

*estratto dal volume*

HERBERT MARCUSE

## La società tecnologica avanzata. Scritti e interventi, vol. III

Roma, Manifestolibri, 2008

---

### Introduzione

*di Raffaele Laudani*

1. Concepiti in un arco di tempo che va dal 1941 al 1979, i testi pubblicati in questo terzo volume degli *Scritti e interventi* di Herbert Marcuse discutono il ruolo della tecnica nella società industriale avanzata. Da questo punto di vista, essi sono essenziali per la comprensione delle potenzialità, dei presupposti impliciti, ma anche delle contraddizioni irrisolte della critica della società contemporanea portata avanti da Marcuse nel secondo dopoguerra e, in modo particolare, nel ben noto *L'uomo a una dimensione*. Non è questa la sede per discutere nel dettaglio questi aspetti della prestazione intellettuale di Marcuse. Basti qui sottolineare come lo stesso concetto di «unidimensionalità» risulterebbe inconcepibile senza l'assunzione della «questione della tecnica» all'interno della «teoria critica». La genesi del termine risale infatti alle sperimentazioni filosofiche giovanili di Marcuse e, più specificamente, al capitolo dell'Ontologia di Hegel dedicato al «movimento nella sua bidimensionalità», dove Marcuse illustrava attraverso Hegel la negatività costitutiva dell'essere, scisso tra la dimensione della realtà e quella delle sue potenzialità inesprese, e la sua capacità, proprio in virtù di questa intrinseca negatività, di spezzare la riproduzione meramente quantitativa dell'essere, aprendo la via alla trascendenza della determinatezza di volta in volta esistente. La *Logica* hegeliana serviva in quel caso a Marcuse per stabilire una distinzione epistemologica tra pratiche che si adattano alle norme e ai comportamenti esistenti e pratiche che si relazionano ai valori e ai comportamenti come «possibilità» che trascendono l'esistente. L'antagonismo implicito nella bidimensionalità dell'essere era in altri termini ciò che consentiva al Soggetto di «essere se stesso nell'essere altro» e gli dava la capacità di comprendere

la realtà, di coglierne potenzialità che ancora non esistono e di mettere in campo la prassi trasformatrice adeguata a realizzarle. Esattamente ciò che, nello scenario «a una dimensione» della società industriale avanzata sembrava agli occhi di Marcuse essere venuto meno.

Nelle *Lezioni parigine* del 1958, in cui Marcuse espone per la prima volta in forma compiuta le tesi che costituiranno poi *L'uomo a una dimensione*, e qui per la prima volta pubblicate, questo processo viene descritto filosoficamente come transizione dall'ontologia – la capacità appunto di pensare il reale nella sua costitutiva bidimensionalità – alla tecnologia: attraverso la forza e l'efficacia della tecnologia, il capitalismo contemporaneo favorisce forme di comportamento e di pensiero che rigettano tutti i valori e le idee che non si conformano alla razionalità dominante. Un'intera «dimensione» della realtà umana tende così a essere soppressa, quella che permette agli individui e alle classi sociali di sviluppare una teoria e una pratica del superamento e di individuare la “negazione determinata” della loro società. In altri termini, la società industriale avanzata sembra essere riuscita a eliminare il carattere dualistico e antagonistico della realtà, la capacità di individuare un altro modo di esistenza nella realtà, «di superare la fatticità verso le sue possibilità reali». Venuta meno la bidimensionalità dell'esistenza umana, il superamento della fatticità perde il suo carattere di mutamento qualitativo e si riduce a mera trasformazione quantitativa, a quel «cerchio magico della riproduzione» che per Max Horkheimer e Theodor Adorno era l'immagine dell'aporia in cui è rimasta impigliata la ragione moderna e che, secondo Marcuse, trova nella metà degli anni Sessanta la sua forma attuale nel programma della «Grande Società» del presidente Johnson. Per Marcuse, quindi, nella società industriale avanzata la trascendenza storica si è atrofizzata e la realtà tende ad appiattirsi sulla sua forma tecnica, che diventa il suo contenuto, la sua stessa essenza. Il «contenimento del mutamento sociale» che contraddistingue la società industriale avanzata avviene infatti non per mezzo della tecnologia, ma in quanto tecnologia, così da generare una versione più sofisticata e “perturbante” di quella «servitù volontaria» che già agli esordi del Moderno Etienne de La Boétie aveva descritto come «abitudine» all'acquiescenza con il potere e rinuncia all'esercizio della libertà.

