

Alberto Berardelli

Per una genealogia della teoria critica della Scuola di Francoforte. Spunti antologici

key words: teoria critica, scuola di Francoforte, T.W. Adorno, Max Pollock, Leo Löwenthal

Introduzione

Negli ultimi anni si è assistito ad una ripresa d'interesse nei confronti dei fondamenti normativi della teoria critica sviluppatasi nell'ambito della prima Scuola di Francoforte. Si vuole individuare un nucleo metodologico unitario della teoria critica francofortese, nell'intento di procedere ad una sua possibile riformulazione, verificandone l'attualità per una comprensione delle dinamiche storiche e sociali della contemporaneità.

Questa voglia di ritorno alle origini di una corrente culturale che ha significativamente percorso tutta la storia del novecento può essere ricondotta all'evidenza di alcune analogie tra la contingenza storica attuale e i processi storici presi in esame dagli esponenti della prima generazione della Scuola negli anni 30/40 del secolo scorso:

☒ un radicale rinnovamento dei meccanismi sistemici del capitalismo, in grado di mettere in campo, contro ogni previsione di un suo inevitabile crollo strutturale, una formidabile capacità di adattamento ai mutamenti delle condizioni economiche e produttive (transizione da un capitalismo liberale di mercato ad un capitalismo di stato e/o amministrato di stampo totalitario/democratico);

☒ una sconfitta, a livello sia politico che culturale, della classe operaia e dei partiti/movimenti che indicavano come obiettivo della lotta politica l'emancipazione delle masse e più in generale della condizione umana;

☒ una crisi della stessa democrazia di stampo liberale, con l'affermazione, anche in termini di consenso popolare, di una destra politica reazionaria, fundamentalmente totalitaria;

☒ una nuova prospettiva di conflitto armato sul continente europeo che inizia a prender forma con lo scoppio della guerra civile in Spagna.

Anche nel nostro presente possiamo rilevare una nuova radicale riformulazione delle logiche capitalistiche (dalla deregulation della globalizzazione dei mercati ad una nuova forma di pervasiva “amministrazione” organizzata sull’intelligenza artificiale), un dissolvimento degli storici movimenti politici di sinistra e della cultura “progressista” che meno di cinquanta anni fa poteva apparire egemone nella società, un nuovo consenso diffuso, a livello sia politico che culturale, verso i valori di una destra populista/autoritaria/identitaria, una guerra in corso sul territorio europeo entro una logica di nuovi blocchi contrapposti. In tale contesto un approccio teorico critico/interpretativo a valenza interdisciplinare, che guardi anche ad una prassi politica da ricostruire, può tornare ad essere una prospettiva con cui fare i conti.

A fronte di una realtà sociale che contraddice pesantemente la teoria e gli sviluppi storici attesi, l’avvio dei programmi di ricerca della Scuola di Francoforte può essere ricondotto all’intuizione che fosse necessario affiancare, all’analisi oggettiva (in un orizzonte teorico inizialmente ancora marxista) delle tendenze strutturali dell’economia capitalista, lo studio delle manifestazioni relativamente autonome della vita culturale e politica della società, lì dove hanno origine e si dissolvono le ideologie che orientano gli individui e dove possono essere individuate le forme soggettive di resistenza al cambiamento di sistema. Nel contempo viene colta l’opportunità di considerare, ai fini dell’attività di ricerca, anche la vita psichica degli individui nel loro agire sociale ed in particolare la genesi delle strutture caratteriali delle personalità socialmente operanti, viste come storicamente forgiate da modelli repressivi ed alienanti.

È sulla base di questa intuizione che Max Horkheimer riunisce, nel contesto delle attività dell’Istituto per la ricerca sociale di Francoforte (di cui nel 1930 diviene Direttore) e della sua rivista, un gruppo di studiosi di diversa provenienza disciplinare tra cui: Herbert Marcuse per gli ambiti teorico/filosofici, Theodor Adorno e Leo Löwenthal per gli ambiti artistico/letterari, Erich Fromm per gli ambiti psicoanalitici, Friedrich Pollock per gli ambiti economici, Franz Neumann e Otto Kirchheimer per gli ambiti della scienza della politica e del diritto. E’ in questo contesto che si sviluppa quella che sarà conosciuta come la teoria critica della Scuola di Francoforte.

Una proposta avanzata da Hartmut Rosa e Lars Gerntenbach prova a definire un paradigma unitario della teoria critica francofortese, facendo ricorso a cinque requisiti fondamentali che ne avrebbero caratterizzato le attività di studio:

1. l’idea di una critica immanente basata sulla dialettica tra trascendenza e immanenza;

2. il nesso costitutivo della teoria critica con la sfera della prassi politica;
3. la connessione tra analisi teorica e le forme in divenire del contesto storico;
4. il riferimento ad una nozione di vita sociale come totalità;
5. l'orizzonte pratico-trasformativo dell'emancipazione.

