



Mar...
The...
Die...



Mark...
Er...

Piccola Biblioteca Einaudi 489
Nuova serie
Filosofia

Titolo originale *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*

© 1944 Social Studies Ass. inc.

Per la nuova edizione © 1969 S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main

© 1966, 1974, 1980, 1997 e 2010 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-20391-7

Max Horkheimer
Theodor W. Adorno
Dialettica dell'illuminismo

Traduzione di Renato Solmi

Introduzione di Carlo Galli

Indice

- p. VII *Introduzione* di Carlo Galli
XLV *Premessa all'ultima edizione tedesca* (1969)

Dialettica dell'illuminismo

- 3 Dalla premessa alla prima edizione
11 Concetto di illuminismo
51 *Excursus I* Odisseo, o mito e illuminismo
87 *Excursus II* Juliette, o illuminismo e morale
126 L'industria culturale
Quando l'illuminismo diventa mistificazione di massa
182 Elementi dell'antisemitismo
Limiti dell'illuminismo

Appunti e schizzi

- 227 Contro quelli che se ne intendono
229 Due mondi
229 Metamorfosi dell'idea in dominio
233 Contributo a una teoria degli spettri
234 Quand même
235 Psicologia animale
236 Per Voltaire
237 Classificazione
238 Valanga
239 Isolamento per comunicazione
240 Per la critica della filosofia della storia
243 Monumenti dello spirito umanitario
243 Da una teoria del delinquente
247 Le prix du progrès
248 Cicco spavento
249 Interesse per il corpo

p. 254	Società di massa
255	Contraddizioni
258	Segnati
260	Filosofia e divisione del lavoro
262	L'idea
263	Uomo e animale
272	Propaganda
273	Sulla genesi della stupidità
277	<i>Indice dei nomi</i>

1. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*: è già il titolo a fornire le tracce, che si tratterà di decifrare, per un'adeguata comprensione di questo libro, affascinante ma non facile.

1.1. Il sottotitolo – *Frammenti filosofici* – dà in primo luogo ragione della struttura non sistematica del testo: che si organizza in una tesi, in due *excursus* storico-intellettuali, in due capitoli, esemplificativi della tesi principale, sull'industria culturale e sull'antisemitismo, e infine in una serie di appendici (*Appunti e schizzi*). Concentrata in un arco di tempo non troppo esteso è invece la composizione, a quattro mani: alla fine del 1942 esistono già il primo capitolo, l'*excursus* sull'*Odissea*, e l'abbozzo del capitolo sulla cultura di massa; del 1943 è la parte sull'antisemitismo. Il libro è stato pubblicato ciclostilato in America nel 1944 col titolo *Philosophische Fragmente*, e con poche aggiunte nel 1947 presso l'editore Querido di Amsterdam, col titolo definitivo; è stato poi ristampato quasi invariato nel 1969 da Fischer a Francoforte¹.

La struttura frammentaria e composita di *Dialettica dell'illuminismo* risponde poi a una necessità 'filosofica', cioè all'intento di cogliere il nucleo genetico delle principali cate-

¹ Le principali fonti di notizie sono M. JAY, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali. 1923-1950* (1973), Einaudi, Torino 1979 (su *Dialettica dell'illuminismo* cfr. pp. 401-44), nonché R. WIGGERSHAUS, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico* (1986), Bollati Boringhieri, Torino 1992 (su *Dialettica dell'illuminismo* cfr. pp. 337 sgg.). L'abbozzo del capitolo sull'industria culturale è in TH. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, vol. III (*Dialektik der Aufklärung*), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984², pp. 297-335.

gorie che strutturano il corso della civiltà occidentale, di quel 'sistema' la cui caratteristica è tanto di costituire una 'totalità' quanto di essere, al contempo, disarticolato in *disiecta membra*. Totalità e crisi, unità e lacerazione, sono l'oggetto di questi *Frammenti filosofici*, che non sono quindi una filosofia del frammento, ma una 'teoria critica' della totalità disgregata, come anche *Minima moralia* di Adorno – in pratica coevo a questo libro – non è un'etica minimalistica ma riflessiva sulla vita offesa e dispersa nella totalità del dominio².

La tensione tra frammentarietà e totalità pertiene anche alla situazione storica e spirituale dei due autori. Horkheimer e Adorno nel loro esilio californiano – ultima tappa delle peregrinazioni, provocate dal nazismo, che hanno condotto i due principali esponenti dell'Istituto per la ricerca sociale da Francoforte prima a Ginevra, e poi a Londra, Parigi, New York, e infine a Los Angeles – vivono la contraddizione di essere filosofi tedeschi di origine ebraica, di cultura alto-borghese e di orientamento marxista, impegnati in varie ricerche empiriche commissionate loro dalle grandi fondazioni scientifiche statunitensi, che tuttavia vogliono dare testimonianza di un approccio al sociale e ai suoi problemi più radicale di quello che la sociologia consente. Che sanno insomma di dover fare filosofia della società, non solo di doverne descrivere i frammenti; di dovere criticare e dialettizzare le stesse categorie delle scienze sociali, per coglierne l'origine unitaria³.

Nell'autointerpretazione della teoria critica come filosofia, ancorché frammentaria, gioca così un ruolo decisivo anche il rifiuto esplicito di farsi validare o falsificare dall'empiria: anche se critica e spaesata, e non certo trionfalistica, la filosofia di *Dialettica dell'illuminismo* interpreta il reale non per adeguarvisi ma per ricondurlo alla sua verità⁴.

² ID., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979². Nonostante sia stato pubblicato nel 1951, il testo è stato scritto in contemporanea e in immediata successione rispetto a *Dialettica dell'illuminismo*.

³ Sulla fuga dalla Germania e sull'esperienza statunitense cfr. WIGGERSHAUS, *La scuola* cit., pp. 137-391; sulle ricerche empiriche cfr. JAY, *L'immaginazione* cit., pp. 349-400.

⁴ Contro la sociologia empirica non strutturata criticamente cfr. TH. W. ADORNO, *Sociologia e ricerca empirica*, in H. MAUS e F. FÜRSTENBERG (a cura di), *Dialettica e positivismo in sociologia* (1969), Einaudi, Torino 1972, pp. 83-103, nonché ID., *Introduzione*, *ibid.*, pp. 9-82. Cfr. anche ID., *Scritti sociologici* (1972), Einaudi, Torino 1976; al riguardo si veda JAY, *L'immaginazione* cit., pp. 391-92.

1.2. Per comprendere poi quale sia la filosofia che qui viene esposta è necessario chiedersi che cosa significhino i due termini del titolo vero e proprio, 'illuminismo' e 'dialettica'.

A una prima approssimazione, 'illuminismo' vale qui non tanto nella sua accezione storica determinata, e neppure nel senso kantiano del «sapere aude!», né come l'uscita dell'uomo dalla colpevole minorità della sua ignoranza, quanto, piú in generale, come *logos*, *ratio*, ovvero come pensiero razionalistico (definito anche 'borghese'), sia nel suo versante 'liberale' e positivistico sia, sebbene in misura diversa e con differenti modalità, in quello dialettico. Quel pensiero – palesemente moderno, ma che Horkheimer e Adorno retrodatano a norma originaria della civiltà occidentale – di cui è portatore storico e idealtipico il soggetto (anch'esso già da sempre 'borghese') impegnato a emanciparsi da ogni timore e autorità esterna, e ad affermare la propria autonoma identità razionale, la propria libertà. Mentre per 'dialettica' si intende la contraddizione che a tale pensiero inerisce, senza che esso – in generale – se ne avveda. E il vero problema sta nel comprendere quale sia tale contraddizione, se essa sia superabile, e come e da chi, o se piuttosto infici irreparabilmente la ragione, il suo procedere e il suo *telos*.

2. Secondo Habermas, *Dialettica dell'illuminismo* presenta un'esposizione formalmente poco chiara, che non ne rende facilmente comprensibile l'andamento di pensiero⁵. Certo, balza all'occhio che questo testo esibisce un sistema argomentativo piú suggestivo che dimostrativo, e un linguaggio filosofico – splendidamente tradotto in italiano – piú carico di *pathos* assertorio che di analiticità. E tuttavia è almeno evidente che l'intento del libro è di illuminare l'illuminismo su se stesso, e che il metodo è di controinterpretarne l'autointerpretazione, di comprendere e criticare la sua autonarrazione all'interno di un'altra, piú radicale. Questa comprensione critica sarà qui esposta dapprima in forma di 'tesi', che poi verranno contestualizzate e approfondite.

⁵ J. HABERMAS, *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in ID., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), Laterza, Roma-Bari 1988², pp. 109-34, in particolare p. 110.

2.1. Alla narrazione che la ragione illuministica fa di se stessa come di una lotta contro il mito, al compimento della quale c'è il soggetto emancipato e finalmente in possesso della propria libera identità razionale, Horkheimer e Adorno oppongono che l'antitesi fra mito e illuminismo è in realtà una complicità segreta. Il mito è infatti, per loro, una forma di superamento della magia; questa, certo, era «falsità sanguinosa», ed esprimeva anch'essa il desiderio dell'uomo di dominare la natura, e tuttavia operava in mimesi con l'oggetto, del quale rispettava, in qualche modo, le qualità e la singolarità, realizzando quindi, sulla natura, un dominio epistodico e asistemico⁶.

L'impulso all'autoconservazione e al soddisfacimento che inerisce a ogni singolo individuo concreto – un impulso che gli autori riconoscono, nella sua materialità, come positivo – assume già nel mito un tratto che, rispetto alla magia, è illuministico, perché il mito è impegnato a eliminare radicalmente la paura davanti alla natura, attraverso la spiegazione, l'*Erklären*. Il mito è già teoria, perché costituisce l'unità dello Spirito astratto all'interno della quale sussume l'unità – altrettanto astrattamente costituita – della natura; gli dei del mito preparano le essenze separate, gli universali, del *logos*. Nel livello della vera e propria filosofia, quindi, è a maggior ragione inevitabile che il soggetto pervenga alla propria identità solo affidandosi al linguaggio della *ratio*, allo Spirito che razionalizza la natura distinguendo tanto fra soggetto e oggetto quanto fra essenza universale e fenomeno particolare. Ma queste distinzioni tolgono via le differenze qualitative nell'identità universale della ragione; quello che era il dominio immediato della magia è divenuto un dominio – *Herrschaft* (termine che in contesti weberiani è stato reso con 'potere', e che in ambito francofortese si traduce appunto con 'dominio', mentre propriamente vale 'signoria') – che si esprime nella mediazione (*Vermittlung*) razionale e nella sua universale capacità di omologazione. Certo, il dominio del soggetto sull'oggetto è fondato sulla separazione fra nome e cosa, che a sua volta deriva dal distacco del padrone (*Herr*) dalla cosa, reso possibile dall'interposizione del servitore; quindi il dominio ha un'origine materiale, strutturale. Ep-

⁶ Sulla magia in questo senso cfr. *ultra*, pp. 17, 18, 22.

pure, il tema centrale di *Dialettica dell'illuminismo* è che la potenza del dominio, nonostante questo abbia una base materiale, è nell'autonomia e universalità logica di una sovrastruttura che si riproduce in ogni tempo e in ogni struttura produttiva⁷.

Quindi, l'individuazione del singolo si dà solo nell'identificazione autoritaria con la logica del potere: e il potere del soggetto sull'oggetto è pagato con la sottomissione di entrambi al potere universale, al sistema del dominio, del quale non sono che funzioni. Già nel mito, e poi con ancora maggiore potenza e chiarezza nel *logos*, è insomma chiaro a Horkheimer e Adorno che soggetto e oggetto, e il loro rapporto di mediazione, possono darsi soltanto all'interno di un orizzonte che è l'universalità del dominio. Ma allora tanto il rapporto soggetto/oggetto quanto il rapporto fra singoli soggetti all'interno della *ratio* e del dominio possono essere solo uno scambio di equivalenti, all'insegna della cattiva uguaglianza, cioè dell'uguale fungibilità, per il dominio, degli enti privati delle loro qualità: «il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che nulla può essere identico con se stesso». L'universale, quindi, implica già quel Tutto che è Falso: 'totalità' è il fatto che l'orizzonte universale della mediazione è logicamente inclusivo (non lascia spazio a nulla che non possa essere mediato, compreso in concetto) e insuperabile (se non vi fosse, non vi sarebbero soggetto e oggetto), che è cioè un trascendentale che struttura, costituisce e condiziona la storia, le istituzioni, le forme produttive e della cultura. Il lato totalitario dell'illuminismo è che – come risulta chiaro nel positivismo – esso consiste in una tautologica autoaffermazione⁸.

2.1.1. Nell'illuminismo non c'è solo la contraddizione originaria per cui il soggetto perde – nella totalità – la propria identità precisamente quando la raggiunge: un'altra aporia è quella che Horkheimer e Adorno constatano a proposito del rapporto fra *logos* e natura, che nell'autocomprensione del-

⁷ Sul mito e il *logos* cfr. *ultra*, pp. 20, 22, 23. Sulla base reale del dominio cfr. *ultra*, pp. 21-22.

⁸ La citazione è *ultra*, p. 20; sulla sostituibilità come misura del dominio cfr. *ultra*, p. 42; sulla componente totalitaria dell'illuminismo cfr. *ultra*, p. 32; l'affermazione «il Tutto è il Falso» è in ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 48; sulla tautologicità del positivismo scientifico cfr. *ultra*, pp. 33-34.

l'illuminismo è di esclusione, e invece è per loro di perversa co-implicazione. La prima forma di conoscenza attraverso la quale il soggetto vuole affermare se stesso e sottrarsi al mondo naturale delle potenze ostili per controllarlo è il rito sacrificale, il lato 'operativo' del mito. E il rito, per gli autori, è violenza controllata e calcolante contro la natura. L'origine del pensiero non sta, pertanto, nell'uscita dalla natura – come l'illuminismo proclama –; piuttosto, il pensiero porta dentro di sé la natura negata, come una colpa rimossa che dà origine a una sorta di inconscia ma potente coazione, nel soggetto razionale, a negare la natura fuori di sé e dentro di sé: ma tale negazione coatta è anche un'inconscia e paradossale riproposizione della natura. Infatti, mentre il mito e il rito, e poi l'illuminismo, intendono negare la natura, per renderla uguale allo Spirito, proprio in questo artificio razionale continuano ad agire le forze della natura, sia perché l'illuminismo fa paradossalmente ricorso alla nozione di 'legalità naturale' sia perché lo Spirito, la forma universale del *logos*, si presenta come un destino, tanto 'naturale' ed estraneo all'umanità quanto le originarie potenze minacciose e irrazionali della natura: così, «ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura cade tanto più profondamente nella coazione naturale». L'uscita dallo stato di natura è dunque per l'illuminismo necessaria e impossibile: l'illuminismo si allontana dall'origine – dalla natura – senza allontanarsene veramente, anzi, portandosela dentro come fatale opacità; la natura è sconfitta, eppure è vincitrice perché lo Spirito, che si presenta come soppressione della natura, sopprime naturalmente – nel proprio procedere – il soggetto e infine se stesso. È questa la barbarie che fin dall'origine abita nell'illuminismo. E se il progresso dello Spirito non è altro che l'automatismo coatto delle dinamiche del dominio, allora anziché la progrediente libertà il progresso è in verità la coazione, la necessità e infine la regressione barbarica⁹.

2.1.2. Oltre che inficiata di totalitarismo e di cattivo naturalismo la *ratio* è anche strumentale e conflittuale. Essa in-

⁹ La citazione è *ultra*, p. 21. Sul sacrificio cfr. *ultra*, pp. 57 sgg.; sul progresso e sul suo rapporto con la barbarie cfr. *ultra*, p. 43, nonché ADORNO, *Mi-nima moralia* cit., p. 49.

fatti razionalizza il reale costringendolo all'interno di rapporti di equivalenza e di interscambiabilità che negano le concretezze particolari facendone funzioni equivalenti. E i rapporti di astratta uguaglianza che costituiscono la *ratio* sono, per i due autori, rapporti 'ingannevoli' – qui viene loro in soccorso l'affinità etimologica fra *tauschen* (scambiare) e *täuschen* (ingannare) –: dunque, rapporti macchinici (da *mechané*, che significa appunto 'inganno'), e pertanto strumentali e strumentalizzanti. Complessivamente, la *ratio* è quindi strumento, lavoro, mediazione linguistica che al contempo è anche effettivamente alienante e mistificante. La sua strumentalità è l'ovvio esito del suo essere generata da una ricerca soggettiva di sicurezza, che celebra la propria massima potenza nel controllo sulla natura realizzato dalla matematizzazione universale, nella logistica in cui culmina, per Horkheimer e Adorno, il pensiero razionalistico¹⁰.

E questa ragione strumentale è anche conflittuale, cioè prevede il conflitto come propria dimensione naturale. Conflitto verso la natura, verso l'Altro nella società antagonistica, cioè nel sistema delle personalità individualistiche borghesi, proprietarie e utilitaristiche. E per addestrarsi al conflitto, alla lotta per l'esistenza, il soggetto deve imporsi un'autodisciplina che lo porti all'insensibilità voluta e programmata rispetto a passioni e a pulsioni; per individuarsi il singolo deve cioè entrare in conflitto con se stesso, deve estraniarsi in un processo ripetuto in ogni ontogenesi che ripercorre la filogenesi¹¹.

2.2. La repressione delle passioni naturali avviene in due modalità, oggetto dei due *excursus* del libro. Il primo, su Odisseo – il 'grande borghese' che si individua proprio impedendosi di seguire il canto delle Sirene, che pure vuole ascoltare per non privarsi dell'esperienza (negata invece ai lavoratori-rematori) di immaginare, benché vi rinunci, il piacere, la libertà e la conciliazione del Sé con la natura –, coglie

¹⁰ Sulla strumentalità della ragione cfr. *ultra*, pp. 33, 44-45; su scambio, sacrificio e inganno cfr. *ultra*, pp. 57-58; sulla logistica cfr. *ultra*, p. 45; sulla matematizzazione cfr. *ultra*, p. 33.

¹¹ Sul nesso di autoconservazione e autoalienazione cfr. *ultra*, pp. 37-38; sulla dimensione 'sociale' del sacrificio cfr. anche ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 60.

l'aspetto di autoalienazione che inerisce a ogni individuazione, a ogni autoconservazione. E, oltre a costruire già in epoca omerica la figura del borghese, vuole ricordare che sotto la storia dello Spirito scorre la storia sotterranea delle passioni represses; una repressione che consente ai socialmente privilegiati di assecondarle solo furtivamente e in modo parziale e astratto, ma che in generale le nega e le sfigura nel corso della civiltà¹².

Mentre in Odisseo il piacere naturale appariva ancora un Bene desiderabile, ancorché mortalmente rischioso per l'Io, il sadismo invece – al quale è dedicato l'altro *excursus* – è la perfetta espressione di un'ostilità verso la natura ormai divenuta norma di vita per l'uomo occidentale. Sade porta alla luce il lato 'nero' dell'illuminismo, il suo fondarsi sul rifiuto della natura come Male, un rifiuto che viene introiettato come norma naturale dei rapporti umani e sociali, percepiti come naturalmente violenti e sfigurati. Nel sadismo si esprimono apertamente le pulsioni degenerate in perversioni perché represses dalla ragione strumentale, che strumentalizza gli stessi soggetti che se ne fanno portatori. Nell'individualismo di Sade che sfocia nell'universale macchina della sofferenza, nel suo intellettualismo che è in realtà compiaciuto naturalismo, la ragione calcolante mostra di essere la riproduzione della natura 'malvagia', e di percepire il piacere non come allettante pericolo mortale ma ormai come mortale sofferenza. E il grido della vittima è quello che il carnefice – che ne gode con 'naturale' perversità – non sa più emettere per esprimere la propria sofferenza e la propria incapacità di godere in modo davvero naturale. Le orge descritte in *Juliette* sono insomma il contrario della festa orgiastica; nel trattare gli esseri umani come cose non si attua la liberazione delle pulsioni ma si riproduce la totalità senza soggetto della società, del sistema universale del dolore: si rafforza la disciplina sociale mentre la si viola privatamente. E nel disfrenarsi dei vizi privati di Sade che paiono negare le pubbliche virtù della cultura umanistica, gli autori vedono il medesimo feroce disciplinamento del Sé che nel mondo post-liberale costituisce le virtù pubbliche dell'era totalitaria¹³.

¹² L'*excursus* su Odisseo è *ultra*, pp. 51-86; cfr. anche *ultra*, pp. 39-44; cfr. anche *Interesse per il corpo*, in *Appunti e schizzi*, *ultra*, pp. 249-54.

¹³ L'*excursus* su Sade è *ultra*, pp. 87-125. L'espressione «scrittori 'neri'» è

Il grande rilievo che gli autori danno alle versioni 'nere', rovesciate, dell'illuminismo rispetto alle sue versioni 'normali', umanistiche e edificanti, è quindi tipico della loro interpretazione estremistica (che cioè avviene a partire dai suoi estremi) della civiltà occidentale. Il corso 'normale' della ragione, con i valori umanistici che vengono attribuiti alla repressione delle passioni naturali, è per Horkheimer e Adorno una narrazione doppiamente menzognera; l'illuminismo 'ufficiale' è in realtà violenza, e per di più violenza negata. Mentre le culture e i fenomeni politici che negano questa negazione, che portano alla luce la violenza che inerisce all'illuminismo – ovvero gli «autori 'neri' della borghesia», e il totalitarismo –, almeno smascherano, pur senza essere a loro volta 'veri', metà della grande menzogna del *logos*.

2.3. L'illuminismo è insomma un razionalismo irrazionale, un affrancarsi dal mito che non si libera dalla mitologia, di cui condivide la coazione a pensare se stesso e le proprie condizioni d'esistenza come natura e destino. La riflessione è cattiva natura irriflessa; e la mediazione si dà come cattiva immediatezza¹⁴. La socializzazione della natura e la naturalizzazione della società – ovvero il vedere la natura come oggetto naturalmente a disposizione del soggetto, e la società come naturalmente antagonistica – sono la mitologia dell'illuminismo. Per Horkheimer e Adorno la natura mutilata e sfigurata, la ragione irrazionale, la libertà come coazione, sono dunque il nucleo originario che genera le dinamiche della civiltà occidentale. E anche se *Dialettica dell'illuminismo* non è un sistema filosofico, questo nucleo è l'origine di una lettura filosofica della storia – non di una filosofia della storia¹⁵ – che vuole portare alla luce le strutture profonde della cultura occidentale, quali si lasciano riconoscere e criticare nella grande crisi della contemporaneità.

Cioè, non a caso, nell'età dei totalitarismi, in cui la totalità cessa di essere solo l'orizzonte logico dell'illuminismo, la

ultra, p. 123, e si riferisce oltre che a Sade, anche a Mandeville e a Nietzsche; a p. 96 si aggiunge anche Hobbes. Cfr. anche ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 105, sulla natura come «cicatrice di una mutilazione sociale».

¹⁴ Sull'irriflessività dell'illuminismo cfr. *ultra*, pp. 33 e 45.

¹⁵ Cfr. *Per la critica della filosofia della storia*, in *Appunti e schizzi* cit., *ultra*, pp. 240-43 (in un contesto evolucionistico).

sua categoria segreta, e si fa immediato e aperto dominio. Il totalitarismo – nelle sue molte facce, da quelle violente del fascismo e del comunismo a quelle apparentemente rassicuranti della civiltà capitalistica di massa, qui ‘scandalosamente’ affiancate, pur con qualche cautela espositiva dovuta alla contingenza bellica e al soggiorno statunitense – è il compiersi delle logiche del dominio nella totalità senza soggetto, nella quale l’illuminismo rivela il proprio volto oscuro. Il totalitarismo è una sorta di arcaismo ricorrente: vi si mostra con chiarezza che la barbarie co-appartiene originariamente alla ragione, che la negazione della soggettività non è la preistoria ma l’altra faccia dell’individuazione razionale. E in particolare che il mondo moderno non è demagificato, perché su di esso – che si pretende secolarizzato e affrancato dall’autorità religiosa – incombe invece il sortilegio del dominio, a cui è incapace di sottrarsi. Il totalitarismo è insomma l’occasione – nel senso forte di *kairòs* – dell’intero libro, ed è di fatto trattato in sintonia con la tesi, già avanzata da Marcuse, che la lotta totalitaria contro il liberalismo è la lotta del dominio nella propria fase terminale contro la propria fase intermedia¹⁶.

2.3.1. Il capitolo sull’industria culturale descrive – in un’ottica che in seguito è stata definita ‘apocalittica’ – la cultura di massa, che, per gli autori, è in pratica il volto *soft* del totalitarismo¹⁷. L’industria culturale è la degradazione della cultura: mentre i canoni ideali di verità e di bellezza della grande cultura e della grande arte del passato erano di fatto critici della società, con la quale – promettendo la felicità nell’avvenire – non si conciliavano e che anzi trasfiguravano proprio per non adeguarvisi, oggi la cultura di massa non è democratizzazione di quanto c’era di inevitabilmente elitario nelle grandi forme artistico-culturali del passato; piuttosto, l’arte e la cultura integrate nel sistema del dominio come fonti di svago e di intrattenimento si sono arrese davanti all’esistente così com’esso è¹⁸. Divenuta un’industria fra le altre, la

¹⁶ Cfr. H. MARCUSE, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* (1934), in ID., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965* (1965), Einaudi, Torino 1969, pp. 3-41.

¹⁷ Sull’industria culturale cfr. *ultra*, pp. 126-81. Si vedano anche le pp. 172 sgg. di ADORNO, *Minima moralia* cit.

¹⁸ Sulla musica di consumo e sulla radio Adorno ha condotto studi nel-

cultura 'integrata' promette, rispetto alla macchina del dominio, un'evasione che, presentandosi come il 'tempo libero' in cui si ritemprano le forze dal lavoro, è in realtà un'accettazione del tempo di lavoro; il suo fungere da intrattenimento dà per scontata la rinuncia realistica al piacere in nome del principio di prestazione. Insomma, una cultura 'funzionale al sistema' anche quando si presenta come trasgressiva, una cultura 'affermativa' e non critica, che distrugge l'autonomia del singolo, ridotto a fruitore passivo, in una dimensione di *kitsch* di massa analoga alla propaganda dei regimi totalitari.

2.3.2. La questione dell'antisemitismo – cui è dedicato un altro capitolo – è posta in questo libro sotto la rubrica *Limiti dell'illuminismo*, ed è affrontata, certamente, davanti alla sfida nazista, ma, a un livello più radicale, come verità dell'intero processo storico occidentale, sulla falsariga del sadismo. L'antisemitismo appare a Horkheimer e Adorno come odio e lotta contro la natura repressa in noi e negli altri: il carnefice vuole allontanare da sé chi – l'ebreo, il disadattato – gli ricorda le sofferenze del dominio, quelle medesime sofferenze con le quali i carnefici hanno pagato il loro stesso adattamento al dominio.

Su questo tema, inoltre, gli autori attingono una consapevolezza teologico-politica: nell'antisemitismo si manifesta la lotta del Dio cristiano – il Dio del dominio spirituale, costruito a immagine e somiglianza della volontà di potenza dell'uomo – contro il Dio ebraico, che invece non pretende di alzare il finito all'altezza dell'assoluto, del divino, ovvero di 'spiritualizzarlo'; cioè contro un Dio che non è né un idolo né un mito, che non è immagine del dominio, e che almeno lascia la creatura alla sua materialità promettendole semmai una redenzione messianica. L'antisemitismo sarebbe insomma un momento della guerra d'annientamento condotta dalla mediazione contro l'immediatezza. Mentre nelle ricerche empiriche dei francofortesi degli anni Quaranta l'antisemitismo è descritto sulla base dell'asse integrazione/anomia, e attribuito alla personalità emarginata, così che ad esso si può

l'ambito del Princeton Radio Research Project fino ai primi anni Quaranta; cfr. JAY, *L'immaginazione* cit., pp. 295 sgg.; analisi della radio si trovano anche in TH. W. ADORNO, *Il carattere di feticcio in musica e il regresso dell'ascolto* (1938), in ID., *Dissonanze* (1958²), Feltrinelli, Milano 1974², pp. 7-51.

porre rimedio riconciliando la personalità col proprio ambiente, in questo libro è invece colto come fenomeno non anormale ma 'normale', come prodotto non del risentimento degli esclusi e degli emarginati ma delle profonde strutture di colpa della società¹⁹.

2.4. Da questa esposizione in forma di tesi del contenuto di *Dialettica dell'illuminismo* parrebbe quindi che il significato del termine 'dialettica' sia 'contraddizione non risolubile', vera e propria aporia originaria della ragione. E dunque per questi maestri della Scuola di Francoforte non sarebbe più possibile la critica dell'ideologia nel senso della tradizione marxista. Per Marx, infatti, criticare equivale a istituire la teoria di una crisi specifica e determinata, e a porre in rilievo la contraddizione fra i valori astrattamente posti nella cultura borghese, e la loro realizzazione pratica che sarà possibile solo quando quei valori cesseranno di essere mistificati come 'ideali' di copertura degli interessi di classe della borghesia, e verranno invece affermati da un punto di vista storico-materialistico, nella concreta particolarità universale del proletariato²⁰.

In *Dialettica dell'illuminismo* sembra invece all'opera un sospetto totale contro la ragione in quanto ideologia borghese. Per Horkheimer e Adorno parrebbe infatti che non si possa più tentare di realizzare le promesse dell'illuminismo: la civiltà contemporanea coi suoi orrori non è il tradimento ma la verità della ragione che non si tratterebbe dunque di liberare dalle proprie contraddizioni di classe ma che sarebbe invece contraddittoria in sé. L'illuminismo sarebbe tutto e soltanto ideologia, autonarrazione del dominio che mostra il proprio vero volto nel cinismo degli «autori 'neri' della borghesia», nel nichilismo dei critici reazionari della cultura bor-

¹⁹ Sull'antisemitismo cfr. *ultra*, pp. 182-223. Sulla lotta dell'ebraismo contro l'assolutizzazione del finito cfr. *ultra*, p. 31. Per gli studi sull'antisemitismo cfr. i quattro volumi inediti *Anti-Semitism within American Labour: A Report to the Jewish Labor Committee*, 1945; sulle ricerche intorno all'antisemitismo cfr. JAY, *L'immaginazione* cit., pp. 349-75, nonché WIGGERSHAUS, *La scuola* cit., pp. 360 sgg.; si vedano anche i volumi *Studies in Prejudice*, New York 1949 sgg., fra i quali cfr. TH. W. ADORNO e altri, *La personalità autoritaria* (1950), Comunità, Milano 1973.

²⁰ Sull'ideologia, sul suo nucleo di razionalità storico, e sul fatto che oggi l'ideologia - la cultura di massa - non promuove una pur falsa autonomia ma una vera e aperta rinuncia a ogni autonomia, cfr. M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Lezioni di sociologia* (1956), Einaudi, Torino 1966³.

ghese, nello scetticismo relativistico dei borghesi non idealisti ma accorti e pragmatici. E poiché è ovvio che il 'socialismo reale' è fallimentare tanto quanto il capitalismo – un tema che in questo testo è implicito, ma che è presente, come si vedrà, nei suoi lavori preparatori – si può ben dire che Horkheimer e Adorno in quello che sembra il trionfo dell'illuminismo vedono il tramonto tanto dell'Occidente quanto dell'Oriente, due diverse specificazioni (mentre il fascismo ne è la terza) del medesimo dominio. Insomma, la 'critica' si fa qui 'genealogia', cioè si trasforma in un ripercorrere il cammino aporetico della ragione.

2.4.1. Ancora in forma di tesi, il 'programma' esposto in questo libro pare quindi non conciliarsi in alcun modo con l'esistente, non fermarsi alla filosofia dell'identità ma anzi lottare contro il soggettivismo a favore dei soggetti singoli concreti, contro gli assoluti della ragione senza cadere nei relativismi scettici borghesi; e nell'opporre alla totalità la pienezza e la concretezza delle singolarità emancipate (ovvero non dominate e non dominanti); insomma, un programma 'pluralistico' che si propone di pensare la conciliazione del soggetto con la natura non come regresso barbarico nell'indistinzione ma come «antitesi riflessa» e «proiezione consapevole». E ciò può avvenire grazie a un soggetto «che ha il mondo esterno nella propria coscienza e tuttavia lo riconosce come altro», e che quindi è una soggettività indipendente (ma non conflittuale con le altre molteplici soggettività) capace di rapportarsi all'oggettività senza concettualizzarla. Una mimesi con l'Altro – opposta all'ideale di autenticità e di autonomia razionale perseguito dalla modernità – che rende possibile anche la conciliazione del Sé con la propria concretezza non contraffatta. In altri termini, *Dialettica dell'illuminismo* è edonistica: si propone di salvare le pulsioni dalla loro sublimazione, di riabilitare la concretezza materiale del piacere e di lottare contro la rinuncia, contro il principio di prestazione. E parrebbe quindi ostile alla disciplina del *logos* e favorevole alla libertà delle passioni e alla felicità naturale; ostile alla teoria e favorevole alla pratica²¹.

²¹ Tutte le citazioni sono *ultra*, p. 204; sulla falsa e sulla vera proiezione e sulla mimesi cfr. *ultra*, pp. 201-14; sulla 'cattiva' mimesi cfr. anche *ultra*, p. 64;

Ma per la pratica concreta a cui allude *Dialettica dell'illuminismo* non c'è spazio alcuno nella totalità del dominio, né vi sono categorie che la rendano possibile: quella pratica, infatti, non è mediazione, non è dedotta da una teoria che possa essere applicata alla realtà ('teoria' è infatti lo sguardo dominante sul mondo), né può esprimersi nella forma del concetto, pena la ricaduta all'interno della mitologica necessità del *logos*. E come non è ravvisabile alcun soggetto storico privilegiato che sia portatore di prassi liberatoria, così, nella generale contraddittorietà dell'illuminismo e della civiltà che ne è informata, non c'è alcuna contraddizione strategica sulla quale la prassi possa far leva. Né il totalitarismo, con la sua violenza dispiegata, né le società post-borghesi di massa, con la loro capacità di isolare, assorbire e rendere 'funzionale al sistema' ogni ribellione, lasciano spazi di libertà: il dominio è davvero l'orizzonte insuperabile, il trascendentale, dell'esistenza associata; come dirà Adorno, «non si dà vita vera nella falsa»²².

