist*, in «Bulletin de liaison surréaliste», 6, April 1973, pp. 20–29, tr.it., *Lettere ai surrealisti di Chicago*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 171-188.

- *Kunst und Befreiung* (1974), *Nachgelassene Schriften*, Bd. II, cit., pp. 129-149, tr.it., *Arte e liberazione*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 155-170.

- *Art and the Transvaluation of Values* (1976), in Id., *Transvaluation of Values*, cit., pp. 29-39, tr.it., *L'arte e la trasvalutazione dei valori*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., pp. 53-58.

- *The University and Radical Social Change* (1976), in Id., *Transvaluation of Values*, cit., pp. 39-50, tr.it., *L'università e la trasformazione radicale della società*, in Id., *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., pp. 59-66.

- *Lyrik nach Auschwitz* (1978), *Nachgelassene Schriften*, Bd. II, cit., pp. 157-166, tr.it., *La letteratura dopo Auschwitz*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 237-245.

- H. Marcuse, S. Beckett, *Poesia per l'ottantesimo anniversario di Herbert Marcuse. Con Carteggio (1978-1979)*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., p. 265-266.

- *Sulla dialettica negativa* (1979), in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 267-276.

E. Interviste

- *C'est demain la veille* (1973), a cura di M-A. Burnier, tr.it. di M.G. De La Pierre e S. De La Pierre in H. Marcuse, et.al. *Aspettando la rivoluzione. Conversazioni con Foucault, Marcuse, Deleuze, Guattari, Laot, Krumnow, Fourier, Touraine, Vanduyn, H. Lefebvre, La CFDT*, Rimini-Firenze, Actuel Guaraldi 1975.

- R. Kearney, H. Marcuse, *The Philosophy of Art and Politics* (1976) in R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press 1984, pp. 73-87, poi in *Collected Papers*, vol. IV, pp. 225-236, tr.it., *La filosofia dell'arte e la politica. Un dialogo con Richard Kearney*, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 209- 226.

- Marcuse, F. Olafson, H. *Heidegger Politics: An Interview with Herbert Marcuse* (1977), in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and The Promise of Utopia*, ed. by, R. Pippin, A. Feenberg, C.P. Webel, Houndmills-London MacMillan 1988, pp. 95-104, tr.it. T. Belotti, in H. Marcuse, F. Olafson, *La politica di Heidegger: intervista a Herbert Marcuse di Frederick Olafson* in H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., pp. 267-279, poi in H. Marcuse, *La politica di Heidegger*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 377-390.

- L. Hartwick, H. Marcuse, *On the Aesthetic Dimension*, in «Contemporary Literature», vol. XXII, n. 4, Fall 1981, pp. 416-424, tr.it.., *Su* La dimensione estetica. Una conversazione con Larry Hartwick, in Id., *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 227- 236.

- M. Malinovich, H. Marcuse, *Herbert Marcuse in 1978: An Interview*, «Social Research», 48, 2, 1981, pp. 369-371.

Opere di Immanuel Kant

- *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabene* (1764), tr.it. di M.T. Catena, *Annotazioni alle Osservazioni sul bello e sul sublime*, Napoli, Guida 2002.

- *Kritik der Reinen Vernunft* (1781 1° ed. - 1787 2° ed.), tr.it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della Ragion pura*, Roma-Bari, Laterza 1981[11].

- *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003[4].

- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), tr.it. F. Gonnelli, *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 29-44.

- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784), tr.it., *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 45-51.

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), tr.it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997[16].

- *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), tr.it., *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 103-117.

- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr.it. di F. Capra riveduta da E. Garin, *Critica della Ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza 1997[15].

- *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr.it.di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza 1997[12].

- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), tr.it. *Sul detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 123-161.

- *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795) tr.it.di R. Bordiga, *Per la pace Perpetua*, con prefazione di S. Veca, Milano, Feltrinelli, 2017[23].

- *Der Streit der Fakultäten* (1798), tr.it. di D. Venurelli, *Il conflitto delle facoltà*, Brescia, Morcelliana 1996.

- *Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1798), tr.it., *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 213-230.

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), tr.it. di M. Bertani, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. Foucault, Torino, Einaudi 2010.

- *Logik* (1800), tr.it. di L. Amoroso, *Logica*, Bari-Roma, Laterza 2004.

- *Epistolario filosofico 1761-1800*, tr.it. di O. Meo, Genova, il Melangolo 1990.

- *Über die Fortschritte der Metaphysik* (1804), tr.it. di P. Manganaro, *I progressi della metafisica*, Napoli, Bibliopolis 1977.

Saggi su Marcuse e la Scuola di Francoforte

AA.VV., *Risposte a Marcuse* (1968), a cura di J. Habermas, Roma-Bari, Laterza 1969.