Per certi aspetti questi requisiti si presentano inizialmente come una declinazione di una nuova forma di materialismo storico dialettico, che rivaluta i contenuti degli scritti più filosofici del giovane Marx e della tradizione della sinistra Hegeliana. Giorgio Fazio, nel suo ponderoso lavoro di ricostruzione delle origini e dello sviluppo della teoria critica della scuola di Francoforte¹ così ne riassume il significato:

1. la teoria critica punta a conservare una certa distanza tra la norma e il dato, nella misura in cui si riallaccia ad istanze di giudizio critico e a potenzialità di emancipazione, che seppure emergenti dalle pratiche e dalle istituzioni di una società data, fanno segno verso il trascendimento del contesto che le ha generate. In queste potenzialità immanenti alla società, la teoria critica punta a rilevare istanze di trasformazione che fanno trasparire la possibilità reale di un'organizzazione più razionale della società e che esprimono una rilevanza di significato universale, attingibile quindi anche da chi si trova fuori dal contesto in questione;

2. la teoria critica si fa parte del processo che vede gli uomini come produttori della totalità delle loro forme storiche di vita e si concepisce come veicolo di autoriflessione di questo stesso mondo storico. In questo senso, tra i suoi compiti c'è anche quello di riflettere sul modo in cui essa sorge in un determinato momento storico. Essa aspira ad essere fattore di "stimolo" e di "trasformazione": la parte teorica di un movimento storico, volto al pieno dispiegamento delle potenzialità di autonomia e di ragione presenti nella realtà sociale;

3. la teoria critica mutua da Hegel, Marx e Durkheim l'idea secondo cui la società è qualcosa di più della somma delle sue parti, per cui i fenomeni sociali possono essere letti solo in relazione ad un'intera connessione sociale. Le ricerche che rimangono all'interno dei confini delle singole scienze specialistiche non possono rendere conto di questa interrelazione tra i fenomeni da osservare;

4. nella teoria critica il riferimento dell'analisi teorica alle forme in divenire della prassi sociale si accompagna al rifiuto di una verità epistemologica atemporale o meglio di una verità che non abbia un nucleo temporale. Da questa impostazione discende il sospetto nei confronti di ogni teoria che procede in modo non storico, nei cui procedimenti si riconosce l'operare di una naturalizzazione ed assolutizzazione ideologica di rapporti e contenuti storicamente e socialmente determinati;

¹ Giorgio Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma 2020.

5. per la teoria critica la prospettiva di un'emancipazione dell'uomo è concepita come liberazione da quelle forme di potere ideologico e di dominio che funzionano nel senso della conservazione dei privilegi, attraverso meccanismi che bloccano la riflessività, universalizzano surrettiziamente interessi particolari oppure naturalizzano l'esistente, dando l'impressione che i rapporti sociali esistenti siano ineludibili. L'universalità dell'interesse all'emancipazione fa tutt'uno con la sua razionalità: proprio nel concetto di ragione, infatti, sarebbero incorporati quei valori fondamentali che sono da un lato l'universalità (cioè la validità per tutti), dall'altro l'autonomia (cioè la liberazione dal dominio eteronomo, la capacità di determinarsi e di darsi da sé la propria legge), che ambiscono ad avere una validità generale. Un tema ricorrente è anche quello della felicità: l'idea che si dà vera emancipazione quando oltre la liberazione dal bisogno materiale e dal dominio eteronomo si realizzano situazioni in grado di garantire i presupposti di una vita buona.

Cercando traccia dei requisiti proposti, si riportano alcuni testi, in buona parte pubblicati nel periodo considerato sulla rivista dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte.

Teoria e storia (Max Horkheimer, 1935)