2. Nel saggio del 1941 su *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, con il quale Marcuse, nel pieno della lotta contro il nazismo, si confrontava per la prima volta con il problema della tecnica, questo stesso processo era stato invece descritto come esaurimento della «razionalità individualistica» nella «razionalità tecnologica»: «Il libero soggetto dell'economia – spiegava in quella circostanza – si è sviluppato nell'oggetto di una organizzazione e coordinazione su larga scala, e la realizzazione in-

dividuale si è trasformata in efficienza standardizzata», nel senso che «la prestazione dell'individuo è motivata, guidata e misurata secondo criteri che gli sono esterni, e che si riferiscono a compiti e funzioni predeterminati». Si tratta anche in questo caso di una posizione con diversi punti di contatto con le tesi sulla razionalizzazione moderna portate avanti in quegli stessi anni da Max Horkheimer in *Eclissi della ragione*. Qui, infatti, Horkheimer distingueva tra due forme di razionalità occidentale, quella «oggettiva», tipica delle società premoderne (ma che però, in forma secolarizzata, sopravvive anche nelle filosofie illuministe), nella quale la ragione opera in un quadro olistico della natura, della società e degli esseri umani che trova il proprio fondamento nella razionalità universale del mondo oggettivo, e quella «soggettiva», dal carattere puramente «strumentale» e volutamente alternativa alle istanze «critiche» contenute e implicate (seppur sotto forma di confronto della realtà con l'oggettività trascendente dell'ordine dell'essere) nella ragione oggettiva. Essa si limita infatti a calcolare i mezzi adeguati all'interno di un sistema predefinito in cui fini e valori sociali sono accettati senza essere messi in discussione. Anche Marcuse riconosce la scomparsa dei tratti «umanistici» e «critici» della razionalità moderna, nata come atteggiamento di opposizione e sfociata poi in sottomissione standardizzata: il perseguimento dell'interesse personale – che guidava la società capitalistica fondata sulla «razionalità individualistica» della competizione economica – era condizionato infatti dall'assunto che la ricerca di questo interesse fosse «razionale», il prodotto dell'autonomia del pensiero. In questo senso, la razionalità non coincideva direttamente con l'interesse personale perché quest'ultimo era motivato da criteri ed esigenze imposte dall'ordine sociale prevalente e quindi non era stabilito dalla sua coscienza «autonoma». Sottoposto al principio dell'efficienza competitiva, il carattere individualistico della razionalità è stato però assorbito «dall'efficientismo produttivo» e ha perso le sue originarie istanze. «Razionale» è ora svolgere il compito a cui si è assegnati, l'adeguamento al «sistema amministrato».

Nonostante queste assonanze con Horkheimer, diverso è però l'oggetto della critica marcusiana. *Eclissi della ragione* aveva infatti come obiettivo polemico la razionalità formale e strategica weberiana, di cui cercava retrospettivamente di rintracciare i germi agli albori dell'odissea occidentale. Così facendo, Horkheimer assumeva però la prospettiva nichilistica implicita nel discorso weberiano, relegando il mondo nella «gabbia d'acciaio» del dominio, assunto come destino. Marcuse cerca invece sempre di ancorare la sua critica ai modelli sociali esistenti, distinguendo le diverse forme storiche nel *continuum* del dominio. La sua è, quindi, più specificamente, una critica della razionalità post-weberiana: «Nello stesso compiersi della razionalità capitalistica – egli spiega ad esempio nel saggio del