L'unica via verso la pratica – una via tanto esile che non è un 'cammino' ma un 'salto' – è l'evidenza della non necessità della necessità del dominio. Che il dominio sia necessario fa infatti parte della sua ideologica autoaffermazione; ma proprio nel momento, l'età contemporanea, in cui con maggiore potenza e consequenzialità il *logos* si afferma nella barbarie totalitaria, la contraddittorietà dell'illuminismo appare – per Horkheimer e Adorno – tanto evidente da poter suscitare in tutti i singoli uomini una sorta di 'illuminazione' sul dominio veicolato dall'illuminismo. E questa consapevolezza della nullità della pur reale onnipotenza della *Herrschaft*, della non fatalità del suo essere 'destino', della falsità della sua verità, sfonda l'orizzonte categoriale del dominio e mostra la 'possibilità' della libertà materiale nel recupero rammemorante della concretezza di ciascuno, al di là degli schermi deformanti del potere. La libertà 'plurale' è 'possibile' proprio in quanto non è necessaria, né è deducibile dal presente. Ma ciò significa che non rientra nell'orizzonte del pensa-

sull'utopia come cieco piacere fisico cfr. ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 62. Per la polemica contro il *pathos* dell'autentico (in un contesto heideggeriano) cfr. ID., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca* (1964), Bollati Boringhieri, Torino 1989.

²² ID., *Minima moralia* cit., p. 35.

bile, che è piuttosto una speranza utopica di redenzione messianica, non spiritualistica e anzi apertamente materialistica: una resurrezione della carne che si nutre del divieto ebraico dell'immagine per affermare la propria utopica estraneità allo Spirito²³.

2.4.2. È stato quindi facile vedere in questo esito non una prospettiva mondana ma una fuga dal mondo, opposta eppure speculare nel suo materialismo allo spiritualismo dell'illuminismo; scorgere in questa speranza un tono di disperazione e di negazione totale, che ne farebbe un brano di *Kulturpessimismus*; leggere in questa utopia non la conciliazione ma la tragedia; e interpretare l'affermazione della non necessità del dominio come un riconoscimento della sua necessità, un riconoscimento che non è un'adesione ma il disperato rifiuto di chi si rifugia in un altro mondo perché questo è irredimibile. Non solo la genealogia della ragione risulta quindi intrinsecamente tragica, ma per di più le funeste previsioni di Horkheimer e Adorno sullo sviluppo fatale della *ratio* occidentale si concluderebbero in uno spirito di contraddizione non 'reso sistema' ma lanciato contro il 'sistema' con deliberata impotenza: il vero illuminismo sarebbe solo la rinuncia al potere. Il radicalismo teorico verrebbe così pagato col rinvio della prassi, col riconoscimento che la teoria è ormai l'unica forma di prassi disponibile.

Dialettica dell'illuminismo è quindi parsa a molti pericolosamente vicina alle posizioni del romanticismo tedesco, di cui sembra rinnovare la rivolta antirazionale e antiscientifica, alla ricerca, sempre frustrata, di un'ambigua e organicistica fusione - infantile e pre-logica - di soggetto e oggetto, di parole e cose. Ed è sembrata iscrivibile nella 'critica della civiltà' altoborghese, come un elogio del passato elitario opposto alla moderna democrazia di massa; il tema del 'concreto', poi, avvicinerrebbe la teoria critica alla cultura radicale di destra. Espressione del disagio degli intellettuali tedeschi di

²³ Sulla non necessità della necessità del dominio cfr. *ultra*, pp. 44-48. Sulla memoria della natura come nemica del dominio cfr. *ultra*, p. 272. Sulla dimensione ebraica della redenzione cfr. ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 304, nonché ID., *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 1970, p. 185. Tra gli altri, sottolineano il pessimismo del libro HABERMAS, *L'intrico* cit., e JAY, *L'immaginazione* cit.

formazione filosofica davanti alla modernità e in particolare all'americanismo, *Dialettica dell'illuminismo* sembra in ogni caso un'utopia negativa dai toni fastidiosi e a volte compiaciuti del proprio radicalismo e del proprio apocalittico catastrofismo, che, per il suo estremismo, è stata da una parte oggetto di feticcistico consumo culturale in ambiti di sinistra non marxista, soprattutto nel decennio 1965-75, e dall'altra si è attirata una lunga serie di critiche 'realistiche': Golo Mann definì il francofortismo un marxismo per gente raffinata, mentre per Lukács la teoria critica è una comoda camera con vista all'Hotel *Abgrund* (abisso); e, ancora, Horkheimer e Adorno sono stati definiti bolscevichi da salotto, e il loro pensiero un'utopia del Paese di Cuccagna²⁴.

Da un punto di vista marxista, inoltre, quest'analisi che prescinde di fatto da ogni determinazione di classe non è una critica della reificazione capitalistica, ma una critica dell'alienazione, del rapporto uomo/natura, della ragione e del lavoro in generale; l'obiettivo polemico non è lo sfruttamento ma il sistema universale dell'ingiustizia; la contraddizione strategica viene spostata all'indietro e viene colta non nel conflitto fra capitale e lavoro ma nel potere e nella violenza in quanto tali, e la soluzione viene spostata in avanti, non nel socialismo ma nell'utopia; la merce cessa di appartenere all'universo storico del capitalismo per divenire emblema del peccato originale della mediazione; la rivoluzione è sostituita dalla redenzione dell'immediatezza; la sociologia critica diviene filosofia pessimistica della storia. Per di più, in una sorta di notte in cui tutte le vacche sono nere, si opererebbe un'irresponsabile equiparazione tra il fascismo e i suoi nemici.

2.4.3. Non meno radicale è la critica di un francofortese della seconda generazione come Habermas. Secondo lui, mentre Horkheimer e Adorno negli anni Trenta fanno propria la critica marxiana dell'ideologia borghese, per realiz-

²⁴ Certamente, vi sono assonanze col romanticismo, com'è testimoniato anche dal fatto che Adorno, in una sua opera tarda ma interamente dipendente quanto a tematiche da *Dialettica dell'illuminismo*, cioè in *Dialettica negativa* cit., p. 154, fa, sul tema del rapporto con la natura, esplicito riferimento a Novalis (sul quale cfr. anche *ultra*, p. 84). Una nuova aggressiva versione delle accuse di irrazionalismo contro *Dialettica dell'illuminismo* è ora in S. TÖNNIES, *Die Feier des Konkreten. Linker Salonatismus*, Steidl, Göttingen 1996, che dà anche un resoconto delle polemiche 'storiche' verso gli autori.

zarne praticamente gli ideali, negli anni Quaranta, delusi dalla mancata rivoluzione in Occidente e da quella realizzata in Oriente, iniziano invece, influenzati da Benjamin, a pensare che la storia si sia irreversibilmente irrigidita in natura, e a rigettare del tutto l'ideologia borghese. In nome della lotta contro quanto di mitologico c'è nella ragione, Horkheimer e Adorno conducono così una opposizione mitica al Moderno, che interpretano come fatalmente schiacciato sulla dimensione strumentale. E in ciò essi fanno ingiustizia alla modernità, non volendo vedere che la ragione moderna non è solo strumentale e 'strategica', ma che può anche trascendere discorsivamente la propria strumentalità; così, resterebbero subalterni, pur criticandolo, al paradigma moderno, soggettivistico, dell'azione, limitandosi a constatarne le contraddizioni e il tramonto, e a ripercorrerne la vicenda con sterile purismo critico²⁵.

Vicina alle negazioni critico-genealogiche di Nietzsche, *Dialettica dell'illuminismo* è frutto, per Habermas, di un atteggiamento intellettualmente pigro e inconcludente; molto meno produttivo, in ogni caso, del recupero del paradigma 'discorsivo' – derivante, sia pure in una versione meno trionfalistica e meno totalizzante, da quello hegeliano –, a partire dal quale Habermas sviluppa le categorie di 'agire comunicativo' e di 'etica discorsiva' che, pur conservando l'intento critico verso il potere, consentirebbero l'uscita da quel vicolo cieco che è l'opposizione frontale al Moderno propria di questo testo²⁶.

3. In realtà queste accuse colgono solo una parte di vero; e d'altra parte solo una contestualizzazione storico-critica di *Dialettica dell'illuminismo*, e non l'esposizione analitica – per quanto fedele – delle sue tesi, può rendere piena giustizia alla complessità del rapporto che Horkheimer e Adorno intrattengono con la ragione.

²⁵ Cfr. HABERMAS, *L'intrico* cit.; sulla stessa linea cfr. anche S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986 (che estende in parte le medesime critiche anche alla revisione dello stesso Habermas) e A. HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994², in particolare pp. 43 sgg.

²⁶ Sull'ambigua vicinanza di *Dialettica dell'illuminismo* e Nietzsche cfr. HABERMAS, *L'intrico* cit., pp. 123 sgg.; come esempio della posizione matura di Habermas cfr. *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Il Mulino, Bologna 1986.

3.1. E in primo luogo con Hegel, al quale, benché esplicitamente non molto presente in *Dialettica dell'illuminismo*, gli autori devono la nozione di 'negazione determinata', alla quale professano sempre la loro volontà di tenere fede. La negazione determinata, per loro, consiste appunto non nello scontro frontale con la ragione, ma nel saper cogliere la totalità del dominio, e le sue aporie, all'interno dei singoli concetti della ragione. E questo trovare la totalità nella particolarità è anche il programma di Hegel, nel quale si mostra un punto che agli autori preme molto sottolineare, ovvero che la ragione non è solo mitologia del dominio o la sua corruzione positivista²⁷. Certo, anche Hegel è per loro a sua volta 'mitologico' perché, pur percorrendone le sconessioni, si concilia con la totalità attraverso una *Aufhebung* che troppo facilmente le toglie e le supera; perché la sua critica alla mediazione semplice attinge un'ulteriore e più totalizzante mediazione della mediazione, il *logos* dialettico. Nondimeno, quello hegeliano resta pur sempre, per i francofortesi, un pensiero che almeno si è fatto carico della contraddizione; e la conciliazione di Hegel, la sua affermazione della razionalità del reale, è almeno diversa dalla tautologica autoaffermazione del dominio.

In realtà, il paradigma attraverso il quale i francofortesi di prima generazione interpretano Hegel oscilla fra liberazione e redenzione; un'ambivalenza che emerge dalle letture di Marcuse e di Adorno. Il Marcuse di *Ragione e rivoluzione* distingue infatti, in Hegel, fra 'pensiero della negazione', che è anche pensiero critico e quindi orientato alla liberazione, e quanto vi è in lui di 'positivo' (nell'accezione giovane-hegeliana del termine), cioè la filosofia hegeliana come sistema dell'Assoluto, che viene a patti con la realtà²⁸.

Anche Adorno sostiene che la pretesa conciliazione hegeliana nell'Assoluto esprime in realtà l'identità della sua filosofia col proprio oggetto sociale e con le sue contraddizioni; e afferma, come del resto aveva accennato anche Marcuse, che questa è una non-conciliazione, una conciliazione arte-

²⁷ Su Hegel, in questo senso, cfr. *ultra*, p. 32.

²⁸ Cfr. H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»* (1941), Il Mulino, Bologna 1974².

fatta e solo ideale, a cui Hegel si è assoggettato per mostrare che dell'autentica conciliazione gli era preclusa la possibilità reale (la grande filosofia, insomma, come la grande arte del passato, allude, sia pure in forma alienata, alla libertà). Ma, a differenza di quanto sosteneva Marcuse, per Adorno non si tratta di distinguere, all'interno del pensiero hegeliano, fra momenti autenticamente progressivi (critici) ed altri regressivi (conciliati): si deve piuttosto capire che tutta la filosofia di Hegel è tanto conciliata quanto non conciliata, che in essa c'è aderenza ma non complicità verso la realtà del dominio. E ciò significa, per Adorno, che la verità del pensiero di Hegel non sta fuori dal suo sistema, ma in esso, e proprio nella sua non-verità, cioè nella tenacia con cui sa aderire alla non-verità del reale, chiamandola per nome. E questa inestinta negatività – nonostante la conciliazione nello Spirito – consente a Adorno di sostenere che Hegel è paradossalmente non incompatibile con la 'dialettica negativa', che al reale non intende per nulla aderire²⁹.

3.2. Anche col marxismo la teoria critica intrattiene un rapporto complesso. Anzi, proprio a partire dalla relazione col marxismo si può comprendere che la relazione istituita da *Dialettica dell'illuminismo* con la ragione non è di critica frontale; che c'è una ragione anche in quello che sembra un rifiuto della ragione.

3.2.1. Punto di snodo della produzione scientifica degli autori – è infatti all'origine sia di *Eclipse of Reason* di Horkheimer sia di *Minima moralia* e di *Dialettica negativa* di Adorno, e anche delle divergenti curvature che i due daranno in seguito alla teoria critica (il primo tendendo verso il 'totalmente altro', il secondo sprofondando nella propria vertigine critica)³⁰ – *Dialettica dell'illuminismo* è anche il punto di coagulo di problematiche già individuate in anni precedenti.

²⁹ Cfr. TH. W. ADORNO, *Tre studi su Hegel* (1963), Il Mulino, Bologna 1971; cfr. anche ID., *Minima moralia* cit., pp. 74-76, nonché ID., *Dialettica negativa* cit., pp. 269-325.

³⁰ Come esempio della produzione di Horkheimer successiva a *Dialettica dell'illuminismo* cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale* (1947), Einaudi, Torino 1969; dello stesso si veda anche la raccolta di saggi *La società di transizione* (1972), Einaudi, Torino 1979, nonché *La nostalgia del totalmente altro* (1970), Queriniana, Brescia 1972; cfr. in generale A.

Il pensiero della Scuola di Francoforte è, quanto alla sua genesi, iscrivibile all'interno del cosiddetto 'marxismo occidentale', e risente particolarmente dell'intento pluralistico e antidogmatico di Korsch, dalla cui forte ripresa della tradizione filosofica del marxismo derivano la critica tanto della filosofia idealistica dell'identità quanto del marxismo orientale (il comunismo sovietico del *Diamat*), criticato come «cultmine idealistico del materialismo», nonché l'idea della democrazia come superamento di ogni dogmatismo³¹. E questo sforzo di rivitalizzare il marxismo oltre la socialdemocrazia e il comunismo sovietico è – pur presente anche nella prima produzione di Adorno – ben evidente nella produzione teorico-politica di Horkheimer³², il quale già nel 1938 annunciava a Adorno di volere scrivere un'opera sulla dialettica dell'illuminismo³³.

PONSETTO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Il Mulino, Bologna 1981. Per quanto riguarda Adorno, invece, oltre a *Minima moralia* cit., si ricordino almeno TH. W. ADORNO, *Filosofia della musica moderna* (1949), Einaudi, Torino 1959; ID., *Prismi* (1955), Einaudi, Torino 1972; ID., *Dialettica negativa* cit.; ID., *Parole chiave. Modelli critici* (1969), SugarCo, Milano 1974; ID., *Teoria estetica* (1970), Einaudi, Torino 1975; ID., *Note per la letteratura* (1965, 1974), Einaudi, Torino 1979, 2 voll.; cfr. in generale T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini-Astrolabio, Roma 1971, nonché M. VACATELLO, *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972; si vedano ora: M. ASIURI, *Th. W. Adorno: Dialektik des Aporetischen. Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Th. W. Adornos*, Alber, Freiburg im Breisgau - München 1994; G. SCHWEPPENHÄUSER (a cura di), *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, nonché S. MÜLLER-DOHM, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Campus, Frankfurt am Main - New York 1996.

³¹ Cfr. al riguardo G. E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1970², nonché A. SCHMIDT - G. E. RUSCONI, *La scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, De Donato, Bari 1972; da ultimo sull'apporto di Korsch cfr. C. SCHLÜTER-KNAUER, *Grundzüge des Politischen bei Adorno*, in SCHWEPPENHÄUSER (a cura di), *Soziologie im Spätkapitalismus* cit., pp. 68-87, nonché, più in generale, G. BOLTE, *Von Marx bis Horkheimer. Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995 (molto deciso nel sostenere il 'marxismo' della teoria critica).

³² Parte della precedente produzione di Adorno, oltre a quella già citata, è raccolta in TH. W. ADORNO, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (*Gesammelte Schriften*, vol. I). Fra la produzione di Horkheimer precedente alla metà degli anni Trenta cfr. almeno M. HORKHEIMER, *Gli inizi della filosofia borghese della storia* (1930), Einaudi, Torino 1978, nonché ID., *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931* (1934), Einaudi, Torino 1977; cfr. su ciò A. SCHMIDT, *Materialismus zwischen Metaphysik und Positivismus. Max Horkheimers Frühwerks Darstellung und Kritik*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1993.

³³ Cfr. JAY, *L'immaginazione* cit., p. 403.

3.3. Le tematiche di questo libro erano presenti in Horkheimer, che si voleva ancora marxista, almeno dalla metà degli anni Trenta.

3.3.1. In *Egoismo e movimento di libertà* Horkheimer sosteneva che l'autoconservazione – legge e misura del borghese – è in realtà la rinuncia al piacere, e coincide in pratica col disciplinamento e con la formazione di una personalità aggressivamente egoistica. Così, la critica borghese dell'egoismo – argomentata attraverso le nozioni ideologiche di libertà assoluta, di morale e di Bene comune – è al servizio del cattivo egoismo capitalistico, e l'idealismo borghese è in realtà cattivo materialismo (una tematica chiaramente ripresa dagli scritti giovanili di Marx). Politicamente, la libertà borghese è obbedienza; e anche il discorso politico democratico serve a intimare al popolo le virtù borghesi. Contro questa società di egoismi alienati, contro il disprezzo di sé e degli altri che in certe fasi diventa terrore (attraverso il quale i capi politici offrono alle masse l'infelicità del particolare invece della felicità generale), e contro il nichilismo borghese – punto terminale della parabola della *ratio*, in cui l'irrazionalismo, pur con la sua carica demistificante, mostra di essere null'altro che il rovescio del razionalismo –, Horkheimer sosteneva che l'egoismo non è cattivo in sé, ma solo nella sua situazione storica borghese, e che può diventare vero e buono solo nella «società razionale»³⁴.

E anche in *Ragione e autoconservazione* Horkheimer notava che la razionalità borghese è uno strumento che ha come fine il profitto, e che fonda la sottomissione del singolo al Tutto, agli universali metafisici, etici, logici, che ipostatizzano l'accordo fra gli individui in un mondo in cui questi sono invece inconciliabilmente antagonisti. L'autoconservazione che si realizza nella società borghese è solo quella della totalità, che implica la distruzione dell'umanità; il che fa comprendere che il pluralismo sarà possibile solo nella società futura³⁵.

³⁴ M. HORKHEIMER, *Egoismo e movimento di libertà* (1936), in ID., *Teoria critica* (1968), Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 3-81 (la citazione è a p. 78). Sul l'irrazionalismo cfr. anche ID., *A proposito della controversia sul razionalismo nella filosofia attuale* (1934), in ID., *Teoria critica* cit., vol. I, pp. 118-72.

³⁵ ID., *Ragione e autoconservazione* (1938), in ID., *Crisi della ragione e tra-*

Notevole spazio trovavano in questo importante saggio la riflessione sulla crisi del mondo borghese liberale e concorrenziale – del soggetto proprietario coi suoi valori e la sua cultura – nella società di massa, nell'economia monopolistica e nei regimi totalitari, e, in parallelo, la riflessione sulla tecnica, in ordine alla centralizzazione della produzione che si realizza sotto la sua coazione. E anche qui si sviluppava il tema della non necessità di questo fatale sviluppo, e si affermava che se la ragione come dominio ha trasformato il mondo in un inferno, nondimeno ora può guardarlo in faccia e riconoscerlo per quello che è: il terrore viene in aiuto alle istanze emancipatrici della ragione, mostrando che oggi, alla fine della parabola del progresso, è possibile solo la ricaduta nella barbarie o l'inizio della storia veramente umana³⁶.

In questi anni, inoltre, erano state anticipate anche le riflessioni sull'industria culturale, che è anzi così definita da Horkheimer in *Arte nuova e cultura di massa*, testo nel quale si sostiene che l'arte autonoma, cioè l'arte che non è di intrattenimento e di svago, conserva l'utopia della libertà e della felicità proprio nel suo essere 'difficile', nel non appellarsi agli istinti ormai corrotti, nel suo non celebrare inesistenti armonie; cioè proprio nell'evidenziare consapevolmente la disarmonia e l'infelicità del singolo – un'argomentazione sostanzialmente identica a quelle avanzate da Adorno in difesa della musica dodecafonica³⁷.

3.3.2. Una chiave privilegiata per comprendere *Dialettica dell'illuminismo* – della quale è praticamente coevo – è il saggio di Horkheimer sullo *Stato autoritario*. In questo testo, elaborato all'interno del dibattito che divise i francofortesi sul 'capitalismo di Stato', e conseguentemente sul fascismo – che vide Horkheimer (insieme a Pollock, al quale *Dialettica dell'illuminismo* è dedicato) teorizzare una qualche diversità tra capitalismo borghese e capitalismo di Stato, pur nell'ovvia derivazione di questo da quello, mentre Neumann e Mar-

sformazione dello Stato. Tre saggi, Savelli, Roma 1978, pp. 93-127; sulla distruzione del soggetto borghese cfr. *ibid.*, p. 109.

³⁶ Sulla tecnica cfr. *ibid.*, p. 120; sulla percezione immediata del dominio e sull'alternativa fra barbarie e storia cfr. *ibid.* pp. 125-27.

³⁷ *Id.*, *Arte nuova e cultura di massa* (1941), in *Id.*, *Teoria critica* cit., pp. 305-349; l'espressione «industria culturale» è a p. 321.

cuse sostenevano l'omogeneità tra vecchi e nuovi capitali-smi, e di conseguenza l'inesistenza del capitalismo di Stato e il carattere 'borghese' anche del fascismo –, si afferma che il capitalismo di Stato esiste, e che è appunto lo Stato autoritario (assunto come sinonimo di fascismo, termine col quale la sinistra tedesca indica il nazismo). I rapporti fra capitalismo e politica dopo la fine dell'economia di mercato e del liberalismo sono segnati, per Horkheimer, dal prevalere, sulla libera concorrenza, delle forze impersonali dell'organizzazione e dell'amministrazione. Ma ciò non significa solo che l'economia si autonomizza dalla politica, che la produzione afferma in modo incontrastato le proprie esigenze; Horkheimer sottolinea piuttosto che il principio di organizzazione si unisce a quello della produzione per generare una totalità di dominio in cui non esistono più ambiti distinti come la politica e l'economia. Come aveva affermato in *Gli ebrei e l'Europa* – dove, tra l'altro, aveva avanzato una tesi precorritrice di quanto è esposto, sull'argomento, in *Dialettica dell'illuminismo*, che cioè gli ebrei vengono oggi perseguitati perché, rifiutandosi di rendere infinito il finito, ovvero di divinizzare il potere, vengono percepiti come nemici dal dominio totalitario –, «i proprietari diventano burocrati e i burocrati proprietari»³⁸.

Così, oggi ci si trova davanti a tre volti del dominio, capitalismo, fascismo e comunismo sovietico (l'Urss, per l'autore, è il modello segreto delle democrazie parlamentari che diventano fasciste), cioè a tre forme differenti, ma sotto il profilo strutturale tendenzialmente analoghe, di comando politico/organizzativo tanto sull'economia capitalistica quanto su quella socialista: anzi, lo statalismo integrale – il capi-

³⁸ ID., *Lo Stato autoritario* (1942), in ID., *Crisi della ragione* cit., pp. 61-91 (da cui si cita; ma ne esiste una diversa trad. it. in ID., *La società di transizione* cit., pp. 3-30). Per il dibattito francofortese sul capitalismo di Stato cfr. G. MARRAMAO (a cura di), *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Liguori, Napoli 1981, nonché F. POLLOCK, *La situazione attuale del capitalismo e le prospettive di un riordinamento pianificato dell'economia* (1932), in ID., *Teoria e prassi dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, De Donato, Bari 1973, pp. 85-108; molto più continuistico riguardo al nesso capitalismo/totalitarismo è invece F. NEUMANN, *Behemoth. Struttura e pratica del nazional-socialismo* (1942), Feltrinelli, Milano 1977. Si veda inoltre M. HORKHEIMER, *Gli ebrei e l'Europa* (1939), in ID., *Crisi della ragione* cit., pp. 35-59 (*ibid.* p. 59, sull'opposizione fra ebraismo e totalitarismo; la citazione a p. 47).

talismo di Stato – dell'Urss è piú avanzato del semistatalismo nazista proprio perché mostra chiaramente che il dominio oggi può fare a meno dei privati. E tuttavia del dominio totalitario Horkheimer non ha per nulla un'immagine compatta e monolitica; anzi – per probabile influenza di Neumann e del suo *Behemoth* – egli vede il totalitarismo come una degradazione, ma non come il superamento, della forma/Stato e della sua macchinità. Una totalità, insomma, che è al contempo onnipotente e instabile, frammentaria; e che certo, benché largamente contraddittoria, non ospita in sé una contraddizione strategica su cui si possa far leva per rovesciarla³⁹.

Anche se si tratta di due tipologie diverse, la seconda delle quali è piú 'avanzata' e piú rivelatrice, Horkheimer istituisce una continuità tra capitalismo e capitalismo di Stato, fra Stato e totalitarismo, sotto il segno di un progresso storico che coincide con la necessità della *Herrschaft*. E mentre le teorie borghesi e anche la pratica del socialismo reale restano interne alla riproduzione piú o meno 'progressista' della violenza e del dominio, la teoria critica vuole invece negare la necessità della continuità della storia, e vuole pensare la rivoluzione non come progresso ma come 'salto' qualitativo al di là del progredire del *logos*. La libertà non è deducibile da un concetto o da un progetto; anzi, è proprio la differenza fra concetto e realtà – l'opacità del reale – a aprire oggi la 'possibilità' che pone fine alla necessità del dominio, che ne individua la non necessità; una possibilità affidata all'immaginazione, alla capacità degli uomini di cogliere l'autoevidenza della irrazionalità della ragione e l'urgenza di pensare 'diversamente', di uscire dalle coazioni categoriali, dalla metafisica, del *logos*. La scelta, così, non è fra capitalismo privato e capitalismo di Stato, ma fra necessità e libertà, fra realismo e utopia; piú che contro il capitalismo la rivoluzione è contro il dominio, o meglio è il contrario del dominio⁴⁰.

³⁹ Cfr. *id.*, *Lo Stato autoritario* cit., p. 73, sulla superiorità dell'Urss rispetto al semistatalismo nazista. Sull'instabilità del totalitarismo cfr. *id.*, *Gli ebrei* cit., p. 47. La tesi dell'instabilità del nazismo è sostenuta peraltro anche da NEUMANN, *Behemoth* cit., e, con altra sensibilità, da ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 129 (sul «sistema dell'orrore» e sulle sue interne sconessioni).

⁴⁰ Cfr. HORKHEIMER, *Lo Stato autoritario* cit., p. 78, sulla rivoluzione come 'salto'; *ibid.*, p. 90, sull'assenza di programmi della teoria critica.

3.3.3. Queste conclusioni non sono in contraddizione con quanto già affermato da Horkheimer in *Teoria tradizionale e teoria critica*, che cioè mentre la teoria tradizionale – la filosofia borghese – ignora i propri condizionamenti sociali, la teoria critica è invece la coscienza della funzione sociale della teoria, e si muove verso il superamento di ciò che impedisce alla ragione di essere razionale. Insomma, la teoria critica è il lato intellettuale del processo storico dell'emancipazione⁴¹.

Ma a queste affermazioni 'ortodosse' si accompagnava già la consapevolezza che la teoria critica – né 'radicata' come il pensiero totalitario, né 'idealistica' come l'intelligenza liberale – è sí impegnata a uno scopo pratico, ma senza schierarsi necessariamente dalla parte del proletariato. Neppure questo, infatti, è sufficiente a garantire la verità, perché nella società non ci sono nuclei di razionalità privilegiata, ma c'è solo l'esigenza di emancipazione. E allora la teoria critica, che dipende dal proprio oggetto – la società – senza tuttavia identificarsi, può soltanto costruire l'immagine in sviluppo della totalità, ma non può avere istanze specifiche e programmi precisi, se non la soppressione dell'ingiustizia e la promozione del contenuto materialistico (ovvero 'concreto') del concetto idealistico di ragione, della quale si proclama l'erede. Ma questa eredità passa attraverso la critica dello stesso concetto di 'necessità', tanto del dominio quanto della stessa teoria. E ciò significa che la rivoluzione, ovvero la «trasformazione della totalità sociale» ha sí le sue basi di possibilità nel presente, ma si affida alla «fantasia», a un'immagine del futuro che nasce dalla comprensione del presente e che orienta il pensiero anche quando la storia si allontana da essa⁴².

3.4. Le tesi di *Dialettica dell'illuminismo* traggono dunque la propria vera ragion d'essere dal loro contesto, dalla lo-

⁴¹ ID., *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in ID., *Teoria critica* cit., vol. III, pp. 135-86.

⁴² *Ibid.*, pp. 159-60, ma anche p. 185, sul fatto che il proletariato non garantisce la verità; sulla critica della necessità del dominio cfr. *ibid.*, p. 175; per la rivoluzione e la fantasia cfr. *ibid.*, pp. 164-65.

ro storia e dalle loro intenzioni; cioè dall'analisi storico-politica che è loro sottesa. La teoria critica è esplicitamente definita da Horkheimer una revisione del marxismo storico, proprio poiché l'oggetto da criticare, la società, si è modificato⁴³; e si presenta quindi come il tentativo di interpretare da un punto di vista marxista non dogmatico la grande trasformazione che vede passare il capitalismo dalla sua fase liberale alla sua fase 'democratica' di massa, dalla fase concorrenziale a quella monopolistica, dalle forme dello Stato borghese al totalitarismo. La teoria critica, insomma, vuol farsi carico dello svanire della contraddizione di classe in una totalità in sé contraddittoria; del problema dell'inesistenza di una soggettività portatrice privilegiata dell'emancipazione. Quanto vi è di indeterminato nella teoria critica è quindi il riflesso di una situazione determinata: la totalizzazione della società, l'emergere dello 'Stato totale', ovvero le trasformazioni del rapporto fra politica e economia, che negli anni Trenta assumevano prevalentemente il volto dei totalitarismi. Cioè dell'incorporazione totalitaria delle masse nelle strutture economiche e politiche di un sistema che per sopravvivere rinuncia alle proprie forme borghesi⁴⁴. La totalità alla quale la teoria critica si riferisce – il che le viene imputato come una colpa – esiste nella realtà effettuale; ed è il totalitarismo.

Rispetto alla produzione degli anni Trenta, *Dialettica dell'illuminismo* muta certo di tono – che qui si fa assertorio, a tratti enfatico e eccessivo, anzi, propriamente 'tragico' – ma resta consequenziale rispetto a tendenze già delineate, in un contesto storico sempre piú lontano da quello che era stato pensato dal marxismo 'classico'. Se all'esistenza determinata della borghesia liberale Marx poteva rispondere con una critica determinata, e individuare un soggetto antagonistico determinato, il proletariato, alla distruzione della borghesia (dal punto di vista politico, economico e culturale) per opera delle potenze scatenate dei monopoli, delle masse e dei totalitarismi, e alla parallela scomparsa della potenzialità rivoluzionaria del proletariato in un sistema di alienazione generaliz-

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 163-64, 182.

⁴⁴ Sulla tematica dello Stato totale cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, cap. XIII; nonché i saggi contenuti in «Filosofia politica», 1997, n. 1.

zata, la prima generazione della Scuola di Francoforte reagisce invece criticando anche buona parte delle categorie del marxismo ottocentesco (e sovietico) – come quelle di soggetto, progresso, necessità storica –, in quanto si sono mostrate incapaci di spiegare come e perché alla borghesia liberale siano succedute esperienze non di libertà ma di dispiegato dominio. Perché c'è il fondato sospetto che non solo nel livello materiale della produzione economica ma anche in quelle categorie – o meglio, nel loro articolarsi come mediazione razionale e come necessità storica, secondo le coordinate, gli assi e i vettori progresso/regresso, civiltà/barbarie – si nasconda il grano apocrifo (la tendenza al sistema) che ne determina la fatale iscrizione nell'ambito del dominio, e la conseguente ovvia incapacità di criticarlo e di contrastarlo.

Ma anche se transita dalla critica della struttura alla critica della sovrastruttura, dalla critica del modo di produzione capitalistico a quella delle categorie trascendentali che lo rendono possibile – e che determinano anche il pensiero che lo voglia criticare –, anche se in fondo approda a una 'genealogia tragica' della ragione, *Dialettica dell'illuminismo* intende conservare l'orientamento alla emancipazione che era stato del marxismo storico. Quella che nella teoria classica era la contraddizione del capitalismo – che costituiva la base materiale e razionale della produzione, ma la racchiudeva nell'irrazionalità della proprietà privata dei mezzi di produzione e di riproduzione sociale, e nell'ingiustizia della fruizione privata del plusvalore socialmente prodotto – diventa nella teoria critica la contraddizione della ragione: che è portatrice di vere istanze di libertà, da sempre però atteggiate nella forma della mediazione razionale, da sempre cioè pensate all'interno delle categorie della violenza, del potere – il ragionare per concetti, il *begreifen*, è in realtà un *ergreifen*, la 'presa' del soggetto sull'oggetto. Ma questa contraddizione della ragione è piuttosto un'ambivalenza, che impone di purificare la *ratio* dal dominio, di attuare il 'salto' fuori dalle categorie trascendentali della ragione per pensarla – come si è visto – non come mediazione ma come 'costellazione', non come concettualità ma come antitesi riflessa, come prossimità non ostile, come solidarietà, fra singolo concreto e natura. Insomma, questo marxismo privo di determinazioni di classe, costretto a essere post-borghese e in parte post-marxi-

sta, si accolla il compito di salvare da se stessa anche la ragione in generale, e patisce la costrizione di essere un pensiero che, come la grande arte del xx secolo, deve accettare di essere, oltre che aperto alla totalità, al contempo anche incompiuto e tragico non per irrazionalismo ma per restare fedele a se stesso⁴⁵. La teoria critica vuol essere una continuazione del marxismo con altri mezzi ma anche piú in generale una continuazione della ragione con altri mezzi.

È quindi per pensare la ragione senza mediazione che si è dovuto ricorrere sia a quella 'continuazione' della ragione che è l'immaginazione utopica sia a una sorta di esperimento mentale che consiste nello spostare il 'punto d'appoggio' della critica dalle soggettività storiche a un punto di crisi arretrato, il rapporto uomo/natura, e a una soluzione avanzata, l'utopia concreta della redenzione messianica, prosecuzione del punto di vista della 'fantasia' già elaborato in precedenza. Da parte sua, la tematica utopica della redenzione non significa per nulla un chiedere la salvezza alla ragione e alla politica: anzi, serve appunto a criticare, con la propria provocatorietà, le pretese di salvezza che le religioni politiche avanzano per legittimare il proprio dominio distruttivo; è insomma un'utopia piú tragica che carica di speranza. E anche il continuismo metaepocale con cui il dominio e la *ratio* vengono retrodatati all'origine della cultura occidentale altro non è che una paradossale presa d'atto della novità del Novecento rispetto all'Ottocento: l'ammissione che la teoria si trova davanti a qualcosa – il totalitarismo – che fa saltare tutti i parametri tradizionali della critica, che costringe a rileggere con occhi nuovi la storia dell'umanità, per trovarvi latente il morbo che oggi, dopo una lunga incubazione, è esploso in tutta la sua potenza. Così, infine, anche l'attenzione al 'concreto' sembra essere il nuovo nome dell'emancipazione, una volta che a questa sia venuto meno il solido terreno del punto di vista di classe.