“Il risultato (di un processo storico) non è anticipabile in termini puramente teorici, giacché esso non è determinato da una qualche unità precisamente delimitata, poniamo dal ‘corso della storia’, i cui principi possono essere fissati unitariamente e una volta per tutte, bensì dagli uomini che si confrontano tra loro e con la natura, che entrano in nuovi rapporti e in nuove strutture e ciò facendo si trasformano. La soluzione di contraddizioni nel pensiero soggettivo e il superamento di antitesi oggettive possono essere strettamente connessi, ma non sono affatto immediatamente identici. Una società libera nel senso del libero sviluppo degli individui e della libertà dell'industria sulla base della disuguaglianza in un determinato periodo storico diventa contraddittoria sul piano ideale e su quello reale. La soluzione nel pensiero ha luogo mediante il concetto di una forma più differenziata e superiore di libertà, cui spetta un ruolo decisivo nel superamento reale ma non coincide affatto con esso e che anticipa il futuro solo in modo astratto e impreciso. In quanto tiene conto della possibilità che il mutamento coinvolga anche l'intero materiale categoriale esistente, senza per questo considerare meno vera la teoria che di esso è formata, la logica della dialettica non conclusa corrisponde alla concezione hegeliana della differenza tra dialettica e intelletto, senza peraltro sovrapporvi un nuovo dogmatismo. *L'intellettuale* si ferma ai concetti nella loro salda determinatezza e diversità da altri; il *dialettico* li mostra nel loro trapasso e nella loro dissoluzione. Il primo certo è immanente al secondo: senza

determinatezza e ordine dei concetti, senza intelletto non c'è pensiero, neppure un pensiero dialettico. Ma l'intelletto diventa metafisico non appena assolutizza come esistenza e avanzamento della verità la sua funzione di conservazione e di diffusione della conoscenza data, la sua funzione consistente nel constatare, ordinare, dedurre i suoi risultati. Il rivoluzionamento, il superamento, la ristrutturazione della conoscenza, il suo rapporto mutevole con la realtà, il suo mutamento di funzione risultante dall'intreccio con la storia cadono fuori dei processi ideali colti dalla logica tradizionale che ha per tema l'intelletto."²

Essenza, immanenza e trascendenza (Herbert Marcuse, 1936)

“La filosofia borghese ha smarrito il punto archimedeo in cui aveva fissato la libertà dell'individuo cosciente; essa non dispone più di nessun terreno su cui l'arma della critica possa essere adoperata come 'essenziale' contro il ricorso a stati di cose e ordini determinati. La dottrina materiale dell'essenza incomincia con l'elaborazione di una nuova etica orientata in opposizione alla filosofia pratica della ragione di Kant. La legalità della valutazione etica ora non risiede più nella ubbidienza dell'individuo autonomo alla 'norma' liberamente posta da lui stesso come assolutamente vincolante; essa risulta piuttosto 'dall'efficacia dei modelli e dei contromodelli personificati'...

La funzione della intuizione dell'essenza nell'eidetica materiale conduce all'abdicazione della libertà critica della ragione, all'eliminazione della sua autonomia. L'idea dell'autonomia della ragione era connessa, da Descartes in poi, alle tendenze progressive della borghesia; la sua riduzione all'astratta ragione cosciente ne segna il regresso; nell'epoca del capitalismo monopolistico, la ragione è sostituita da riconoscimento passivo di dati 'essenziali', nella cui identificazione essa inizialmente svolge ancora un ruolo molto derivato, più tardi non ne svolge più alcuno...

(In questa logica) quello dei fatti è un mondo, per così dire, ad una dimensione: il reale è 'assolutamente reale', e questa assolutezza taglia fuori ogni trascendenza: tanto la trascendenza metafisica verso l'essenza, quanto quella critica... Il conoscere, liberato dalla tensione dei fatti verso l'essenza, si muta in se stesso in riconoscimento...

(Per contro) sulla base di questa teoria (critica materialista) l'essenza dell'uomo viene concepita contestualmente alle tendenze orientate verso una nuova forma della convivenza sociale: come l'idea di ciò che la prassi deve realizzare. L'immagine dell'uomo così ottenuta non rappresenta soltanto ciò che già oggi 'in sé' può essere, ma corrisponde anche – e questa è l'istanza polemica che la teoria avanza con tale

² Max Horkheimer, *Sul problema della verità*, 1935 (in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974).

concetto di essenza – all’effettiva realizzazione di tutto ciò che l’uomo vuol essere quando concepisce se stesso secondo le proprie possibilità. Con questa istanza dell’essenza dell’uomo la teoria (critica) indica la via per giungere, dalla sua attuale forma fenomenica, ad un’umanità che dispone dei beni esistenti distribuendoli conformemente ai bisogni reali dell’universalità Un’umanità che programmaticamente assume nelle proprie mani la formazione del processo sociale di vita e non l’abbandona alla casualità della concorrenza e alla cieca necessità dei rapporti economici reificati. Un’umanità che non svilisce i valori culturali a privilegio e ad oggetto del “tempo libero”, ma li collega realmente con l’esserci universale... L’essenza di cui si tratta nella struttura concettuale della teoria si presenta innanzitutto come la possibilità dell’uomo, in una situazione sociale determinata, tesa contro il suo esserci immediato.”³