1965 su *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber* – le forme attribuitele da Max Weber sono state demolite e superate, e la loro demolizione fa apparire la ratio dell'industrializzazione capitalistica in una luce completamente diversa, nella luce della sua irrazionalità». La razionalità weberiana era tipica della fase capitalistica concorrenziale in cui i principi individualistici si legavano alle istanze dell'efficienza competitiva e l'individualità si manifestava nelle conquiste e nel rendimento all'interno della competizione economica. Lo sviluppo del processo produttivo ha però sgretolato «la base economica» su cui era costruita la razionalità individualistica. Con il commiato dalla libera iniziativa economica e l'avvento dei monopoli economici e politici il principio dell'efficienza competitiva ha assunto una nuova funzione. Essa adesso richiede «unificazione e semplificazione integrale», l'eliminazione degli sprechi e la coordinazione radicale. Lo sfruttamento efficace del sistema e il suo potere tecnologico determinano la forma, la quantità e il tipo di merci da produrre e, attraverso questa forma di produzione, influiscono «sul totale di razionalità delle persone a cui è asservito». Questa nuova razionalità non si limita «ai soggetti e agli oggetti delle imprese su larga scala, ma caratterizza la forza penetrativa del pensiero e delle molteplici forme di protesta e di ribellione», favorendo atteggiamenti che predispongono il singolo ad accettare e interiorizzare le esigenze del sistema nel suo complesso. L'efficienza ha finito così per sommergere la libertà del soggetto economico. Il sistema appare ora l'incarnazione stessa della razionalità e della convenienza.

La razionalità tecnologica determina così quella che Jaspers definiva «riduzione dell'individuo a funzione», che distacca l'esistenza da ogni contenuto vitale. Diversamente da Jaspers, però, la standardizzazione dell'esistenza non è per Marcuse l'effetto di una «crisi spirituale». L'epoca della tecnica è invece un correlato della standardizzazione e concentrazione monopolistica: è lo sviluppo capitalistico che richiede un crescente aggiustamento all'apparato economico e sociale e la sottomissione all'amministrazione totale. L'efficienza della società industriale avanzata investe l'individuo che perde progressivamente i tratti «critici» della sua razionalità individualistica. In questo senso, è «totalitaria»: la produzione di massa si compie infatti attraverso un onnipresente apparato tecnico che «integra», in accordo con gli interessi che controllano l'apparato, tutte le sfere dell'esistenza pubblica e privata.

Se quindi, in senso stretto, tutta la moderna società capitalistica è una società tecnologica, la particolarità della società tecnologica avanzata consiste nel fatto che l'integrazione dell'individuo nella società «non appare come atto politico». L'adattamento individuale alla società esistente deriva infatti dagli indubbi benefici materiali che il sistema concede agli individui. Adeguandosi a questa «razionalità della convenienza e dell'efficienza»

gli individui supportano la crescita quantitativa e il peso oppressivo dell'apparato. La forma tecnologica dell'organizzazione, che non opera esclusivamente nella meccanizzazione e razionalizzazione impiegata nella produzione materiale, ma che si attesta anche negli uffici, nei negozi, nelle strade e anche nella vita privata, «fa sparire i dominanti dietro la struttura tecnica oggettiva» e, dando loro la forma dell'amministrazione, priva la protesta del suo target specifico. Scienza e tecnica diventano così «l'ideologia della società industriale avanzata»: nella società tecnologica avanzata gli individui vengono infatti spogliati della loro individualità, non sulla base di costrizioni esterne ma dalla stessa razionalità della loro vita, da una «meccanica del conformismo» che dalla fabbrica si è estesa alla globalità dei rapporti sociali. Il comportamento razionale si riduce così a una «ragionevole remissività»: «I rapporti tra gli uomini sono sempre più mediati dal processo meccanico. Ma i congegni meccanici che facilitano le relazioni tra gli individui, ne intercettano anche e ne assorbono la libido, deviandola da tutte le aree troppo pericolose nelle quali l'individuo è libero dalla società».