Sarebbe quindi errato interpretare *Dialettica dell'illuminismo* come la protesta della *Kultur* contro la *Zivilisation*, co-

⁴⁵ Sul pensiero che è insieme totalità e incompiuto cfr. HORKHEIMER, *Arte nuova* cit., p. 320.

me una forma dell'ostilità del passato contro il presente⁴⁶. Più che di passatismo si dovrà parlare qui di critica della ragione storica, della ragione come storia; e più che di irrazionalismo si dovrà riconoscere che questo – in una fase che vede inadeguata la 'critica dell'economia politica' – è un tentativo di promuovere un' 'autocritica della ragione', con tutta la paradossalità che le autocritiche comportano, prima di tutto la difficoltà di parlare di sé da un punto di vista che sta fuori di sé; ovvero di saltare oltre le proprie categorie costitutive.

3.4.1. È nel suo intento di andare oltre la ragione moderna per renderle ragione che *Dialettica dell'illuminismo* incrocia gran parte dei percorsi del 'pensiero della crisi', cioè le critiche che – nell'evidenza storica e teorica della 'crisi della ragione' – alla ragione e alle sue certezze sono state avanzate da una parte non esigua della grande filosofia del Novecento. Anche in questo testo, infatti, le categorie trascendentali del pensiero vengono tematizzate come vera e propria metafisica, come una coazione a ripetere che, nel segno della volontà di potenza, trascende il soggetto e infine lo annulla. Anche qui le scoperte che l'azione è coazione, che la mediazione razionale è metafisica del dominio, che il soggetto è costituito dall'universale (politicamente, che non si può parlare di soggetto senza parlare di Stato), si configurano complessivamente come una vera e propria decostruzione genealogica della ragione, che si manifesta tanto come scoperta del nucleo originario di non-ragione che alla ragione pertiene, quanto come disvelamento della 'teologia politica' della mediazione, del suo porsi come totalità onnipotente che pretende di 'salvare' il finito spiritualizzandolo (non ha dunque torto Habermas quando segnala la prossimità genealogica e decostruttiva fra *Dialettica dell'illuminismo* e Nietzsche). Anche qui, inoltre, queste dinamiche vengono colte nelle eccezioni, negli estremi del processo, e interpretate da punti di vista 'altri' – nella fattispecie, la suggestione di origine ebraica della redenzione messianica – nel tentativo di descrivere la macchina della ragione dal di fuori, senza accettarne le ideologiche autogiustificazioni. Anche qui, infine, questa genea-

⁴⁶ Per la critica dell'opposizione *Kultur/Zivilisation* cfr. HORKHEIMER e ADORNO, *Lezioni di sociologia* cit., pp. 103-15.

logia si presenta – lo si è già visto – come ‘tragica’, per nulla orientata alla ricomposizione.

Dialettica dell'illuminismo, insomma, contrae debiti tanto da una fonte classica come lo Hegel critico dell'illuminismo, quanto da una fonte come Nietzsche, che Horkheimer e Adorno interpretano come il grande e tragico disvelatore della ragione come volontà di potenza e del nichilismo borghese, nel quale però egli stesso è coinvolto. Tanto da Tocqueville – anticipatore delle riflessioni sull'industria culturale, sulla democrazia di massa e sulla potenza con cui questa impone il conformismo agli individui ‘atomizzati’ – quanto da Freud, alla cui analisi della contraddittorietà del soggetto, del costituirsi del Sé e della società attraverso la repressione e la sublimazione delle pulsioni, gli autori ricorrono – con mossa fortemente innovativa, per la cultura marxista – anche se non accettano mai, a differenza dello stesso Freud, l'inevitabilità della vittoria del principio di prestazione sul principio di piacere. La sostituzione dell'analisi di classe con l'analisi del profondo serve a Horkheimer e Adorno sia per comprendere quanto originariamente operi il dominio razionale; sia per elaborare una idea della soggettività libera nel momento in cui sembra pregiudicata la liberazione dell'unica soggettività che il marxismo classico conosceva, cioè il proletariato; sia, soprattutto, per sottoporre ad una sorta di psicoanalisi la ragione e le strutture della società, per individuarne i contenuti traumatici rimossi⁴⁷.

Sono inoltre evidenti i debiti contratti verso la ricostruzione attuata da Weber del costituirsi della soggettività borghese attraverso l'ascesi del lavoro, e verso le analisi weberiane della *Herrschaft*, in particolare di quella legale-razionale, del capitalismo e della moderna statualità, e del suo

⁴⁷ Sulla presenza esplicita di questi autori si rinvia all'Indice dei nomi; sull'«illuminismo non illuminato» di Freud cfr. anche ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 62. Sono importanti anche le anticipazioni che *Dialettica dell'illuminismo* offre in merito alla tematica, poi sviluppate da Girard con intendimento pressoché opposto, del sacrificio come atto fondativo del vivere associato; cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano 1980. Ma fra i molti esempi che dimostrano il valore anticipatorio delle analisi degli autori si può citare anche E. MORIN, *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa* (1962), il Mulino, Bologna 1963, che non cita Horkheimer e Adorno, e che tuttavia analizza 'lo spirito del tempo' (il titolo originale) con attenzione a fenomeni del tutto analoghi a quelli indagati in *Dialettica dell'illuminismo*, e con conclusioni meno radicali ma non dissimili.

trasformarsi in una «gabbia d'acciaio». Nonché verso l'antropologia che, nella sua accezione novecentesca, è interessata ad affermare l'opacità dell'esser uomo rispetto alla trasparenza della *ratio*⁴⁸.

Ovvio, poi, il rinvio a quel vero e proprio sottogenere della sociologia e della filosofia, che, a partire dagli inizi del secolo e fino almeno agli anni Trenta, è stata la discussione sulla tecnica, e agli interrogativi se possa essere 'domata' dall'uomo o se piuttosto non sia dotata di superiore e automatica capacità di affermare coattivamente le proprie dinamiche impersonali e oltre-umane. In quest'ambito, *Dialettica dell'illuminismo* appare un tentativo di pensare l'autonomia della tecnica senza sostanzializzarla – com'è invece il caso di Jünger –, e di trattarla piuttosto come un 'orizzonte'. Com'è del resto ovvio e indiscutibile il debito che *Dialettica dell'illuminismo* ha contratto verso Benjamin, particolarmente verso le sue teorie del linguaggio corrotto (che in Horkheimer e Adorno è il dominio), e verso la reinterpretazione della rivoluzione come violenza messianica orientata alla redenzione materialistica degli enti, cioè a sottrarli alla mediazione del *logos*⁴⁹.

Com'è anche evidente il parallelismo tematico – non certo categoriale né di orientamento complessivo, data l'estraneità dei francofortesi alla ossessione heideggeriana per l'Originario – fra *Dialettica dell'illuminismo* e Heidegger: sia per la forte continuità che anch'egli istituisce nella storia della cultura occidentale sotto il segno della volontà di potenza metafisico-tecnica e del suo fatale sviluppo; sia per la sottolineatura della sostanziale convergenza categoriale fra esperienze capitalistiche e socialiste; sia per il sospetto 'filosofico' verso ogni sapere, in particolare quello scientifico, che non si

⁴⁸ Su Weber in ambito francofortese cfr. H. MARCUSE, *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in ID., *Cultura e società* cit., pp. 243-64. L'interesse francofortese per l'antropologia precede *Dialettica dell'illuminismo*: cfr. M. HORKHEIMER, *Considerazioni sull'antropologia filosofica* (1935), in ID., *Teoria critica* cit., vol. I, pp. 197-223, in cui si polemizza contro ogni concezione rigida della 'natura umana' (concezioni, peraltro, non tipiche delle antropologie novecentesche).

⁴⁹ Sulla tecnica cfr. GALLI, *Genealogia della politica* cit., cap. III; su Benjamin cfr. *ibid.*, capp. I e IX. Fra le opere di Benjamin di immediato rilievo per *Dialettica dell'illuminismo* cfr. almeno *Per la critica della violenza* (1920-21), in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1955), Einaudi, Torino 1976², pp. 5-28; nonché ID., *Tesi di filosofia della storia* (1939-40), *ibid.*, pp. 72-83.

faccia consapevolmente carico della 'totalità' (per Heidegger, del problema dell'Essere) – insomma, tanto per i francofortesi quanto per Heidegger, «la scienza non pensa» –; sia per la tematica della natura come *Bestand*, 'fondo' a disposizione dell'agire soggettivo, e del *Gestell* tecnico come esito della metafisica occidentale; sia infine per l'evidenza che anche in Heidegger assume il tema del soggetto/*subiectum*, l'evidenza cioè che la soggettività razionale si costituisce solo all'interno di categorie che la trascendono⁵⁰.

Inoltre, la lettura francofortese del totalitarismo incrocia, anche se solo in parte, l'interpretazione data da Voegelin nel 1939, dei regimi totalitari come 'religioni politiche'; in entrambi i casi si accede alla tematica teologico-politica per interpretare il totalitarismo, di cui si coglie la pretesa di porsi come sostituto terreno delle istanze salvifiche delle religioni tradizionali. Ma mentre Voegelin critica la 'cattura' totalitaria della trascendenza nell'immanenza a partire dall'esigenza che permangano nella società differenziazioni simboliche e che nel singolo non venga spenta l'articolazione dell'anima in quanto 'sensorio della trascendenza', Horkheimer e Adorno, invece, criticano le pretese di onnipotenza del totalitarismo a partire da un'alterità che non è la trascendenza ma la materialità immediata, e vedono nel pensiero della trascendenza e in ogni spiritualismo il precursore dell'attuale chiusura del dominio nella perfetta immanenza⁵¹.

Ma è più importante sottolineare il valore anticipatorio che qui è contenuto in relazione alle riflessioni che dopo pochi anni dalla pubblicazione di *Dialettica dell'illuminismo* Hannah Arendt ha dedicato al totalitarismo. Nonostante le prospettive di fondo divergano (l'utopia della 'redenzione' per i francofortesi, l'azione per la Arendt), è notevole che anche l'allieva di Heidegger abbia da una parte riconosciuto la novità del totalitarismo, e dall'altra lo abbia interpretato come esito – fatale eppure in ogni momento revocabile – del-

⁵⁰ Su questi temi cfr. soprattutto M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi* (1954), Mursia, Milano 1976, pp. 5-27, nonché *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in ID., *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1968; per le polemiche dei francofortesi contro Heidegger cfr. ADORNO, *Il gergo cit.*, nonché ID., *Dialettica negativa cit.*, pp. 53-118.

⁵¹ E. VOEGELIN, *Le religioni politiche* (1938), in ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 17-76.

la storia intellettuale dell'Occidente, delle sue strutture categoriali profonde, in primo luogo del paradigma della mediazione razionale. Anche per la Arendt, insomma, la storia dell'Occidente è un perdersi della prassi nella poiesi; è il tecnicizzarsi e lo svanire dell'azione del singolo; e questo processo nasce appunto dalla volontà di potenza del soggetto che – per difendersi dal mondo, e al contempo per aggredirlo – si consegna a una mitologia razionalistica dell'unità e della totalità che impedisce proprio l'azione libera e plurale dei soggetti⁵². Insomma, in entrambe le prospettive è presente la necessità di reinterpretare radicalmente il Moderno – e anzi la storia dell'Occidente – alla luce delle esperienze del Novecento, che obbligano a ripensare, o meglio a spezzare, il rapporto fra filosofia e politica, fra teoria e prassi.

Ma per la condivisione di questo contesto non si può bollare di irrazionalismo *Dialettica dell'illuminismo*. La critica francofortese della mediazione si distingue infatti da quella condotta in ambienti non dialettici per la tensione all'emancipazione che permane, benché privata di un punto di vista di classe, quale sfondo e orientamento della prestazione intellettuale di Horkheimer e Adorno. *Dialettica dell'illuminismo*, insomma, non oppone alla necessità della *ratio* la sua impossibilità, come invece per lo più avviene nell'ambito del 'pensiero negativo' – il quale appunto nega che possa esistere una società razionale –; a quella necessità oppone anzi la possibilità, lo 'scarto' o il 'salto' che nascono proprio dal pensare 'altrimenti', fuori dall'orizzonte del dominio. Più che la rinuncia alla fondazione dei saperi (una *Entsagung* che è l'ultima forma della volontà di potenza), e più che il compiaciuto pessimismo sulla razionalizzabilità del reale, c'è qui il terrore che manchino le condizioni perché nella realtà si dia una vera razionalità. Anche se la genealogia critica della ragione

⁵² Cfr. H. ARENDT, *Origini del totalitarismo* (1951), Comunità, Milano 1973, nonché *id.*, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 1989. Mentre invece non è molto significativo, nonostante il perfetto parallelismo contenutistico e cronologico (1944), istituire un rapporto fra la trattazione dell'antisemitismo in *Dialettica dell'illuminismo* e le riflessioni che sullo stesso argomento sono state elaborate da J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo*, Comunità, Milano 1982: troppo lontane sono le categorie interpretative (la condizione umana come libera 'scelta' – rifiutata dall'antisemita – nel filosofo francese, l'inesorabilità del dominio e della violenza contro la natura e chi la ricorda – l'ebreo – nei francofortesi), e troppo divergenti gli intenti (politici in senso socialista in Sartre, filosofici in Horkheimer e Adorno).

che qui si offre non può essere, in fondo, altro che uno sguardo tragico sull'Occidente, va almeno riconosciuto che essa non è piegata a riproporre come un destino l'irrazionalità che alla razionalità originariamente pertiene (è nel non sottolineare a sufficienza questo punto che Habermas enfatizza le indubbie debolezze di *Dialettica dell'illuminismo* con accanimento maggiore di quanto meriti)⁵³.

4. Se ci si chiede, in sede di valutazioni conclusive, quale significato abbia un pensiero che, anche con le migliori intenzioni, abbandona di fatto la determinatezza della sua fonte intellettuale – il marxismo – per diventare una sorta di protesta contro l'ingiustizia universale, si deve riprendere l'analisi del titolo, *Dialettica dell'illuminismo*. E si deve rispondere che Horkheimer e Adorno vi danno per scontata l'impossibilità di determinare a un livello più circoscritto la loro analisi, che senza imbarazzo parlano di 'illuminismo' e non di 'economia politica', di sovrastrutture e non di strutture. Questa è la loro mossa più significativa; una mossa teorica azzardata, certo, eppure una risposta originale – anche se praticamente votata all'impotenza – alla crisi del mondo borghese-europeo che essi si sono trovati a fronteggiare, e che hanno interpretato come 'crisi della ragione', o meglio come l'evidenza della sua dialettica. E con 'dialettica' si intende l'ambivalenza originaria e strutturale della ragione, sospesa tra emancipazione e mediazione, tra libertà e dominio. Da questa ambivalenza deriva il loro ambivalente rapporto con la ragione, che è tanto di critica radicale, nella forma di una genealogia tragica della ragione e del dominio, della mediazione razionale della violenza che le inerisce, quanto di promozione – più come redenzione che come liberazione, più come utopia che come prassi politica – delle istanze emancipative razionali che finora sono state sfigurate nella logica del dominio. Questa ambivalenza – che determina la non facile decifrabilità di *Dialettica dell'illuminismo* – insuperabilmente pertiene a questo testo; la si deve riconoscere, la si può accettare o rifiutare, ma non la si può comporre.

⁵³ È questa la principale differenza tra i francofortesi e un autore 'nero' come Schmitt, sul quale cfr. MARCUSE, *La lotta* cit., nonché ID., *Ragione e rivoluzione* cit., pp. 453 e 460. Su Schmitt cfr. anche ADORNO, *Minima moralia* cit., p. 153. Cfr. al riguardo GALLI, *Genealogia* cit.

Ma la si può ulteriormente spiegare e valorizzare, se piú dei contenuti utopici in quanto tali di *Dialettica dell'illuminismo* – la depurazione della ragione dal dominio, affermata come possibilità e al tempo stesso tragicamente estranea all'esperienza – si ha presente ciò che vi è di metodologicamente estremistico nell'utopia francofortese. Il fatto, cioè, che questa dà l'orientamento a una prestazione teorica che si rifiuta di criticare la ragione in nome della non-ragione, che cioè si rifiuta di porre la propria decostruttiva genealogia del dominio al servizio del dominio. *Dialettica dell'illuminismo* è, dopo tutto, una figura dell'impolitico – il 'rovescio' del politico che non lo pone a valore, che non lo pensa come 'necessario', e che tuttavia non ne può prescindere⁵⁴. Ovvero, per rimanere all'interno dell'orizzonte culturale che è tipico di questo testo, qui trova espressione la voce di quella che hegelianamente è la 'coscienza infelice', cioè la filosofia che si interdice l'appagamento e che protesta contro il mondo.

4.1. Le molte ma non divergenti definizioni che se ne possono dare – peculiare teoria 'marxista' del totalitarismo, rilettura della civiltà occidentale 'davanti all'estremo', genealogia tragica e impolitica del dominio e della metafisica della ragione, voce della coscienza infelice – mostrano dunque che *Dialettica dell'illuminismo* è ricca di suggestioni. Che non cancellano i suoi limiti e le sue contraddizioni.

È troppo carica di *pathos*, troppo estremistica, troppo totalizzante (appunto, quanto la totalità del dominio che essa critica), troppo continuistica e teleologica nel ricostruire lo svolgersi della civiltà; è irresponsabile, si rifiuta alla scientificità, non è falsificabile perché ogni smentita – e molte ce ne sono state – la rafforza; è insomma troppo 'filosofica' e indeterminata. Con tutta la loro proclamata simpatia per chi patisce ingiustizia, inoltre, gli autori non sono certo 'democratici', e il loro rifiuto della civiltà di massa e della sua cultura ha tratti scostanti e snobistici. Soprattutto, la loro ambivalenza verso la ragione occidentale fa sí che Horkheimer e Adorno – lo si è correttamente sostenuto – non riescano in realtà a congedarsi dal loro lungo congedo dalla ragione oc-

⁵⁴ Sulla nozione di 'impolitico' cfr. R. ESPOSITO, *Le categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.

cidentale, in un rapporto di amore/odio complesso e forse nobile ma sterile.

Così, oggi – a cinquant'anni dalla pubblicazione di questo testo, a trenta dalla sua prima traduzione italiana – dobbiamo disincantare la teoria critica, liberarci dalla sua enfasi, storicizzarne le angosce, sciogliere col pensiero analitico le sue totalizzazioni; desistere dalle sue ansie assolute di giustizia e verità, e rettificare – rendendole ragionevoli, e dunque praticabili – le pretese di questa filosofia estrema, o, meglio, ricorrere alle scienze sociali, umane, storiche, politiche, che ci fanno sapere che tra cielo e terra ci sono più cose – più problemi, più contraddizioni, più soluzioni (provvisorie e precarie) – di quante creda la filosofia, anche quella 'negativa'. Dobbiamo constatare, cioè, che accanto a sviluppi verso la società totalmente amministrata, che paiono inverare le prognosi di *Dialettica dell'illuminismo*, si assiste anche a fenomeni di segno opposto, cioè al disgregarsi delle forme politiche, sociali e intellettuali riconducibili alla mediazione razionalistica e al suo potere; insomma, dobbiamo capire che la realtà è complessa, plurale e non totale; e cercare vie d'uscita laterali, non varchi frontali, dagli aspetti più stridenti del dominio. Infine, dobbiamo 'maturare' dagli infantilismi – del resto apertamente rivendicati da Adorno – della teoria critica.

Ma i suoi stessi difetti sono anche i suoi meriti se – lo si ripete – non sono assunti come 'tesi' ma nella loro forza critica. Col suo impotente estremismo *Dialettica dell'illuminismo* ha dato voce a disagi teorici e pratici che, per essere stati poi sterilmente agitati in troppe sedi e in troppi 'movimenti', sono diventati oggi innocui luoghi comuni, o sono stati rimossi con fastidio, ma che non cessano di porsi come veri problemi, anche se per essi questo libro non dà soluzioni. O, meglio, anche se questo libro fa capire che 'soluzioni' propriamente non ci possono essere, che quei problemi restano vere aporie, che alla filosofia compete di presentarsi piuttosto come tragedia che come scienza.

Insomma, se non c'è in questo libro – in ogni caso un testo in qualche modo 'classico' del nostro secolo – un insieme di strumenti per analizzare e risolvere le sfide che la storia ci pone davanti, ci sono almeno una voce e una testimonianza. Che fanno di *Dialettica dell'illuminismo* una sorta di possibi-

le antidoto al rischio di un nostro incantamento: al rischio che acconsentiamo a racchiudere la nostra libertà in spazi sempre piú angusti, che accettiamo come naturale l'affermarsi del 'pensiero unico' e di un unico modello mondiale di civiltà e di produzione (la cosiddetta 'globalizzazione'); o al rischio per certi versi opposto ma concomitante che liquidiamo troppo facilmente come 'altro' dalla nostra civiltà razionale la barbarie che riaffiora nei neotribalismi in cui pare spegnersi la modernità col proprio universalismo. E davanti a questi rischi questo libro non è sprovvisto, nel senso che almeno insegna a riconoscerli⁵⁵. Attraverso la sua capacità semiologica e fenomenologica di leggere nelle pieghe del reale, anche nelle piú apparentemente neutre e innocenti, la mediazione del dominio che le attraversa – una capacità a volte ossessiva, a volte invece illuminante –, *Dialettica dell'illuminismo* insegna a gettare luce su fantasmi che cerchiamo di nascondere prima di tutto a noi stessi. E allora potrebbe darsi che il fastidio verso la voce della coscienza infelice derivi anche dalla nostra cattiva coscienza.

Infine, in *Dialettica dell'illuminismo*, e in altri libri come questo, c'è qualcosa della forza e della dignità intellettuale e morale della grande filosofia classica, che qui dà una delle sue ultime prove, per consegnarsi, forse definitivamente, alla inattualità e alla ineffettualità. Ciononostante, anche se disarmata, la dea della Sapienza riesce ancora a generare almeno un po' di turbamento nei nostri scetticismi, o nelle nostre compiaciute sicurezze.

CARLO GALLI

⁵⁵ Su queste tematiche, con argomentazioni che in buona parte si rifanno a *Dialettica dell'illuminismo*, cfr. ora M. MILLER e H.-G. SOEFFNER, *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996 (si veda lo scontro fra le posizioni di H. Mommsen, per il quale il nazismo ha anche una dimensione contingente, e quelle di A. Hahn, che lo vede invece come altra faccia del razionalismo moderno).

La *Dialettica dell'illuminismo* è uscita nel 1947 dall'editore Querido di Amsterdam. Il libro, la cui diffusione fu piuttosto lenta, è esaurito da diverso tempo. Se ora ripubblichiamo l'opera dopo vent'anni non è soltanto per l'insistenza fattaci da varie parti, ma per la consapevolezza che non poche delle idee ivi espresse sono ancora oggi del tutto valide ed hanno determinato in larga misura il nostro ulteriore impegno teorico. Nessun estraneo potrà facilmente farsi un'idea della misura in cui siamo entrambi responsabili di ogni singola frase. Intere sezioni le abbiamo dettate assieme; la tensione dei due temperamenti spirituali che si sono alleati nella *Dialettica* costituisce il suo elemento vitale.

Noi non serbiamo un'immutata adesione a tutto ciò che è detto nel libro. Ciò sarebbe incompatibile con una teoria che attribuisce alla verità un nocciolo temporale anziché contrapporla al movimento storico come qualcosa di imm modificabile. Il libro fu composto in un momento in cui si poteva prevedere la fine del terrore nazionalsocialista. Tuttavia in non pochi punti la formulazione non è più adeguata alla realtà di oggi. Ma i pericoli inerenti al passaggio al mondo dell'organizzazione non sono stati da noi sottovalutati neppure allora.

Nel periodo della scissione politica in enormi blocchi obiettivamente spinti a scontrarsi, l'orrore permane. I conflitti nel terzo mondo e il risorgere del totalitarismo non sono dei puri incidenti storici così come non lo era, secondo la *Dialettica*, il fascismo di allora. Un pensiero critico che non si arresta neanche davanti al progresso esige oggi una presa di posizione in favore dei residui di libertà, delle tendenze verso un umanesimo reale, anche se questi sembrano impotenti di fronte alla grande dinamica storica.

L'evoluzione, analizzata nel libro, verso un'integrazione totale, è interrotta ma non troncata; essa minaccia di attuarsi attraverso guerre e dittature. La prognosi del rovesciamento, ad essa collegato, dell'illuminismo in positivismo, nel mito della pura fattualità, nonché l'identità di intelligentija e ostilità allo spirito, sono state confermate in modo lampante. La nostra concezione della storia non si illude di sottrarsi a ciò, ma non va, al modo del positivismo, a caccia di informazioni. In quanto critica filosofica non vuole abbandonare la filosofia stessa.

Noi tornammo dall'America, dove il libro fu scritto, in Germania, col convincimento che qui avremmo lavorato meglio che altrove sia nella teoria che nella prassi. Insieme con Friedrich Pollock, cui il libro è dedicato oggi per il suo settantacinquesimo compleanno, così come gli fu dedicata la prima edizione per il suo cinquantesimo, noi abbiamo rimesso in piedi l'*Institut für Sozialforschung*, con l'idea di sviluppare la concezione formulata nella *Dialettica*. Nell'ulteriore elaborazione della nostra teoria e nelle comuni esperienze relative, Gretel Adorno ci è stata d'aiuto – come già nella prima formulazione – nel senso più genuino della parola.

Nel fare cambiamenti abbiamo proceduto molto più prudentemente di quanto sia uso fare nelle nuove edizioni di libri scritti qualche decennio prima. Non abbiamo voluto ritoccare quello che avevamo già scritto, neppure i passi palesemente inadeguati; adattare pienamente il testo alla situazione attuale avrebbe praticamente significato scrivere un nuovo libro. Anche nei nostri scritti successivi abbiamo riaffermato l'idea che oggi si tratta di conservare, estendere, dispiegare la libertà, anziché di accelerare, sia pure mediamente, la corsa verso il mondo dell'organizzazione. Ci siamo limitati, in sostanza, alla correzione degli errori di stampa o di cose simili. Così il libro diventa un documento, ma noi speriamo che sia al contempo qualcosa di più.

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

Dialettica dell'illuminismo

A Friedrich Pollock

Quando, due anni or sono, abbiamo iniziato il lavoro di cui dedichiamo ora le prime prove a Friedrich Pollock, speravamo di poter finire e presentare il tutto per il suo cinquantésimo compleanno. Ma piú ci inoltravamo nell'impresa, e piú ci rendevamo conto della sproporzione fra la stessa e le nostre forze. Quanto ci eravamo proposti, infatti, era nientemeno che di comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie. Avevamo sottovalutato le difficoltà della trattazione, perché avevamo ancora troppa fiducia nella coscienza attuale. Pur avendo osservato da molti anni che nell'attività scientifica moderna le grandi invenzioni si pagano con una crescente decadenza della cultura teoretica, credevamo pur sempre di poter seguire la falsariga dell'organizzazione scientifica, nel senso che il nostro contributo si sarebbe limitato essenzialmente alla critica o alla continuazione di dottrine particolari. Esso avrebbe dovuto attenersi, almeno nell'ordinamento tematico, alle discipline tradizionali: sociologia, psicologia e gnoseologia.

I frammenti raccolti in questo volume mostrano che abbiamo dovuto rinunciare a quella fiducia. Se l'attento studio ed esame della tradizione scientifica (specie là dove gli epuratori positivisti l'abbandonano, come inutile zavorra, all'oblio) è un momento indispensabile della conoscenza, è entrata d'altra parte in crisi, nel presente sfacelo della civiltà borghese, non solo l'organizzazione, ma il senso stesso della scienza. Ciò che i fascisti di ferro ipocritamente lodano e i docili esperti di umanità ingenuamente eseguono, l'autodistruzione incessante dell'illuminismo, costringe il pensiero a vietarsi fin l'ultimo candore verso le consuetu-

dini e le tendenze dello spirito del tempo. Se la vita pubblica ha raggiunto uno stadio dove il pensiero si trasforma inevitabilmente in merce e la lingua in imbonimento della medesima, il tentativo di mettere a nudo questa depravazione deve rifiutare obbedienza alle esigenze linguistiche e teoretiche attuali, prima che le loro conseguenze storiche universali lo rendano del tutto impossibile.

Se gli ostacoli fossero solo quelli derivanti dalla strumentalizzazione inconsapevole della scienza, l'analisi dei problemi sociali potrebbe almeno ricollegarsi alle tendenze che sono in opposizione alla scienza ufficiale. Ma anch'esse sono investite dal processo globale della produzione, e non sono meno cambiate dell'ideologia contro cui erano dirette. Accade loro ciò che è sempre accaduto al pensiero vittorioso, che, appena esce volontariamente dal suo elemento critico per diventare uno strumento al servizio di una realtà, contribuisce, senza volerlo, a trasformare il positivo che si è eletto in qualcosa di negativo e di esiziale. La filosofia, che, nel diciottesimo secolo, nonostante i roghi dei libri e degli uomini, ispirava all'infamia un terrore mortale, sotto Napoleone era già passata dalla sua parte. Infine la scuola apologetica di Comte usurpò la successione degli inflessibili enciclopedisti e diede la mano a tutto ciò contro cui essi avevano combattuto. Le metamorfosi della critica in affermazione non lasciano immune nemmeno il contenuto teoretico, la cui verità si volatilizza. Oggi, del resto, la storia motorizzata anticipa anche questi sviluppi spirituali, e gli esponenti ufficiali, che hanno altre cure, liquidano la teoria che li ha aiutati a conquistarsi un posto al sole prima ancora che essa abbia avuto il tempo di prostituirsi.

Nella riflessione critica sulla propria colpa il pensiero si vede quindi privato, non solo dell'uso affermativo della terminologia scientifica e quotidiana, ma anche di quella dell'opposizione. Non si presenta più una sola espressione che non tenda a cospirare con indirizzi di pensiero dominanti, e ciò che una lingua consunta non fa già per conto proprio, è surrogato senza fallo dai meccanismi sociali. Ai censori liberamente mantenuti dalle ditte cinematografiche al fine di evitare maggiori spese, corrispondono istanze analoghe in tutti i campi. Il processo a cui viene sottoposto un testo letterario, se non già nella previsione automatica dell'autore,

in ogni caso dallo *staff* di lettori, curatori, revisori, *ghost writers*, dentro e fuori degli uffici editoriali, supera in compiutezza qualunque censura. Rendere completamente superflue le funzioni di quest'ultima sembra (nonostante ogni utile riforma) l'ambizione del sistema educativo. Nella convinzione che, senza limitarsi strettamente all'accertamento dei fatti e al calcolo delle probabilità, lo spirito conoscente sarebbe troppo esposto alla ciarlataneria e alla superstizione, esso prepara il terreno inaridito ad accogliere avidamente superstizione e ciarlataneria. Come la proibizione ha sempre aperto l'accesso al prodotto piú nocivo, cosí il divieto dell'immaginazione teoretica apre la strada alla follia politica. E nella misura in cui gli uomini non sono ancora caduti in sua balia, vengono privati dai meccanismi di censura (esterni o inculcati nel loro intimo) dei mezzi necessari per resistere.

L'aporia a cui ci troviamo di fronte nel nostro lavoro si rivelò cosí come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'illuminismo. Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna. Se la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso è lasciata ai suoi nemici, il pensiero ciecamente pragmatizzato perde il suo carattere superante e conservante insieme, e quindi anche il suo rapporto alla verità. Nella misteriosa attitudine delle masse tecnicamente educate a cadere in balia di qualunque dispotismo, nella loro tendenza autodistruttiva alla paranoia «popolare»¹, in tutta questa assurdità incompresa si rivela la debolezza della comprensione teoretica di oggi.

Crediamo di contribuire, in questi frammenti, a detta comprensione, nella misura in cui mostriamo che la causa della regressione dall'illuminismo alla mitologia non va tan-

¹ [*Völkisch*: cioè razzista].

to cercata nelle moderne mitologie nazionalistiche, pagane eccetera, escogitate appositamente a scopi regressivi, quanto nell'illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità. Dove entrambi i concetti vanno intesi non solo nel senso della «storia della cultura», ma anche in senso reale. Come l'illuminismo esprime il movimento reale della società borghese nel suo complesso sotto la specie delle sue idee, incarnate in persone ed istituzioni, così la verità non è solo la coscienza razionale, ma anche la sua configurazione nella realtà. La paura, propria dell'autentico rampollo della civiltà moderna, di allontanarsi dai fatti, che peraltro, fin dalla loro percezione, sono già schematicamente preformati dalle usanze dominanti nella scienza, negli affari e nella politica, fa tutt'uno con la paura della deviazione sociale. Quelle usanze determinano anche il concetto di chiarezza (nel linguaggio e nel pensiero) a cui arte, letteratura e filosofia dovrebbero oggi adeguarsi. Questo concetto, che bolta come oscuro e complicato, e soprattutto come estraneo allo spirito nazionale, il pensiero che interviene negativamente sui fatti come sulle forme di pensiero dominanti, condanna lo spirito a una cecità sempre più profonda. Fa parte della situazione senza via d'uscita che anche il *reformer* più onesto, che raccomanda il rinnovamento in una lingua consunta dall'uso, rafforzi, facendo proprio un apparato categoriale prefabbricato e la cattiva filosofia che gli sta dietro, la potenza di ciò che esiste, quella stessa che vorrebbe spezzare. La falsa chiarezza è solo un altro modo di indicare il mito. Che è sempre stato oscuro ed evidente a un tempo, e si è sempre distinto per la sua familiarità, che lo esime dal lavoro del concetto.

La condanna naturale degli uomini è oggi inseparabile dal progresso sociale. L'aumento della produttività economica, che genera, da un lato, le condizioni di un mondo più giusto, procura, d'altra parte, all'apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, una immensa superiorità sul resto della popolazione. Il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero. Queste, nello stesso tempo, portano a un livello finora mai raggiunto il dominio della società sulla natura. Mentre il singolo sparisce davanti all'apparato che serve, è rifornito da esso meglio di quanto non sia mai stato. Nello stato ingiusto l'impotenza e la dirigibilità

della massa cresce con la quantità di beni che le viene assegnata. L'elevazione – materialmente considerevole e socialmente insignificante – del tenore di vita degli inferiori si rispecchia nell'apparente ed ipocrita diffusione dello spirito. Il cui vero interesse è la negazione della reificazione. Lo spirito non può che dileguarsi quando è consolidato a patrimonio culturale e distribuito a fini di consumo. La valanga di informazioni minute e di divertimenti addomesticati scaltrisce e istupidisce nello stesso tempo.