Psicologia e vita sociale (Erich Fromm, 1936)

“Secondo Freud, il carattere si sviluppa nella direzione di un adattamento della struttura pulsionale a determinate condizioni sociali poiché, mediante la sublimazione e le formazioni reattive, i moti pulsionali appaiono nell’Io trasformati in tratti di carattere... L’individuo si attiene con stupefacente tenacia al carattere, una volta acquisito, e alle ‘attitudes’ che ne scaturiscono, perché ogni tratto del carattere implica anche una soddisfazione... Il carattere non è una somma di singoli tratti, ma possiede una struttura ben determinata; il cambiamento di un tratto del carattere condiziona quello di tutti gli altri.

Le diagnosi psicoanalitiche mostrano che in una struttura caratteriologica che contiene il masochismo è compreso necessariamente anche il sadismo... Ne deriva, come importante conseguenza a livello di psicologia sociale, che un sistema che produce il sadomasochismo come struttura pulsionale predominante, deve fornire possibilità di soddisfacimento ad entrambi gli aspetti del sadomasochismo...

Nelle forme autoritarie di società trovano soddisfacimento sia le tendenze masochistiche sia quelle sadiche. Ognuno è inserito in un sistema di dipendenze verso l’alto e verso il basso... Il piacere della dedizione e dell’obbedienza, tipico del carattere masochistico, trova così il proprio soddisfacimento, anche se con intensità diversa a seconda della posizione sociale... Nella società autoritaria è presente in larga misura anche la possibilità di cedere ai sadici impulsi di dominio sui più deboli e sugli inferiori. Per i membri dei ceti dominanti questo è ovvio; ma anche l’uomo qualunque

³ Herbert Marcuse, *Sul concetto di essenza*, 1936 (in *Materiali per la Scuola di Francoforte*, Unicopli Universitaria, Milano 1980).

ha a disposizione oggetti ancora più deboli che possono diventare soddisfazione per il suo sadismo. Le donne, i bambini, gli animali assumono sotto questo rispetto un ruolo di estrema importanza dal punto di vista della psicologia sociale. E quando non si dimostrano sufficienti, gli oggetti del sadismo vengono creati in modo per così dire artificiale, gettando nell'arena ora gli schiavi o i prigionieri nemici, ora le classi o le minoranze razziali...

Nella società autoritaria il carattere sadomasochista viene prodotto dalla struttura economica che rende necessaria la gerarchia autoritaria. Come nella società borghese, anche nello stato autoritario la vita del singolo è tanto più abbandonata al caso, quanto più in basso egli si colloca nella gerarchia. La relativa impenetrabilità della vita sociale e, insieme, di quella individuale crea una dipendenza pressochè disperata, a cui l'individuo si adatta sviluppando una struttura di carattere sadomasochistica... Ogni pensiero masochistico ha un tratto in comune: la vita è determinata da potenze che si trovano al di fuori dell'individuo, della sua volontà e dei suoi interessi. A esse ci si deve piegare, e godere di tale sottomissione è la somma felicità raggiungibile.

Ma l'intensità con cui la struttura sadomasochistica si è sviluppata non è identica per le diverse epoche e le diverse classi. Se una classe come quella borghese, nel XVIII secolo, domina le forze naturali e sociali meglio di quella precedente, essa sviluppa allora un senso di forza e di autonomia che diminuisce l'intensità del sadomasochismo... Un definitivo superamento del sadomasochismo è pensabile solo in una società nella quale gli uomini regolino la loro vita in modo pianificato, razionale e attivo, e in cui massima virtù non sia il coraggio della sopportazione e dell'obbedienza, ma il coraggio della felicità e della vittoria sul fato. In tale situazione il sadomasochismo potrà certo comparire ancora come fenomeno patologico individuale, ma avrà perso la sua mostruosa importanza sociale."⁴

Feticismo e cultura (Theodor W. Adorno, 1938)

"Nel feticismo della merce di nuovo stile, nel 'carattere sadomasochistico' e nell'accettazione della moderna arte di massa, lo stesso oggetto si presenta sotto aspetti diversi. La cultura di massa masochistica è la necessaria manifestazione dell'onnipotenza della produzione. L'investimento affettivo del valore di scambio non è una transustanziazione mistica. Corrisponde all'atteggiamento del prigioniero che ama la sua cella perché non gli viene concesso nient'altro da amare. La rinuncia all'individualità adattandosi alla regola di ciò che ha successo, fare quello che tutti

⁴ Erich Fromm, *Masochismo e autorità*, 1936 (in *La Scuola di Francoforte – La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005).