3. Alla luce di questi scritti, il percorso ventennale che porterà Marcuse alla pubblicazione nella metà degli anni Sessanta di *L'uomo a una dimensione* può essere perciò letto anche come un tentativo di rileggere in chiave tecnologica la critica marxista del capitalismo, con l'intento di spostare questa critica dal piano meramente economico tipico delle critiche «volgari» a quello politico delle lotte e del conflitto: se ad esempio Marx aveva rintracciato la possibilità della rivoluzione comunista nella contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, Marcuse riafferma questo principio come contraddizione fondamentale tra tecnica in senso stretto – «l'apparato tecnico dell'industria, dei trasporti e delle comunicazioni» – e tecnologia, intesa come «totalità» e «modo di produzione» tipico della «età della macchina» orientato alla «perpetuazione dei rapporti sociali» prevalenti e quindi come «strumento di controllo e dominio». La contraddizione strutturale della società industriale avanzata diventa così per Marcuse la sua incapacità di sfruttare fino in fondo il suo potenziale tecnico-scientifico, che tende ormai verso l'«automazione»: «Il sistema da una parte tende verso l'automazione, dall'altra non può permettersi una piena realizzazione dell'automazione, perché questa porterebbe alla distruzione delle istituzioni esistenti. Questa è la contraddizione decisiva, contraddizione che indica anche la possibilità di una rivoluzione nella società capitalistica».

Marcuse applica in questo caso le considerazioni sulle macchine contenute nei *Grundrisse*, dove Marx chiariva la doppia natura del progresso tecnico e scientifico nel processo produttivo capitalistico: «Dovesse mai divenire il processo di produzione materiale, l'automazione rivoluziona-

rebbe la società intera. La reificazione della forza lavoro umana, portata alla perfezione, spezzerebbe la forma reificata, tagliando la catena che lega l'individuo alla macchina, al meccanismo per mezzo del quale il suo stesso lavoro lo rende schiavo. L'automazione integrale nel regno della necessità farebbe del tempo libero la dimensione in cui primariamente si formerebbe l'esistenza privata e sociale dell'uomo. Si avrebbe così la trascendenza storica verso una nuova civiltà». Si noti come in quegli anni la tendenza in ambito marxista era al contrario quella di sottolineare gli effetti negativi dell'automazione per la condizione sociale dei lavoratori e per il futuro della lotta di classe. Ad esempio, per Friedrich Pollock, di cui qui si pubblica un'interessante lettera a Marcuse intorno alla questione della tecnica, il «sogno utopico» dell'eliminazione della povertà, che un uso democratico dell'automazione renderebbe possibile, non è praticabile in un'economia di mercato. Lasciata la sua direzione nelle mani delle imprese private, l'automazione diventa esclusivamente uno strumento per la riduzione dei costi e per l'aumento dei profitti. Così facendo, accresce il potere del controllo capitalistico mentre diminuisce la democrazia e la libertà sostanziale della stragrande maggioranza della popolazione. In assenza di una regolazione e di una pianificazione statale – che leghi lo sviluppo tecnologico ai bisogni di una società libera e democratica – le possibilità insite nell'automazione e nelle nuove tecnologie della «seconda rivoluzione industriale» intensificano le differenze di classe e lo sfruttamento. Particolarmente avverso all'automazione era il gruppo marxista di Chicago coordinato da Raya Dunayevskaya che, in alcuni numeri speciali di «News and Letters», dimostrava come l'introduzione nelle fabbriche e nei luoghi di lavoro dei processi di automatizzazione avessero in ultima analisi accresciuto l'oppressione della classe operaia. Per l'autrice di *Marxism and Freedom* l'avvento dell'automazione non muta il rapporto conflittuale tra il lavoratore e la macchina quando questa è posta sotto il controllo capitalistico. Confrontata con i suoi effetti reali sulla vita dei lavoratori, l'automatizzazione del lavoro si rivela tutt'altro che benefica; essa è anzi un potente strumento di ricatto nelle mani della classe dominante che giustifica la decisa opposizione della classe operaia alla sua introduzione e i suoi tentativi di sottrarsi alla disciplina del lavoro che essa favorisce. A suo avviso, di conseguenza, «dall'esperienza dei lavoratori con l'automazione deriva un nuovo umanesimo», la produzione di nuove forme di lotta operaia per la libertà. La molla che spinge le lotte operaie non è infatti determinata dalla riduzione dell'orario di lavoro, né dall'aumento del salario, ma dall'aspirazione ad un diverso tipo di lavoro. Condivisibili dal punto di vista politico, queste critiche sono però viziate, secondo Marcuse, da un errore concettuale. I processi di automatizzazione capitalistica del lavoro descritti in questi studi favoriscono effettivamente le tendenze alla razionalizzazione e rafforzano l'apparato ca-