Non si tratta della cultura come valore, nel senso dei «critici della civiltà», Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset eccetera, ma del fatto che l'illuminismo deve prendere coscienza di sé, se non si vuole che gli uomini siano completamente traditi. Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze. Mentre oggi il passato continua come distruzione del passato. Se la cultura rispettabile è stata, fino al secolo scorso, un privilegio pagato con maggiori sofferenze di chi era escluso dalla cultura, la fabbrica igienica, nel nostro, è stata pagata con la fusione di ogni elemento culturale nell'immane crogiuolo. E questo non sarebbe, forse, nemmeno un prezzo così alto come ritengono quei difensori della cultura, se la svendita e liquidazione della cultura non contribuisse a pervertire nel loro opposto le realizzazioni economiche.

Nelle condizioni attuali anche i beni materiali diventano elementi di sventura. Se la loro massa, per mancanza del soggetto sociale, dava origine, nel periodo precedente, in forma di sovrapproduzione, a crisi dell'economia interna, essa produce oggi, che gruppi di potere hanno preso il posto e la funzione di quel soggetto sociale, la minaccia internazionale del fascismo: il progresso si capovolge in regresso. Che la fabbrica igienica e tutto ciò che vi si riconnette, utilitaria e palazzo dello sport, liquidino ottusamente la metafisica, sarebbe ancora indifferente; ma che diventino essi, nella totalità sociale, a loro volta metafisica, una cortina ideologica dietro cui si addensa il malanno reale, questo non è indifferente. È di qui che muovono i nostri frammenti.

Il primo saggio, che è la base teoretica dei successivi, cerca di chiarire meglio l'intreccio di razionalità e realtà sociale, come quello, inseparabile dal primo, di natura e do-

minio della natura. La critica a cui vi è sottoposto l'illuminismo, intende preparare un concetto positivo di esso, che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio.

Grosso modo, il primo saggio si potrebbe riassumere, nella sua parte critica, in due tesi: il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia. Queste tesi sono illustrate, nei due *excursus*, sulla scorta di oggetti particolari. Il primo studia la dialettica di mito e illuminismo nell'*Odissea*, come in uno dei primissimi documenti rappresentativi della civiltà borghese occidentale. Al centro sono i concetti di sacrificio e di rinuncia, in cui si rivela sia la differenza che l'unità della natura mitica e del dominio razionale della natura. Il secondo *excursus* si occupa di Kant, Sade e Nietzsche, inflessibili esecutori dell'illuminismo. Esso mostra come l'assoggettamento di tutto ciò che è naturale al soggetto padrone di sé si concluda proprio nel dominio dell'oggettività e naturalità piú cieca. Questa tendenza livella tutti i contrasti del pensiero borghese, a partire da quello fra rigore morale e amoralità assoluta.

Il capitolo sull'industria culturale mostra la regressione dell'illuminismo nell'ideologia che ha la sua espressione canonica nel cinema e nella radio. Dove l'illuminismo è soprattutto nel calcolo dell'effetto e nella tecnica di produzione e diffusione; l'ideologia, per quello che è il suo vero contenuto, si esaurisce nella feticizzazione dell'esistente e del potere che controlla la tecnica. Nell'analisi di questa contraddizione l'industria culturale viene presa piú sul serio di quanto essa stessa non vorrebbe. Ma poiché il suo richiamarsi al proprio carattere commerciale, la sua professione di verità ridotta, è divenuta da tempo una scusa per sottrarsi alla responsabilità della menzogna, la nostra analisi si attiene alla pretesa insita oggettivamente nei prodotti, di essere creazioni estetiche e quindi verità rappresentata. Essa smaschera l'assurdità¹ sociale nell'inconsistenza di quella pretesa. Il capitolo sull'industria culturale è, piú ancora degli altri, frammentario.

L'analisi in forma di tesi degli «elementi dell'antisemitismo» è dedicata al ritorno della civiltà illuminata alla barbarie nella realtà. Non solo idealmente, ma anche pratica-

¹ [Unwesen].

mente la tendenza all'autodistruzione appartiene fin dall'inizio alla razionalità, e non solo alla fase in cui emerge in tutta la sua evidenza. In questo senso viene abbozzata una preistoria filosofica dell'antisemitismo. Il suo «irrazionalismo» viene dedotto dall'essenza stessa della ragione dominante, e del mondo conforme alla sua immagine. Gli *Elementi* si ricollegano strettamente a ricerche empiriche dell'Institut für Sozialforschung, la fondazione creata e mantenuta in vita da Felix Weil, e senza la quale non solo i nostri studi, ma buona parte del lavoro teorico continuato, nonostante Hitler, da fuorusciti tedeschi, non sarebbe stato possibile. Abbiamo scritto le prime tre tesi in collaborazione con Leo Löwenthal, con cui abbiamo svolto un lavoro comune di ricerca su molte questioni scientifiche fin dai primi anni di Francoforte.

Nell'ultima sezione sono pubblicati appunti e schizzi che in parte rientrano nella cornice teoretica dei saggi precedenti, ma non potevano trovare in essi il loro posto, e in parte schizzano provvisoriamente problemi che saranno oggetto di futuro lavoro. Essi si riferiscono, per la maggior parte, a un'antropologia dialettica.

Los Angeles, California, maggio 1944.

Il libro non contiene modifiche di rilievo al testo, che era stato condotto a termine già durante la guerra. È stata aggiunta in seguito solo l'ultima tesi degli *Elementi dell'antisemitismo*.

Giugno 1947.

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

Concetto di illuminismo

L'illuminismo, nel senso piú ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura. Il programma dell'illuminismo era di liberare il mondo dalla magia. Esso si proponeva di dissolvere i miti e di rovesciare l'immaginazione con la scienza. Bacone, «il padre della filosofia sperimentale»¹, ha già raccolto i vari motivi. Egli disprezza gli adepti della tradizione, che «prima credono che altri sappiano ciò che essi non fanno; e poi di sapere essi stessi ciò che non fanno. Ma la credulità, l'avversione al dubbio, l'avventatezza nelle risposte, lo sfoggio di cultura, la paura di contraddire, l'interesse personale, l'indolenza nelle ricerche, il feticismo verbale, la tendenza a fermarsi alle conoscenze parziali: tutto ciò e altre cose ancora hanno vietato le felici nozze dell'intelletto umano con la natura delle cose, per accoppiarlo invece a concetti vani e ad esperimenti disordinati. È facile immaginare i frutti e la discendenza di un'unione così gloriosa. La stampa, invenzione grossolana; il cannone, che era già nell'aria; la bussola, già nota in una certa misura anche prima: quali mutamenti non hanno apportato, l'una nello stato della scienza, l'altro in quello della guerra, la terza in quello della finanza, del commercio e della navigazione! E in queste invenzioni, ripeto, ci siamo imbattuti e abbiamo inciampato quasi per caso. La superiorità dell'uomo è nel sapere, su questo non c'è alcun dubbio. In esso sono racchiuse molte cose che i re con tut-

¹ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, in *Œuvres complètes*, Garnier, 1879, vol. XII, p. 118 [trad. it. *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972, I, p. 37].

ti i loro tesori non possono comprare, su cui la loro autorità non comanda, di cui i loro informatori e relatori non possono recare novella, alle cui terre d'origine i loro naviganti e scopritori non possono indirizzare il corso. Oggi dominiamo la natura solo nella nostra opinione, e siamo sottoposti alla sua necessità; ma se ci lasciassimo guidare da lei nell'invenzione, potremmo comandarle nella pratica»¹.

Benché alieno dalla matematica, Bacone ha saputo cogliere esattamente l'*animus* della scienza successiva. Il felice connubio, a cui egli pensa, fra l'intelletto umano e la natura delle cose, è di tipo patriarcale: l'intelletto che vince la superstizione deve comandare alla natura disincantata. Il sapere, che è potere, non conosce limiti, né nell'asserimento delle creature, né nella sua docile acquiescenza ai signori del mondo. Esso è a disposizione, come di tutti gli scopi dell'economia borghese, nella fabbrica e sul campo di battaglia, così di tutti gli operatori senza riguardo alla loro origine. I re non dispongono della tecnica più direttamente di quanto ne dispongano i mercanti: essa è democratica come il sistema economico in cui si sviluppa. La tecnica è l'essenza di questo sapere. Esso non tende a concetti e ad immagini, alla felicità della conoscenza, ma al metodo, allo sfruttamento del lavoro altrui, al capitale. Tutte le scoperte che riserva ancora secondo Bacone, sono a loro volta solo strumenti: la radio come stampa sublimata, il caccia come artiglieria più efficiente, la teleguida come bussola più sicura. Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga. Privo di riguardi verso se stesso, l'illuminismo ha bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza. Solo il pensiero che fa violenza a se stesso è abbastanza duro per infrangere i miti. Davanti all'odierno trionfo del «senso dei fatti» anche il credo nominalistico di Bacone sarebbe sospetto di metafisica, e cadrebbe sotto l'accusa di vanità che egli stesso formulò contro la scolastica. Potere e conoscenza sono

¹ FRANCESCO BACONE, *In Praise of Knowledge, Miscellaneous Tracts upon Human Philosophy*, in *The Works of Francis Bacon*, a cura di Basil Montagu, London 1825, vol. I, pp. 254 sgg. [trad. it. *Opere filosofiche*, I, Laterza, Bari 1965, p. 61].

sinonimi¹. La sterile felicità di conoscere è lasciva per Bacone come per Lutero. Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation*, il procedimento efficace; non in «discorsi plausibili, edificanti, dignitosi o pieni di effetto, o in pretesi argomenti evidenti, ma nell'operosità e nel lavoro, e nella scoperta di particolari prima sconosciuti per un migliore equipaggiamento e aiuto nella vita», è «il vero scopo e ufficio della scienza»². Non ci dev'essere alcun mistero, ma neppure il desiderio della sua rivelazione.

La liberazione del mondo dalla magia è la liquidazione dell'animismo. Senofane deride gli dèi molteplici, che somigliano ai loro creatori, gli uomini, con tutte le loro accidentalità e i loro difetti, e la logica piú recente denuncia le parole foggiate del linguaggio come monete false, che conviene sostituire con *fiches* neutrali. Il mondo diventa il caos e la sintesi salvezza. Non c'è piú nessuna differenza fra l'animale totemico, i sogni del visionario e l'idea assoluta. Lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità. La causa è stata l'ultimo concetto filosofico con cui la critica scientifica ha fatto i conti, poiché era la sola delle vecchie idee che essa si trovasse ancora di fronte, l'ultima secolarizzazione del principio creatore. Definire modernamente sostanza e qualità, attività e passione, essere ed esistenza, è stato, da Bacone in poi, interesse e compito della filosofia; ma la scienza faceva già a meno di queste categorie. Erano sopravvissute come *idola theatri* della vecchia metafisica, ed erano già, ai tempi di quella, monumenti di entità e forze della preistoria. Ai cui occhi la vita e la morte si erano esposte e intrecciate nei miti. Le categorie in cui la filosofia occidentale definiva l'ordine eterno della natura, segnavano i punti già occupati da Ocnos e Persefone, Arianna e Nereo. Le cosmologie presocratiche fissano il momento del trapasso. L'umido, l'indistinto, l'aria, il fuoco, che appaiono in esse

¹ Cfr. BACONE, *Novum organum*, in *The Works* cit., vol. XIV, p. 31 [trad. it. cit., p. 257].

² ID., *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature, Miscellaneous Tracts*, in *The Works* cit., vol. I, p. 281.

come materia prima della natura, sono residui appena razionalizzati della concezione mitica. Come le immagini della generazione dalla terra e dal fiume, giunte ai Greci dal Nilo, diventarono qui principî ilozoistici, elementi, così l'inesauribile ambiguità dei demoni mitici si spiritualizzò nella forma pura delle essenze ontologiche. Da ultimo, con le idee di Platone, anche le divinità patriarcali dell'Olimpo sono investite dal logos filosofico. Ma nell'eredità platonica ed aristotelica della metafisica l'illuminismo riconobbe le antiche forze e perseguì come superstizione la pretesa di verità degli universali. Nell'autorità dei concetti generali esso crede ancora di scorgere la paura dei demoni, con le immagini e riproduzioni dei quali, nel rituale magico, gli uomini cercavano di influenzare la natura. D'ora in poi la materia dev'essere dominata al di fuori di ogni illusione di forze ad essa superiori o in essa immanenti, di qualità occulte. Ciò che non si piega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'illuminismo, sospetto. E quando l'illuminismo può svilupparsi indisturbato da ogni oppressione esterna, non c'è più freno. Alle sue stesse idee sui diritti degli uomini finisce per toccare la sorte dei vecchi universali. Ad ogni resistenza spirituale che esso incontra, la sua forza non fa che aumentare¹. Ciò deriva dal fatto che l'illuminismo riconosce se stesso anche nei miti. 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.

Alla base del mito esso ha sempre visto l'antropomorfismo, la proiezione del soggettivo nella natura². Il soprannaturale, spiriti e demoni, sarebbero immagini riflesse degli uomini, che si lasciano spaventare dalla natura. Le varie figure mitiche sono tutte riducibili, secondo l'illuminismo, allo stesso denominatore, e cioè al soggetto. La risposta di Edipo all'enigma della Sfinge — «l'uomo» — ritorna indi-

¹ Cfr. FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, II, pp. 410 sg. [trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, II, pp. 91 sgg.].

² In ciò sono d'accordo Senofane, Montaigne, Hume, Feuerbach e Salomon Reinach. Cfr. SALOMON REINACH, *Orpheus*, trad. ingl. di F. Simmons, London and New York 1909, pp. 6 sgg.

scriminatamente, come soluzione stereotipa dell'illuminismo, che si tratti di un pezzo di significato oggettivo, delle linee di un ordinamento, della paura di forze maligne o della speranza del riscatto. L'illuminismo riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità; il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni cosa. In ciò non si distinguono le sue versioni razionalistica ed empiristica. Anche se le varie scuole potevano interpretare diversamente gli assiomi, la struttura della scienza unitaria era sempre la stessa. Il postulato baconiano dell'*una scientia universalis*¹ è – nonostante il pluralismo dei campi d'indagine – altrettanto ostile a ciò che non si può collegare che la *mathesis universalis* leibniziana al salto. La molteplicità delle figure è ridotta alla posizione e all'ordinamento, la storia al fatto, le cose a materia. Anche secondo Bacone deve sussistere, fra i sommi principî e le proposizioni empiriche, una connessione logica evidente attraverso vari gradi di universalità. De Maistre lo prende in giro dicendo che ha «une idole d'échelle»². La logica formale è stata la grande scuola dell'unificazione. Essa offriva agli illuministi lo schema della calcolabilità dell'universo. L'equiparazione di sapore mitologico delle idee ai numeri negli ultimi scritti di Platone, esprime l'anelito di ogni demitizzazione: il numero divenne il canone dell'illuminismo. Le stesse equazioni dominano la giustizia borghese e lo scambio di merci. «Non è forse la regola che sommando dispari e pari ottieni dispari, un principio della giustizia come della matematica? E non c'è una vera corrispondenza fra giustizia commutativa e distributiva da una parte e proporzioni geometriche e aritmetiche dall'altra?»³. La società borghese è dominata dall'equivalente. Essa rende comparabile l'eterogeneo riducendolo a grandezze astratte. Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva nell'uno, diventa, per l'illuminismo, apparenza; e il positivismo moderno lo confina nella letteratura. Unità rimane la parola

¹ BACONE, *De augmentis scientiarum*, in *The Works* cit., vol. VIII, p. 152 [trad. it. cit., II, p. 147].

² *Les soirées de Saint-Petersbourg, 5ème entretien*, in *Œuvres complètes*, Lyon 1891, vol. IV, p. 256.

³ BACONE, *Advancement of Learning*, in *The Works* cit., vol. II, p. 126 [trad. it. *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1975, p. 221].

d'ordine, da Parmenide a Russell. Si continua a esigere la distruzione degli dèi e delle qualità.

Ma i miti che cadono sotto i colpi dell'illuminismo erano già il prodotto dell'illuminismo stesso. Nel calcolo scientifico dell'accadere è annullato il conto che, dell'accadere, il pensiero aveva già reso nei miti. Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare. Questa tendenza si è rafforzata con la stesura e la raccolta dei miti, che diventarono presto, da racconto di cose avvenute, dottrina. Ogni rituale implica una concezione dell'accadere, come anche del processo specifico che dev'essere influenzato dall'incantesimo. Questo elemento teoretico del rituale si è reso indipendente nelle prime epopee dei popoli. I miti, come li trovarono i tragici, sono già nel segno di quella disciplina e di quel potere che Bacone esalta come meta. Al posto degli spiriti e demoni locali era subentrato il cielo e la sua gerarchia, al posto delle pratiche esorcistiche del mago e della tribù, il sacrificio graduato gerarchicamente e il lavoro degli schiavi mediato attraverso il comando. Le divinità olimpiche non sono più direttamente identiche agli elementi, ma li significano. In Omero Zeus presiede al cielo diurno, Apollo guida il sole, Helios ed Eos sono già ai limiti dell'allegoria. Gli dèi si separano dagli elementi come essenze dei medesimi. L'essere si scinde d'ora in poi nel logos – che si riduce, col progresso della filosofia, alla monade, al mero punto di riferimento –, e nella massa di tutte le cose e creature esterne. Una sola differenza, quella fra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre. Senza riguardo alle differenze, il mondo viene sottomesso all'uomo. In ciò concordano la storia ebraica della creazione e la religione olimpica. «... ed essi domeranno i pesci del mare e gli uccelli del cielo e gli animali e la terra intera e tutti gli esseri che strisciano sulla terra»¹. «O Zeus, padre Zeus, tuo è il dominio del cielo, e tu sorvegli dall'alto le opere degli uomini, giuste e malvage, e anche l'arroganza degli animali, e ti sta a cuore la rettitudine»². «Poiché le cose stanno così, che uno espia subito e un altro più tardi; ma anche se uno dovesse sfuggire e la minacciosa

¹ *Genesi*, I, 26.

² Archiloco, fr. 87.

fatalità degli dèi non dovesse raggiungerlo subito, essa finisce infallibilmente per realizzarsi, e innocenti devono pagare il misfatto, i suoi figli o una generazione ulteriore»¹. Davanti agli dèi si afferma solo chi si sottomette senza residui. L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti. Di fronte all'unità di questa ragione la divisione fra dio e uomo appare davvero irrilevante, come la ragione impassibile ha fatto notare fin dalla piú antica critica omerica. Come signori della natura, dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando.

Il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro *in-sé* diventa *per-lui*. Nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio. Questa identità fonda e costituisce l'unità della natura. Che era altrettanto poco presupposta dall'evocazione magica, come l'unità del soggetto. I riti dello sciamano si rivolgevano al vento, alla pioggia, al serpente esterni, o al demone nel malato, e non a materie o campioni. E non era lo spirito uno e identico a praticare la magia: esso variava secondo le maschere di culto, che dovevano somigliare ai diversi spiriti. La magia è falsità sanguinosa, ma in essa non si ha ancora quella negazione apparente del dominio per cui il dominio stesso, trasformato in pura verità, si pone alla base del mondo caduto in suo potere. Il mago si rende simile ai demoni; per spaventarli o per placarli, si atteggia in pose orribili o mansuete. Benché il suo ufficio sia la ripetizione, non si è ancora proclamato – come l'uomo civile, per cui i modesti terreni di caccia si ridurranno al cosmo unitario, alla sintesi di ogni possibilità di preda – copia ed immagine del potere invisibile. Solo in quanto è (si ritiene) fatto a immagine di quel potere, l'uomo consegue l'identità

¹ Solone, fr. 13, vv. 25 sgg.

del Sé, che non può perdersi nell'identificazione con altro, ma si possiede, una volta per tutte, come maschera impene-trabile. È l'identità dello spirito, e il suo correlato, l'unità della natura, a cui soccombe la folla delle qualità. La natura squalificata diventa materia caotica, oggetto di pura suddivisione, e il Sé onnipotente mero avere, astratta identità. Nella magia la sostituibilità è specifica. Ciò che accade alla lancia del nemico, ai suoi capelli, al suo nome, è fatto anche alla persona; la vittima sacrificale viene massacrata al posto del dio. La sostituzione nel sacrificio è un progresso verso la logica discorsiva. Anche se la cerva che bisognava sacrificare per la figlia, o l'agnello che bisognava offrire per il primo nato, dovevano avere ancora qualità specifiche, rappresentavano però già la specie, avevano già l'accidentalità arbitraria del campione. Ma il carattere sacro dell'*hic et nunc*, l'unicità dell'eletto, che anche il sostituto viene ad assumere, lo distingue radicalmente, lo rende, anche nello scambio, insostituibile. A ciò mette fine la scienza. Non c'è, in essa, sostituibilità specifica: vittime sí, ma nessun dio. La sostituibilità si rovescia in fungibilità universale. Un atomo non è disgregato in sostituzione, ma come *specimen* della materia, e non è in luogo o in rappresentanza, ma frainteso come mero esemplare, che il coniglio percorre la *via crucis* del laboratorio. Proprio perché, nella scienza funzionale, le differenze sono così labili che tutto scompare nella materia unica, l'oggetto scientifico si fossilizza; e (al confronto) il rigido rituale di una volta appare duttile, poiché sostituiva ancora, ad una cosa, un'altra cosa. Il mondo della magia conteneva ancora differenze, le cui tracce sono sparite anche nella forma linguistica¹. Le molteplici affinità fra ciò che è vengono scacciate dall'unico rapporto fra il soggetto datore e l'oggetto privo di senso, fra il significato razionale e il portatore accidentale di esso. Nella fase magica sogno ed immagine non erano considerati solo come un segno della cosa, ma erano uniti ad essa dalla somiglianza o dal nome. Non è un rapporto d'intenzionalità, ma di affinità. La magia è, come la scienza, rivolta a scopi, ma li persegue mediante la mimesi, non in un crescente distacco dall'oggetto. Essa non ri-

¹ Cfr. per esempio ROBERT H. LOWIE, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1940, pp. 344 sg.

posa affatto sull'«onnipotenza dei pensieri», che il primitivo si attribuirebbe come il nevrotico¹; non ci può essere «sopravvalutazione dei processi psichici nei confronti della realtà» dove pensiero e realtà non sono radicalmente separati. La «fiducia incrollabile nella possibilità di dominare il mondo»² che Freud attribuisce anacronisticamente alla magia, corrisponde solo al dominio del mondo secondo il principio di realtà ad opera della scienza posata e matura. Perché le pratiche localizzate dello stregone cedessero il posto alla tecnica industriale universalmente applicabile, era prima necessario che i pensieri si rendessero indipendenti dagli oggetti, come avviene nell'Io conforme alla realtà.

Come totalità linguisticamente sviluppata, che mette in ombra, con la sua pretesa di verità, la fede mitica piú antica, le religioni popolari, il mito solare, patriarcale, è già illuminismo, con cui l'illuminismo filosofico può misurarsi sullo stesso piano. Ora gli è resa la pariglia. La mitologia stessa ha avviato il processo senza fine dell'illuminismo, dove, con ineluttabile necessità, ogni concezione teoretica determinata cade sotto l'accusa distruttiva di essere solo una fede, finché anche i concetti di spirito, di verità, e perfino di illuminismo, vengono relegati tra la magia animistica. Il principio della necessità fatale onde periscono gli eroi del mito, e che si svolge come logica conseguenza dal verdetto oracolare, non domina soltanto – purificato fino alla coerenza della logica formale – in ogni sistema razionalistico della filosofia occidentale, ma *sulla* successione stessa dei sistemi, che comincia con la gerarchia degli dèi e, in un permanente crepuscolo degli idoli, tramanda, come contenuto identico, l'ira per la mancanza di onestà³. Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia piú profondamente nella mitologia. Riceve ogni materia dai miti per distruggerli, e, come giudice, incorre a sua volta nell'incantesimo mitico. Vuole sfuggire al processo fatale della rappresaglia, esercitando la rappre-

¹ Cfr. SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Werke*, X, pp. 106 sgg. [trad. it. *Opere 1912-1914*, Boringhieri, Torino 1975, p. 91].

² *Ibid.*, p. 110 [trad. it. cit., p. 95].

³ [Si allude all'accusa di scorrettezza, disonestà e mancanza di buona fede, rivolta dai positivisti ai filosofi metafisici, e in generale da ogni pensiero «illuministico» ai sistemi filosofici precedenti].

saglia sul processo stesso. Nei miti ogni evento deve pagare per il fatto di essere accaduto. E così nell'illuminismo: il fatto si annulla appena è avvenuto. La legge dell'uguaglianza di azione e reazione affermava il potere della ripetizione su tutto ciò che esiste molto tempo dopo che gli uomini si erano liberati dell'illusione di identificarsi, mediante la ripetizione, con la realtà ripetuta, e di sottrarsi così al suo potere. Ma quanto più scompare l'illusione magica, e tanto più spietatamente la ripetizione, sotto il nome di legalità, fissa l'uomo nel ciclo avendo oggettivato il quale nella legge di natura egli si crede garantito come libero soggetto. Il principio d'immanenza, la spiegazione di ogni accadere come ripetizione, che l'illuminismo sostiene contro la fantasia mitica, è quello stesso del mito. L'arida saggezza per cui non c'è nulla di nuovo sotto il sole, perché tutte le carte dell'assurdo gioco sono state giocate, tutti i grandi pensieri sono già stati pensati, le scoperte possibili si possono costruire a priori, e gli uomini sono condannati all'autoconservazione per adattamento, quest'arida saggezza non fa che riprodurre la fantastica che respinge: la ratifica del destino, che ripristina continuamente, per contrappasso, ciò che già era. Ciò che potrebbe essere altrimenti, viene livellato. Tale il verdetto che erige criticamente i confini dell'esperienza possibile. Il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che nulla può essere identico con se stesso. L'illuminismo dissolve il torto della vecchia inuguaglianza, il dominio immediato, ma lo eterna nell'universale mediazione, che rapporta ogni ente ad ogni altro. Esso fa ciò che Kierkegaard cita a lode della sua etica protestante e che appare già, nel ciclo delle leggende di Ercole, come uno degli archetipi del potere mitico: recide l'incommensurabile. Non solo le qualità vengono dissolte nel pensiero, ma gli uomini sono costretti alla conformità reale. Il vantaggio che il mercato non si cura della nascita è stato pagato, dal soggetto dello scambio, con la necessità di lasciar modellare le possibilità conferitegli dalla nascita dalla produzione delle merci che si possono acquistare sul mercato. Gli uomini hanno avuto in dono un Sé proprio e particolare e diverso da tutti gli altri, solo perché diventasse tanto più sicuramente identico. Ma poiché esso non si adeguò mai del tutto, l'illuminismo ha sempre simpatizzato, anche durante il periodo liberale, con la

costrizione sociale. L'unità del collettivo manipolato consiste nella negazione di ogni singolo; è una beffa rivolta a quella società che potrebbe fare dell'individuo un individuo. L'orda, di cui ritorna certamente il nome nell'organizzazione della *Hitlerjugend*, non è una ricaduta nell'antica barbarie, ma il trionfo dell'uguaglianza repressiva, il dispiegarsi dell'uguaglianza giuridica in ingiustizia tramite gli uguali. Il mito di cartapesta dei fascisti si rivela come l'autentico della preistoria, proprio in quanto il vero scrutava la rappresaglia, mentre il falso la esegue ciecamente sulle vittime. Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale. È questo il corso della civiltà europea. L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione. Sotto il dominio livellatore dell'astratto, che rende tutto ripetibile nella natura, e dell'industria, per cui esso lo prepara, i liberati stessi finirono per diventare quella «truppa» in cui Hegel¹ ha mostrato il risultato dell'illuminismo.

Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, è fondato nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servitore. I canti di Omero e gli inni del Rigveda provengono dall'epoca del dominio terriero e delle rocche, dove un bellicoso popolo di dominatori si insedia sulla massa degli indigeni vinti². Il dio supremo fra gli dèi nacque con questo mondo borghese, dove il re, condottiero della nobiltà armata, costringe i vinti alla gleba, mentre medici, indovini, artigiani e mercanti provvedono ai traffici. Con la fine del nomadismo l'ordine sociale si è costituito sulla base della proprietà stabile. Dominio e lavoro si separano. Un proprietario come Odisseo «dirige da lontano un personale numeroso e minutamente differenziato di bovani, pecorai, porcai e servitori. La sera, dopo aver visto dal suo castello la campagna accendersi di mille fuochi, può mettersi tranquillamente a dormire: sa che i suoi bravi ser-

¹ *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 424 [trad. it. cit., II, p. 107].

² Cfr. W. KIRFEL, *Geschichte Indiens*, in *Propyläenweltgeschichte*, III, pp. 261 sgg., e G. GLOTZ, *Histoire grecque*, I, in *Histoire ancienne*, Paris 1938, pp. 137 sgg.

vitori vegliano, per tener lontane le bestie feroci, e per cacciare i ladri dai recinti affidati alla loro custodia»¹. L'universalità delle idee, sviluppata dalla logica discorsiva, il dominio nella sfera del concetto, si eleva sulla base del dominio reale. Nella sostituzione dell'eredità magica, delle vecchie e confuse rappresentazioni, con l'unità concettuale, si esprime il nuovo ordinamento, determinato dai liberi e organizzato dal comando. Il Sé, che ha appreso l'ordine e la subordinazione alla scuola della sottomissione del mondo esterno, ha presto identificato la verità in generale col pensiero disponente, senza le salde distinzioni del quale essa non potrebbe sussistere. Esso ha bandito, con la magia mimetica, la conoscenza che coglie effettivamente l'oggetto. Tutto il suo odio è rivolto all'immagine della preistoria superata e alla sua immaginaria felicità. Le divinità ctoniche degli aborigeni sono relegate nell'inferno in cui la terra stessa si trasforma sotto la religione solare e luminosa di Indra e di Zeus.

Ma cielo e inferno erano strettamente legati. Come il nome di Zeus spettava insieme – in culti che non si escludevano reciprocamente – a un dio sotterraneo e a un dio della luce², come gli dèi dell'Olimpo intrattenevano rapporti di ogni genere con le divinità ctoniche, così le buone e le cattive potenze, la salute e il malanno, non erano nettamente separate fra loro. Erano connesse come il sorgere e il perire, la vita e la morte, l'estate e l'inverno. Nel mondo luminoso della religione greca perdura la torbida indistinzione del principio religioso, che nelle prime fasi note dell'umanità era venerato come *mana*. In forma primaria, indifferenziata, è tutto ciò che è sconosciuto, estraneo; ciò che trascende l'ambito dell'esperienza; ciò che, nelle cose, è più che la loro realtà già nota. Ciò che il primitivo sente in esse come soprannaturale, non è una sostanza spirituale opposta a quella materiale, ma la complicazione del naturale rispetto al singolo membro. Il grido di terrore con cui è esperito l'insolito, diventa il suo nome. Che fissa la trascendenza del-

¹ GLOTZ, *Histoire grecque* cit., p. 140.

² Cfr. KURT ECKERMANN, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, Halle 1845, I, p. 241; e O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1926, I, pp. 181 sg.

l'ignoto rispetto al noto e quindi il brivido come sacro. Lo sdoppiamento della natura in apparenza ed essenza, azione e forza, che solo rende possibile il mito, come pure la scienza, nasce dalla paura dell'uomo, la cui espressione diventa una spiegazione. Non è che l'anima venga «trasferita» nella natura, come sostiene l'interpretazione psicologista; *mana*, lo spirito che muove, non è una proiezione, ma l'eco della strapotenza reale della natura nelle deboli anime dei selvaggi. La separazione di animato e inanimato, l'attribuzione di determinati luoghi a demoni e divinità, deriva già da questo preanimismo. In cui è già implicita la separazione di soggetto e oggetto. Se l'albero non è piú considerato solo come albero, ma come testimonianza di qualcos'altro, come sede del *mana*, la lingua esprime la contraddizione, che una cosa, cioè, è se stessa e insieme qualcos'altro da ciò che è, identica e non identica¹. Tramite la divinità il linguaggio diventa, da tautologia, linguaggio. Il concetto, che si ama definire come unità caratteristica di ciò che è compreso sotto di esso, è stato invece, fin dall'inizio, un prodotto del pensiero dialettico, dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è. È stata questa la forma originaria di determinazione oggettivante, onde concetto e cosa si sono disgiunti reciprocamente, della stessa determinazione che è già molto avanzata nell'epopea omerica, e che si capovolge nella moderna scienza positiva. Ma questa dialettica rimane impotente nella misura in cui si sviluppa dal grido di terrore, che è la duplicazione, la tautologia del terrore stesso. Gli dèi non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrita. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è piú nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivista, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabú per cosí dire universale. Non ha da esserci piú nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia. Se la vendetta del

¹ Hubert e Mauss descrivono cosí il contenuto rappresentativo della «simpatia», della mimesi: «L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature» (H. HUBERT e M. MAUSS, *Théorie générale de la magie*, in «L'Année Sociologique», 1902-903, p. 100).

primitivo per l'assassinio di uno dei suoi si poteva a volte placare accogliendo l'omicida nella propria famiglia¹, significava, l'una cosa come l'altra, l'assorbimento dell'altrui sangue nel proprio, la restaurazione dell'immanenza. Il dualismo mitico non conduce oltre l'ambito dell'esistente. Il mondo penetrato e dominato dal *mana*, e anche quello del mito indiano e greco, sono eternamente uguali e senza uscita. Ogni nascita è pagata con la morte, ogni felicità con la disgrazia. Uomini e dèi possono cercare, nell'intervallo a loro disposizione, di distribuire le sorti secondo criteri diversi dal cieco corso del destino: da ultimo l'esistente, la realtà, trionfa su di loro. Anche la loro giustizia, strappata al fato, reca i suoi lineamenti; essa corrisponde allo sguardo che gli uomini (i primitivi come i greci e i barbari) gettano, da una società di oppressione e di miseria, sul mondo circostante. Colpa ed espiazione, felicità e sventura, sono così, per la giustizia mitica come per quella razionale, i membri di un'equazione. La giustizia si perde nel diritto. Lo sciamano esorcizza l'essere pericoloso con la sua stessa immagine. Il suo strumento è l'uguaglianza. Quella stessa uguaglianza che regola, nella civiltà, la pena e il merito. Anche le rappresentazioni mitiche si possono ricondurre, senza residui, a rapporti naturali. Come la costellazione dei gemelli, con tutti gli altri simboli della dualità, rinvia al ciclo ineluttabile della natura, come esso ha il suo segno antichissimo nell'uovo da cui sono usciti, così la bilancia nella mano di Zeus, che simboleggia la giustizia di tutto il mondo patriarcale, rimanda alla nuda natura. Il passaggio dal caos alla civiltà, dove i rapporti naturali non esercitano più direttamente il loro potere, ma attraverso la coscienza degli uomini, nulla ha mutato al principio dell'uguaglianza. Anzi, gli uomini hanno pagato proprio questo passaggio con l'adorazione di ciò a cui prima – come tutte le altre creature – erano semplicemente soggetti. Prima i feticci sottostavano alla legge dell'uguaglianza. Ora l'uguaglianza diventa essa stessa un feticcio. La benda sugli occhi della giustizia non significa solo che non bisogna interferire nel suo corso, ma che il diritto non nasce dalla libertà.