fanno: questo deriva dal fatto fondamentale che la produzione standardizzata dei beni di consumo offre sempre la stessa cosa a chiunque. Tuttavia la necessità che il mercato ha di occultare tale uguaglianza porta alla manipolazione del gusto e a quell'apparenza d'individualità della cultura ufficiale, che di necessità cresce proporzionalmente alla liquidazione dell'individuo. Anche nell'ambito della sovrastruttura l'apparenza non solo occulta l'essenza, ma è costretta a scaturire forzatamente dall'essenza stessa. L'identità di ciò che viene offerto, e che tutti devono acquistare, si maschera con la severità di uno stile vincolante per chiunque; la finzione del rapporto di domanda e offerta continua a esistere nelle sfumature falsamente individuali.”⁵

Capitalismo di stato e globalizzazione (Friedrich Pollock, 1941)

“Il capitalismo di stato sostituisce i metodi del mercato con un nuovo corpo di regole basato sulla combinazione di vecchi e nuovi strumenti. Un piano generale fornisce le direttive per la produzione, i consumi, il risparmio e gli investimenti... Ciò non implica necessariamente la pianificazione anticipata di ogni dettaglio e l'assoluta mancanza di libertà di scelta da parte del consumatore. La differenza fondamentale nei riguardi del sistema di mercato consiste piuttosto nel fatto che l'ultima parola sui bisogni da soddisfare e sul modo di soddisfarli non viene più lasciata *post festum* all'anonima e infida scelta del mercato, bensì a una decisione consapevole intorno ai fini e ai mezzi generali; una decisione che è anteriore alla messa in moto del processo di produzione. La discussione sulla pianificazione è giunta a un punto tale da annullare le obiezioni contro la realizzabilità tecnica di questo tipo di piano generale... In tutte le sfere dell'attività statale (e nel capitalismo di stato ciò significa: in tutte le sfere della vita sociale) le congetture e l'improvvisazione cedono il passo al principio dell'amministrazione scientifica...

Ci si consenta ora di sollevare la questione altamente speculativa riguardo a cosa accadrebbe se il capitalismo di stato venisse incorporato in uno stato mondiale unificato in cui fosse definitivamente scomparsa la minaccia di aggressione. In questo caso nessuna azione pubblica, per vasta e penetrante che fosse, potrebbe impedire al livello generale di vita di salire, in presenza del pieno impiego... Finché tuttavia, un capitalismo di stato nazionale non avrà conquistato l'intero pianeta, vi saranno sempre ampie possibilità di impiegare la maggior parte del *surplus* produttivo (quel che eccede i requisiti necessari per un minimo standard di vita) per il continuo potenziamento tecnico degli armamenti.”⁶

⁵ Theodor W. Adorno, *Il carattere di feticcio della musica*, 1938 (in *La Scuola di Francoforte*, op. cit.)

⁶ Friedrich Pollock, *Capitalismo di stato: Possibilità e limiti*, 1941 (in *La Scuola di Francoforte*, op. cit.).

Miseria materiale potenziale e impoverimento spirituale morale (Leo Löwenthal, 1946)

“In conseguenza della tecnologia da lei stessa sviluppata, l’umanità è divenuta ampiamente superflua. Le macchine e i metodi di organizzazione moderni rendono possibile a un gruppo relativamente ristretto di manager, tecnici ed esperti di ogni sorta, di mantenere in funzione l’intero apparato industriale. La nostra società ha raggiunto il livello della potenziale disoccupazione di massa; e l’occupazione di massa è in misura crescente il prodotto manipolato di un apparato statale che si sbarazza della forza lavoro in esubero attraverso impieghi come l’esercito e le amministrazioni pubbliche e semipubbliche, al fine di mantenerla da un lato in vita, dall’altro sotto controllo.

Questo significa che un gran numero di lavoratori non ha più alcun rapporto creativo con il processo di lavoro. Vive in un vuoto sociale ed economico che diviene premessa del terrore... Anche certe tendenze culturali, che erano il risultato della crisi del liberalismo, forniscono al sorgere di questo terrore. Sotto l’influsso della produzione di massa gli uomini hanno imparato a vivere secondo esempi e modelli materiali e spirituali. Tendono all’accettazione acritica di un intero sistema di pensieri e comportamenti come se non riuscissero a opporre resistenza all’offerta di droghe ideologiche... Non si tratta tanto del fatto che gli uomini credano a questi stereotipi, quanto che essi stessi diventano appendici stereotipate di questo o quel monopolio culturale o politico. Ragione, costanza, esperienza personale hanno perso il loro significato. Nel mondo d’oggi, la perdita di esperienza genuina rende più difficile combattere e svelare gli stereotipi deformati e mendaci. Il monopolio culturale esercita una sorta di terrore culturale al quale il singolo non si oppone... L’uomo contemporaneo è più o meno consapevole del fatto che i suoi valori morali sono diventati ininfluenti, poiché nulla di materiale o spirituale dipende dalle sue decisioni. Si sente isolato e derubato di quella tradizione materiale spirituale che nella società liberale rappresentava ancora il fondamento della sua esistenza. È perciò colmo di collera e di aggressività – è potenzialmente un paranoico. In queste condizioni è pronto ad accettare anche le ideologie più folli...