pitalistico di dominio. Lo stesso Marx sottolineava come, nel contesto della produzione capitalistica, la sostituzione degli operai con le macchine determina una svalutazione della forza lavoro che giustifica la lotta degli operai contro le macchine. «Ciò che era attività dell'operaio vivo diventa attività delle macchine. Così l'appropriazione del lavoro da parte del capitale, il capitale che assorbe in sé il lavoro vivo si contrappone tangibilmente all'operaio». Oggetto di queste critiche non è però l'«automazione», ma la coesistenza all'interno di uno stesso luogo di lavoro di sezioni automatizzate, semiautomatizzate e non automatizzate. Sono queste forme di automazione «arrestata, parziale» che, secondo Marcuse, alimentano lo sfruttamento e l'isolamento dei lavoratori gli uni dagli altri. In questo contesto le organizzazioni operaie hanno perfettamente ragione a opporsi all'automazione, nella misura in cui essa non è compensata da altre forme di occupazione. L'automazione – «come acquisizione esplosiva della società industriale avanzata» – costituisce invece un mutamento qualitativo nella base materiale e prefigura un mondo oltre il «regno della necessità», oltre il regno del lavoro socialmente necessario nella produzione materiale. L'automazione integrale è quindi per Marcuse il prerequisito per la liberazione dal lavoro. Come messo in luce già da Marx, l'applicazione della scienza e delle innovazioni tecnologiche alla produzione mina le basi del modo di produzione fondato sul valore di scambio. Con il procedere del progresso tecnologico il fondamento della produzione e della ricchezza «non è né il lavoro immediato, eseguito dall'uomo stesso, né il tempo che egli lavora, ma l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale – in una parola, è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza». La creazione di ricchezza reale non dipende più dal tempo di lavoro o dalla quantità di lavoro erogata ma dalla potenza degli strumenti messi in moto durante il tempo di lavoro. Questa «de-umanizzazione totale» del processo materiale di produzione (che in realtà è però un processo di vera «umanizzazione» del lavoro) ha quindi un contenuto che lo rende incompatibile con «una società fondata sullo sfruttamento privato della forza lavoro umana». Le forze produttive e le relazioni sociali sono infatti per il capitale solo mezzi per la valorizzazione del capitale. Il sistema capitalistico è quindi obbligato a «contenere» – Marx direbbe a «imprigionare» - la potenza eversiva del *general intellect*: «l'automazione arrestata, ristretta, salva il sistema capitalistico, mentre l'automazione consumata lo farebbe inevitabilmente esplodere». L'incapacità di avere un rapporto libero con il progresso scientifico e tecnologico rivela quindi per Marcuse il carattere in ultima istanza irrazionale della società industriale avanzata. Questa società è infatti incapace di sviluppare pienamente le proprie forze