¹ Cfr. EDUARD WESTERMARCK, *Ursprung der Moralbegriffe*, Leipzig 1913, I, p. 402.

La dottrina dei sacerdoti era simbolica nel senso che, in essa, segno e immagine coincidevano. Come attestano i geroglifici, la parola ha adempiuto, in origine, anche alla funzione d'immagine. Questa funzione è passata ai miti. I miti, come i riti magici, intendono la natura che si ripete. Essa è l'anima del simbolico: un essere o un processo che è rappresentato come eterno, perché deve ridiventare continuamente evento nell'esecuzione del simbolo. Inesauribilità, ripetizione senza fine, permanenza dell'oggetto significato, non sono solo attributi di tutti i simboli, ma il loro stesso, vero contenuto. I racconti della creazione, dove il mondo esce dalla madre primigenia, dalla vacca o dall'uovo, sono, in antitesi alla *Genesi* biblica, simbolici. L'ironia degli antichi sugli dèi troppo umani non colpiva l'essenziale. L'individualità non esaurisce l'essenza degli dèi. Essi avevano ancora in sé qualcosa del *mana*: incarnavano la natura come potere universale. Coi loro tratti preanimistici essi affiorano direttamente nell'illuminismo. Sotto il verecondo involucro della *chronique scandaleuse* dell'Olimpo si era già sviluppata la dottrina della mescolanza, della pressione e dell'urto degli elementi, che si stabilì ben presto come scienza e ridusse i miti a creazioni della fantasia. Con la netta separazione di scienza e poesia la divisione del lavoro, già operata per loro mezzo, si estende al linguaggio. Come segno, la parola passa alla scienza; come suono, come immagine, come parola vera e propria, viene ripartita fra le varie arti, senza che si possa più ripristinare mediante la loro addizione, sinestesia o «arte totale»¹. Come segno, il linguaggio deve limitarsi ad essere calcolo; per conoscere la natura, deve abdicare alla pretesa di somigliarle. Come immagine, deve limitarsi ad essere copia: per essere interamente natura, abdicare alla pretesa di conoscerla. Col progresso dell'illuminismo solo le opere d'arte genuine hanno potuto sottrarsi alla semplice imitazione di ciò che è già. L'antitesi corrente di arte e scienza, che le separa fra loro come «settori culturali», per renderle entrambe, come tali, amministrabili, le fa trapassare alla fine, proprio nella loro qualità di opposti, in virtù delle loro stesse tendenze,

¹ [*Gesamtkunst*: allusione a Wagner].

l'una nell'altra. La scienza, nella sua interpretazione neopositivistica, diventa estetismo, sistema di segni assoluti, privo di ogni intenzione che lo trascenda: diventa, insomma, quel «gioco» in cui i matematici hanno fieramente affermato da tempo risolversi la loro attività. Ma l'arte della riproduzione integrale si è votata, fin nelle sue tecniche, alla scienza positivista. Essa diventa, infatti, mondo ancora una volta, duplicazione ideologica, docile riproduzione. La separazione di segno e immagine è inevitabile. Ma se è ipostatizzata con ingenuo compiacimento, ognuno dei due principi isolati tende alla distruzione della verità.

L'abisso che si è aperto in questa separazione, è stato individuato e trattato dalla filosofia nel rapporto di intuizione e concetto, e a più riprese, ma invano, essa ha cercato di colmarlo: essa è definita, anzi, proprio da questo tentativo. Per lo più, è vero, essa si è messa dalla parte da cui prende nome. Platone ha bandito la poesia con lo stesso gesto con cui il positivismo bandisce la dottrina delle idee. Con la sua arte celebrata Omero non ha compiuto riforme pubbliche o private, non ha vinto una guerra o fatto una sola scoperta. Non ci risulta che un folto stuolo di seguaci lo abbia onorato ed amato. L'arte deve ancora provare la sua utilità¹. L'imitazione è proscritta da lui come dagli ebrei. Ragione e religione mettono al bando il principio della magia². Anche nel distacco dalla realtà, nella rinuncia dell'arte, esso rimane disonorante; chi lo pratica è un vagabondo, un nomade sopravvissuto, che non troverà mai patria fra coloro che sono divenuti stabili. Non si deve più influire sulla natura assimilandosi ad essa, ma bisogna dominarla col lavoro. L'opera d'arte ha ancora in comune con la magia il fatto di istituire un cerchio proprio e in sé concluso, che si sottrae al contesto della realtà profana, e in cui vigono leggi particolari. Come il primo atto del mago nella cerimonia era quello di definire ed isolare, da tutto il mondo circostante, il luogo in cui dovevano agire le forze sacre, così, in ogni opera d'arte, il suo ambito si stacca nettamente dalla realtà. Proprio la rinuncia all'azione esterna, con cui l'arte si separa dalla simpatia magica, ritiene tanto più profondamente l'e-

¹ Cfr. il decimo libro della *Repubblica*.

² [Intendi: l'imitazione].

redità della magia. Essa mette la pura immagine a contrasto con la realtà fisica, di cui l'immagine riprende e custodisce gli elementi. È nel senso dell'opera d'arte, nell'apparenza estetica, essere ciò a cui dava luogo, nell'incantesimo del primitivo, l'evento nuovo e tremendo: l'apparizione del tutto nel particolare. Nell'opera d'arte si compie ancora una volta lo sdoppiamento per cui la cosa appariva come alquanto di spirituale, come estrinsecazione del *mana*. Ciò costituisce la sua «aura». Come espressione della totalità, l'arte pretende alla dignità dell'assoluto. Ciò indusse, a volte, la filosofia ad assegnarle il primato sulla conoscenza concettuale. L'arte comincia, secondo Schelling, dove il sapere pianta l'uomo in asso. Essa è per lui «il modello della scienza, e dove è l'arte, la scienza deve ancora arrivare»¹. La separazione di immagine e segno viene, secondo la sua dottrina, «interamente abolita da ogni singola rappresentazione artistica»². A questa fiducia nell'arte il mondo borghese fu disposto solo di rado. Quando pose dei limiti al sapere, ciò non avvenne, di regola, per far posto all'arte, ma alla fede. Con cui la religiosità militante della nuova età – Torquemada, Lutero, Maometto – ha preteso di conciliare spirito e realtà. Ma la fede è un concetto privativo: si distrugge come fede, se non espone continuamente il suo contrasto col sapere o la sua concordia con esso. Dovendo fare assegnamento sui limiti del sapere, è limitata anch'essa. Il tentativo della fede, nel protestantesimo, di trovare il principio trascendente della verità, senza il quale non c'è fede, come nella preistoria, direttamente nella parola, e di restituire a questa il suo potere simbolico, è stato pagato con l'obbedienza alla lettera, e non certo alla lettera sacra. Restando sempre legata al sapere, in un rapporto ostile o amichevole, la fede perpetua la separazione nella lotta per superarla: il suo fanatismo è il segno della sua falsità, l'ammissione oggettiva che credere *solo* significa già non credere *più*. La cattiva coscienza è la sua seconda natura. Nella segreta coscienza del difetto da cui è fatalmente viziata, della contraddizione che le è immanente, di voler fare un mestiere della

¹ SCHELLING, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, parte V, in *Werke, Erste Abteilung*, II, p. 623.

² *Ibid.*, p. 626.

conciliazione, è il motivo per cui ogni onestà soggettiva dei credenti è sempre stata irascibile e pericolosa. Gli orrori del ferro e del fuoco, controriforma e riforma, non furono gli eccessi, ma la realizzazione del principio della fede. La fede si mostra continuamente dello stesso stampo della storia universale a cui vorrebbe comandare; diventa anzi, nell'epoca moderna, il suo strumento favorito, la sua astuzia particolare. Inarrestabile non è solo l'illuminismo del secolo decimottavo, come è stato riconosciuto da Hegel, ma, come nessuno meglio di lui ha saputo, il movimento stesso del pensiero. Nella conoscenza piú infima, come ancora nella piú alta, è implicita quella della sua distanza dalla verità, che fa dell'apologeta un mentitore. La paradossia della fede degenera infine nella truffa, nel mito del ventesimo secolo, e la sua irrazionalità in un dispositivo razionale in mano agli assolutamente spregiudicati¹, che guidano già la società verso la barbarie.

Fin da quando il linguaggio entra nella storia, i suoi padroni sono sacerdoti e maghi. Chi offende i simboli cade, in nome dei poteri soprannaturali, in balia di quelli terrestri, rappresentati da quegli organi appositi della società. Che cosa ci sia stato prima, è oscuro. Il brivido da cui nasce il *mana* era già sancito, almeno dai piú anziani della tribú, dovunque il *mana* appare nell'etnologia. Il *mana* fluido, eterogeneo, viene consolidato e materializzato con violenza da uomini. Presto i maghi popolano ogni località di emanazioni e coordinano, alla molteplicità dei dominî sacrali, quella dei riti. Essi sviluppano, col mondo degli spiriti e le sue caratteristiche, il proprio sapere professionale e la propria autorità. Il sacro si trasmette ai maghi che sono in rapporto con esso. Nelle prime fasi, ancora nomadi, i membri della tribú prendono ancora parte autonoma all'azione esercitata sul corso naturale. Gli uomini scovano la selvaggina, le donne svolgono il lavoro che può aver luogo senza un rigido comando. Quanta violenza abbia preceduto l'assuefazione anche a un ordine cosí semplice, è impossibile stabilire. In esso il mondo è già diviso nella sfera del potere e in una sfera profana. Già in esso il corso naturale, come emanazione del *mana*, è elevato a norma che esige sottomissione. Ma se

¹ [Aufgeklärten: letteralmente «illuminati»].

il selvaggio nomade, nonostante ogni sottomissione, prendeva ancora parte all'incantesimo che la delimitava, e si travestiva nella selvaggina per sorprenderla, in epoche successive il commercio con gli spiriti e la sottomissione sono ripartiti fra classi diverse dell'umanità: il potere da una parte, l'obbedienza dall'altra. I processi naturali, eternamente uguali e ricorrenti, vengono inculcati ai sudditi – da tribú straniere o dalle proprie cricche dirigenti – come tempo o cadenza lavorativa, al ritmo della clava e del randello, che rimbomba in ogni tamburo barbarico, in ogni monotono rituale. I simboli prendono l'aspetto di feticci. Il loro contenuto, la ripetizione della natura, si rivela poi sempre, in seguito, come la permanenza – da essi in qualche modo rappresentata – della costrizione sociale. Il brivido oggettivato in un'immagine fissa diventa l'emblema del dominio consolidato di gruppi privilegiati. Ma tali restano anche i concetti generali, anche quando si sono liberati di ogni aspetto figurativo. La forma stessa deduttiva della scienza riflette coazione e gerarchia. Come le prime categorie rappresentavano indirettamente la tribú organizzata e il suo potere sopra il singolo, così l'intero ordine logico – dipendenza, connessione, estensione e combinazione dei concetti – è fondato sui rapporti corrispondenti della realtà sociale, sulla divisione del lavoro¹. Ma questo carattere sociale delle forme di pensiero non è, come vuole Durkheim, espressione di solidarietà sociale, ma attesta invece l'impenetrabile unità di società e dominio. Il dominio conferisce maggior forza e consistenza al tutto sociale in cui si stabilisce. La divisione del lavoro, a cui il dominio dà luogo sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi. Ma così il tutto come tale, l'attuazione della ragione ad esso immanente, diventa necessariamente attuazione del particolare². Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà. Il potere di tutti i membri della società, a cui, in quanto tali, non rimane altra via, si somma continuamente – mediante la divisione del lavoro ad essi imposta – nella realiz-

¹ Cfr. E. DURKHEIM, *De quelques formes primitives de classification*, in «L'Année Sociologique», IV (1903), pp. 66 sgg. [trad. it. in E. DURKHEIM, H. HUBERT e M. MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino 1965].

² [Qui nel senso di «cattivo particolare»].

zazione del tutto, la cui razionalità risulta a sua volta moltiplicata. Ciò che tutti subiscono ad opera di pochi, si compie sempre come sopraffazione di singoli da parte di molti: e l'oppressione della società ha sempre anche il carattere di una oppressione da parte del collettivo. È questa unità di collettività e dominio, e non l'universalità sociale immediata (la solidarietà), che si deposita nelle forme di pensiero. I concetti filosofici con cui Platone e Aristotele spiegano ed espongono il mondo, sollevavano – con la loro pretesa di validità universale – i rapporti «fondati» da essi al grado della realtà vera. Essi uscivano, come dice Vico¹, dalla piazza del mercato di Atene; e riflettevano con uguale purezza le leggi della fisica, l'uguaglianza dei cittadini di pieno diritto e l'inferiorità di donne, bambini e schiavi. Il linguaggio stesso conferiva, ai rapporti di dominio, l'universalità che aveva assunto come mezzo di comunicazione di una società civile. L'enfasi metafisica, la sanzione mediante idee e norme, non era che l'ipostasi della durezza esclusiva che i concetti dovevano necessariamente assumere ovunque la lingua univa la comunità dei signori nell'esercizio del comando. Ma in questa funzione di rafforzamento del potere sociale del linguaggio, le idee diventarono tanto più superflue quanto più quel potere cresceva, e il linguaggio scientifico ha dato loro il colpo di grazia. La suggestione – che ha ancora qualcosa dello spavento ispirato dal feticcio – non era tanto nell'apologia cosciente. L'unità di collettività e dominio si rivela piuttosto nell'universalità che il cattivo contenuto assume necessariamente nel linguaggio, sia metafisico che scientifico. L'apologia metafisica tradiva l'ingiustizia dell'esistente almeno nell'incongruenza di concetto e realtà. Nell'imparzialità del linguaggio scientifico l'impotente ha perso del tutto la forza di esprimersi, e solo l'esistente trova il suo segno neutrale. Questa neutralità è più metafisica della metafisica. Infine l'illuminismo ha consumato non solo i simboli, ma anche i loro successori, i concetti universali, e non ha lasciato altro, della metafisica, che la paura del collettivo dalla quale essa è nata. Avviene ai concetti, davanti all'illuminismo, come ai *rentiers* davanti ai *trusts* industriali: nessuno di loro

¹ *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in G. VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Napoli 1953, p. 832.

può sentirsi tranquillo. Se il positivismo logico ha dato ancora una *chance* alla *chance*¹, quello etnologico la equipara già all'essenza². «Nos idées vagues de chance et de quintessence sont de pâles survivances de cette notion beaucoup plus riche»³, ossia della sostanza magica.

L'illuminismo, come nominalistico, si arresta davanti al *nomen*, al concetto inesteso, puntuale, al nome proprio. Non è più possibile stabilire con certezza se, come è stato affermato da parte di alcuni⁴, i nomi propri fossero in origine anche nomi di genere; è certo che, in ogni caso, essi non hanno ancora condiviso il destino di questi ultimi. La sostanzialità dell'io – negata da Hume e da Mach – non è la stessa cosa che il nome. Nella religione ebraica, in cui l'idea patriarcale assurge alla distruzione del mito, il vincolo fra il nome e l'essere è ancora riconosciuto nel divieto di pronunciare il nome di Dio. Il mondo disincantato dell'ebraismo concilia la magia negandola nell'idea di Dio. La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare come Dio ciò che non lo è, il finito come l'infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è la denuncia dell'illusione. La negazione, peraltro, non è astratta. La negazione indiscriminata di ogni positivo, la formula stereotipa della nullità, come è applicata dal buddismo, passa sopra al divieto di chiamare l'assoluto per nome, non meno del suo opposto, il panteismo, o della sua caricatura, la scepsi borghese. Le spiegazioni del mondo come nulla o come tutto sono mitologie, e le vie garantite alla redenzione pratiche magiche sublimare. La soddisfazione di sapere tutto in anticipo e la trasfigurazione della negatività in redenzione sono forme false di resistenza all'inganno. Il diritto dell'immagine è salvato nella ferma esecuzione del suo divieto. Questa esecuzione, «negazione determinata»⁵, non è garantita a priori – dalla sovrana supe-

¹ [Al concetto di *chance*, di probabilità].

² [Al concetto di essenza].

³ HUBERT e MAUSS, *Théorie générale de la magie* cit., p. 118.

⁴ Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Philosophische Terminologie*, in *Psychologisch-Soziologische Ansicht*, Leipzig 1908, p. 31.

⁵ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 65 [trad. it. cit., I, p. 71].

riorità del concetto astratto – contro le seduzioni dell'intuizione, come lo è lo scetticismo, che considera nullo il falso come il vero. La negazione determinata respinge le rappresentazioni imperfette dell'assoluto, gli idoli, non, come il rigorismo, opponendo loro l'idea alla cui stregua non reggono. La dialettica rivela piuttosto ogni immagine come scrittura, e insegna a leggere nei suoi caratteri l'ammissione della sua falsità, che la priva del suo potere e lo appropria alla verità. Così il linguaggio diventa più di un semplice sistema di segni. Nel concetto di negazione determinata, Hegel ha indicato un elemento che distingue l'illuminismo dalla corruzione positivista a cui egli lo assegna. Ma in quanto finì per elevare ad assoluto il risultato conosciuto di tutto il processo della negazione – la totalità sistematica e storica –, contravvenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia.

Ciò non è accaduto solo alla sua filosofia come apoteosi del pensiero in costante progresso, ma all'illuminismo stesso, alla sobrietà per cui esso crede di distinguersi da Hegel e dalla metafisica in generale. Poiché l'illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo. Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore. La natura è, prima e dopo la teoria dei quanti, ciò che bisogna concepire in termini matematici; anche ciò che non torna perfettamente, l'irrisolvibile e l'irrazionale, è stretto d'avvicino da teoremi matematici. Identificando in anticipo il mondo matematizzato fino in fondo con la verità, l'illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito. Esso identifica il pensiero con la matematica. Essa viene, per così dire, emancipata, elevata ad istanza assoluta. «Un mondo infinito, qui un mondo di idealità, è concepito come tale che i suoi oggetti non divengono accessibili alla nostra conoscenza singolarmente, imperfettamente e come per caso; ma un metodo razionale, sistematicamente unitario, finisce per raggiungere – in un progresso infinito – ogni oggetto nel suo pieno essere-in-sé... Nella matematizzazione galileiana della natura

la *natura stessa* viene – sotto la guida della nuova matematica – idealizzata; diventa – in termini moderni – una molteplicità matematica»¹. Il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per conto proprio, gareggiando con la macchina che esso stesso produce perché lo possa finalmente sostituire. L'illuminismo² ha accantonato l'esigenza classica di pensare il pensiero – di cui la filosofia di Fichte è lo svolgimento radicale – perché essa lo distrae dall'imperativo di guidare la prassi, che, d'altra parte, lo stesso Fichte voleva realizzare. Il procedimento matematico è assurdo, per così dire, a rituale del pensiero. Nonostante l'autolimitazione assiomatica, esso si pone come necessario e oggettivo: trasforma il pensiero in cosa, strumento, come esso stesso volentieri lo chiama. Ma con questa mimesi, onde il pensiero si livella al mondo, ciò che esiste di fatto è diventato a tal punto il solo, che anche l'ateismo incorre nella condanna formulata contro la metafisica. Per il positivismo, che è successo, come giudice, alla ragione illuminata, spaziare in mondi intelligibili non è più semplicemente proibito, ma è un cicaleccio senza senso. Esso non ha bisogno – per sua fortuna – di essere ateo, perché il pensiero reificato non può nemmeno porre la questione. Il censore positivista lascia volentieri passare, come l'arte, il culto ufficiale, come un settore speciale ed extrateoretico di attività sociale; la negazione, che si affaccia con la pretesa di essere conoscenza, mai. La distanza del pensiero dal compito di imbandire ciò che è, l'uscita dal cerchio fatato della realtà, è – per lo spirito scientifico – follia e autodistruzione come per lo stregone primitivo l'uscita dal cerchio magico che ha tracciato per l'esorcismo; e in entrambi i casi si provvede affinché l'infrazione del tabù si risolva anche in realtà a danno del sacrilego. Il dominio della natura traccia il cerchio in cui la critica della ragion pura ha relegato il pensiero. Kant ha unito la tesi del suo faticoso e incessante progresso all'infinito all'insistenza inflessibile sulla sua insufficienza ed eter-

¹ EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in «Philosophia», Beograd 1936, pp. 95-97 [trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 52-53].

² Cfr. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, II, § 356, in *Werke*, ed. Deussen, V, p. 671.

na limitazione. La risposta che egli ha dato è il verdetto di un oracolo. Non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare, ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere. Così, secondo Kant, il giudizio filosofico mira al nuovo, ma non conosce mai nulla di nuovo, poiché ripete sempre e soltanto ciò che la ragione ha già posto nell'oggetto. Ma a questo pensiero, protetto e garantito – nei vari scomparti della scienza – dai sogni di un visionario, viene – poi – presentato il conto: il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante, di cui non resta altro che quello stesso, eternamente uguale «Io penso» che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Soggetto e oggetto si annullano entrambi. Il Sé astratto, il diritto di registrare e sistemare, non ha davanti a sé che l'astratto materiale, che non possiede altra proprietà che quella di fungere da sostrato a questo possesso. L'equazione di spirito e mondo finisce per risolversi, ma solo perché i due membri di essa si elidono reciprocamente. Nella riduzione del pensiero ad apparato matematico è implicita la consacrazione del mondo a misura di se medesimo. Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro. Comprendere il dato come tale, non limitarsi a leggere, nei dati, le loro astratte relazioni spaziotemporali, per cui si possono prendere e maneggiare, ma intenderli invece come la superficie, come momenti mediati del concetto, che si adempiono solo nell'esplicazione del loro significato sociale, storico e umano – ogni pretesa della conoscenza viene abbandonata. Poiché essa non consiste solo nella percezione, nella classificazione e nel calcolo, ma proprio nella negazione determinante di ciò che è via via immediato. Mentre il formalismo matematico, che ha per mezzo il numero, la forma più astratta dell'immediato, fissa il pensiero alla pura immediatezza. Si dà ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia. Quanto più l'apparato teorico si asservisce tutto ciò che è, e tanto più ciecamente si limita a riprodurlo. Così l'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza

dell'esistente (ciclo, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza. Nella pregnanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la brutta realtà è proclamata il significato che essa occlude. Il mondo come gigantesco giudizio analitico, il solo rimasto di tutti i sogni della scienza, è dello stesso stampo del mito cosmico, che associava al ratto di Persefone la vicenda della primavera e dell'autunno. L'unicità dell'evento mitico, che dovrebbe legittimare quello di fatto, è un inganno. In origine il ratto della dea faceva immediatamente tutt'uno col morire della natura. Esso si ripeteva ad ogni autunno, e anche la ripetizione non era una serie di eventi separati, ma ogni volta lo stesso. Consolidandosi la coscienza del tempo, l'evento fu relegato nel passato come unico, e si cercò di placare ritualmente – mediante il ricorso a ciò che era accaduto da lunghissima pezza – l'orrore della morte ad ogni ciclo stagionale. Ma la separazione è impotente. Una volta posto quel passato unico, il ciclo assume il carattere dell'inevitabile, e l'orrore promana dall'antico sull'intero accadere come sulla sua ripetizione pura e semplice. La sussunzione di ciò che è di fatto, vuoi sotto la preistoria favolosa, vuoi sotto il formalismo matematico, la relazione simbolica dell'attuale all'evento mitico nel rito o alla categoria astratta nella scienza, fa apparire il nuovo come predeterminato, che è così – in realtà – il vecchio. Senza speranza non è la realtà, ma il sapere che – nel simbolo fantastico o matematico – si appropria la realtà come schema e così la perpetua.

Nel mondo illuminato la mitologia è penetrata e trapasata nel profano. La realtà completamente epurata dai demoni e dai loro ultimi rampolli concettuali, assume, nella sua naturalezza tirata a lucido, il carattere numinoso che la preistoria assegnava ai demoni. Sotto l'etichetta dei fatti bruti l'ingiustizia sociale da cui essi nascono è consacrata, oggi, non meno sicuramente, come qualcosa di immutabile in eterno, quanto era sacrosanto e intoccabile lo stregone sotto la protezione dei suoi dèi. L'estraniamento degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di

reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime. L'apparato economico dota automaticamente, prima ancora della pianificazione totale, le merci dei valori che decidono del comportamento degli uomini. Da quando le merci, con la fine del libero scambio, hanno perso le loro qualità economiche ad eccezione del carattere di feticcio, quest'ultimo si diffonde, come una maschera immobile, sulla vita della società in tutti i suoi aspetti. Attraverso le innumerevoli agenzie della produzione di massa e della sua cultura, i modi obbligati di condotta sono inculcati al singolo come i soli naturali, decorosi e ragionevoli. Egli si determina ormai solo come una cosa, come elemento statistico, come *success or failure*. Il suo criterio è l'autoconservazione, l'adeguazione riuscita o no all'oggettività della sua funzione e ai moduli che le sono fissati. Tutto il resto, idea o criminalità, apprende la forza del collettivo, che fa buona guardia dalla scuola al sindacato. Ma anche il collettivo minaccioso è solo una superficie fallace dietro cui si nascondono i poteri che ne manipolano la violenza. La sua brutalità, che tiene il singolo a posto, rappresenta altrettanto poco la vera qualità degli uomini come il valore quella degli oggetti di consumo. L'aspetto satanicamente deformato che le cose e gli uomini hanno assunto alla luce chiara della conoscenza spregiudicata, rinvia al dominio, al principio che operò già la specificazione del *mana* negli spiriti e nelle divinità e che invischiava lo sguardo nei miraggi degli stregoni. La fatalità, con cui la preistoria sanciva la morte incomprensibile, trapassa nella realtà comprensibile senza residui. Il panico meridiano, in cui gli uomini si rendevano improvvisamente conto della natura come totalità, ha il suo corrispettivo in quello che, oggi, è pronto a scoppiare ad ogni istante: gli uomini attendono che il mondo senza uscita sia messo in fiamme da una totalità che essi stessi sono e su cui nulla possono.

L'illuminismo prova un orrore mitico per il mito. Di cui esso avverte la presenza non solo in concetti e termini confusi, come crede la critica semantica, ma in ogni espressione umana, in quanto non abbia un posto nel quadro teleologico dell'autoconservazione. La proposizione spinoziana

«Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum»¹, è la vera massima di ogni civiltà occidentale, in cui si placano le divergenze religiose e filosofiche della borghesia. Il Sé, che dopo la metodica estinzione di ogni segno naturale, concepito come mitico, non doveva più essere corpo, né sangue, né anima, e nemmeno io naturale, costituirsi – sublimato a soggetto trascendentale o logico – il punto di riferimento della ragione, dell'istanza legiferante dell'agire. Chi si affida alla vita direttamente, senza rapporto razionale all'autoconservazione, ricade, secondo il giudizio dell'illuminismo come del protestantesimo, allo stadio preistorico. L'impulso in sé è mitico come la superstizione; servire un dio che non è postulato dal Sé, assurdo come l'ubriachezza. Il progresso ha riservato la stessa sorte all'una e all'altra: all'adorazione e alla caduta nell'essere immediatamente naturale; ha colpito di maledizione l'immemore di sé, nel pensiero come nel piacere. Il lavoro sociale di ogni singolo è, nell'economia borghese, mediato tramite il principio del Sé; deve restituire, agli uni, il capitale accresciuto, agli altri la forza per il pluslavoro. Ma quanto più il processo dell'autoconservazione si realizza tramite la divisione borghese del lavoro, e tanto più esso esige l'autoalienazione degli individui, che devono modellarsi, anima e corpo, secondo le esigenze dell'apparato tecnico. Di ciò tien conto – a sua volta – il pensiero illuminato: e infine anche il soggetto trascendentale della conoscenza viene – apparentemente – liquidato, come ultimo ricordo della soggettività, e sostituito dal lavoro tanto più liscio dei meccanismi regolatori automatici. La soggettività si è volatilizzata nella logica di regole del gioco che si vorrebbero arbitrarie, solo per poter governare tanto più indisturbata. Il positivismo, infine, che non si è fermato neppure davanti alla cosa più cervelotica che si possa immaginare – il pensiero –, ha accantonato anche l'ultima istanza intermediaria fra l'azione individuale e la norma sociale. Il processo tecnico, in cui il soggetto si è reificato dopo essere stato cancellato dalla coscienza, è immune dall'ambiguità del pensiero mitico come da ogni significato in generale, perché la ragione stessa è di-

¹ *Ethica*, Pars IV, Propos. xxii, Coroll. [trad. it. *Etica e trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 1972, p. 285].

venuta un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo. Essa funge da utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri, rigidamente funzionale allo scopo, funesto come l'operare esattamente calcolato nella produzione materiale, il cui risultato per gli uomini si sottrae a ogni calcolo. Si è finalmente realizzata la sua vecchia ambizione, di essere il puro organo degli scopi. L'esclusività delle leggi logiche deriva da questa univocità della funzione, in ultima istanza dal carattere coattivo dell'autoconservazione. Che mette capo sempre di nuovo alla scelta fra sopravvivenza e rovina, riflessa ancora nel principio che di due proposizioni contraddittorie solo una è vera e l'altra è falsa. Il formalismo di questo principio e di tutta la logica, in cui esso si realizza, deriva dall'opacità e dalla confusione degli interessi in una società dove la conservazione delle forme e quella dei singoli coincidono solo casualmente. L'espulsione del pensiero dalla logica ratifica, nell'aula universitaria, la reificazione dell'uomo nella fabbrica e nell'ufficio. Così il tabù investe anche il potere che lo formula, l'illuminismo lo spirito che esso è. Ma così la natura, che è la vera autoconservazione, è scatenata dal processo che si era impegnato a scacciarla, nell'individuo come nel destino collettivo di crisi e di guerra. Se resta alla teoria, come unica norma, l'ideale della scienza unificata, la prassi si asservisce alla *routine* irresistibile della storia universale. Il Sé totalmente afferrato dalla civiltà si risolve in un elemento di quell'umanità a cui la civiltà ha cercato fin dall'inizio di sottrarsi. Si realizza l'angoscia piú antica, quella di perdere il proprio nome. L'esistenza puramente naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo. Il comportamento mimetico, mitico e metafisico, apparvero uno dopo l'altro come ère superate, ricadere al livello delle quali era associato al terrore che il Sé potesse riconvertirsi in quella natura da cui si era estraniato con sforzo indicibile, e che gli ispirava, proprio per questo, un indicibile orrore. Il ricordo vivo della preistoria, già delle fasi nomadi, e tanto piú delle fasi propriamente prepatriarcali, è stato estirpato dalla coscienza degli uomini, in tutti i millenni, con le pene piú tremende. Lo spirito illuminato ha sostituito il fuoco e la ruota col marchio impresso ad ogni irrazionalità perché conduce alla rovina. L'edonismo era

moderato, e gli estremi gli erano invisibili non meno che ad Aristotele. L'ideale borghese della conformità alla natura non intende la natura amorfa, ma la virtù del giusto mezzo. Promiscuità e ascesi, fame e abbondanza, sono, benché antitetiche, immediatamente identiche come forze dissolventi. Attraverso la subordinazione di tutta la vita alle esigenze della sua conservazione, la minoranza che comanda garantisce, con la propria sicurezza, anche la sopravvivenza del tutto. Fra la Scilla della ricaduta nella riproduzione semplice e la Cariddi della soddisfazione libera e incontrollata, cerca di passare, da Omero fino ai tempi moderni, lo spirito dominante; di ogni altra bussola, che non sia quella del male minore, ha diffidato da sempre. I neopagani tedeschi, amministratori della psicologia di guerra, dicono di voler liberare il piacere. Ma avendo appreso a odiarsi, nei millenni, sotto la pressione del lavoro, esso rimane, nell'emancipazione totalitaria, volgare e mutilato dal disprezzo di sé. Rimane asservito all'autoconservazione, a cui era stato educato in precedenza dalla ragione nel frattempo deposta. Nelle grandi svolte della civiltà occidentale, dall'avvento della religione olimpica fino al rinascimento, alla riforma e all'ateismo borghese, ogni volta che nuovi popoli e ceti espulsero più decisamente il mito, il timore della natura incontrollata e minacciosa, conseguenza della sua stessa materializzazione e oggettivazione, fu abbassato a superstizione animistica, e il dominio della natura interna ed esterna fatto scopo assoluto della vita. Da ultimo, automatizzata l'autoconservazione, la ragione viene abbandonata da coloro che hanno preso il suo posto alla guida della produzione, e che la temono ora nei diseredati. L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie. Sotto la coazione del dominio il lavoro umano si è sempre più allontanato dal mito, per ricadere, sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balia.

In un racconto omerico è custodito il nesso di mito, dominio e lavoro. Il dodicesimo canto dell'*Odissea* narra del

passaggio davanti alle Sirene. La tentazione che esse rappresentano è quella di perdersi nel passato. Ma l'eroe a cui la tentazione si rivolge è diventato adulto nella sofferenza. Nella varietà dei pericoli mortali in cui ha dovuto conservarsi, si è consolidata in lui l'unità della vita individuale, l'identità della persona. Come acqua, terra ed aria, si scindono davanti a lui i regni del tempo. L'onda di ciò che fu rifluisce dalla roccia del presente, e il futuro campeggia nuvoloso all'orizzonte. Ciò che Odisseo ha lasciato dietro di sé, entra nel mondo delle ombre: il Sé è ancora così vicino al mito primordiale, da cui è uscito con immenso sforzo, che il suo stesso passato, il passato direttamente vissuto, si trasforma in passato mitico. A questo egli cerca di rimediare con un solido ordinamento del tempo. Lo schema tripartito deve liberare l'attimo presente dalla potenza del passato, ricacciando quest'ultimo dietro il confine assoluto dell'irrecuperabile, e mettendolo, come sapere utilizzabile, a disposizione dell'*ora*. L'impulso di salvare il passato come vivente, anziché utilizzarlo come materia del progresso, si placava solo nell'arte, a cui appartiene anche la storia come rappresentazione della vita passata. Finché l'arte rinuncia a valere comè conoscenza, escludendosi così dalla prassi, è tollerata dalla prassi sociale come il piacere. Ma il canto delle Sirene non è ancora depotenziato e ridotto a pura arte. Esse sanno «tutto quello che avviene sulla terra nutrice»¹, e, in particolare, le vicende a cui anche Odisseo prese parte, «quanto nell'ampia terra di Troia | Argivi e Troiani patirono per volere dei numi»². Rievocando direttamente un passato recentissimo, esse minacciano, con l'irresistibile promessa di piacere con cui si annuncia e viene ascoltato il loro canto, l'ordine patriarcale che restituisce a ciascuno la sua vita solo contro il corrispettivo della sua intera durata temporale. Chi cede ai loro artifizii, è perduto, mentre solo una costante presenza di spirito strappa l'esistenza alla natura. Se le Sirene sanno di tutto ciò che accade, esse chiedono in cambio il futuro, e la promessa del lieto ritorno è l'inganno con cui il passato cattura il nostalgico.