Solo attraverso una ragione che si volga, nella teoria e nella prassi, verso le radici e le conseguenze del fenomeno del terrore, l’umanità può sperare di sottrarsi al destino di tenebra e morte in cui si trova impigliata. I sogni della civiltà occidentale possono ancora diventare realtà se l’umanità cessa di considerare gli esseri umani come merce in eccedenza o come nudo mezzo per raggiungere uno scopo. Se ciò non accade, l’onda

del terrore potrebbe sommergere anche noi.”⁷

Politica e emancipazione (Franz Neumann, 1950)

“Indubbiamente la politica è lotta per il potere. Ma è soltanto questo, e nient’altro? Vi sono molti che si accontentano di porre al centro della scienza il carattere di lotta della politica, e si occupano soltanto delle tecniche di questa lotta. Se le cose fossero così, sarebbe un grosso guaio per il mondo intero. Non si può d’altra parte – come vogliono gli idealisti – scorgere nella politica il conflitto tra potere e idea. Se così fosse, allora sarebbe un guaio altrettanto grosso per il mondo; infatti l’idea soccombe sempre nella lotta per il potere.

La politica è lotta per il potere. Ma in questa lotta taluni gruppi difendono solo gli interessi egoistici e particolari, altri invece interessi nazionali e universali. Ma come si può stabilire quale gruppo rappresenta il progresso storico, quale gruppo rappresenta – per usare la formulazione Hegeliana – l’Universale? In passato era relativamente facile rispondere a questa domanda. Prima del 1918 non vi erano gravi difficoltà, ma oggi? Chi sa oggi dire che cosa è il progresso e che cosa è il regresso, che cosa è particolare e che cosa è universale?

La difficoltà sta nel (temporaneo?) fallimento del movimento operaio; in tutto il mondo sta nell’enorme potere della propaganda. Il compito della propaganda è appunto quello di trasformare tutti i valori culturali in merci che si possano vendere. Si tratti di una sinfonia o di una canzonetta di successo, di un autentico dramma o di un raccontino kitsch, dal punto di vista propagandistico hanno tutti lo stesso valore: portare qualche cosa sul mercato. Fino a poco fa le arti figurative erano ancora immuni. Ma con la televisione anche ciò sta cambiando... La trasformazione della cultura in merce non avrà quindi più alcun limite tecnico.

E proprio qui sta il compito della teoria politica, della teoria del concetto della libertà: penetrare al di là degli spessi veli della propaganda, e mostrare quali gruppi non si limitano a riempirsi la bocca con la parola libertà, ma cercano di attuare realmente la libertà. L’esigenza in questo senso può venir dimostrata soltanto dall’azione... Soltanto coloro che danno alle masse del popolo la possibilità di svilupparsi possono avanzare tale pretesa. La scienza della politica non può decidere tale questione: la decisione spetta alla storia. Ma la scienza della politica può ben contribuire a vedere i problemi e a dare forma razionale alla lotta.”⁸

⁷ Leo Löwenthal, *Individuo e terrore*, 1946 (in *La Scuola di Francoforte*, op cit.).

⁸ Franz Neumann, *La scienza della Politica nella democrazia*, 1950 (in *Materiali per la Scuola di Francoforte*, Unicopli Universitaria, Milano 1980).

Riflessioni non conclusive

La storia non si ripete, anche se, come sottolineava Mark Twain, qualche volta fa rima con se stessa. Non dobbiamo escludere la possibilità che momenti di *dejà vu* storico possano rivelare effettive affinità tra un periodo e l'altro. Oggi come un secolo fa la storia appare ad un bivio e tutto fa pensare che le forze "progressiste" non abbiano gli strumenti critici, teorici e pratici, per cogliere il nuovo e indirizzarne i contenuti⁹.