produttive. È quindi «un ceppo» alla forza propulsiva dell'intelligenza sociale: il suo funzionamento è obsolescenza pianificata, conservazione del sistema, «l'antiragione metodica» resasi «necessità sociale». Contro la «minaccia suprema» del progresso tecnico-scientifico la società industriale avanzata si «mobilita» mettendo in campo nuove e più sofisticate forme di controllo e dominio. Per quanto radicale, ogni ipotesi redistributiva, implicita nel modello regolato e pianificato *à la* Pollock, risulta quindi per Marcuse fallace. È infatti proprio su queste ipotesi concessorie che, in virtù di una straordinaria capacità di adattamento, lo Stato del Benessere si costituisce come una potente macchina di contenimento delle spinte eversive e centrifughe. La vera consumazione della razionalità tecnologica e del progresso tecnico implicherebbe l'uso pianificato delle capacità materiali e intellettuali disponibili per la soddisfazione dei bisogni umani «su scala globale». La «consumazione autentica» del progresso tecnico significherebbe quindi la pacificazione della lotta per l'esistenza.

4. Quanto detto fino ad ora dimostra l'inconsistenza di ogni tentativo di collocare Marcuse tra i critici «tecnocratici» (seppur di sinistra) della modernità. Se infatti è vero che Marcuse descrive il nazismo e il comunismo sovietico (e in fondo anche i sistemi di welfare liberal-democratici) come forme di «tecnocrazia», non vi è traccia nella sua analisi delle riflessioni conservatrici (*à la* Schelsky, ad esempio) sulla ipostatizzazione della tecnica e l'avvento di una nuova forma di dominio senza decisione politica. Quella di Marcuse è piuttosto una dialettica della tecnologia e la dimostrazione della centralità della decisione politica per spezzare il velo tecnologico del dominio totalitario della società industriale avanzata.

Al fondo della polemica sulla presunta preferenza «tecnocratica» di Marcuse vi è la questione circa la «neutralità» della tecnica. Marcuse sembra infatti accogliere molte delle riserve avanzate dai «critici della civiltà», stabilendo un dialogo solo in parte esplicito con Heidegger, che per molti versi aveva fornito nei saggi su *La questione della tecnica* e *L'epoca dell'immagine del mondo* una sanzione filosofica alle ipotesi tecnocratiche. Il filosofo di *Essere e tempo* riconosceva una differenza qualitativa tra la «tecnica» e la sua essenza: la tecnica consiste nel mettere a disposizione e nell'utilizzare gli strumenti. All'interno di questa concezione strumentale il problema consiste così nella ricerca delle corrette modalità di utilizzazione, del giusto modo di controllare e manipolare la tecnica. Se però si guarda all'essenza della tecnica, la soggettività umana che trae forza dalla concezione strumentale perde il proprio fondamento ontologico. Nella sua essenza la tecnica non è un mezzo funzionale – non è qualcosa di tecnico – ma un modo di «disvelamento» dell'essere con cui il mondo si dà forma. Legata alla questione dell'essere la tecnica non è opera umana e non può

essere padroneggiata dall'uomo. L'uomo è anzi agito dalla potenza dell'essere che si manifesta nella tecnica. Vista alla luce dell'essenza della tecnica la politica è priva di senso perché i suoi attori di fatto servono l'apparato. La pianificazione senza contenuto, la fungibilità universale sono la verità della tecnica. L'uomo non deve né opporsi né concedersi alla necessità tecnica ma, prendendo congedo dalla logica della soggettività moderna, soltanto riconoscerla come destino.