AA.VV., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. by K-H. Wolff and B. Moore, Boston, Beacon Press 1968.

AA.VV., *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, a cura di G. Marramao, Napoli, Liguori 1981.

AA.VV., *Post-Marxism. A reader*, ed. by S. Sim, Edinburgh, Edinburgh University Press 1988.

AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, ed. by. R. Pippin, A. Feenberg, C. P. Webel, Houndmills-London, MacMillan 1988.

AA.VV., *Eros und Emanzipation*, Giessen, Germinal-Verl 1989.

AA.VV., *Kritik und Utopie im Werk vom Herbert Marcuse*, hrsg. vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1992.

AA.VV., *The Subversive Imagination: Artists, Society and Social Responsibility*, New York, Routledge 1994.

AA.VV., *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, ed. by J. Abromeit, W.M. Cobb, New York, Routledge 2004.

AA.VV., *Eros, utopia e rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, a cura di L. Casini, Milano, FrancoAngeli 2004.

J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press 2011.

F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Reggio Emilia, Diabasis 2004.

F. Apergi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950)*, Firenze, La Nuova Italia 1977.

R. Ascarelli, *Marcuse e i classici tedeschi*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 123-137.

L. Baldassarre, *La Scuola di Francoforte. Una introduzione*, Firenze, Clinamen 2016.

R. Barilli, *Tra presenza e assenza. Due modelli culturali in conflitto*, Milano, Bompiani 1974.

M. Bascetta, *Introduzione*, in H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, cit., pp. 9-18.

H. Berndt, R. Reiche, *La dimensione storica del principio della realtà*, in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, cit., pp. 107-136.

R.J. Bernstein, *Negativity*: *Theme and Variations*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and The Promise of Utopia*, cit., pp. 13-28.

S. Bird-Pollan, *Critiques of Judgment: A Kantian Reading of Marcuse*, in «Radical Philosophy Review», vol. 16, n. 1, 2013, pp. 99-107.

P. Breines, *Marcuse e la Nuova Sinistra*, in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, cit., pp. 137-158.

B. Brick, *Der subversive Leib und die Frage nach einer ästhetischen Vernunft. Überlegungen in Anschluß an Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 173-182.

S.E. Bronner, *Between Art and Utopia*: *reconsidering the Aesthetic Theory of Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 107-140.

H. Brunkhorst, *Kritik der modernen Rationalität*, in AA.VV., *Kritik und Utopie*, cit., pp. 149-153.

H. Brunkhorst, G. Koch, *Marcuse*. *Con inediti di Herbert Marcuse*, Bolsena (VT), Massari 2002.

G. Casarico, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale*, cit., pp. I-XXV.

L. Casini, *Marcuse. Maestro del '68*, Roma, Il Poligono 1981.

L. Casini, *Eros e utopia*. *Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse*, Roma, Carrocci 1999.

L. Casini, *La società come opera d'arte*, in AA.VV. *Eros, utopia e rivolta*, cit. pp. 61-89.

S. Catucci, *Postfazione. Estetica della speranza*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 267-285.

F. Cerruti, *Premessa alla traduzione* in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., pp. VII-XV.

J. Cohen, *Critical Theory: The Philosophy of Marcuse*, in «New Left Review», vol. I, n. 57, September-October, 1969.

L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza 1969

L. Colletti, *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza 1969.

D. Craven, *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics by Herbert Marcuse*, «Theory and Society», vol. 11, n. 1, January 1982, pp. 109-114.

V. d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*, Milano-Udine, Mimesis 2017.

M. Dal Pra, *Presentazione*, in H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel*, cit., pp. V-XXIII.

A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*. *Saggio sul pensiero estetico di Herbert Marcuse*, Bologna, Ponte Nuovo 1972.

F. Desideri, G. Matteucci *Introduzione*, in T.W. Adorno, *Teoria estetica*, tr.it.di G. Matteucci, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi 2009, pp. IX-XXXIV.

H. Fahrenbach, *Das Utopie problem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialkonzeption*, in AA.VV., *Kritik und Utopie*, cit., pp. 74-100.

A. Feenberg, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Lanham, Rowman and Littlefield 1981.

A. Feenberg, *The Bias of Technology*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 225-256.

A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, London, Routledge 2005.

A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, New York-London, Verso Press 2014.

A. Feenberg, *Postfazione al volume americano. La dialettica in Marcuse* (2017), in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, cit., pp. 133-144.

A. Feenberg, *Marcuse: Reason, Imagination and Utopia*, «Radical Philosophy Review», vol. 21, N. 2, 2018, pp. 271-298.

C. Galli, *Premessa*, in H. Marcuse, *Davanti al nazismo*, cit., pp. VII-XXI.

C. Galli, *Introduzione* a M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr.it.di R. Solmi, Torino, Einaudi 2010[5], pp. VII-XLVI.