La forza del capitalismo è stata, nelle sue varie fasi storiche, la flessibilità, la sua capacità di adattamento all'evolversi delle forze produttive e soprattutto la sua capacità di integrare prima e assimilare poi gli elementi di contraddizione via via emergenti nell'ambito delle relazioni sociali e dei rapporti di produzione. Nel 1941 Friedrich Pollock, nel qualificare come 'capitalismo di stato' la nuova fase economica avviata, in un'ottica totalitaria, dalla Germania nazista e, in una forma 'democratica', dagli Stati Uniti d'America, rileva che la transizione in corso è riconducibile al fatto che l'ultima parola sui bisogni da soddisfare e sul modo di soddisfarli non viene più lasciata alle forze anonime del mercato, bensì a una decisione consapevole intorno ai fini e ai mezzi generali di cui disporre; una decisione che è anteriore alla messa in moto del processo di produzione. Questo tipo di pianificazione generale è possibile in quanto è ormai tecnicamente realizzabile: in tutte le sfere della vita sociale le congetture e l'improvvisazione possono ora cedere il passo al principio dell'amministrazione scientifica. L'amministrazione scientifica dei processi economici può essere interpretata 'dialetticamente' in una prospettiva di possibile 'emancipazione' dell'uomo dalla sottomissione alle necessità del caso, ma concretamente manifesta anche il rischio della massimizzazione delle logiche eteronome di dominio a scapito di ogni libertà individuale (il passaggio dall'universalità alla strumentalità della ragione

⁹ "Possiamo dire che il *taylorismo digitale* rappresenti la forma produttiva finale del modello industriale classico. Questa forma di organizzazione del lavoro e produttiva - caratterizzata dalla totale fluidità dei modelli reali, resa possibile dall'ubiquità e dalla flessibilità delle tecnologie digitali - ha trasformato il lavoro salariato in una sorta di "sussidio" umano alla *struttura produttiva macchinica digitale* (quella che oggi chiamano *Industria 4,0*), una struttura sempre più automatizzata e sempre più automatizzabile. Il lavoro vivo (e in fondo quindi lo stesso umano) appare sempre più *pensato* come una sorta di *residuo* all'interno di un ciclo produttivo automatico... Molto del declino politico e sociale delle sinistre nel mondo va rintracciato in questa grande miopia nel comprendere questa trasformazione che non incontrò conflitto sociale e politico per tre decenni. Un ritardo strategico che oggi appare difficilmente recuperabile soprattutto attraverso le forme conflittuali classiche della fase industriale meccanica." (Sergio Bellucci, dall'introduzione a *AI- Work, la digitalizzazione del lavoro*, Jaca Book, Milano 2021).

analizzato da Horkheimer in “Eclissi della ragione” e poi, con Adorno, in “Dialettica dell’illuminismo”).

Le capacità che Pollock riteneva già acquisite dalla tecnologia della metà del secolo scorso non sono neppure paragonabili alla pervasività del livello tecnologico attuale. Se la tecnologia di allora consentiva di ipotizzare una transizione verso una forma di capitalismo basata sull’amministrazione scientifica dei processi di produzione, distribuzione e riproduzione, il livello raggiunto dalle attuali ‘tecno-scienze’ indica chiaramente una nuova transizione epocale verso una forma di capitalismo cognitivo che Shoshana Zuboff definisce come *capitalismo della sorveglianza*: “i processi automatizzati non solo *conoscono* i nostri comportamenti, ma li *formano*. Il focus passa dalla conoscenza al potere, e non basta più automatizzare le informazioni *che ci riguardano*; il nuovo obiettivo è *automatizzarci*. In questa fase dell’evoluzione del capitalismo della sorveglianza, i mezzi di produzione sono subordinati a *mezzi di modifica del comportamento* sempre più complessi e completi. In tal modo, il capitalismo della sorveglianza dà vita a nuovi tipi di potere che io faccio rientrare nella categoria dell’ideologia strumentalizzante. L’ideologia strumentalizzante conosce e indirizza i comportamenti umani verso nuovi fini. Anzichè usare eserciti e armi, impone il proprio potere tramite l’automazione e un’architettura computazionale sempre più presente, fatta di dispositivi, oggetti e spazi *smart* interconnessi”.¹⁰ Si tratta di una logica economica parassitaria nella quale la produzione di beni e servizi è subordinata a una nuova architettura globale per il cambiamento dei comportamenti, con una concentrazione di ricchezza, conoscenza e potere senza precedenti nella storia dell’umanità.