¹ *Odissea*, XII, 191 [trad. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963, p. 174].

² *Ibid.*, 189-90 [trad. it. cit., p. 174].

Odisseo è messo in guardia da Circe, la dea che ritrasforma gli uomini in animali: egli ha saputo resisterle, ed essa, in compenso, lo mette in grado di resistere ad altre forze di dissoluzione. Ma la tentazione delle Sirene resta invincibile, e nessuno può sottrarsi, ascoltando il loro canto. L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano fra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso. L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta ad una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante. La sua via fu quella dell'obbedienza e del lavoro, su cui la soddisfazione brilla eternamente come pura apparenza, come bellezza impotente. Il pensiero di Odisseo, ugualmente ostile alla propria morte e alla propria felicità, sa di tutto questo. Egli conosce due sole possibilità di scampo. Una è quella che prescrive ai compagni. Egli tappa le loro orecchie con la cera, e ordina loro di remare a tutta forza. Chi vuol durare e sussistere, non deve porgere ascolto al richiamo dell'irrevocabile, e può farlo solo in quanto non è in grado di ascoltare. È ciò a cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è a lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo. Essi diventano pratici. L'altra possibilità è quella che sceglie Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé. Egli ode, ma impotente, legato all'albero della nave, e più la tentazione diventa forte, e più strettamente si fa legare, così come, più tardi, anche i borghesi si negheranno più tenacemente la felicità quanto più – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di mano. Ciò che ha udito resta per lui senza seguito: egli non può che accennare col capo di slegarlo, ma è ormai troppo tardi: i

compagni, che non odono nulla, sanno solo del pericolo del canto, e non della sua bellezza, e lo lasciano legato all'albero, per salvarlo e per salvare sé con lui. Essi riproducono, con la propria, la vita dell'oppressore, che non può più uscire dal suo ruolo sociale. Gli stessi vincoli con cui si è legato irrevocabilmente alla prassi, tengono le Sirene lontano dalla prassi: la loro tentazione è neutralizzata a puro oggetto di contemplazione, ad arte. L'incatenato assiste ad un concerto, immobile come i futuri ascoltatori, e il suo grido appassionato, la sua richiesta di liberazione, muore già in un applauso. Così il godimento artistico e il lavoro manuale si separano all'uscita dalla preistoria. L'epos contiene già la teoria giusta. Il patrimonio culturale sta in esatto rapporto col lavoro comandato, e l'uno e l'altro hanno il loro fondamento nell'obbligo ineluttabile del dominio sociale sulla natura.

Misure come quelle prese sulla nave di Odisseo al passaggio davanti alle Sirene sono l'allegoria presaga della dialettica dell'illuminismo. Come la sostituibilità è la misura del dominio e il più potente è quello che può farsi rappresentare nel maggior numero di operazioni, così la sostituibilità è lo strumento del progresso e nello stesso tempo della regressione. Nelle condizioni date, l'esonazione dal lavoro significa anche mutilazione – e non solo per i disoccupati, ma anche al polo sociale opposto. I superiori sperimentano la realtà, con cui non hanno più direttamente a che fare, solo come substrato, e s'irrigidiscono interamente nel Sé che comanda. Il primitivo sentiva la cosa naturale solo come oggetto sfuggente del desiderio, «ma il signore, che ha inserito il servo tra la cosa e sé, si congiunge solo con la dipendenza della cosa e la gode semplicemente; e abbandona il lato dell'indipendenza al servo che la lavora»¹. Odisseo è sostituito nel lavoro. Come non può cedere alla tentazione dell'abbandono di sé, così – in quanto proprietario – manca anche della partecipazione al lavoro, e – da ultimo – anche della sua direzione, mentre d'altra parte i compagni, per quanto vicini alle cose, non possono godere il lavoro, perché esso si compie sotto la costrizione, senza

¹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 146 [trad. it. cit., I, p. 160].

speranza, coi sensi violentemente tappati. Lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell'anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo, e la circolarità della storia nel suo progresso trova la sua spiegazione in questo indebolimento, che è l'equivalente, il corrispettivo della potenza. Mentre attitudini e conoscenze dell'umanità vanno differenziandosi con la divisione del lavoro, essa è risospinta verso fasi antropologicamente piú primitive; poiché la durata del dominio comporta, con la facilitazione tecnica dell'esistenza, la fissazione degli istinti ad opera di una repressione piú forte. La fantasia deperisce. Il male non è nel ritardo degli individui sulla società o sulla produzione materiale. Dove l'evoluzione della macchina si è già rovesciata in quella del meccanismo di dominio, e la tendenza tecnica e sociale, strettamente connesse da sempre, convergono nella presa di possesso totale dell'uomo, gli arretrati non rappresentano solo la falsità. Viceversa, l'adattamento alla potenza del progresso – o al progresso della potenza – implica sempre di nuovo quelle formazioni regressive che convincono il progresso – e non solo il progresso fallito, ma anche e proprio il progresso riuscito – del suo contrario. La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione.

Questa regressione non si limita all'esperienza del mondo sensibile, che è legata alla vicinanza fisica, ma tocca anche l'intelletto padrone di sé, che si separa dall'esperienza sensibile per sottemmetterla. L'unificazione della funzione intellettuale, onde si realizza il dominio sui sensi, la riduzione del pensiero alla produzione di uniformità, implica l'impoverimento del pensiero come dell'esperienza; la separazione dei due campi li lascia entrambi lesi e diminuiti. Nella limitazione del pensiero ai compiti organizzativi e amministrativi, praticata dai superiori dallo scaltro Odisseo fino agli ingenui direttori generali, è già implicita l'ottusità che colpisce i grandi quando non è piú solo questione di manipolare i piccoli. Lo spirito si trasforma di fatto in quell'apparato di dominio e autodomínio, che la filosofia borghese (fraitendendolo) ha visto in esso da sempre. La sordità, rimasta ai docili proletari dai tempi del mito, non rappresenta alcun vantaggio rispetto all'immobilità del padrone. Dell'im maturità dei dominati vive la decadente società.

Quanto piú complicato e piú sottile l'apparato sociale, economico e scientifico, a cui il sistema produttivo ha adattato da tempo il corpo che lo serve, e tanto piú povere le esperienze di cui questo corpo è capace. L'eliminazione delle qualità, la loro traduzione in funzioni, passa dalla scienza, tramite la razionalizzazione dei metodi di lavoro, al mondo percettivo dei popoli, e lo assimila di nuovo, tendenzialmente, a quello dei batraci. La regressione delle masse, oggi, è l'incapacità di udire con le proprie orecchie qualcosa che non sia stato ancora udito, di toccare con le proprie mani qualcosa che non sia stato ancora toccato, la nuova forma di accecamento, che sostituisce ogni forma mitica vinta. Tramite la mediazione della società totale, che investe ogni impulso e relazione, gli uomini vengono ridotti di nuovo a ciò contro cui si rivolgeva il principio del Sé, la legge di sviluppo della società: a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente. I rematori che non possono parlare fra loro sono aggiogati tutti quanti allo stesso ritmo, come l'operaio moderno nella fabbrica, al cinema e nel collettivo. Sono le concrete condizioni di lavoro nella società a produrre il conformismo, e non influssi consapevoli che interverrebbero in seguito a istupidire gli uomini oppressi e a sviarli dal vero. L'impotenza dei lavoratori non è solo un alibi dei padroni, ma la conseguenza logica della società industriale, in cui, nello sforzo di sottrarvisi, si è infine trasformato il fato antico.

Ma questa necessità logica non è definitiva. Essa rimane legata al dominio, come suo riflesso e strumento insieme. Per cui la sua verità non è meno problematica di quanto la sua evidenza sia ineluttabile. Certo il pensiero è riuscito sempre di nuovo a determinare concretamente la sua stessa problematicità. Esso è il servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi. In quanto il dominio, dacché l'umanità è divenuta stabile, e poi nell'economia mercantile, si è oggettivato in leggi e organizzazioni, ha dovuto insieme limitarsi. Lo strumento diventa autonomo: l'istanza mediatrice dello spirito attenua, indipendentemente dalla volontà dei capi, l'immediatezza dell'ingiustizia economica. Gli strumenti del dominio, che devono afferrare tutti – linguaggio, armi, e finalmente le macchine –, devono lasciarsi afferrare da tutti. Così, nel dominio, il momento della ra-

zionalità si afferma come insieme diverso da esso. Il carattere oggettivo dello strumento, che lo rende universalmente disponibile, la sua «oggettività» per tutti, implica già la critica del dominio al cui servizio il pensiero si è sviluppato. Lungo la via dalla mitologia alla logistica il pensiero ha perduto l'elemento della riflessione-su-di-sé, e oggi il macchinario mutila gli uomini, anche se li sostiene. Ma nella forma delle macchine la *ratio* estraniata si muove in direzione di una società che concilia il pensiero, cristallizzato in apparato materiale e intellettuale, con l'essere vivente liberato, e lo riferisce alla società stessa come al suo soggetto reale. L'origine particolare del pensiero e la sua prospettiva universale furono da sempre inseparabili. Oggi, con la trasformazione del mondo in industria, la prospettiva dell'universale, la realizzazione sociale del pensiero, è talmente vicina e accessibile, che proprio a causa di questa prospettiva il pensiero è rinnegato, dai padroni stessi, come mera ideologia. E non fa che rivelare la cattiva coscienza delle cricche in cui s'incarna, alla fine, la necessità economica, che le sue manifestazioni, dalle intuizioni del *Führer* alla «visione dinamica del mondo», in netto contrasto con la precedente apologetica borghese, non riconoscano più le proprie malefatte come conseguenze necessarie di leggi oggettive. Le menzogne mitiche di missione e destino, che subentrano al loro posto, non dicono neppure tutto il falso: non sono più — come una volta — le leggi oggettive del mercato, che si affermavano nelle azioni degli imprenditori e portavano alla catastrofe; ma è la decisione consapevole dei direttori generali, come risultante che non ha nulla da invidiare, in fatto di necessità, ai più ciechi meccanismi dei prezzi, ad attuare il destino della società. I dominatori stessi non credono a nessuna necessità oggettiva, anche se dànno talvolta questo nome alle loro macchinazioni. Essi si presentano come ingegneri della storia universale. Solo i dominati prendono come necessaria e intoccabile l'evoluzione che, ad ogni aumento decretato del tenore di vita, li rende di un grado più impotenti. Da quando i mezzi di sussistenza di coloro che sono ancora necessari per la manovra delle macchine si possono riprodurre con una parte minimale del tempo di lavoro che è a disposizione dei padroni della società, il residuo superfluo, e cioè l'enorme maggioranza

della popolazione, è addestrata come guardia supplementare del sistema, destinata a fungere, ora e in futuro, da materiale dei suoi piani grandiosi. Sono foraggiati come armata dei disoccupati. La loro riduzione a puri oggetti di amministrazione, che preforma ogni settore della vita moderna financo nel linguaggio e nella percezione, proietta davanti a loro una necessità oggettiva davanti alla quale essi si credono impotenti. La miseria come contrasto di potenza e impotenza cresce all'infinito insieme alla capacità di sopprimere durevolmente ogni miseria. Impenetrabile a ogni singolo è la selva di cricche e d'istituzioni che, dai supremi posti di comando dell'economia agli ultimi *rackets* professionali, provvedono alla continuazione indefinita dello *status quo*. Un proletario è già agli occhi del bonzo sindacale, posto che attiri mai la sua attenzione, per non dire a quelli del *manager*, niente di piú che un esemplare in soprannumero, mentre il bonzo, da parte sua, non può fare a meno di tremare di fronte alla prospettiva della sua liquidazione.

L'assurdità dello stato in cui il potere del sistema sugli uomini cresce ad ogni passo che li sottrae al potere della natura, denuncia come superata la ragione della società razionale. La sua necessità è illusoria, non meno della libertà degli imprenditori, che finisce per rivelare il suo carattere coattivo nelle loro inevitabili lotte e accomodamenti. Questa illusione, in cui si perde l'umanità illuminata senza residui, non può essere dissolta dal pensiero che, come organo del dominio, deve scegliere fra comando e obbedienza. Se non può sottrarsi all'incantesimo a cui rimane avvinto nella preistoria¹, esso arriva tuttavia a ravvisare, nella logica dell'alternativa (coerenza e antinomia), con cui si è radicalmente emancipato dalla natura, questa natura stessa, inconciliata ed estraniata a se stessa. Il pensiero, nel cui meccanismo coattivo la natura si riflette e si perpetua, riflette, proprio in virtù della sua coerenza irresistibile, anche se stesso come natura immemore di sé, come meccanismo coattivo. Certo la facoltà rappresentativa² è solo uno strumen-

¹ [Nel senso del detto di Marx; equivale cioè alla storia anteriore al socialismo scientifico].

² [*Vorstellung*: letteralmente, la facoltà di «prospettare», di porsi davanti (qualcosa)].

to. Gli uomini si distanziano col pensiero dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Come la cosa, lo strumento materiale, che si mantiene identico in situazioni diverse, e separa così il mondo – caotico, multiforme e disparato – da ciò che è noto, uno ed identico, il concetto è lo strumento ideale, che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare. Come del resto il pensiero diventa illusorio, appena vuol rinnegare la funzione separante, distacco e oggettivazione. Ogni *unio mystica* rimane inganno, la traccia interiore e impotente della rivoluzione mercanteggiata. Ma se l'illuminismo ha ragione contro ogni ipostasi dell'utopia e proclama impassibile il dominio come scissione, la frattura tra soggetto e oggetto, che esso vieta di colmare, diventa l'*index* della falsità propria e della verità¹. La condanna della superstizione ha significato sempre, insieme al progresso del dominio, anche lo smascheramento del medesimo. L'illuminismo è più che illuminismo; natura che si fa udire nella sua estraniamento. Nella coscienza che lo spirito ha di sé come natura in sé scissa, è la natura che invoca se stessa, come nella preistoria, ma non più direttamente col suo nome presunto, che significa onnipotenza, come *mana*, ma come qualcosa di mutilo e cieco. La condanna naturale consiste nel dominio della natura, senza il quale non ci sarebbe spirito. Nell'umiltà con cui esso si riconosce dominio e si ritrae in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserva alla natura. Anche se l'umanità non può fermarsi nella fuga davanti alla necessità – nella civiltà e nel progresso – senza rinunciare alla conoscenza stessa, essa almeno non vede più, nei valli che erige contro la necessità (le istituzioni, le pratiche del dominio, che dall'asservimento della natura si sono sempre rivolte contro la società), i pegni della libertà futura. Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, col dominio, anche la prospettiva di placarlo. Ma mentre la storia reale è intessuta di sofferenze reali, che non diminuiscono affatto in proporzione all'aumento dei mezzi per abolirle, la prospettiva, per realizzarsi, può contare solo sul concetto. Poiché esso non si limita a distanziare, come scien-

¹ [Gli autori parafrasano qui la nota formula scolastica «verum index sui et falsi»].

za, gli uomini dalla natura, ma come presa di coscienza di quello stesso pensiero che – nella forma della scienza – rimane legato alla cieca tendenza economica, permette di misurare la distanza che eterna l'ingiustizia. Mercé questa anamnesi della natura nel soggetto, nel compimento della quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio, e l'invito a fermare l'illuminismo echeggiò, anche ai tempi di Vanini, meno per timore della scienza esatta che in odio al pensiero indisciplinato che si libera dall'incantesimo della natura, in quanto si riconosce come il suo stesso tremare davanti a se stessa. I preti hanno sempre vendicato il *mana* sull'illuminista che lo conciliava provando orrore dell'orrore che recava quel nome, e gli àuguri dell'illuminismo furono solidali nella *hybris* coi preti. L'illuminismo borghese si era arreso al suo momento positivistico molto tempo prima di Turgot e d'Alembert. Esso fu sempre esposto alla tentazione di scambiare la libertà con l'esercizio dell'autoconservazione. La sospensione del concetto, che avesse luogo in nome del progresso o in quello della cultura, che si erano già segretamente accordati da tempo contro la verità, ha lasciato libero il campo alla menzogna. Che – in un mondo che si limitava a verificare protocolli e a custodire l'idea, degradata a «contributo» di grandi pensatori, come una sorta di *slogan* invecchiato – non si lasciava più distinguere dalla verità neutralizzata a «patrimonio culturale».

Ma riconoscere il dominio, fin addentro al pensiero, come natura inconciliata, potrebbe smuovere quella necessità, di cui lo stesso socialismo ha ammesso troppo presto l'eternità in omaggio al *common sense* reazionario. Elevando la necessità a «base» per tutti i tempi avvenire, e degradando lo spirito – alla maniera idealistica – a vetta suprema, esso ha conservato troppo rigidamente l'eredità della filosofia borghese. Così il rapporto della necessità al regno della libertà resterebbe puramente quantitativo, meccanico, e la natura, posta come affatto estranea, come nella prima mitologia, diventerebbe totalitaria e finirebbe per assorbire la libertà insieme col socialismo. Rinunciando al pensiero, che si vendica, nella sua forma reificata – come matematica, macchina, organizzazione – dell'uomo immemore di esso, l'illuminismo ha rinunciato alla sua stessa realizzazione. Di-

sciplinando tutto ciò che è singolo, esso ha lasciato al tutto incompreso la libertà di ritorcersi – da dominio sopra le cose – sull'essere e sulla coscienza degli uomini. Ma la prassi che rovescia¹ dipende dall'intransigenza della teoria verso l'incoscienza con cui la società lascia indurirsi il pensiero. A rendere difficile la realizzazione non sono i suoi presupposti materiali, la tecnica scatenata come tale. Questa è la tesi dei sociologi, che cercano ora un nuovo antidoto, magari di stampo collettivistico, per venire a capo dell'antidoto². Responsabile è un complesso sociale di accecamento. Il mitico rispetto scientifico dei popoli per il dato che essi producono continuamente finisce per diventare, a sua volta, un dato di fatto, la roccaforte di fronte a cui anche la fantasia rivoluzionaria si vergogna di sé come utopismo e degenera in passiva fiducia nella tendenza oggettiva della storia. Come organo di questo adattamento, come pura costruzione di mezzi, l'illuminismo è così distruttivo come affermano i suoi nemici romantici. Esso perviene a se stesso solo denunciando l'ultima intesa con essi e osando abolire il falso assoluto, il principio del cieco dominio. Lo spirito di questa teoria intransigente potrebbe invertire, proprio alla sua meta, quello inesorabile del progresso. Il cui araldo, Bacone, ha sognato delle mille cose «che i re con tutti i loro tesori non possono acquistare, su cui la loro autorità non comanda, di cui i loro emissari e informatori non danno loro notizie». Come egli si augurava, esse sono toccate ai borghesi, agli eredi illuminati dei re. Moltiplicando la violenza attraverso la mediazione del mercato, l'economia borghese ha moltiplicato anche i propri beni e le proprie forze al punto che non c'è più bisogno, per amministrarle, non solo dei re, ma neppure dei borghesi: semplicemente di tutti. Essi apprendono, dal potere delle cose, a fare infine a meno del potere. L'illuminismo si compie e si toglie, quando gli scopi pratici più prossimi si rivelano come la lontananza rag-

¹ [*Umwälzende Praxis*].

² «The supreme question which confronts our generation today – the question to which all other problems are merely corollaries – is whether technology can be brought under control... Nobody can be sure of the formula by which this end can be achieved... We must draw on all the resources to which access can be had...» (The Rockefeller Foundation, *A Review for 1943*, New York 1944, pp. 33-35).

giunta, e le terre «di cui i loro emissari e informatori non danno loro notizie», e cioè la natura misconosciuta dalla scienza padronale, sono ricordate come quelle dell'origine. Oggi che l'utopia di Bacone – «comandare alla natura nella prassi» – si è realizzata su scala tellurica, diventa palese l'essenza della costrizione che egli imputava alla natura non dominata. Era il dominio stesso. Nella cui dissoluzione può quindi trapassare il sapere, in cui indubbiamente consisteva, secondo Bacone, la «superiorità dell'uomo». Ma di fronte a questa possibilità l'illuminismo al servizio del presente si trasforma nell'inganno totale delle masse.

Come la storia delle Sirene adombra il nesso inestricabile di mito e lavoro razionale, così l'*Odissea*, nel suo complesso, testimonia della dialettica dell'illuminismo. Il poema si dimostra, specie nel suo strato piú arcaico, legato al mito: le avventure derivano dalla tradizione popolare. Ma lo spirito omerico, che s'impadronisce dei miti e li «organizza», entra in contraddizione con essi. La comune equiparazione di epos e mito, già dissolta dalla filologia classica piú recente, si rivela piú che mai fallace alla critica filosofica. I due concetti si separano, per segnare due fasi di un processo storico ancora riconoscibile nelle «cuciture» della stessa redazione omerica. La poesia omerica conferisce universalità alla lingua, se già non la presuppone; dissolve l'ordine gerarchico della società con la forma essoterica della rappresentazione, anche e proprio quando lo esalta; cantare l'ira di Achille e le peripezie di Odisseo è già una stilizzazione nostalgica di ciò che non si può piú cantare, e il soggetto delle avventure si rivela il prototipo dello stesso individuo borghese il cui concetto ha origine in quella compatta affermazione-di-sé di cui l'eroe pellegrino fornisce il modello preistorico. Nell'epos, che è – nel senso della filosofia della storia – agli antipodi del romanzo, finiscono per emergere i tratti romanzeschi, e il *cosmos* venerabile e pieno di senso dell'universo omerico si rivela un prodotto della ragione ordinatrice, che distrugge il mito proprio in forza dell'ordine razionale in cui lo rispecchia.

L'elemento borghese-illuministico di Omero è stato sottolineato dall'interpretazione tardoromantica tedesca dell'antichità classica, che seguì le orme dei primi scritti di Nietzsche. Nietzsche ha compreso, come pochi dopo Hegel, la

dialettica dell'illuminismo; e ha enunciato il rapporto contraddittorio che lo lega al dominio. Bisogna «diffondere l'illuminismo nel popolo, perché i preti diventino tutti preti in cattiva coscienza, e lo stesso bisogna fare con lo stato. Il compito dell'illuminismo è di fare, di tutto il contegno dei principi e dei governanti, una menzogna intenzionale»¹. D'altro canto l'illuminismo è sempre stato uno strumento dei «grandi artisti di governo (Confucio in Cina, l'impero romano, Napoleone, il papato, al tempo in cui mirava alla potenza e non solo al mondo)... L'inganno a cui la folla va soggetta a questo proposito, ad esempio in ogni democrazia, è estremamente prezioso: l'impicciolimento degli uomini, che si lasciano governare sempre più facilmente, è perseguito come un "progresso"!»². Mentre questa duplicità dell'illuminismo emerge come motivo storico fondamentale, il concetto di illuminismo, o del pensiero in costante progresso, viene esteso fino all'inizio della storia tramandata. Ma mentre il rapporto di Nietzsche all'illuminismo, e quindi ad Omero, era anch'esso ambivalente, mentre egli vedeva nell'illuminismo sia il movimento universale dello spirito sovrano, che si sentiva chiamato a condurre a compimento, che la forza «nichilistica» e ostile alla vita, nei suoi continuatori prefascisti è rimasto solo questo secondo momento, distorto e pervertito in ideologia. Che diventa una cieca esaltazione della cieca vita, a cui si vota quella stessa prassi che schiaccia tutto ciò che è vivo. Ciò si esprime nell'atteggiamento che i fascisti della cultura assumono verso Omero. Essi fiutano, nella rappresentazione omerica dei rapporti feudali, un elemento democratico, bollano l'opera come prodotto di marinai e mercanti, e respingono l'epopea ionica come discorso troppo razionale e comunicazione corrente. Lo sguardo maligno di coloro che simpatizzano con ogni dominio (apparentemente) immediato, e condannano ogni mediazione, il «liberalismo» di ogni fase e grado, ha colto qualcosa di giusto. Effettivamente le linee della ragione, del liberalismo e dello spirito borghese si inoltrano molto più in là di quanto immagini la concezione storica che data il

¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachlass*, in *Werke*, XIV, p. 206 [trad. it. *Opere*, VII, 2, Adelphi, Milano 1976, p. 75].

² *Ibid.*, XV, p. 235.

concetto di borghese solo dalla fine del feudalesimo medioevale. Come la reazione neoromantica individua il borghese anche là dove il primo umanesimo borghese si compiaceva di scorgere i sacri primordi destinati a legittimarlo, storia universale e illuminismo diventano la stessa cosa. L'ideologia di moda, che fa della liquidazione dell'illuminismo il proprio scopo fondamentale, gli rende così involontariamente omaggio. Essa è costretta a riconoscere, anche nella storia piú remota, la presenza del pensiero illuminato. E proprio le sue tracce piú remote minacciano – per la cattiva coscienza degli arcaici di oggidí – di riaprire l'intero processo che essi si sono proposti di stroncare, proprio mentre – senza saperlo – lo conducono a termine.

Ma la scoperta del carattere antimitologico, illuministico di Omero, della sua opposizione alla mitologia ctonica, è falsa in quanto limitata. Così, in omaggio all'ideologia, Rudolf Borchardt, il piú significativo, e perciò il piú impotente, di questi pensatori esoterici della grande industria, sospende troppo presto la sua analisi. Egli non vede che le potenze originarie che egli esalta rappresentano già uno stadio dell'illuminismo. Denunciando troppo perentoriamente l'epos come romanzo, non vede ciò che epos e mito hanno, in realtà, in comune: sfruttamento e dominio. L'elemento «ignobile» che egli condanna nell'epos, mediazione e circolazione, è solo lo sviluppo di quella nobiltà quanto mai problematica che egli esalta nel mito: la nuda violenza. La pretesa genuinità, il principio arcaico del sangue e del sacrificio, ha già qualcosa della malafede e dell'astuzia dominatrice che sono proprie del rinnovamento nazionale¹ che usa oggi la preistoria come *réclame*. Già il mito originale contiene l'elemento di menzogna che trionfa in quello ciarlatanesco del fascismo, e che quest'ultimo attribuisce all'illuminismo. Ma non c'è opera che testimoni in modo piú eloquente dell'intreccio di mito e illuminismo di quella omerica, testo originale della civiltà europea. In Omero epos e mito, forma e materia, non tanto divergono semplicemente quanto piuttosto si confrontano reciprocamente. Il dualismo estetico prova e riflette la tendenza storica. «L'apollineo Omero non è che il continuatore di quel processo

¹ [Il movimento nazionalsocialista].

artistico "universalmente umano" a cui dobbiamo l'individuazione»¹.

Nelle stratificazioni omeriche si sono depositati i miti; ma il loro resoconto, l'unità imposta alle leggende diffuse, è anche la descrizione dell'orbita onde il soggetto si sottrae alle potenze mitiche. Ciò vale, in un senso profondo, già per l'*Iliade*. L'ira del mitico figlio di una dea contro il più razionale condottiero e organizzatore dell'esercito, l'ozio indisciplinato dell'eroe, che infine – vincitore già votato alla morte – si lascia acquisire dalla necessità nazionale ellenica (non più da tempo quella di una stirpe), attraverso la fedeltà mitica all'amico defunto, forma l'intreccio di storia e preistoria. Ciò vale a maggior ragione per l'*Odissea* quanto più essa è vicina alla forma del romanzo d'avventure. Nella contrapposizione dell'unico Io superstite al destino dai molti aspetti si esprime quella dell'illuminismo al mito. Il lungo errare da Troia ad Itaca è l'itinerario del soggetto – infinitamente debole, dal punto di vista fisico, rispetto alle forze della natura, e che è solo in atto di formarsi come autocoscienza –, l'itinerario del Sé attraverso i miti. Il mondo mitico è secolarizzato nello spazio che egli percorre, i vecchi demoni popolano i margini estremi e le isole del Mediterraneo civilizzato, ricacciati nelle rocce e nelle caverne da cui uscirono un giorno nel brivido dei primordi. Ma le avventure danno a ciascun luogo il suo nome; e il loro risultato è il controllo razionale dello spazio. Il naufrago tremebondo anticipa il lavoro della bussola. La sua impotenza, a cui nessun posto del mare è più ignoto, tende insieme a destituire le potenze. Dove la semplice falsità dei miti (il fatto che terra e mare, in realtà, *non* sono abitati da demoni), la fantasmagoria diffusa della religione popolare tramandata, diventa, agli occhi dell'eroe maturo, «errore», peripezia, rispetto alla chiara univocità del fine della propria conservazione, del ritorno alla patria e alla proprietà stabile. Le avventure sostenute da Odisseo sono tutte pericolose lusinghe che tendono a sviare il Sé dall'orbita della sua logica. Egli si abbandona sempre di nuovo ad esse, provando e riprovando, incorreggibile nella sua voglia di imparare, e a volte perfino stoltamente curioso, come un mimo

¹ NIETZSCHE, *Werke* cit., IX, p. 289.

che non si stanca mai di provare le sue parti. «Ma dove c'è pericolo, salute | anche matura»¹: il sapere in cui consiste la sua identità e che gli permette di sopravvivere, è sostanziato dall'esperienza del molteplice, diversivo e dissolvente, e colui che sapendo sopravvive è anche quegli che si affida più temerariamente alla minaccia mortale che lo indurisce e rafforza per la vita. Ecco il segreto del processo che si svolge tra epos e mito: il Sé non costituisce la rigida antitesi all'avventura, ma si costituisce, nella sua rigidità, solo in questa antitesi, unità solo nella molteplicità di ciò che quell'unità nega². Odisseo, come gli eroi di tut-

¹ FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Patmos*, Gesamtausgabe Insel (ed. Zinkernagel), Leipzig s. d., p. 230.

² Questo processo è attestato direttamente dall'inizio del ventesimo canto. Odisseo vede le ancelle, di notte, recarsi furtivamente dai Proci. «... il cuore gli latrava dentro. | Come una cagna, che i teneri cuccioli bada, | se vede un uomo, latra e si tien pronta a combattere, | così dentro latrava il suo cuore, sdegnato dalle azioni malvage. | Ma, battendosi il petto, così puniva il cuore: | "Sopporta, cuore: più atroce pena subisti | il giorno che l'indomabile, pazzo Ciclope mangiava | i miei compagni gagliardi, e tu subisti, e l'astuzia | infine ti liberò da quell'antra, che già morire credevi". | Così diceva, nel petto punendo il suo cuore; | e il cuore costante tenacemente obbediva, | ostinato; ma egli stesso si volgeva da una parte e dall'altra» (XX, 13-24). [Dalla traduzione di R. Calzecchi Onesti; adattata, qui e altrove, all'interpretazione filosofica degli Autori]. Il soggetto non è ancora perfettamente identico e compatto. Gli affetti – animo e cuore – si muovono indipendentemente da lui. «All'inizio del libro y la *cradie* o l'*etor* (che sono sinonimi, cfr. 17, 22) si mette a latrare, e Odisseo si batte il petto, verso il cuore, e gli rivolge la parola. Ha il batticuore, e questa parte del corpo si muove contro la sua volontà. La sua allocuzione non è pura forma, come quando, in Euripide, ci si rivolge alla mano o al piede che devono entrare in azione; ma il cuore agisce per proprio conto» (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, p. 189). L'affetto viene equiparato all'animale, che è sottomesso all'uomo: la similitudine della cagna appartiene alla stessa *couche* di esperienza a cui appartiene la metamorfosi dei compagni in porci. Il soggetto, ancora diviso, e costretto a usare violenza alla natura dentro di sé come alla natura esterna, «punisce» il cuore costringendolo alla pazienza e vietandogli, in vista del futuro, l'immediato presente. Battersi il petto è divenuto in seguito un gesto di trionfo: con cui il vincitore dice che la sua vittoria è sempre ottenuta sulla propria natura. L'*exploit* è opera della ragione autoconservantesi. «... Da principio il discorso si rivolgeva ancora al cuore in tumulto; ad esso fu superiore la *metis*, che è quindi addirittura un'altra forza interiore: è essa che ha salvato Odisseo. I filosofi successivi l'avrebbero opposta, come *nus* o *logistikon*, alla parte irragionevole dell'anima» (*ibid.*, p. 190). Ma il «Sé» – *autós* – è menzionato, in questo passo, solo al verso 24: dopo che l'impulso è stato domato dalla ragione. Volendo attribuire forza dimostrativa alla scelta e alla successione delle parole, l'io identico sarebbe considerato, da Omero, solo come il risultato del controllo della natura all'interno dell'uomo. Questo nuovo Sé trema ancora in se stesso, una cosa, il corpo, dopo che il cuore è stato punito in lui. La giustapposi-

ti i romanzi successivi degni di questo nome, fa getto di sé per ritrovarsi: l'estraniamento dalla natura, che egli compie, si realizza nell'abbandono alla natura, con cui egli si misura ad ogni nuovo episodio; e la natura spietata, a cui egli comanda, trionfa ironicamente quando egli torna, spietato, a casa, e si rivela – nella sua qualità di giudice e vendicatore – erede delle stesse potenze a cui è sfuggito. A tal punto, nello stadio omerico, l'identità del Sé è funzione del non-identico, dei miti sparsi e inarticolati, da doversi desumere proprio da essi. La forma interna, costitutiva dell'individualità, il tempo, è ancora così debole, che l'unità delle avventure rimane esterna, e la loro successione un cambio spaziale di scene, sedi di divinità locali a cui l'eroe è gettato dalla tempesta. Tutte le volte che il Sé è tornato a subire, nella storia ulteriore, un indebolimento del genere, o la rappresentazione suppone questa debolezza nel lettore, la narrazione della vita è tornata a risolversi in una serie di avventure. È solo a stento e revocabilmente che, nell'immagine del viaggio, il tempo storico comincia a staccarsi dallo spazio, modello irrevocabile di ogni tempo mitico.