C. Galli, *Postfazione. Pensiero forte in tempi minacciosi*, in H. Marcuse, *Filosofia e politica*, cit., pp. 391-396.

V. Geoghegan, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London, Pluto 1981.

B. Görlich, *Die Wette mit Freud. Drei Studien zu Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Nexus 1991.

P. Guyer, *Marcuse and Classical Aesthetics*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 62, n. 246, décembre 2008, pp. 349-365.

J. Habermas, *Premessa* in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, cit., pp. 5-12.

J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main 1969.

J. Habermas, *Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 3-12.

W.F. Haug, *Il Tutto e l'affatto diverso. Critica della trascendenza rivoluzionaria pura*, in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, cit., pp. 49-72.

H.H. Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln, Pahl-Rugenstein Verlag 1968.

A. Honneth, *Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule*, «Leviathan», vol. 31, n. 4, Dezember 2003, pp. 469-504.

G-H. Horn, *The Spirit of '68: Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford, Oxford University Press 2007.

E.J. Hyman, *Eros and Freedom: The Critical Psychology of Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 143-166.

F. Jameson, *Marxism and Form. Twenthieth-Century Dialectical Theories of Literature: Adorno, Benjamin, Marcuse, Bloch, Lukács, Sartre*, Princeton, Princeton University Press 1971.

F. Jameson, *Herbert Marcuse. Towards a Marxist Hermeneutic*, in «Salmagundi», 20, 1972, pp. 126-133.

P-E. Jansen, *Marcuses Habilitationverfahren - eine Odyssee*, in *Befreiung Denken - Ein politischer Imperativ*, hrsg. v. P-E. Jansen, Offenbach, Verlag 2000 1990, pp. 141-150.

M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, tr.it., di N. Paoli, Einaudi, Torino 1979.

M. Jay, *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance*, in AA.VV, *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 29-44.

G. Jervis, *Introduzione* a H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., pp. 9-31.

B. Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, London, Verso 1982.

D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press 1984.

D. Kellner, *Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 169-188.

D. Kellner, *Introduction. Marcuse, Art, and Liberation*, in H. Marcuse, *Collected Papers*, vol. IV, cit., pp. 1-70.

R. Laudani, *Postfazione* a H. Marcuse, *Davanti al nazismo*, cit., pp. 135-176.

R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino 2005.

R. Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 7-38.

R. Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Marxismo e nuova sinistra*, cit., pp. 7-25.

R. Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit., pp. 7-21.

R. Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 7-31.

R. Laudani, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Filosofia e politica*, cit., pp. 7-17.

M. Löwy, *Figures of Weberian Marxism*, in «Theory and Society», 25, 3, 1996, pp. 431-466.

G. Marramao, *Ontologia della libertà*, in AA.VV., *Eros, utopia e rivolta*, cit., pp. 90-103.

S. Mezzadra, *Postfazione*, in H. Marcuse, *Marxismo e nuova sinistra*, cit., pp. 353-365.

B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Napoli, Cronopio 2009.

M. Mills, *Herbert Marcuse. An Aesthetic of liberation*, London, Pluto Press 2012.

A. Negri, *Postfazione. Marcuse oggi e ieri*, in H. Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione*, cit., pp. 367-374.

D. Norman Smith, *Introduction to Herbert Marcuse, "On the Critique of Sociology*", in «Mid-American Review of Sociology», vol. XVI, n. 2, 1992, pp. 1-13.

C. Offe, *Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 215-224.

J.M. Palmer, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, Milano, Mursia 1970.

G. Palombella, *Ragione e immaginazione*. *Herbert Marcuse 1928-1955*, Bari, De Donato 1982.

G: Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Eros, utopia e rivolta*, cit., pp. 47-60.

S. Petrucciani, *Felicità e ragione*. *Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, in AA.VV., *Eros, utopia e rivolta*, cit., pp. 138-151.

S. Petrucciani, *Horkheimer e l'idea di teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, cit., pp. VII-XXIII.

S. Petrucciani, *Postfazione. Tecnica, democrazia e vita buona*, in H. Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, cit., pp. 241-255.

S. Petrucciani, *Introduzione* in T.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), tr.it. di C. Mainoldi, M. Bertolini Peruzzi, E. Zolla, E. Filippini, G. Manzoni, A. Burger Cori, Torino, Einaudi 2018[2], pp. VII-XXII.

R.B. Pippin, *Marcuse on Hegel and Historicity*, in AA.VV., *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia*, cit., pp. 68-94.

T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, Ubaldini 1968.