Anche Marcuse rigetta il carattere puramente strumentale della tecnica, senza tuttavia accettare l'esito impolitico del discorso heideggeriano: «È necessario respingere la concezione della neutralità della tecnica, secondo la quale la tecnica è al di là del bene e del male, è l'oggettività stessa, suscettibile di ogni forma di impiego sociale. Una macchina, uno strumento tecnico può certo essere considerato neutrale, pura materia. Essi – la macchina, lo strumento – non esistono però che all'interno di un insieme, di una totalità tecnologica, non esistono che come elementi di una "tecnicità". E la tecnicità è una "epoca del mondo", un modo di esistenza dell'uomo e della natura». La questione della neutralità è per Marcuse un falso problema: la tecnica è sempre inserita in un «progetto» del mondo che precede la strumentalità. L'uomo deve quindi prima concepire la realtà come oggetto di strumentalizzazione e manipolazione per potervi agire tecnicamente. Il dominio tecnologico non è quindi concepibile fuori dal «progetto» della società moderna. Ma proprio per queste ragioni la critica della tecnica non può essere di tipo «ontologico» ma deve restare ancorata a una dimensione storico-sociale. Al tempo stesso questa critica non può però essere sganciata da una prospettiva «finalistica» che giudichi la scienza e la tecnica a partire dalla «verità» della loro funzione. Marcuse ricorre in questo caso agli studi sulla tecnica di Gilbert Simondon, per il quale la «tecnicità» – il rapporto tra individuo e manipolazione tecnica del mondo – presuppone una cultura in cui viga un equilibrio diseguale tra i fini dell'oggetto tecnico – che hanno il sopravvento – e i rapporti di causalità del suo funzionamento. In epoca moderna questo disequilibrio tende però a mutare: quanto più l'oggetto tecnico si individualizza – cioè funziona esteriormente per ottenere un risultato – tanto più questa finalità esterna alla macchina si riduce alla coerenza interna del funzionamento. Questo mutamento si compie nelle filosofie tecnocratiche, dove il rapporto si capovolge: causalità e finalità coincidono e la macchina diventa esclusivamente un mezzo. Seguendo Simondon, Marcuse stabilisce così una dialettica tra «causa finale tecnologica» della tecnicità e sua negazione nella società tecnologica avanzata. Il progetto tecnico nasce infatti su una precisa base materiale: l'incapacità della società di soddisfare da sé i bisogni umani, di abolire l'angoscia e promuovere la felicità. La tecnicità esige così il dominio: controllo della natura in quanto forza ostile e distruttrice,

controllo dell'uomo in quanto parte di questa natura, sfruttamento delle risorse naturali per soddisfare i bisogni. La strumentalità è però solo un mezzo per liberare l'uomo dal lavoro e per rendere pacifica la sua esistenza. La tecnicità ha quindi un carattere «esistenziale» ed è parte della potenza dell'eros contro le forze repressive. Nella società tecnologica avanzata la tecnica si sviluppa in una direzione opposta, come strumentalità pura, astratta dalla sua causa finale – *Sein* privato del suo *Sollen*. Così facendo essa diventa «un mezzo universale di dominio»: l'interdipendenza tra spinte creatrici e spinte distruttrici che caratterizza la tecnicità in quanto dominio non distingue più tra impiego «normale» e impiego «anormale» della tecnologia. Depurata delle sue finalità, la tecnica diventa puro mezzo al servizio del più forte. La sua «verità» si appiattisce sul comportamento tecnologico. La realtà tecnica è una forma vuota, *lógos* senza sostanza: «deve fare marciare le cose», senza dare un obiettivo a questo movimento. Scienza e tecnica sono svuotate di ogni valore, neutralizzati. Questa «neutralità» nasconde tuttavia un contenuto direttamente positivo: la realtà si fa valore, valutata esclusivamente come pura forma che si presta ad ogni fine. Per effetto di questa neutralizzazione la realtà tecnicizzata si costituisce come una seconda natura, che tuttavia resta schlechte *Unmittelbarkeit*: «L'essere assume il carattere ontologico della strumentalità: è suscettibile, per la sua stessa struttura, di ogni modificazione e di ogni uso». La risostanzializzazione del progetto tecnologico – o meglio, il suo ancoraggio al perseguimento di «valori» e «fini» di liberazione – allontana Marcuse da ogni ipotesi impolitica. La critica della neutralità della tecnica gli serve anzi proprio per svelare il contenuto politico di quella ipotesi tecnocratica – la destoricizzazione dei processi in corso, il mondo come *post-histoire* – che i critici in fondo gli attribuiscono. In realtà è proprio su un'ipotesi tecnocratica che la società tecnologica avanzata cerca di fondare la propria legittimazione: «La neutralità della tecnica – spiega Marcuse – è un concetto politico». La rivendicazione della strumentalità come puro mezzo serve infatti a nascondere il contenuto tutto politico delle forme in cui viene perpetuato il dominio. Dietro il velo della forza terribile con cui il mondo tecnico resiste alla volontà e alle aspirazioni degli individui si nasconde ancora il dominio della società di classe. Non è quindi la tecnica che deve essere messa sotto accusa, ma la *Lebenswelt* che la sorregge: la tecnica è *wert-frei*; in sé e per sé essa non tiene conto delle finalità che le vengono assegnate, e «può promuovere tanto l'autoritarismo quanto la libertà, la penuria quanto l'abbondanza, l'aumento del lavoro faticoso quanto la sua abolizione». Ogni tecnica è però sempre espressione di un modo sociale di produzione che non può trascendere senza rimetterne in discussione i presupposti materiali. Il progresso tecnologico è quindi sempre condizionato dal «progetto» che lo innerva, dal modo in cui una società e gli inte-