L'organo con cui il Sé sostiene le avventure, e fa getto di sé per conservarsi, è l'astuzia. Il navigatore Odisseo imbroglia le divinità naturali come – un tempo – il viaggiatore civilizzato i selvaggi a cui offre, in cambio di avorio, perle di vetro colorato. Solo a volte, è vero, egli appare in atto di scambiare. È dove si danno e si ricevono doni ospitali. Il dono ospitale omerico è in mezzo fra lo scambio e il sacrificio. Come un sacrificio, esso ha il compito di riscattare il sangue virtualmente perduto (sia quello dello straniero che quello dell'indigeno vinto dal pirata) e di istituire la tregua. Ma insieme, nel dono ospitale, si annuncia il «principio dell'equivalente»: l'ospite riceve, in forma reale o simbolica, il corrispettivo della sua prestazione, e l'ospite un viatico che deve permettergli, in linea di principio, di arrivare fino a casa. Anche se, per quest'ultimo, il primo non riceve un compenso immediato, può contare tuttavia sul fatto che egli stesso, o i suoi parenti, saranno accolti un giorno allo stes-

zione dei momenti psichici (minutamente analizzata da Wilamowitz) che si rivolgono spesso la parola fra loro, sembra confermare, in ogni caso, la composizione ancora labile ed effimera del soggetto, la cui sostanza è tutta nell'unificazione di quei momenti.

so modo: come sacrificio a divinità elementari, il dono ospitale è, ad un tempo, una rudimentale assicurazione nei loro confronti. La diffusa, ma pericolosa navigazione della greccità arcaica costituisce la premessa oggettiva di un uso siffatto. Lo stesso Posidone, avversario elementare di Odisseo, pensa in termini di equivalenza, lamentandosi continuamente perché quello, lungo le tappe del suo peregrinare, raccoglie, a forza di doni ospitali, più di quanto sarebbe stata la sua parte integrale del bottino troiano se avesse potuto trasferirla senza ostacoli da parte di lui. Ma questa razionalizzazione si può seguire, in Omero, fin negli atti rituali veri e propri. Per ecatombi di grandezza determinata si può contare sul favore di date divinità. Se lo scambio è la secolarizzazione del sacrificio, il sacrificio stesso appare già come il modello magico dello scambio razionale, un espediente degli uomini per dominare gli dèi, che vengono rovesciati proprio dal sistema degli onori che loro si rendono¹.

Il momento d'inganno nel sacrificio è il modello dell'astuzia di Odisseo, e infatti molte delle sue astuzie sono insereite, per così dire, in un sacrificio a divinità naturali². Le

¹ Il nesso di scambio e sacrificio è stato concepito da Klages (contro l'interpretazione materialistica di Nietzsche) in senso del tutto magico: «Il dover sacrificare come tale riguarda ciascuno, poiché ciascuno, come abbiamo visto, riceve la parte che gli è accessibile della vita e di tutti i suoi beni – l'originario *suum cuique* – solo in quanto dà e restituisce continuamente. Ma non si tratta di uno scambiare nel senso dell'ordinario scambio di beni (benché anche questo, alle origini, riceva la sua consacrazione dall'idea del sacrificio), ma di uno scambio di fluidi o di essenze tramite abbandono della propria anima alla vita sostenitrice del mondo» (LUDWIG KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1932, III, 2, p. 1409). Ma il duplice carattere del sacrificio, abbandono magico del singolo al collettivo – quale che possa essere la natura di questo abbandono – e autoconservazione mercé la tecnica di questa magia, implica una contraddizione oggettiva, che tende proprio allo sviluppo dell'elemento razionale nel sacrificio. Finché dura il potere della magia, la razionalità, come atteggiamento di chi sacrifica, dà luogo all'astuzia. Perfino Klages, lo zelante apologeta del mito e del sacrificio, si è imbattuto in questo fatto, e si è visto costretto a distinguere, anche nel quadro ideale del mondo pelagico, fra comunicazione autentica con la natura e menzogna, senza poter tuttavia contrapporre (dal punto di vista stesso del pensiero mitico) alcun altro principio all'apparenza del dominio magico sulla natura, poiché questa apparenza costituisce proprio l'essenza del mito. «Non è più solo fede pagana, ma già anche superstizione pagana, quando, per esempio, all'atto di salire sul trono, il dio-re deve giurare che farà d'ora innanzi splendere il sole e i campi coprirsi di frutti» (*ibid.*, p. 1408).

² A ciò si accorda che sacrifici umani in senso proprio non abbiano luogo in Omero. La tendenza civilizzatoria dell'epos si afferma nella scelta dei fatti riferiti. «With one exception... both Iliad and Odyssey are completely expur-

divinità naturali sono raggirate, come dall'eroe, così anche dagli dèi solari. Gli amici di Odisseo sull'Olimpo approfittano del soggiorno di Posidone presso gli Etiopi, gente arretrata che lo venera ancora e gli offre ingenti sacrifici, per guidare il loro beniamino fuori pericolo. L'inganno è già implicito nel sacrificio che Posidone accetta con piacere: la limitazione dell'amorfo dio del mare a una località determinata, a un territorio sacro, riduce anche il suo potere, e per saziarsi di bovi etiopi egli deve rinunciare a sfogare la sua collera su Odisseo. Tutti i sacrifici degli uomini, eseguiti secondo un piano, ingannano il dio a cui sono destinati: lo subordinano al primato degli scopi umani, dissolvono il suo potere; e l'inganno nei confronti del dio trapassa insensibilmente in quello che i sacerdoti increduli compiono ai danni della pia comunità. L'astuzia ha origine dal culto. Lo stesso Odisseo funge da vittima e da sacerdote a un tempo. Calcolando il rischio a cui si mette, ottiene la negazione del potere a cui si offre come posta. Così riscatta la sua vita condannata. Ma inganno, astuzia e razionalità non sono semplicemente opposti all'arcaismo del sacrificio. Odisseo non fa che elevare ad autocoscienza il momento dell'inganno nel sacrificio, che è forse la ragione più intima del carattere illusorio del mito. Antichissima dev'essere stata l'esperienza che la comunicazione simbolica con la divinità attraverso il sacrificio *non* è reale. La rappresentanza implicita nel sacrificio, esaltata da irrazionalisti alla moda, è inseparabile dalla divinizzazione della vittima, dall'inganno della razionalizzazione sacerdotale dell'assassinio mercé l'apoteosi dell'eletto. Qualcosa di questo inganno, che eleva proprio la persona caduca a vaso della sostanza divina, si può cogliere da sempre nell'Io, che deve se stesso al sacrificio dell'istante per il futuro. La sua sostanzialità è apparente come l'immortalità del macellato. Non per nulla Odisseo era considerato da molti una divinità.

Finché si sacrificano dei singoli, finché il sacrificio implica l'antitesi di individuo e collettività, l'inganno è oggettivamente implicito nel sacrificio. Se la fede nella rappresentatività del sacrificio implica il ricordo del carattere non

originario, ma storicamente divenuto attraverso il dominio del Sé, essa, nello stesso tempo, diventa falsa per il Sé formato: poiché il Sé è proprio l'uomo a cui non si attribuisce più una forza magica di rappresentanza. La costituzione del Sé recide proprio quel nesso fluttuante con la natura che il sacrificio del Sé pretende di restaurare. Ogni sacrificio è una restaurazione che è confutata dalla realtà storica in cui è intrapresa. Ma la veneranda fede nel sacrificio è già, con ogni probabilità, uno schema meccanico, secondo il quale i sottomessi tornano a fare a se stessi il torto che hanno subito, per essere in grado di sopportarlo. Il sacrificio non salva, con una restituzione simbolica, la comunicazione diretta – e appena interrotta – che gli attribuiscono i mitologi odierni, ma l'istituzione stessa del sacrificio è il segno di una catastrofe storica, un atto di violenza subito insieme dagli uomini e dalla natura. L'astuzia non è altro che lo sviluppo soggettivo di questa falsità oggettiva del sacrificio, a cui essa subentra. Forse quella falsità non è stata sempre soltanto tale. In una fase della preistoria¹ i sacrifici possono aver avuto una sorta di razionalità cruenta, che peraltro, fin d'allora, era difficilmente separabile dall'avidità del privilegio. La teoria oggi prevalente del sacrificio lo riferisce all'idea del corpo collettivo, della tribù, in cui il sangue del membro sacrificato dovrebbe rifluire come energia. Anche se il totemismo era ideologia già ai suoi tempi, esso segna tuttavia uno stato reale in cui la ragione dominante aveva bisogno di sacrifici. È uno stato di insufficienza arcaica, dove sacrifici umani e cannibalismo si distinguono appena. La collettività cresciuta di numero può, a volte, serbarsi in vita solo cibandosi di carne umana; forse il piacere di certi gruppi etnici o sociali era legato al cannibalismo in un modo di cui testimonia oggi soltanto il ribrezzo per la carne umana². Usi di tempi successivi, come quello del

¹ Difficilmente in quella più antica. «L'uso dei sacrifici umani... è molto più diffuso fra i barbari e i popoli semicivilizzati che fra i selvaggi, e negli stadi di cultura più bassi è praticamente ignoto. Si è potuto osservare che presso molti popoli ha preso sempre più il sopravvento nel corso del tempo»; così nelle isole della Società, in Polinesia, in India, presso gli Aztechi. «Per quanto riguarda gli africani, Winwood Reade dice: "Quanto più forte è la nazione, e più ingenti sono i sacrifici"» (EDUARD WESTERMARCK, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Leipzig 1913, I, p. 363).

² Presso popolazioni dedite al cannibalismo, come quelle dell'Africa oc-

ver sacrum, dove, in periodi di carestia, un'intera leva di giovani era costretta a emigrare fra cerimonie rituali, conservano abbastanza chiaramente i tratti di questa razionalità barbarica e idealizzata. Essa dovette rivelarsi illusoria molto tempo prima che si formassero le religioni popolari mitiche: come la caccia sistematica procurava abbastanza selvaggina alla tribù da rendere superfluo il consumo dei membri della medesima, i furbi cacciatori e postatori di trappole devono aver cominciato a dubitare del precetto degli stregoni che imponeva loro di lasciarsi mangiare. L'interpretazione magico-collettiva del sacrificio, che nega affatto la sua razionalità, è la sua razionalizzazione; ma l'ipotesi direttamente illuministica che ciò che oggi è ideologia potrebbe essere stato un tempo verità, è troppo ingenua¹: le

cidentale, era vietato « alle donne come ai giovani... gustare quelle leccornie » (*ibid.*, Leipzig 1919, II, p. 459).

¹ Wilamowitz mette il *nus* in « netta antitesi » al *logos* (*Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, I, pp. 41 sgg.). Il mito è per lui una « storia come la si racconta », una fiaba da bambini, priva di verità, o – inseparabilmente da questo primo significato – la verità suprema indimostrabile, come in Platone. Mentre è consapevole del carattere illusorio dei miti, Wilamowitz li equipara alla poesia. In altri termini: egli li cerca solo nella lingua significatoria, che è già entrata in contraddizione oggettiva con la loro intenzione: contraddizione che essa cerca di conciliare nella poesia: « *Mito* è anzitutto il discorso parlato, il termine non riguarda mai il suo contenuto » (*ibid.*). Ipostatizzando questo tardo concetto del mito, che presuppone già la ragione come suo *pendant* esplicito, egli perviene – in tacita polemica con Bachofen, che deride come una moda pur senza mai citarlo – alla netta separazione di mitologia e religione (*ibid.*, p. 5), dove il mito appare come lo stadio non già più antico, ma più recente: « Cerco di seguire lo sviluppo, le trasformazioni e il passaggio dalla fede al mito... » (*ibid.*, p. 1). La cieca arroganza specialistica del grecista gli impedisce di scorgere la dialettica di mito, religione e illuminismo: « Non conosco le lingue da cui provengono i vocaboli oggi di moda, *tabù* e *totem*, *mana* e *orenda*, ma ritengo che possa essere anche lecito attenersi ai Greci e pensare di cose greche in termini greci » (*ibid.*, p. 10). Come con questo, e cioè con l'opinione non mediata che « nella greicità più antica era già presente il germe della divinità platonica », possa accordarsi la tesi storica sostenuta da Kirchhoff e ripresa da Wilamowitz, che vede proprio negli incontri mitici del *nostos* del nucleo più antico dell'*Odissea*, rimane oscuro, come del resto il concetto stesso centrale di mito manca, in Wilamowitz, di una sufficiente articolazione filosofica. Ma nella sua resistenza contro l'esaltazione irrazionalistica del mito, e nella sua insistenza sulla non-verità dei miti, egli ha dato prova di una grande acutezza. L'avversione per il pensiero primitivo e la preistoria fa apparire ancora più chiaramente la tensione presente da sempre fra la parola ingannatrice e la verità. Ciò che Wilamowitz rimprovera ai miti più tardi, l'arbitrio dell'invenzione, doveva essere già presente in quelli più antichi grazie alla menzogna dei sacrifici. Questa falsità è affine proprio a quella divinità platonica che Wilamowitz retrodata alla greicità arcaica.

ultimissime ideologie non sono che riprese delle piú antiche, costrette a cercare i loro precedenti tanto piú indietro nel tempo a misura che lo sviluppo della societ  di classe confuta le ideologie consacrate in precedenza. La famosa irrazionalit  del sacrificio non   che l'espressione del fatto che l'uso dei sacrifici   sopravvissuto alla loro necessit  gi  di per s  non vera, e ci  razionale-particolare¹.   questa breccia fra la razionalit  e l'irrazionalit  del sacrificio che l'astuzia utilizza come appiglio. Ogni demitizzazione si configura come continua esperienza della vanit  e superfluit  dei sacrifici.

Se il principio del sacrificio si dimostra caduco per la sua irrazionalit , esso, d'altra parte, continua a sussistere in virt  della sua razionalit . Questa si   trasformata, ma non   scomparsa. Il S  strappa se stesso al dissolvimento in cieca natura, di cui il sacrificio torna sempre a far valere le pretese. Ma proprio cos  rimane asservito al contesto naturale, vivente che cerca di affermarsi contro il vivente. Il riscatto del sacrificio mediante la razionalit  dell'autoconservazione non   meno scambio di quanto lo fosse il sacrificio. Il S  permanente identico, che sorge dal superamento del sacrificio,   direttamente a sua volta un rituale sacrificale rigido, e implacabilmente osservato, che l'uomo celebra a se stesso opponendo la propria coscienza al contesto naturale.   quel che c'  di vero nel celebre episodio della mitologia nordica secondo il quale Odino pendeva dall'albero come sacrificio a se stesso, e nella tesi di Klages che ogni sacrificio   quello del dio al dio, come si rivela ancora nel travestimento monoteistico del mito, nella cristologia². Senonch  quello strato mitologico dove il S  appare come sacrificio a se stesso, non esprime tanto la concezione originaria della religione popolare quanto piuttosto l'assunzione del mito nella civilt . Nella storia di classe l'ostilit  del S  al sacrificio implicava un sacrificio del S , poich  essa era stata pagata con la negazione della natura nell'uomo per il dominio sulla natura esterna e su altri uomini. Proprio questa negazione, quintessenza di ogni razionalit  civile,  

¹ [Qui nel senso di «cattivo particolare»].

² La concezione del cristianesimo come religione sacrificale pagana   sostanzialmente alla base del libro di WERNER HEGEMANN, *Der gerettete Christus* [Il Cristo salvato], Potsdam 1928.

il germe da cui continua a svilupparsi l'irrazionalità mitica: con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il *telos* del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa. Dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa, perdono ogni valore, e l'insediamento del mezzo a scopo, che assume, nel tardo capitalismo, i tratti della follia aperta, si può già scorgere nella preistoria della soggettività. Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare. L'assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende — nella sua forma oggettivata e determinata dal dominio — quella soddisfazione impossibile e tende alla distruzione dell'umanità: questa assurdità è esemplarmente preformata nell'eroe che si sottrae al sacrificio sacrificandosi. La storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio. In altre parole: la storia della rinuncia. Chiunque rinuncia dà piú, della sua vita, di quel che gli viene restituito, dà piú della vita che difende. Ciò si inverte e si dispiega nel contesto della società odierna. In essa ciascuno è di troppo e viene ingannato. Ma è una necessità sociale che chi volesse sottrarsi allo scambio universale, ineguale e ingiusto, non rinunciare, cogliere subito la totalità intera, indiminuita, perderebbe con ciò tutto, anche il misero avanzo garantitogli dall'autoconservazione. Tutti questi sacrifici superflui sono necessari: necessari contro il sacrificio. Anche Odisseo è un sacrificio: il Sé che si domina continuamente¹ e perde così

¹ Così, per esempio, quando rinuncia a uccidere subito Polifemo (IX, 302), quando sopporta i maltrattamenti di Antinoo per non tradirsi (XVII, 460 sgg.). Vedi anche l'episodio dei venti (X, 50 sgg.) e la profezia di Tiresia nella prima *Nekyia* (XI, 105 sgg.), che fa dipendere il ritorno dalla capacità di «frenare il cuore». È vero che la rinuncia di Odisseo non ha ancora carattere definitivo, ma semplicemente dilatorio: le vendette che si vieta sul momento saranno eseguite, per lo piú, tanto piú a fondo in seguito:

la vita che salva e ricorda solo come peripezia. Ma è anche sacrificio per l'abolizione del sacrificio. La sua rinuncia padronale, come lotta col mito, sta per una società che non ha più bisogno di rinuncia e dominio: che prende possesso di sé non per far violenza a sé e ad altri, ma in vista della conciliazione.

La trasformazione del sacrificio in soggettività avviene nel segno di quell'astuzia che ha già sempre avuto parte al sacrificio. Nella falsità dell'astuzia l'inganno implicito nel sacrificio diventa un elemento del carattere, la deformazione dell'astuto, la cui fisionomia è stata foggata dai colpi¹ che ha dovuto infliggersi per conservarsi. In ciò si esprime il rapporto tra spirito e forza fisica. L'esponente dello spirito, colui che comanda, come è quasi sempre rappresentato l'astuto Odisseo, è, nonostante tutto ciò che si narra delle sue gesta eroiche, sempre fisicamente più debole delle potenze arcaiche con cui deve lottare per la vita. Gli episodi in cui viene esaltata la nuda forza fisica dell'avventuriero, il pugilato – promosso dai Proci – col mendico Iro e la tensione dell'arco, hanno carattere sportivo. Autoconservazione e forza fisica si sono dissociate: le capacità atletiche di Odisseo sono quelle del *gentleman* che, privo di preoccupazioni pratiche, può allenarsi con signorile dominio di sé. E proprio la forza separata dall'autoconservazione torna a vantaggio dell'autoconservazione: nell'agone col mendico, debole, vorace e indisciplinato, o con quelli che stanno spen-

la sua tolleranza è solo pazienza. Nel suo contegno è ancora in qualche modo scoperto, come fine naturale, ciò che più tardi si nascerà nella rinuncia imperativa e integrale, per acquistare – solo così – una forza irresistibile, quella della sottomissione di ogni elemento naturale. Trasferita nel soggetto, emancipata da ogni contenuto mitico prestabilito, questa sottomissione diventa «oggettiva», materialmente autonoma da ogni scopo particolare dell'uomo, diventa la legge razionale universale. Già nella pazienza di Odisseo, e chiaramente dopo l'uccisione dei Proci, la vendetta trapassa nella procedura giuridica: proprio la finale soddisfazione dell'impulso mitico diventa lo strumento oggettivo del dominio. Il diritto è la vendetta che rinuncia. Ma in quanto questa pazienza giuridica si educa a qualcosa che è al di fuori di essa – la nostalgia della patria –, assume tratti di umanità, e quasi di fiducia, che trascendono la dilazione della vendetta. Nella società borghese sviluppata l'una e l'altra cosa viene soppressa: col pensiero della vendetta diventa tabù anche la nostalgia, e proprio questa è l'intronizzazione della vendetta, mediata come vendetta che il Sé esercita su se stesso.

¹ [Gioco di parole intraducibile tra *verschlagen*, furbo, astuto, e *Schlag*, colpo].

sieratamente in ozio, Odisseo torna a fare simbolicamente agli inferiori ciò che il dominio organizzato della terra aveva fatto loro realmente da tempo; e si qualifica come gentiluomo. Ma quando s'imbatte in forze preistoriche, che non sono ancora addomesticate o infrollite, il suo compito è più difficile. Non può mai intraprendere direttamente una lotta fisica con le potenze mitiche che continuano a vivere ai margini del mondo civile, ma deve accettare come dati i riti sacrificali in cui di volta in volta s'imbatte, e che non può spezzare. Invece d'infrangerli, egli ne fa formalmente la premessa della propria decisione razionale. Questa ha luogo sempre, per così dire, all'interno del verdetto preistorico che è alla base della situazione sacrificale. Il fatto che il vecchio sacrificio sia divenuto, nel frattempo, irrazionale, si offre all'intelligenza del più debole come stupidità del cerimoniale. Esso viene accettato, la sua lettera è osservata scrupolosamente. Ma il verdetto divenuto assurdo si confuta per il fatto che la sua stessa formulazione consente ogni volta di evaderlo. È proprio lo spirito dominatore della natura a rivendicare costantemente la superiorità della natura nella concorrenza. Ogni illuminismo borghese concorda nell'esigenza di sobrietà, senso dei fatti, giusta valutazione dei rapporti di forza. Il desiderio non dev'essere il padre del pensiero. Ma ciò deriva dal fatto che ogni potere è legato all'acuta coscienza della propria impotenza nei confronti della natura fisica e della forza che le succede nella società: quella dei molti. Solo l'adattamento consapevole alla natura mette questa al servizio di chi è fisicamente più debole. La *ratio* che scaccia la mimesi non è solo il suo opposto. È essa stessa mimesi: mimesi del morto. Lo spirito soggettivo, che dissolve l'animazione della natura, domina la natura disanimata solo imitando la sua rigidità e dissolvendo come animistico anche se stesso. L'imitazione entra al servizio del dominio, in quanto anche l'uomo diventa un antropomorfismo agli occhi dell'uomo. Dominio della natura mediante questo adattamento è lo schema dell'astuzia di Odisseo. Nella valutazione dei rapporti di forza, che fa dipendere la sopravvivenza, per così dire, dall'ammissione anticipata della propria sconfitta, e virtualmente dalla morte, è già *in nuce* il principio dello scetticismo borghese, lo schema corrente dell'interiorizzazione del sacrificio, la rinuncia. L'astu-

to sopravvive solo a prezzo del proprio sogno, che egli paga disincantando se stesso come le potenze esterne. Proprio egli non può mai avere il tutto, deve sempre saper aspettare, aver pazienza, rinunciare; non deve cibarsi di loto o dei buoi del sacro Iperione, e, pilotando attraverso lo stretto, deve scontare la perdita dei compagni che Scilla gli strappa dalla nave. Egli sguscia e sgattaiola, è questo il suo modo di sopravvivere, e ogni fama accordatagli da se stesso e dagli altri non fa che ribadire che la dignità di eroe si acquista solo con l'umiliazione dell'impulso alla felicità intera, universale, indivisa.

E la formula dell'astuzia di Odisseo è proprio quella che lo spirito separato, strumentale, aderendo docilmente alla natura, dà ad essa quello che le appartiene e così facendo la inganna. I mostri mitici nel cui raggio d'azione egli capita, rappresentano ogni volta, per così dire, contratti pietrificati, diritti preistorici. È così che la religione popolare più antica si presenta, nei suoi sparsi relitti, all'età patriarcale avanzata: sotto il cielo olimpico, essi sono divenuti emblemi del destino astratto, della necessità vuota di senso. Che non si potesse scegliere altra via che quella fra Scilla e Cariddi, si può interpretare – razionalisticamente – come trasposizione mitica dell'irresistibilità della corrente marina per le piccole navicelle arcaiche. Ma nella trasposizione e oggettivazione mitica il rapporto naturale di forza e impotenza ha già assunto il carattere di un rapporto giuridico. Scilla e Cariddi hanno un diritto su tutto ciò che capita sotto le loro unghie, come Circe ha il diritto di trasformare chi non è immunizzato, o Polifemo di divorare i suoi ospiti. Ognuna delle figure mitiche è tenuta a fare sempre la stessa cosa. Ognuna consiste nella ripetizione: il cui fallimento segnerebbe la sua fine. Hanno tutte qualcosa di ciò che – nei miti di punizione degli inferi: Tantalo, Sisifo, le Danaidi – è motivato da un verdetto olimpico. Sono immagini di coazione: le atrocità che commettono sono la maledizione che pesa su di esse. L'ineluttabilità mitica è definita dall'equivalenza fra quella maledizione, il delitto che la paga e la colpa che ne deriva e che riproduce la maledizione. Ogni diritto della storia passata reca i segni di questo schema. Nel mito ogni momento del ciclo ripaga quello che lo precede e collabora così a insediare come legge il nesso della colpa. A ciò

si oppone Odisseo. Il Sé rappresenta l'universalità razionale contro l'ineluttabilità del destino. Ma trovando egli l'universale e l'ineluttabile già strettamente intrecciati fra loro, la sua razionalità assume necessariamente forma restrittiva: quella, cioè, dell'eccezione. Egli deve sottrarsi ai rapporti giuridici che lo circondano e lo minacciano da ogni parte, e che sono iscritti, per così dire, in ogni figura mitica. Egli soddisfa alla norma giuridica in modo che essa perda il suo potere su di lui nell'atto stesso in cui egli glielo riconosce. È impossibile udire le Sirene e non cadere in loro balia: esse non si possono sfidare impunemente. Sfida e accecamento sono la stessa cosa, e chi le sfida è già vittima del mito a cui si espone. Ma l'astuzia è la sfida divenuta razionale. Odisseo non tenta di seguire un'altra via da quella che passa davanti all'isola delle Sirene. E non tenta neppure di fare assegnamento sul suo sapere superiore e di porgere libero ascolto alle maliarde, nell'illusione che gli basti come scudo la sua libertà. Egli si fa piccolo piccolo, la sua nave segue il suo corso fatale e prestabilito, ed egli comprende che, per quanto possa distanziarsi consapevolmente dalla natura, le rimane, come ascoltatore, asservito. Egli osserva il patto della sua dipendenza, e si divincola ancora, dall'albero della nave, per gettarsi nelle braccia di quelle creature di perdizione. Ma egli ha scoperto una lacuna nel contratto, attraverso la quale, mentre adempie al decreto, nello stesso tempo gli sfugge. Nel patto originario non è previsto se chi passa ascolterà legato o non legato il canto. L'uso di legare appartiene solo a uno stadio dove il prigioniero non è più ucciso immediatamente. Proprio in quanto – tecnicamente illuminato – si fa legare, Odisseo riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli si china al canto del piacere, e lo sventa, così, come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che remano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano. Le Sirene hanno quel che loro spetta, ma già ridotto e neutralizzato – nella preistoria borghese – al rimpianto di chi prosegue. L'epos non dice che cosa accade alle cantatrici do-

po che la nave di Odisseo è scomparsa. Ma nella tragedia sarebbe stata certo la loro ultima ora, come per la Sfinge quando Edipo risolve l'indovinello, eseguendo il suo ordine e così rovesciandola. Poiché il diritto delle figure mitiche, che è il diritto del più forte, vive solo dell'inseguibilità delle loro norme. Se esse vengono soddisfatte, i miti si dissolvono fino alla più lontana posterità. Dall'incontro felicemente mancato di Odisseo con le Sirene tutti i canti sono feriti, e tutta la musica occidentale soffre dell'assurdità del canto nella civiltà, assurdità che è tuttavia, ad un tempo, l'ispirazione di ogni musica d'arte.

Con la dissoluzione del contratto in seguito alla sua esecuzione letterale muta la posizione storica del linguaggio: che comincia a diventare designazione. Il destino mitico, il *fato*, faceva tutt'uno con la parola detta. L'ambito delle concezioni in cui rientrano i decreti fatali invariabilmente eseguiti dalle figure mitiche, non conosce ancora la differenza fra parola e oggetto. La parola sembra avere un potere immediato sulla cosa, espressione e significato¹ si confondono. Ma l'astuzia mette a profitto la differenza; si attacca alla parola per trasformare la cosa. Nasce così la coscienza del significato²: nelle sue angustie Odisseo si accorge del dualismo, in quanto apprende che la stessa parola può significare cose diverse. Poiché il nome Udeis può coprire altrettanto bene l'eroe e nessuno, egli può spezzare l'incantesimo del nome. Le parole immutabili restano formule dell'inflessibile contesto naturale. Già nella magia la loro fissità e rigidità doveva tener testa a quella del destino, che, d'altra parte, si rispecchiava in essa. Dove era già implicito il contrasto fra la parola e ciò a cui la parola stessa si adeguava. Nella fase omerica questo contrasto diventa determinante. Odisseo scopre, nelle parole, ciò che nella società borghese sviluppata si dirà formalismo: la loro validità permanente è pagata col loro distacco dal contenuto che di volta in volta le riempie, onde possono riferirsi – in questo distacco – ad ogni contenuto possibile, a nessuno o allo stesso Odisseo. Dal formalismo dei nomi e dei decreti mitici, che vogliono comandare, indifferenti come la natura, sugli uomini e

¹ [*Intention*].

² [*Ibid.*].

sulla storia, emerge il nominalismo, il prototipo del pensiero borghese. L'astuzia dell'autoconservazione vive di questo processo in atto fra parola e cosa. I due atti contrastanti di Odisseo nell'incontro con Polifemo, la sua obbedienza al nome e il suo svincolarsi da esso, sono pur sempre una cosa sola. Egli afferma se stesso rinnegandosi come nessuno, salva la propria vita facendosi scomparire. Questo adeguarsi al morto mediante il linguaggio contiene lo schema della matematica moderna.

L'astuzia come mezzo di uno scambio dove tutto avviene secondo le regole, dove il contratto è rispettato e la controparte tuttavia ingannata, rimanda a un tipo di economia che, se non nella preistoria mitica, appare almeno nella prima antichità arcaica: l'antichissimo «scambio occasionale» fra le economie domestiche chiuse. «Le eccedenze vengono occasionalmente scambiate, ma il grosso degli approvvigionamenti consiste di prodotti fabbricati da sé»¹. La condotta dell'avventuriero Odisseo ricorda quella dello scambiatore occasionale. Anche nelle vesti patetiche del mendico il signore feudale reca i tratti del mercante orientale² che torna a casa con immense ricchezze, dopo essere uscito per la prima volta, contro la tradizione, dai confini dell'economia domestica, «imbarcandosi». L'elemento avventuroso delle sue imprese non è – economicamente – altro che l'aspetto irrazionale della sua razionalità rispetto alla forma economica tradizionale ancora prevalente. Questa irrazionalità della *ratio* si è depositata nell'astuzia, nell'adeguarsi della ragione borghese ad ogni irragionevolezza che le si oppone come una forza ancora superiore. L'astuto pellegrino è già l'*homo œconomicus* a cui somigliano tutti gli uomini dotati di ragione. Perciò l'*Odisea* è già una robinsonata. I due naufraghi esemplari fanno della loro debolezza – quella dell'individuo che si stacca dalla collettività – la loro forza sociale. Abbandonati al caso delle onde, isolati senza possibilità di aiuto, il loro stesso isolamento li obbliga a perseguire senza riguardi il proprio interesse atomistico. Essi in-

¹ MAX WEBER, *Wirtschaftsgeschichte*, München und Leipzig 1924, p. 3.

² Victor Bérard ha sottolineato con particolare vigore, anche se non senza qualche costruzione apocrifa, l'elemento semitico dell'*Odisea*. Vedi il capitolo *Les Phéniciens et l'Odyssee* nella *Résurrection d'Homère*, Paris 1930, pp. III sgg.

carnano il principio dell'economia capitalistica prima ancora di servirsi di un operaio; ma quel tanto che hanno salvato dal naufragio e che utilizzano per la nuova impresa, simboleggia, idealizzandola, la verità che l'imprenditore non è mai entrato nella concorrenza con la sola diligenza delle sue braccia. La loro impotenza davanti alla natura funge già da ideologia della loro supremazia sociale. Che Odisseo sia indifeso davanti alla risacca, suona già come legittimazione dell'arricchimento del viaggiatore a spese dell'indigeno. Dal punto di vista della società di scambio sviluppata e dei suoi membri individuali le avventure di Odisseo non sono che l'esposizione dei rischi che compongono la strada del successo. Odisseo vive secondo il principio originario che ha fondato un tempo la società borghese. La scelta era fra ingannare e perire. L'inganno era lo stigma della *ratio*, in cui si tradiva la sua particolarità. Così all'universale socializzazione abbozzata dal viaggiatore intorno al mondo Odisseo e dall'industriale-solista Robinson appartiene fin dall'inizio l'assoluta solitudine che si manifesta alla fine dell'età borghese. La socializzazione radicale è una radicale estraniamento. Odisseo e Robinson hanno entrambi a che fare con la totalità: l'uno la percorre, l'altro la crea. L'uno e l'altro ci riescono solo in assoluta separazione da tutti gli altri uomini. Che si presentano loro solo in forma estraniata, come nemici o come sostegni, sempre come strumenti, come cose.

Una delle prime avventure del *nostos* vero e proprio, risale, è vero, molto più addietro, molto più addietro anche dell'epoca barbarica dei ceffi demoniaci e degli dèi-maghi. Si tratta dell'episodio dei Lotofagi, dei mangiatori di loto. Chi mangia di quel cibo è perduto, come chi ascolta le Sirene o chi è toccato dalla verga di Circe. Ma alla vittima, in questo caso, non sarebbe riservato nulla di male: «E i mangiatori di loto non meditarono la morte ai compagni | nostri»¹. Solo l'oblio lo minaccerebbe e la perdita della volontà. La dannazione non condanna ad altro che allo stato originale, senza lavoro né lotta, nella «piana feconda»²: «Ma chi di loro mangiò del loto il dolcissimo frutto, | non

¹ *Odissea*, IX, 92 sg. [Dalla traduzione di R. Calzecchi Onesti, come tutte le citazioni seguenti].

² *Ibid.*, XXIII, 311.

voleva portar notizie indietro e tornare, | ma volevano là, tra i mangiatori di loto, | a pascer loto restare e scordare il ritorno»¹. Questo idillio (che fa pensare, peraltro, all'ebbrezza degli stupefacenti, coi quali, in ordinamenti sociali pietrificati, certi soggetti erano messi in grado di tollerare l'intollerabile) non può essere consentito, ai suoi, dall'autoconservazione razionale. Esso è, in effetti, la mera parvenza della felicità, ottuso vegetare, miserabile come la vita degli animali. Nel migliore dei casi sarebbe l'assenza della coscienza dell'infelicità. Ma la felicità implica verità; è essenzialmente risultato; si sviluppa dal dolore superato. Così è nel suo diritto il paziente eroe, insofferente di restare presso i Lotofagi. Egli sostiene, contro di loro, la loro stessa causa, la realizzazione dell'utopia, attraverso il lavoro storico, mentre chi si arresta all'immagine della beatitudine le sottrae la forza della realizzazione. Ma come la razionalità, Odisseo, fa valere questo diritto, entra fatalmente nel giro dell'ingiustizia. Immediatamente, il suo stesso agire va a profitto del dominio. L'autoconservazione razionale non può concedere questa felicità «ai margini del mondo»² più che non possa ammettere quella più pericolosa di fasi successive. I pigri vengono cacciati a forza e trasportati sulle galere: «E io sulla nave li trascinaì per forza, piangenti, | e nelle concavi navi sotto i banchi dovetti cacciarli e legarli»³. Il loto è una vivanda orientale. Tagliato a fette sottili, ha tuttora il suo posto nella cucina cinese e indiana. Forse la tentazione che gli si attribuisce non è che quella di regredire allo stadio della raccolta dei frutti della terra⁴ e del mare, più antico dell'agricoltura, dell'allevamento e della stessa caccia, più antico, insomma, di ogni forma di produzione. Difficilmente è un caso che l'epopea associ l'idea del paese di cuccagna al fatto di mangiare dei fiori, anche se si trattasse di fiori che oggi non rivelano più traccia di que-

¹ *Odissea*, IX, 94 sgg.