P. Porticari, *Postfazione. Oltre l'imperativo. Herbert Marcuse tra rivoluzione e trascendenza*, in H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., pp. 281-296.

M. Proto, *Introduzione a Marcuse*, Manduria, Lacaita 1968.

C. Reitz, *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagemenet with Herberrt Marcuse*, Albany, State University of New York Press 2000.

G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna, il Mulino 1970[2].

G.E. Rusconi, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, cit., pp. VIII- XV.

G.E. Rusconi, *Anticapitalismo e depoliticizzazione della teoria. M. Horkheimer*, in G.E. Rusconi, A. Schmidt, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, De Donato 1972, pp. 123-134.

G.E. Rusconi, *Regressione alla negazione indeterminata. H. Marcuse*, in G.E. Rusconi, A. Schmidt, *La scuola di Francoforte*, cit., pp. 159-178.

R. Santucci, *Introduzione. Herbert Marcuse e il pensiero negativo*, in H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit., pp. IX-XXVII.

L. Scafoglio, *Forme della dialettica*. *Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Roma, Manifestolibri 2009.

L. Scafoglio, *Nota del traduttore*, in H. Marcuse, *Teoria critica del desiderio*, cit., pp. 21-25.

L. Scafoglio, *"L'urto del fuori". Teoria critica e dialettica a partire dai* Materiali di Alpbach *di Marcuse*. *Postfazione*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies» 1, 2018, pp. 203-214.

L. Scafoglio, *Il disagio dell'astrazione. Una lettura a partire da Adorno*, Napoli, La Città del Sole 2021.

A. Schmidt, *Poscritto del curatore: a proposito dell'idea della teoria critica*, in M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. II., tr.it.di G. Backhaus in M. Horkheimer, a cura di A. Schmidt, Torino, Einaudi 1974, pp. 324-349.

A. Schmidt, *Ontologia esistenziale e materialismo storico in Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Risposte a Marcuse*, cit., pp. 13-47.

A. Schmidt, *La "Rivista per la ricerca sociale". Storia e significato attuale*, in G.E. Rusconi, A. Schimdt, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 11-43.

C.D. Schneider, *Utopia and History: Herber Marcuse*, in «Philosophy Today», 12, 4, Winter 1968, pp. 236-245.

G. Schweppenhäuser, *Afterword. Art as Cognition and Remembrance: Autonomy and Transformation of Art in Herbert Marcuse's Aesthetics*, in H. Marcuse, *Art and liberation*, cit., pp. 237-256.

M. Seel, *Versöhnung mit der Natur?. Eine Überlegung zur Metaphysik der instrumentellen Vernunft*, in AA. VV., *Kritik und Utopie*, cit., pp. 142-148.

Z. Tauber, *Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant*, in «The Journal of Aesthetic Education», 40, 3, 2006, pp. 22-47.

E. Tebano, *Estetica e rivoluzione: la funzione politica dell'arte in Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 152-172.

N. Thorkelson, *Herbert Marcuse. Philosopher of Utopia. A Graphic Biography*, ed. by P. Buhle and A.T. Lamas, with a *FOreword* by A. Davis, San Francisco, City Light Books 2019.

F.S. Trincia, *"Disagio della civiltà" o vittoria dell'eros? Marcuse e Freud*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 104-122.

G. Vaccaro, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Milano-Udine, Mimesis 2010.

A. Vegezzi, *Eros e Utopia. Letture di Marcuse*, in «Quaderni Piacentini», III, 17-18, Luglio-Settembre 1964, pp. 36-46.

J. Vignola, *Trascendenze immanenti*. *Da Kant a Marcuse*, Napoli-Salerno, Orthotes 2018.

S.J. Whitfield, *A radical in Academie*. *Herbert Marcuse at Brandeis University*, «Journal for the Study of Radicalism», vol. 9, n. 2, Fall 2015, pp. 93-124.

R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, tr.it. di P. Amari Cirillo, Torino, Boringhieri 1992.

R. Wiggershaus, *Linke Romantik. Motive eines romantischen Antikpitalismus bei Herbert Marcuse*, in AA.VV., *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 17-28.

R. Wolin, *Introduction: What is Heideggerian Marxism?*, in H. Marcuse, *Heideggerian-Marxism*, cit., pp. XI-XXX.

Saggi su Kant e l'idealismo tedesco

AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, Prismi 1981.

AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della Ragion Pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Baccelli, Milano, FrancoAngeli 1989.

AA.VV., *Il realismo della ragione*. *Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, a cura di S. Poggi, Milano-Udine, Mimesis 2012.

M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, in «Marx-Studien», I, 1904, pp. 195-433.

M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, Wien, Wiener Volksbuchhandlung 1924.