ressi che la dominano organizzano gli uomini e le cose: in particolare, all'interno della società capitalistica, il progresso tecnologico è condizionato dalla necessità di una produttività repressiva. Quanto più le possibilità tecniche e scientifiche rendono questa repressione tecnicamente obsoleta, tanto più efficace e intensivo deve essere il «disciplinamento» tecnico della società. Solo in un orizzonte storico qualitativamente differente sarebbe possibile una diversa funzione sociale del progresso tecnologico e scientifico. Non si tratta però di una semplice riappropriazione politica della tecnologia: la tecnica ha sempre le stimmate della società che la genera. È invece necessaria una vera e propria trasformazione epocale del progetto tecnico-scientifico.

5. Come ha messo in luce Hans Jürgen Krahl, se da un lato la centralità della tecnologia fa di Marcuse il «teorico critico dell'emancipazione», colui che, svelando l'inesorabile processo di autodistruzione dell'individuo borghese sotto il principio di prestazione, è stato capace di fornire al socialismo una «maggiore determinatezza» rispetto alle forme feticistiche con cui in quegli anni esso veniva proposto tanto dal marxismo sovietico quanto dal riformismo socialdemocratico, dall'altro, questa stessa centralità rende la critica marcusiana della società industriale avanzata del tutto interna alla «miseria della teoria critica» che Krahl additava agli altri protagonisti della Scuola di Francoforte, l'incapacità cioè di superare il trauma della sconfitta operaia dell'inizio del XX secolo che, di fronte alla crisi irreversibile delle organizzazioni tradizionali del proletariato, non può fare altro che teorizzare l'«integrazione» della classe operaia nel sistema tecnologico del *Welfare State*.

Lo stesso Marcuse ha riconosciuto i limiti di una prestazione troppo schiacciata sulle contraddizioni tecnologiche e indisponibile a prendere sul serio le nuove soggettività in movimento che, proprio negli stessi anni in cui egli conduceva la sua inesorabile critica del modello sovietico e della società americana, stavano emergendo prepotentemente sulla scena politica mondiale. Così a partire dal Sessantotto, in larga parte grazie al confronto con la parte intellettualmente più avanzata del movimento studentesco e femminista, la critica marcusiana della società industriale avanzata si sposta sempre di più dall'oggettività del processo tecnologico alla soggettività della lotta politica. La dialettica della società tecnologica avanzata diventa ora conflitto per la costituzione di una soggettività ribelle, in una lotta sempre aperta e dagli esiti per nulla scontati tra bisogni emancipatori che veicolano le istanze di libertà di tutti gli oppressi e i bisogni compensatori che sono stimolati e forgiati dalla tecnica al servizio del capitale.