Lavoreremo tutti per una macchina intelligente o sarà quella macchina a essere usata da persone intelligenti? È il dilemma che la società dell’intelligenza artificiale si trova oggi ad affrontare. Gli ambiti di ricerca focalizzati dai fondatori della teoria critica francofortese possono ancora essere proficuamente riproposti; non per rimettere in campo le tesi già sostenute, ma per rimettere al centro interrogativi che non hanno ancora trovato risposta: *la soluzione nel pensiero ha luogo mediante il concetto di una forma più differenziata e superiore di libertà, cui spetta un ruolo decisivo nel superamento reale ma non coincide affatto con esso e che anticipa il futuro solo in modo astratto e impreciso. In quanto tiene conto della possibilità che il mutamento coinvolga anche l’intero materiale categoriale esistente, senza per questo considerare meno vera la teoria che di*

¹⁰ Shoshana Zuboff, dall’introduzione a *Il capitalismo della sorveglianza – il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, LUISS, Roma 2019.

esso è formata (Max Horkheimer, cit.).

La teoria critica del secolo scorso non ebbe, come ingenerosamente taluni sostengono¹¹, una valenza fundamentalmente profetica ed elitaria; ebbe invece importanti riverberi nella prassi concreta di quei grandi movimenti politici e sociali che, negli anni 60 e 70 del Novecento, condussero a significative conquiste sul fronte della contrasto alla disuguaglianza economica e sociale e su quello dell'ampliamento delle opportunità di vita delle persone; non altrettanto forse si può dire sul terreno dell'emancipazione auspicata. Poi la grande capacità del sistema capitalistico di procedere all'integrazione e all'assimilazione degli opposti ha avuto la meglio (grazie a *deregulation*, smantellamento del *welfare* e processi di *globalizzazione*), determinando quelle che oggi appaiono come le condizioni per una possibile nuova, catastrofica 'tempesta perfetta': *L'uomo contemporaneo è più o meno consapevole del fatto che i suoi valori morali sono diventati ininfluenti, poiché nulla di materiale o spirituale dipende dalle sue decisioni. Si sente isolato e derubato di quella tradizione materiale spirituale che nella società liberale rappresentava ancora il fondamento della sua esistenza. È perciò colmo di collera e di aggressività – è potenzialmente un paranoico. In queste condizioni è pronto ad accettare anche le ideologie più folli* (Leo Löwenthal, cit.).

Ma il destino di un progressivo annichilimento della personalità umana quando non, in una logica vieppiù distopica e apocalittica, di autoannientamento della nostra specie è davvero ineluttabile? Gli autori che diedero avvio alla teoria critica certo non lo pensavano: non esiste una realtà fattuale imm modificabile e non vi è alcun determinismo storico (un corso della storia che l'uomo può solo seguire). Le potenzialità di emancipazione rimangono presenti in ogni processo storico, anche in un contesto che vede l'affermazione del nazifascismo; proprio in questo il pensiero critico riafferma la propria ragion d'essere : *l'essenza di cui si tratta nella struttura concettuale della teoria si presenta innanzitutto come la possibilità dell'uomo, in una situazione sociale determinata, tesa contro il suo esserci immediato* (Herbert Marcuse, cit.).

¹¹ Le risposte più quotate paiono stilizzare tre metodi per accedere al punto prospettico da cui il critico emette la propria sentenza. Quello della *scoperta* o della *rivelazione*, tradizionale appannaggio di profeti o di altri intermediari con le regioni celesti o iperuranie da cui discendono i comandamenti o le idee che il critico impone o addita ad esempio. Quello dell'*invenzione* o della *costruzione*, diletto di architetti della morale o del diritto che ipotizzano situazioni e processi per attingere un insieme di principi universalmente validi in grado di giustificare l'esercizio della critica. E infine quello dell'*interpretazione* o della *critica immanente*, affare di ospiti ingrati o giudici locali che pongono a base del loro dissenso norme che la prassi sociale già racchiude in sé, quali istanze violate o neglette di legittimazione e di senso. (Enrico Donaggio, dall'introduzione a *La Scuola di Francoforte – La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005).

“In tutte le società umane, la salute e l’educazione hanno un valore in sé: riuscire a trascorrere la propria vita in buona salute e ad accedere alla conoscenza e alla cultura scientifica e artistica sono gli obiettivi stessi della civiltà. Non è proibito immaginare una società ideale in cui tutte le altre mansioni siano quasi completamente automatizzate e in cui ciascuno possa dedicarsi quasi a tempo pieno all’educazione, alla cultura e alla salute, sue e degli altri, una società in cui ciascuno sia l’insegnante, lo scrittore, l’attore, il dottore di qualcun altro... In attesa di quel felice giorno, proviamo almeno a fare dei progressi nella nostra comprensione delle disuguaglianze salariali (economiche e sociali)”¹².

¹² Thomas Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.