M. Adler, *Kant und der Marxismus: gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Berlin, E. Laubsche Verlagsbuchhandlung 1925.

A. Aportone, *Tra sensazione ed esperienza. un'introduzione alla concezione kantiana dell'intuizione empirica*, in A. Aportone, F. Aronadio, P. Spinicci, *Il problema dell'intuizione, Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Napoli, Bibliopolis 2002.

H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1970), tr.it.di P.P. Portinaro, Genova, Il Nuovo Melangolo 2006.

A. Baeumler, *Kants* Kritik der Urteilskraft. *Ihre Geschichte und Systematik*, Bd. 1, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 1952.

A. Burgio, *Per una storia dell'idea di pace perpetua*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 109-153.

G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Logica, vita, diritto in Hegel,* Napoli, Luciano 2012.

G. Cantillo, *Scritti su Hegel*, a cura di S. Achella, R. Bonito Oliva e E. Mazzarella, Roma, Carrocci 2020.

E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*. *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant* (1907), vol. II, tr.it. di G. Colli, Torino, Einaudi 1953[4].

E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant* (1918), tr.it. di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia 1977.

E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nei sistemi post-kantiani* (1920), vol. III, tr.it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1955[5].

E. Cassirer, *Kant e Goethe* (1924), in Id. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe* (1945), a cura di Giulio Raio, Roma, Donzelli 1999.

E. Cassirer, M. Heidegger, *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger* (1929), in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr.it. di M.E. Reina, riveduta da V. Verra, Roma-Bari, Laterza 1981.

E. Cassirer, *L'idea della costituzione repubblicana* (1929), tr.it. di A. Bolaffi, in «Micromega», IV, 1989, pp. 229-240.

E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Hidehhers Kant-Interpretation*, in «Kant Studien» 36, 1931.

E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, tr.it. di R. Lazzari, Milano, Unicopli 1990.

E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo* (1932), tr.it. E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia 1936.

E. Cassirer, *Kant e Rousseau* (1939), in Id., *Rousseau, Kant, Goethe*, cit., pp. 3-51.

E. Cassirer, *Goethe e la filosofia kantiana* (1944), in Id., *Rousseau, Kant, Goethe*, cit., pp. 53-86.

M.T. Catena, *Orientamento e disorientamento. Il sublime come luogo sistematico della filosofia di Kant*, Milano, Guerini 1996.

M.T. Catena, *Introduzione*, in I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul bello e sul sublime*, cit., pp. VII-LXIII.

M.T. Catena, *Sentire. Una riflessione sulla Ragion pura, il Giudizio (e oltre...)*, Napoli, Giannini 2010.

C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 147-178.

C. Cesa, *Recensori di Kant: Fichte e Schlegel*, in «Teoria politica», vol. IX, n. 2, 1995.

R. Ciafardone, *La «Critica della Ragion pure» nell'Aetas kantiana*, L'Aquila-Roma, L.U. Japadre 1990.

G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, tr.it. di S. Palazzo, Milano-Udine, Mimesis 2004.

S. Dirschauer, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, in «Kant-Studien», 95, 2004, pp. 53-85.

D. Dumouchel, *La découverte de la faculté de juger réfléchissante*. Le rôle heuristique de la «Critique du goût» dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*, in «Kant-Studien», 85, 1994, pp. 419-442.

M. Ferrari, *Categorie e apriori*, Bologna, il Mulino 2003.

M. Ferrari, *Cassirer, Kant e l'Aufklärung*, in AA.VV., *Il realismo della ragione. Kant dai lumi alla filosofia contemporanea*, cit., pp. 181-208.

A. Gargano, *L'idealismo tedesco. Fichte-Schelling-Hegel*, Napoli, La Città del Sole 1995.

E. Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza 1986.

E. Garroni, *Creatività*, Macerata, Quodlibet 2010.

G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli, Guida 1989.

P. Giordanetti, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano-Udine, Mimesis 2011.

L. Goldmann, *Immanuel Kant* (1945), eng.tr. by R. Black, London, NLB 1971.

A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Bari-Roma, Laterza 1980.

C. Haskins, *Kant and the Autonomy of Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Crticism», vol. 47, n. 1, Winter 1989, pp. 43-54

M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it di M.E. Reina, riveduta da V. Verra, Roma-Bari, Laterza 1981.

M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della Ragion pura» di Kant*, tr.it. di R. Cristin, Milano, Mursia 2002.

M. Horkheimer, *Kant: la Critica del Giudizio* (1925), a cura di Nestore Pirillo, Napoli, Liguori 1981.

R. Kroner, *Da Kant a Hegel. Della critica della ragione alla filosofia della natura* (1921), vol. I, tr.it. di R. Pettoello, Brescia, Morcelliana 2020.

D. Losurdo, *Autocensura e compromessa nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis 2007.

L. Lugarini, *La confutazione hegeliana della filosofia critica*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 13-66.

R. Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata, Quodlibet 1999.

P. Menzer, *Kants Ästhetik inihrer Entwicklung*, Berlin, 1952.

N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli 1961.

M. Mori, *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, in «Filosofia», XXX, 1979, pp. 20-230 e pp. 413-438.

M. Mori, *Pace perpetua e pluralità degli stati in Kant*, in «Studi kantiani», VIII, 1995, pp. 113-137.

L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Milano, Mursia 1983.

A. Rigobello, *Persona e comunità di persone in Kant*, in AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della Ragion Pratica"*, cit., pp. 37-45.

P. Romero, *The Revolutionary "Deception": Kant on the Illusion of a Politics of Happines*, «Etica & Politica», XXIII, 2, 2021, pp. 17-38.

L. Sichirollo, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in temi di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 219-266.

G. Tonelli, *La formazione del testo della «Kritik der Urteilskraft»*, in, «Revue internationale de Philosophie», 1954.

G. Tonelli, *Kant e i caratteri delle nazioni*, in «Filosofia», XXVI, 1975, pp. 129-138.

C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, London-NewYork, Longmans Green and Company 1925.

S. Veca, *Prefazione*, in I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 7-41.

V. Verra, *Presentazione* a Aa.Vv., *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 9-11.

V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 69-89.

F. Volpi, *Il concetto di nazione in Kant*, in «Criterio», VIII, 1990, pp. 94-101.

K. Vorländer, *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1911.

Altri testi consultati

AA. VV., *Il pensiero socialista. 1791-1848*, a cura di G. M. Bravo, Roma, Editori Riuniti 1977.

AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. I, a cura di E.J. Hobsbawm et. al., Torino, Einaudi 1978.

AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. II, a cura di E. J. Hobsbawm, et. al., Torino, Einaudi 1979.

AA. VV., *Il piacere di lavorare, Saggi sull'utopia marxista del lavoro-bisogno*, a cura di F. Andolfi, Milano, Minopoli 1983.

AA.VV., *Ethischer Sozialismus. Zur Politicschen Philosophie des Neokantismus*, hrsg. H. Holzhey, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1994.

AA.VV., *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Milano, Mondadori 2007.

AA.VV., *Metodologia, teoria della conoscenza, filosofia dei valori: Heinrich Rickert e il suo tempo*, a cura di A. Donise, A. Giugliano, E. Massimilla, in «Quaderni dell'Archivio di Storia della cultura», n. 6, Napoli, Liguori 2015.

T.W. Adorno, *Husserl e il problema dell'idealismo* (1940), in «Archivio di Storia della Cultura», XXXIV, Napoli, Liguori 2021, p. 441-454.

T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (1° ed. 1944 – 2° ed. 1947), tr.it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 2010[5].

T.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), tr.it. di C. Mainoldi, M. Bertolini Peruzzi, E. Zolla, E. Filippini, G. Manzoni, A. Burger Cori, Torino, Einaudi 2018[2].

T.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), tr.it. di C.A. Donolo, Torino, Einaudi 1970.

T.W. Adorno, *Teoria estetica* (1970), tr.it. di G. Matteucci, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi 2009.

T.W. Adorno, W. Benjamin, E. Bloch, B. Brecht, G. Lukács, *Aesthetics and Politics*, London, Verso Press 1980.

A. Arato, *L'antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 695-757.

G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Bari-Roma, Laterza 1981.

W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), tr.it. di F. Cuniberto, con introduzione di G. Schiavoni, Torino, Einaudi 1999.

W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), tr.it. a cura di E. Filippini, con saggio di M. Cacciari, Torino, Einaudi 2011[2].

W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), tr.it. G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi 1997.

S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Firenze, Vallecchi 1996.

E. Bloch, *Il principio speranza*, tr.it. E. De Angelis e T. Cavallo, con introduzione di R. Bodei, Milano, Garzanti 2005.

R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino 1975.

G. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Guida, Napoli 1976.

E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico. Tre saggi* (1932), tr.it. di R. Pettoello, Brescia, Morcelliana 1995.

M. Catarzi, *A ridosso dei limiti. Per un profilo filosofico di Heinrich Rickert lungo l'elaborazione delle* Grenzen, Soveria Mannelli, Rubettino 2006.

H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, tr.it. di A. Poma, Cinisello Balsamo, San Paolo 1994.

A. Donise, *Il soggetto e l'evidenza*. *Saggio su Heinrich Rickert*, Napoli, Loffredo 2002.

F. Engels, K. Marx, *Opere complete (1845-1846)*, vol. V, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti 1972.

F. Engels, K. Marx, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere complete*, cit., pp. 6-79.

F. Engels, K. Marx, *Manifesto del partito comunista* (1848), tr.it. di P. Togliatti, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti 1976.

F. Engels, K. Marx, *Opere complete. Il capitale* (1867), vol. XXXI, a cura di R. Fineschi, Napoli, La Città del Sole, 2011.

F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1888), a cura di G. Sgrò, Napoli, La Città del Sole 2008.

M. Ferrari, *Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 103, Juillet-Septembre 1998, pp. 367-388.

M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli 1997.

C. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti*. *Il nuovo mondo amoroso e altri scritti sul lavoro, l'educazione, l'architettura nella società d'Armonia*, tr.it. di E. Basevi, a cura di I. Calvino, Torino, Einaudi 1971.

C. Fourier, *L'armonia universale*, tr.it. di S. Rossini, a cura di M. Larizza, Roma, Editori Riuniti 1971.

C. Fourier, *Educazione comunitaria e lavoro attraente*, a cura di R. Mazzetti, Salerno, Beta 1972.

C. Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, tr.it. di M. A. Sarti, a cura di L. T. Ferente, Milano, Rizzoli 2005.

S. Freud, *Totem e tabù. Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1913, 1921), tr.it. S. Daniele e E.A. Panaitescu, Torino, Bollati Boringhieri 2011.

S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1917), tr.it. di I. Castiglia, a cura di R. Finelli e P. Vinci, Roma, Newton Compton 2019[11].

S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920) tr.it. di A.M. Marietta Solmi e R. Colorni, Torino, Bollati Boringhieri 1977.

S. Freud, *L'Io e l'Es* (1922), tr.it. di C.L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri 1976.

S. Freud, *Il disagio nella civiltà* (1929), tr.it. di E. Ganni, a cura di S. Mistura, Torino, Einaudi 2010.

E. Fromm, *Parte sociopsicologica* (1936), tr.it. di A. Marietti Solmi in M. Horkheimer, et. al., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, UTET, 1971, pp. 73-128.

A. Giugliano, *Nietzsche Rickert Heidegger (ed altre allegorie filosofiche*), Napoli, Liguori 1999.

L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna. Storia e funzione attuale dei valori di "libertàa", "uguaglianza", "tolleranza"*, a cura di G.G. Cagna, Torino, Einaudi 1967.

L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, a cura di Y. Ishaghpour e E. Dorigotti Volpi, Verona, Bertani 1976.

P.E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge Massachussets-London, Harvard University Press 2010.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani 2004.

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-1826), a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2009.

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (1812-1816), tr.it. di A. Moni e rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 2008.

M. Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) Und Die Philosophische Problemlage Der Gegenwart* (1929), in Id., *Gesamtausgabe*. *II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 28, hrsg. von C. Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1997.

M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*. *Selezione di «problemi» della «logica»*, tr.it. di U. Ugazio, Milano, Mursia 2016.

E.J. Hobsbawn, *La fortuna delle edizioni di Marx ed Engels*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. I, pp. 358-374.

E.J. Hobsbawn, *La cultura europea e il marxismo fra Otto e Novecento* in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 61-106.

E.J. Hobsbawn, *L'età degli Imperi. 1875-1914*, tr.it. di F. Salvatorelli, Roma-Bari, Laterza 1987.

E.J. Hobsbawn, *Il secolo breve. 1914-1991*, tr.it. di B. Lotti, Milano, Rizzoli, 1997.

M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie* (1930), in Id., *Gesammelte Schriften. Philosophische Frühschriften 1922-1932*, bd. II, hrsg. v. A. Schidt und G. Schimd Noerr, Frankfurt am Main, Fischer 2012, pp. 177-268.

M. Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, 2 voll., tr.it. di G. Backhaus, a cura di A. Schmidt, Torino, Einaudi 1974.

M. Horkheimer, *Materialismo e metafisica* (1933), in Id., *Teoria critica*, vol. I., cit., pp. 31-66.

M. Horkheimer, *Materialismo e morale* (1933), in Id., *Teoria critica*, vol. I., cit., pp. 71-109.

M. Horkheimer, *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale* (1934), in Id., *Teoria critica*, vol. I, cit., pp. 118-172.

M. Horkheimer, *Sul problema della verità* (1935), in Id., *Teoria critica*, vol. I., cit., pp. 224-270.

M. Horkheimer, *Autorità e famiglia* (1936), in Id., *Teoria critica*, vol. I, cit., pp. 271-351.

M. Horkheimer, *Egoismo e movimenti di libertà* (1936), in Id., *Teoria critica*, vol. II, cit., pp. 3-81.

M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in Id., *Teoria critica*, vol. II, cit., 135-186; poi in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, cit., pp. 3-56.

M. Horkheimer, *Appendice* (1937), in Id., *Teoria critica*, cit., vol. II, pp. 187-195, poi in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, cit., pp. 57-65.

M. Horkheimer, *Ragione e autoconservazione* (1942), in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, cit., pp. 89-119.

M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della razionalità strumentale* (1944-1947), tr.it. di E. Vaccari Spagnol, Torino, Einaudi 1969.

V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, Napoli, La scuola di Pitagora 2012.

E. Husserl. *Sulla fantasia. Manoscritti 1918-1924*, a cura di F. Masi, Napoli, Giannini 2009.

E. Husserl, *La crisi delle scienze europee* (1936), tr.it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore 1962.

M. Iovinella, in AA.VV., *Da Marx al post-operaismo. Soggettività e pensiero emergente*, a cura di G. Sgrò e I. Viparelli, Napoli, La Città del Sole 2018.

G. Lukács, *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik*, in «Logos», vol. VII, 1, 1917-1918, pp. 1-39.

G. Lukács, *L'Anima e le forme* (1910), tr.it. e nota di S. Bologna, con uno scritto di F. Fortini, Milano, SE 2002.

G. Lukács, *Teoria del romanzo* (1916), a cura di G. Raciti, Milano, SE 1999.

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), tr.it. di G. Piana, Milano, Mondadori 1973

G. Lukács, *Marxismo e la critica letteraria* (1953-1956), tr.it. di C. Cases, Torino, Einaudi 1964.

G. Lukács, *Distruzione della ragione* (1954), 2 voll., tr.it. E. Arnaud, Milano-Udine, Mimesis 2011

K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Roma, Editori Riuniti 1974.

K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1841-1843), in Id., *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 13-142.

K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, Introduzione* (1844), in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi 1950.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgrò, Napoli-Salerno, Orthotes 2018.

K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere (1845-1846)*, cit., pp. 3-5.

K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)* (1857-1858), 2. voll., a cura di G. Backhaus; apparato critico, indice dei nomi e delle opere a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin; indice analitico a cura di P. Collo, Einaudi, Torino 1976.

K. Marx, *Prefazione* (1859), in Id., *Per la critica dell'economia politica*, tr.it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti 1984, pp. 3-8.

E. Massimilla, *Storicismo, neokantismo, filosofia della vita*, in AA.VV., *Storicismo e storicismi*, cit., pp. 363-405.

G. Morrone, *Valore e realtà. Studi sulla logica della storia in Windelband, Rickert e Lask*, Soviera Mannelli, Rubettino 2013.

M. Musto, *I* Manoscritti economico-filosofici del 1844 *di Karl Marx: vicissitudini della pubblicazione e interpretazioni critiche*, in «Studi storici», vol. XLIX, n. 3, luglio-settembre 2008, pp. 763-792.

F. Nietzsche, *Genealogia della Morale. Uno scritto polemico* (1887), tr.it. di F. Masini, nota introduttiva di M. Montanari, Milano, Adelphi 1968.

G.P. Piretto, *Quando c'era l'URSSG. 70 anni di storia culturale sovietica*, Milano, Raffaello Cortina 2020.

F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1793-1795), tr.it. di Guido Boffi, Milano, Bompiani 2007.

L. Sochor, *Lukács e Korsch: la discussione filosofica degli anni venti*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 699-702.

F. Tessitore, *Criticità dello storicismo e nuova storia della cultura*, in AA.VV., *Storicismo e storicismi*, cit., pp. 1-25.

F. Tessitore, *Per una storia della cultura*, in «Archivio di storia della cultura», I, 1988, pp. 11-47.

G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza 1971.

F. Vidoni, *Ignorabimus! Emil du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, Milano, Marcos y Marcos 1988.

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Firenze, Sansoni 1983[4].

SITOGRAFIA

- Archivzentrum-Nachlass Herbert Marcuse. Disponibile in:

https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/list.action?nodeid=g150587&page=1&sorting=41&reload=true.

- Books, Articles and Reviews about Herbert Marcuse. Disponibile in: https://www.marcuse.org/herbert/booksabout.htm.

- Herbert Marcuse Official Webpage. Disponibile in: https://www.marcuse.org/herbert/.

- Herbert Marcuse Publications. Disponibile in: https://www.marcuse.org/herbert/pubs.htm.

- International Herbert Marcuse Society. Disponibile in: https://sites.google.com/site/marcusesociety/Home.

- Kant Gesellschaft. Disponibile in: http://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/.

- Kant Studien. Disponibile in: https://ophen.org/series-366.

- The Herbert Marcuse Archive. Disponibile in: https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/index.htm.