² JACOB BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart s. d., III, p. 95.

³ *Odissea*, IX, 98 sg.

⁴ Nella mitologia indiana Loto è la dea della terra. (Cfr. HEINRICH ZIMMER, *Maja*, Stuttgart und Berlin 1936, pp. 105 sgg.). Se c'è un rapporto con la tradizione mitica da cui sorge l'antico *nostos* omerico, bisognerebbe considerare anche l'incontro coi Lotofagi come una tappa del confronto con le potenze ctoniche.

sto carattere. Il mangiar fiori, che si usa ancora come *desert* nel vicino Oriente, ed è familiare ai bambini europei dalla cottura all'acqua di rose e dalle violette candite, promette uno stato in cui la riproduzione della vita è indipendente dall'autoconservazione consapevole, la beatitudine sazia dall'utilità dell'alimentazione metodica. Il ricordo della felicità piú antica e piú remota, che balena al senso dell'odorato, si fonde con l'estrema vicinanza, quella dell'incorporare. È un ricordo della preistoria. Per quante pene e tormenti possano aver subito gli uomini in essa, essi non sono in grado di concepire una felicità che non viva della sua immagine: «Di là navigammo avanti, sconvolti nel cuore»¹.

La figura successiva a cui Odisseo viene sbattuto dalle onde – essere sbattuto ed essere scaltro sono, in Omero, la stessa cosa² –, il ciclope Polifemo reca, nel monocolo grosso come una ruota, un segno della stessa preistoria: l'occhio unico ricorda il naso e la bocca, piú primitivi della simmetria degli occhi e delle orecchie³, che sola arriva a produrre – nell'unità di due percezioni convergenti – identificazione, profondità e oggettività. Cionondimeno egli rappresenta, rispetto ai Lotofagi, un'era successiva, l'età propriamente barbarica, che è quella dei cacciatori e dei pastori. L'attributo della barbarie coincide in Omero col fatto che non si pratica un'agricoltura sistematica e non si è quindi ancora raggiunta un'organizzazione metodica (regolante l'impiego del tempo) del lavoro e della società. Egli chiama i Ciclopi «ingiusti e violenti»⁴, poiché essi – e sembra quasi una segreta confessione di colpa della civiltà stessa – «fidando nei numi immortali, | non piantano pianta di loro mano, non arano; | ma inseminato e inarato là tutto nasce, | grano, orzo, viti, che portano | il vino nei grappoli, e a loro li gonfia la pioggia di Zeus»⁵. L'abbondanza non ha bisogno di leggi, e l'atto di accusa della civiltà contro l'anarchia suona quasi come una denuncia dell'abbondanza: «Non hanno

¹ *Odissea*, IX, 105.

² [*Verschlagen werden und verschlagen sein sind bei Homer Äquivalente*. Gioco di parole intraducibile. Si pensi al significato della parola «rotto» in un'espressione come «rotto a tutti i mestieri» o «rotto a tutti i pericoli»].

³ Secondo Wilamowitz i Ciclopi sono «propriamente animali» (*Der Glaube der Hellenen* cit., I, p. 14).

⁴ *Odissea*, IX, 106.

⁵ *Ibid.*, 107 sgg.

assemblee di consiglio, non leggi, | ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime | in grotte profonde; fa legge ciascuno | ai figli e alle donne, e l'uno dell'altro non cura»¹. È una società tribale di tipo già patriarcale, basata sull'oppressione dei fisicamente piú deboli, ma non ancora organizzata secondo il criterio della proprietà stabile e della sua gerarchia; ed è proprio la mancanza di vincoli fra i trogloditi a motivare l'assenza di leggi oggettive, e quindi il rimprovero omerico di trascurarsi a vicenda e di vivere allo stato selvaggio. Dove peraltro, in un passo successivo, la fedeltà oggettiva del narratore confuta il suo giudizio civilizzato: al grido tremendo dell'accecato la sua tribú accorre (nonostante quella noncuranza) in suo aiuto, e solo il trucco del nome escogitato da Odisseo distoglie quegli sciocchi dal soccorrere il loro pari². Stoltezza e illegalità appaiono come un solo e medesimo attributo: quando Omero chiama il Ciclope «il mostro dal pensiero illegale»³, ciò non significa solo che egli non rispetta nel suo pensiero le leggi della civiltà, ma anche che il suo stesso pensiero è senza legge, asistemico, rapsodico: tanto è vero che non è in grado di risolvere il problemino borghese, come facciano i suoi ospiti non richiesti a evadere dalla grotta (aggrappandosi al ventre delle pecore, invece di cavalcarle), né si accorge dell'ambivalenza sofistica nel falso nome di Odisseo. Polifemo, che confida nei numi immortali, è però un cannibale, e a ciò corrisponde che egli, nonostante quella fiducia, si rifiuti di render loro omaggio: «Sei sciocco, o straniero, o vieni ben da lontano» – in tempi successivi si è distinto meno scrupolosamente fra sciocco e straniero, e l'ignoranza dell'uso, come ogni forma di estraneità, è stata bollata senz'altro come stoltezza –, «tu che pretendi di farmi temere e rispettare gli dèi. | Ma non si danno pensiero di Zeus egíoco i Ciclopi | né dei numi beati, perché siamo piú forti»⁴. «Piú forti», riferisce beffardamente Odisseo. Ma il Ciclope voleva dire «piú antichi»; il potere del governo solare viene riconosciuto, ma un po' come l'aristocratico riconosce quello della ricchezza borghese, mentre continua a ritenersi segretamen-

¹ *Odissea*, IX, 112 sgg.

² *Ibid.*, 403 sgg.

³ *Ibid.*, 428.

⁴ *Ibid.*, 273 sgg.

te migliore, senza vedere che l'ingiustizia che gli è stata fatta è dello stesso stampo di quella che egli rappresenta. Il vicino dio del mare, Posidone, padre di Polifemo e nemico di Odisseo, è piú antico dell'universale e lontano dio del cielo Zeus, e, per cosí dire, sulla pelle del soggetto, si svolge la contesa fra religione popolare elementare e religione legale logocentrica. Ma l'illegale Polifemo non è solo il malvagio in cui lo trasformano i tabú della civiltà (e che è raffigurato, nelle favole dell'infanzia civilizzata, coi tratti del gigante Golia). Nel ristretto ambito in cui la sua autoconservazione ha assunto un carattere ordinato e abituale, non è privo di tratti bonari. Quando accosta i piccoli alle mammelle delle sue pecore e delle sue capre, l'atto pratico stesso implica la sollecitudine per la creatura, e il famoso discorso dell'accecato al montone guidaiole, a cui dà dell'amico e a cui domanda perché lasci questa volta ultimo la grotta, e se per caso si crucci della malasorte del suo padrone, è di una forza e intensità emotiva che sarà toccata di nuovo solo nel passo piú alto dell'*Odissea*, nel riconoscimento del reduce da parte del vecchio cane Argo (nonostante l'orrenda volgarità con cui termina il suo discorso). Il contegno del gigante non si è ancora oggettivato in carattere. Alle parole supplichevoli di Odisseo egli non risponde con una semplice espressione di odio selvaggio, ma solo col rifiuto della legge che non lo ha ancora asservito: egli non risparmierà Odisseo e i suoi compagni, «se non vuole il mio cuore»¹; e che egli parli davvero malignamente, come afferma il relatore Odisseo, è quanto meno dubbio. Estasiato e spaccone, il Ciclope ubriaco promette a Odisseo doni ospitali², e solo l'idea di Odisseo come Nessuno gli suggerisce la perfidia di ricambiare il dono ospitale divorando il capo per ultimo – forse perché egli ha detto di chiamarsi Nessuno; e vale quindi, per lo spirito balordo del Ciclope, come inesistente³. La brutalità fisica del maciste è la sua fiducia sempre cangiante. Cosí l'adempiersi del decreto mitico, sempre ingiusto per la vittima, diventa ingiusto anche per

¹ *Odissea*, IX, 278.

² Cfr. *Ibid.*, 355 sgg.

³ «Alla fine la frequente melensaggine del bruto potrebbe apparire alla luce di un umorismo morto prima di nascere» (KLAGES, *Der Geist als Widersacher* cit., p. 1469).

la forza naturale che pone il diritto. Polifemo e gli altri mostri che Odisseo mena per il naso sono già i modelli dei poveri diavoli recriminanti dell'era cristiana, su su fino a Shylock e a Mefistofele. La stupidità del gigante, sostanza della sua rozzezza barbarica finché le cose gli vanno bene, passa a rappresentare il meglio quando viene sopraffatta da chi quel meglio dovrebbe conoscere. Odisseo si insinua nelle grazie di Polifemo e aderisce così al diritto di preda, da lui impersonato, sulla carne umana, secondo lo schema dell'astuzia, che fa saltare la norma mentre l'adempie: «Ciclope, to', bevi il vino, dopo che carne umana hai mangiato, | perché tu senta che vino è questo che la mia nave portava»¹, consiglia l'esponente della civiltà.

Ma l'adeguarsi della *ratio* al suo opposto, a uno stato di coscienza in cui e per cui non si è ancora cristallizzata un'identità stabile (e che è impersonato dal balordo gigante), si realizza pienamente nell'astuzia del nome. Essa appartiene a un folklore assai diffuso. In greco si tratta di un bisticcio verbale: in una stessa parola definita il nome – Odisseo – e il significato – nessuno – divergono fra loro. Ancora al nostro orecchio Odisseo e Udeis hanno un suono simile, e si può benissimo pensare che in uno dei dialetti in cui si tramandava la storia del ritorno ad Itaca il nome del re dell'isola suonasse in tutto come nessuno. La previsione che dopo il fatto Polifemo avrebbe risposto «nessuno» alla tribù che s'informava del nome del colpevole, contribuendo così a nascondere l'accaduto e a sottrarre il colpevole alla persecuzione, ha tutta l'aria di una fragile sovrastruttura razionalistica. Ciò che, in realtà, accade è che il soggetto-Odisseo rinnega la propria identità, che ne fa un soggetto, e si conserva in vita assimilandosi all'amorfo. Egli dice di chiamarsi Nessuno perché Polifemo non è un Sé, e la confusione di nome e cosa impedisce al barbaro ingannato di sfuggire alla trappola che gli viene tesa: il suo grido di vendetta rimane magicamente legato al nome di quello di cui vuole vendicarsi, e proprio questo nome condanna il grido all'impotenza. Poiché, inserendo in esso un significato, Odisseo lo ha sottratto all'ambito mitico. Ma la sua affermazione di sé è, come in tutta l'epopea, come in ogni civiltà, negazione di

¹ *Odissea*, IX, 347 sg.

sé. Così il soggetto ricade nello stesso circolo vizioso della necessità naturale a cui cerca di sfuggire assimilandosi. Chi, per salvarsi, si chiama Nessuno e adopera l'assimilazione allo stato di natura come mezzo del dominio della natura, cade in preda all'*hybris*. L'astuto Odisseo non può fare diversamente: in fuga, ancora a portata di tiro delle mani del gigante, non si limita a schernirlo, ma gli rivela il suo vero nome e la sua origine, come se la preistoria avesse ancora tanto potere su di lui, scampato ogni volta per un pelo, da fargli temere, dopo essersi chiamato Nessuno, di poter ritornare nuovamente nessuno, se non provvede a restaurare la propria identità per mezzo della parola magica di cui l'identità razionale ha appena preso il posto. Gli amici cercano di impedirgli di commettere la sciocchezza di proclamarsi furbo, ma non ci riescono, ed egli sfugge di misura ai massi, mentre il fatto di aver rivelato il proprio nome attira, con ogni probabilità, su di lui l'odio di Posidone (che non sembra affatto rappresentato come onnisciente). L'astuzia, per cui il saggio assume l'aspetto dello sciocco, si rovescia in stoltezza appena egli depone quell'aspetto. È la dialettica dell'eloquenza. Dall'antichità fino al fascismo si è accusato Omero di chiacchierare troppo, sia direttamente che per bocca dei suoi eroi, ma lo Ionio si è mostrato profeticamente superiore ai vecchi e nuovi Spartani proprio nel rappresentare la sorte che la facondia dell'astuto, del mediatore, attira su di lui. Il discorso che inganna e soverchia la forza fisica, non può arrestarsi. Il suo flusso accompagna come una parodia il flusso della coscienza, il pensiero stesso, la cui imperturbabile autonomia assume un tratto di follia (un momento ossessivo) quando entra – attraverso il discorso – nella realtà come se il pensiero e la realtà fossero omogenei, mentre il potere del primo sulla seconda è garantito solo dalla distanza. Ma questa distanza è anche sofferenza. Ecco perché il furbo – a dispetto del proverbio – è sempre tentato di parlare troppo. Egli è determinato oggettivamente dalla paura che se non mantiene continuamente l'effimero vantaggio della parola sulla forza, questa possa tornare a prendere il sopravvento. Poiché la parola si sa più debole della natura che ha ingannato. Il parlar troppo lascia trasparire violenza e ingiustizia come il suo stesso principio, e stuzzica così chi si teme a compiere sempre e proprio

l'azione temuta. La coazione mitica della parola nei tempi preistorici si perpetua nella disgrazia che la parola illuminata attira su di sé. Udeis, intimamente costretto a dichiararsi Odisseo, ha già qualcosa dell'ebreo che anche nell'angoscia della morte si vanta della superiorità che da quell'angoscia deriva, e la vendetta sul mediatore non è solo alla fine della società borghese, ma anche al suo inizio, come l'utopia negativa a cui tende perennemente ogni violenza.

Rispetto agli episodi in cui lo scampo dal mito è quello dalla barbarie dei cannibali, la storia degli incanti di Circe ci riporta allo stadio propriamente magico. La magia disintegra il Sé, che ricade in un suo potere e viene così ricacciato in una specie biologica anteriore. La forza che lo dissolve è ancora una volta quella dell'oblio. Essa investe, col solido ordinamento del tempo, anche la ferma volontà del soggetto, che si foggia e si orienta su quell'ordine. Circe induce gli uomini ad abbandonarsi all'istinto, e con ciò si è sempre messa in rapporto la forma animale dei sedotti e si è fatto di Circe il prototipo dell'etéra, anche in base alle parole di Ermes che le assegnano, come cosa naturale, l'iniziativa erotica: «Lei, spaventata, t'inviterà nel suo letto. | Allora tu d'una dea non rifiutare l'amore»¹. Il segno di Circe è l'ambiguità, per cui essa appare, nella vicenda, prima in veste funesta e poi benigna; ambiguità che è espressa perfino dalla sua origine: essa è figlia del Sole e nipote dell'Oceano². Gli elementi dell'acqua e del fuoco sono, in lei, indistinti, ed è proprio questa indistinzione – in contrasto al primato di un determinato aspetto della natura, sia di quello materno che di quello patriarcale – a costituire l'essenza della promiscuità, l'elemento eterico, che brilla ancora nello sguardo della prostituta, umido riflesso delle stelle³. L'etéra concede la felicità e annulla l'autonomia di chi rende felice: questa è la sua ambiguità. Ma essa non lo distrugge necessariamente: poiché fissa e mantiene una forma anteriore di vita⁴. Come i Lotofagi, anche Circe non fa nulla di mortale ai suoi ospiti, e anche quelli che ha trasformato in animali selva-

¹ *Odissea*, X, 296 sg.

² *Ibid.*, 138 sg. Cfr. anche F. G. BAUR, *Symbolik und Mythologie*, Stuttgart 1824, I, p. 47.

³ Cfr. BAUDELAIRE, *Le vin du solitaire*, in *Les fleurs du mal*.

⁴ Cfr. J. A. K. THOMSON, *Studies in the Odyssey*, Oxford 1914, p. 153.

tici sono tranquilli e pacifici: «E intorno c'erano lupi montani e leoni, | che lei stregò, dando farmachi tristi. | Questi non si lanciarono sugli uomini, anzi, | con le code diritte a carezzarli si alzarono. | Come i cani intorno al padrone, che dal banchetto ritorna, | si sfregano, perché porta sempre qualche dolce boccone; | così intorno a loro i lupi zampe gagliarde e i leoni | si sfregavano»¹. Gli uomini si comportano come gli animali selvatici che ascoltano la musica di Orfeo. Il decreto mitico a cui soccombono svincola in loro, nello stesso tempo, la libertà della natura oppressa. Ciò che viene revocato, nella loro ricaduta allo stadio del mito, è a sua volta mitico. L'oppressione dell'istinto, che ne fa dei soggetti e li distingue dalle bestie, era l'introversione dell'oppressione nel ciclo irrimediabilmente chiuso della natura; al quale, secondo un'antica ipotesi, alluderebbe il nome di Circe. Mentre il violento incantesimo che li riporta alla preistoria idealizzata, produce, con la belluinità, come già l'idillio dei Lotofagi, l'apparenza – per quanto anch'essa limitata e fallace – della conciliazione. Ma poiché essi sono già stati un tempo uomini, l'epopea civilizzata non sa rappresentare quel che loro accadde che come una sinistra caduta, ed è difficile, nella narrazione omerica, scorgere ancora le tracce del piacere. Esse vengono sopresse tanto più radicalmente quanto più alta è la civiltà delle vittime². I compagni di Odisseo non diventano, come è accaduto ad ospiti precedenti, sacri abitatori delle selve, ma immondi animali domestici, ovvero porci. Forse affiora, nella storia di Circe, il ricordo del culto ctonico di Demetra, a cui era sacro il maiale³. Ma forse, a chiarire questo motivo, è anche il pensiero dell'anatomia antropomorfa del maiale e della sua nudità: come se vigesse, presso gli Ioni, lo stesso tabù di mescolarsi col simile che si è mantenuto presso gli ebrei. Si può pensare, da ultimo, al divieto del cannibalismo, poiché (come in Giovenale) il sapore della carne umana è sempre descritto come simile a quello del maiale. È

¹ *Odissea*, X, 212 sgg.

² Murray parla delle «sexual expurgations» a cui sarebbero stati sottoposti, nel corso della redazione, i poemi omerici. (Cfr. *The Rise of the Greek Epic* cit., pp. 141 sgg.).

³ «Porci sono, in generale, le vittime sacrificali di Demetra» (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* cit., II, p. 53).

certo che, in seguito, ogni civiltà ha chiamato porci soprattutto coloro il cui istinto si rifà ad un altro piacere che quello sancito ai propri fini dalla società. Incantesimo e controincantesimo nella metamorfosi dei compagni sono legati all'erba ed al vino, l'ebbrezza e il risveglio all'odorato, e cioè al senso sempre più represso e soffocato, che è più vicino, come al sesso, anche al ricordo della preistoria¹. Ma nell'immagine del maiale la felicità dell'odorato è già deformata nell'annusare² non più libero di chi ha il naso a terra e ha rinunciato al portamento eretto. È come se l'etéra incantatrice ripettesse, nel rituale a cui sottomette gli uomini, quello a cui la società patriarcale l'assoggetta sempre di nuovo. Come lei, sotto la pressione della civiltà, le donne tendono in anticipo a far proprio il giudizio civilizzato sulla donna, e a calunniare il sesso. Nel confronto fra illuminismo e mito, di cui l'epos conserva le tracce, la potente seduttrice è insieme già debole, vulnerabile, e ha bisogno degli animali ligi come scorta³. Come esponente della natura la donna è diventata, nella società borghese, un simbolo enigmatico di irresistibilità⁴ e impotenza. Così essa restituisce al dominio, come in uno specchio, la vana menzogna che mette il superamento della natura al posto della sua conciliazione.

Il matrimonio è la via mediana della società per risolvere il problema: la donna rimane impotente, poiché il potere le tocca solo mediatamente attraverso l'uomo. Qualcosa di tutto ciò affiora nella sconfitta della dea-etéra dell'*Odissea*, mentre il matrimonio sviluppato con Penelope, letterariamente più recente, rappresenta uno stadio ulteriore di oggettività delle istituzioni patriarcali. Con l'arrivo di Odisseo ad Eea, l'ambivalenza del rapporto dell'uomo alla donna, desiderio e comando, assume già la forma di uno scam-

¹ Cfr. S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, p. 62 n. [trad. it. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1975, p. 235 n.].

² Una nota di Wilamowitz richiama l'attenzione sul rapporto, a prima vista sorprendente, fra il concetto dell'annusare e quello del *noos*, della ragione autonoma: « Schwyzer ha riconosciuto, in modo affatto persuasivo, *noos* con sbuffare e annusare » (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Die Heimkehr des Odysseus* cit., p. 191). Wilamowitz nega, è vero, che il rapporto etimologico implichi qualcosa per il significato.

³ *Odissea*, X, 434.

⁴ La coscienza dell'irresistibilità si è espressa più tardi nel culto di Afroditte Peitho, « il cui fascino non ammette ripulsa » (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* cit., II, p. 152).

bio contrattualmente garantito. La premessa di questo è la rinuncia. Odisseo resiste al fascino di Circe. Perciò gli tocca, proprio a lui, ciò che il suo fascino promette solo illusoriamente a quelli che non sanno resistere. Odisseo dorme con lei. Ma prima la costringe a pronunciare il grande giuramento dei superi, che è quello olimpico. Esso deve preservare l'uomo dall'evirazione, dalla vendetta per il divieto della promiscuità e per il dominio virile, che a sua volta, come rinuncia permanente all'istinto, torna ad attuare simbolicamente l'autoevirazione del maschio. Ma chi ha saputo resistere, il signore, il soggetto, a cui essa rimprovera, per la sua irriducibilità, di avere «nel petto... mente refrattaria agli incanti»¹, Circe è disposta a compiacerlo: «Ma via, nel fodero la spada riponi, e noi ora | sul letto mio saliremo, che uniti | di letto e d'amore, possiamo fidarci a vicenda»². Per concedere il piacere essa pone la condizione che il piacere sia stato disdegnato; l'ultima etéra si rivela come il primo carattere femminile. Nel passaggio dal mito alla storia essa dà un contributo decisivo alla freddezza borghese. Il suo contegno mette in pratica il divieto dell'amore, che più tardi si è imposto tanto più energicamente quanto più l'amore, come ideologia, doveva mascherare l'odio dei concorrenti. Nel mondo dello scambio ha torto chi dà di più; ma chi ama è sempre chi più ama. Mentre il sacrificio che egli compie viene esaltato, si veglia gelosamente a che il sacrificio non gli venga risparmiato. Ed è proprio nell'amore stesso che l'amante viene messo dalla parte del torto e punito. L'incapacità di dominare sé e gli altri, di cui testimonia il suo amore, è motivo sufficiente per negargli il compimento. Con la società si riproduce in forma allargata anche la solitudine. Il meccanismo si afferma fin nelle diramazioni più sottili del sentimento, finché l'amore stesso, per trovare ancora in qualche modo una via verso l'altro, è portato a gelare a tal punto che si spezza nell'atto stesso di realizzarsi. — La forza di Circe, che fa degli uomini i suoi schiavi, trapassa nella sua soggezione verso colui che, rinunciando, le ha rifiutato la sottomissione. L'influsso sulla natura che il poeta attribuisce alla dea Circe, si riduce alla profezia

¹ *Odissea*, X, 329.

² *Ibid.*, 333 sgg.

sacerdotale o addirittura alla saggia previsione di future difficoltà nautiche. Ciò sopravvive nella maschera della saggezza femminile. Ma le profezie della maga esautorata sulle Sirene, Scilla e Cariddi finiscono solo per tornare a vantaggio dell'autoconservazione virile.

Quanto sia costato caro instaurare rapporti ordinati di generazione, traspare solo dai versi oscuri descriventi il contegno dei compagni che Circe, per incarico di Odisseo, suo signore legale, ritrasforma in uomini. Prima si dice: «Uomini a un tratto furono, piú giovani di com'eran prima, | e anche molto piú belli e piú grandi a vedersi»¹. Ma benché confermati e rafforzati nella loro virilità, essi non sono felici: «e in tutti, gradita, nacque voglia di pianto: la casa | terribilmente echeggiava»². Tale può essere stato l'antichissimo canto nuziale, l'accompagnamento al banchetto in cui si celebrava il primitivo matrimonio della durata di un anno. Il matrimonio vero e proprio con Penelope ha, con esso, assai piú in comune di quanto si potrebbe supporre. Moglie e cortigiana sono i poli opposti e complementari dell'estraniazione femminile nel mondo patriarcale: la moglie tradisce il piacere al saldo ordinamento della vita e del possesso, mentre la cortigiana – in segreta alleanza con essa – torna a sottoporre al possesso ciò che i diritti della moglie lasciano libero, e vende il piacere. Circe e Calipso, le adescatrici, sono già rappresentate – come le mitiche potenze del destino³ e come le massaie borghesi – in atto di tessere assiduamente, mentre Penelope squadra diffidente come una squaldrina il marito ritornato, caso mai non sia davvero che un vecchio mendicante o magari un dio in cerca di avventure. La celebre scena del riconoscimento con Odisseo è, peraltro, di tono veramente patrizio: «Ma lei muta a lungo sedeva, stupore il petto le empiva; | guardandolo, a volte lo conosceva in modo evidente, | a volte non lo conosceva, così coperto di cenci»⁴. Non affiora alcun moto spontaneo: essa è preoccupata solo di non commettere errori, e non potrebbe nemmeno permetterselo, sotto il peso dell'ordine che grava su di lei. Il giovane Telemaco, che non si è ancora

¹ *Odissea*, X, 395 sg.

² *Ibid.*, 398 sg.

³ Cfr. BAUR, *Symbolik und Mythologie* cit., pp. 47 e 49.

⁴ *Odissea*, XXIII, 93 sgg.

pienamente adeguato alla sua futura posizione, si adira di questo contegno, ma – d'altra parte – si sente già abbastanza adulto per redarguire la madre. Il rimprovero di ostinazione e durezza che le rivolge è esattamente lo stesso che Circe aveva indirizzato a Odisseo. Se l'etéra fa proprio l'ordine patriarcale dei valori, la sposa monogamica non si accontenta di questo, ma non ha pace finché non si è pienamente uniformata al carattere maschile. È così che i due coniugi si capiscono. Il *test* a cui essa sottopone il reduce ha per oggetto la posizione inamovibile del letto matrimoniale, che lo sposo ha fabbricato, in gioventù, attorno a un tronco d'olivo, simbolo dell'unità di sesso e di possesso. Essa parla, con commovente scaltrezza, come se il letto potesse essere rimosso, e il marito le risponde, «contrariato», con la minuta descrizione del suo durevole lavoretto: prototipo, anche in questo, del borghese, ha, nella sua *smartness*, un *hobby*. Esso consiste nella ripetizione del lavoro artigiano, da cui – nel quadro di rapporti di proprietà differenziati – è, di necessità, esentato da tempo. Di questo lavoro egli si compiace, poiché la libertà di fare ciò che per lui è superfluo gli attesta la facoltà di disporre di quelli che devono eseguire questi lavori per vivere. A ciò lo riconosce l'assennata Penelope e lo lusinga con l'elogio della sua intelligenza eccezionale. Ma all'adulazione, in cui c'è già un briciolo di scherno, seguono bruscamente, prorompendo, le parole che cercano la ragione di ogni sofferenza dei coniugi nell'invidia degli dèi per la felicità che è garantita solo dal matrimonio: «il pensiero garantito della durata»¹. «I numi ci davano il pianto, | i numi, invidiosi che uniti godessimo | la giovinezza e alla soglia di vecchiezza venissimo»². Il matrimonio non è solo l'ordine retributivo del vivente, ma anche tener testa in comune e solidalmente alla morte. In esso la conciliazione cresce intorno alla sottomissione, come sempre finora nella storia l'umano cresce proprio e solo sulla barbarie, che è mascherata da quell'umanità. Se il contratto fra i coniugi non fa che riscattare faticosamente

¹ WOLFGANG GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart und Berlin s. d., I, p. 70 [trad. it. *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 1976, p. 63].

² *Odissea*, XXIII, 210 sgg.

un'ostilità primordiale, la loro vecchiaia tranquilla si perde nell'immagine di Filemone e Bauci, come il fumo dell'ara sacrificale si converte in quello benefico del focolare. Il matrimonio appartiene bensì allo strato mitico roccioso che è alla base della civiltà. Ma la sua durezza e solidità mitica emerge dal mito come il piccolo arcipelago dal mare infinito.

Ma l'ultima tappa del viaggio vero e proprio non è un luogo di riparo come questi: è l'Ade. Le figure che il vagabondo avventuriero vede nella prima *nekya* sono anzitutto quelle matriarcali¹ bandite dalla religione della luce: dopo la propria madre, davanti alla quale Odisseo si impone una durezza funzionale tutta patriarcale², le eroine antichissime. Ma l'immagine della madre è impotente, cieca e muta³, un'allucinazione, come la narrazione epica nei momenti in cui rinuncia alla parola per l'immagine. Occorre il sangue delle vittime come pegno del ricordo vivente, per conferire all'immagine la parola, con cui, per quanto inutilmente e per brevissimo tempo, essa si sottrae al mutismo del mito. Solo in quanto la soggettività prende possesso di se stessa nel riconoscimento della nullità delle immagini, viene a partecipare alla speranza che le immagini non fanno che promettere invano. La terra promessa di Odisseo non è l'arcaico regno delle immagini. Tutte le immagini finiscono per rivelargli, come ombre nel mondo dei defunti, il loro vero essere: l'apparenza. Egli si libera di loro dopo averle riconosciute come morti e allontanate, col gesto imperioso dell'autoconservazione, dal sacrificio, che egli concede solo a quelle che gli procurano un sapere, utile alla sua vita, dove la potenza del mito si afferma ormai solo come immaginazione, trasferita nello spirito. Il regno dei morti, dove si raccolgono i miti esautorati, è il piú lontano dalla patria. E solo nella massima distanza è in rapporto con essa. Se si accetta la tesi di Kirchhoff, che la visita di Odisseo agli inferi appartiene allo strato piú antico e

¹ Cfr. THOMSON, *Studies in the Odyssey* cit., p. 28.

² « Io piansi a vederla e provai pena in cuore: | ma non la lasciao, benché amaramente straziato, per prima | avvicinarsi al sangue, avanti che interrogassi Tiresia » (*Odisea*, XI, 87 sgg.).

³ « Della madre l'anima vedo, della mia madre morta; | muta siede vicino al sangue, e il suo figlio | non vuole guardare né venire a parlargli: | dimmi, signore, come potrà riconoscermi? » (*ibid.*, 141 sgg.).

propriamente leggendario del poema¹, allora è proprio in questo strato piú antico che un elemento – come nella tradizione dei viaggi agli inferi di Orfeo e di Eracle – trascende piú decisamente il mito: come del resto il motivo dell'effrazione delle porte infernali, della soppressione della morte, è il nocciolo piú intimo di ogni pensiero antimitológico. Questo nucleo antimitológico è contenuto nella profezia di Tiresia sulla possibile rappacificazione di Posidone. Odisseo dovrà camminare e camminare, recando un remo sopra la spalla, finché giungerà a genti «che non conoscono il mare, | non mangiano cibi conditi con sale»². Quando incontrerà un viandante che gli dirà che quello che porta sulla spalla è un ventilabro, sarà quello il luogo adatto per offrire a Posidone il sacrificio della conciliazione. Il *clou* della profezia è la confusione del remo con un ventilabro: che doveva apparire, allo Ionio, irresistibilmente comica. Ma questa comicità, da cui è fatta dipendere la conciliazione, non può essere destinata ad uomini, ma all'irato Posidone³. L'equivoco deve far ridere il truce dio elementare, in modo che, nella sua risata, la collera si dissolva. Che sarebbe un parallelo al consiglio che la vicina dà in Grimm alla comare sul modo di liberarsi di un folletto: «Doveva portare il folletto in cucina, metterlo sul focolare, accendere il fuoco e bollire dell'acqua in due gusci d'uovo: questo avrebbe fatto ridere il folletto, e una volta che rideva era spacciato»⁴. Se il riso è

¹ «Non posso quindi fare a meno di considerare l'insieme dell'undicesimo libro, ad eccezione di alcuni passi... come un frammento – mutato solo di posto – del vecchio *nostos* e quindi della parte piú antica del poema» (ADOLF KIRCHHOFF, *Die homerische Odyssee*, Berlin 1879, p. 226). – «Whatever else is original in the myth of Odysseus, the Visit to Death is» (THOMSON, *Studies in the Odyssey* cit., p. 95).

² *Odissea*, XI, 122 sg.

³ Che era, in origine, «consorte della terra» (cfr. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* cit., I, pp. 112 sgg.) ed è diventato solo piú tardi dio del mare. La profezia di Tiresia potrebbe alludere alla sua duplice natura. Si potrebbe pensare che la sua rappacificazione mediante un sacrificio terrestre, a grande distanza da ogni mare, riposi sulla restaurazione simbolica del suo potere tonico. Questa restaurazione può simboleggiare la sostituzione della pirateria con l'agricoltura: i culti di Posidone e di Demetra sconfinavano l'uno nell'altro (cfr. THOMSON, *Studies in the Odyssey* cit., p. 96 n.).

⁴ J. e W. K. GRIMM, *Kinder- und Hausmärchen*, Leipzig s. d., p. 208 [trad. it. *Le fiabe del focolare*, Einaudi, Torino 1951, p. 178]. Motivi strettamente affini sono tramandati dall'antichità, e proprio a proposito di Demetra. Quando essa giunse «ad Eleusi alla ricerca della figlia rapita», trovò «accoglienza presso Disaube e sua moglie Baubò, ma rifiutò, nel suo pro-

rimasto, fino ad oggi, il segno della violenza, l'eruzione della natura cieca e indurita, esso ha tuttavia in sé anche l'elemento opposto: e cioè che nel riso la cieca natura si rende conto di se stessa come tale, e si libera così della sua violenza distruttiva. Questa duplicità del riso è affine a quella del nome, e forse i nomi non sono che risate impietrite, come ancora oggi i nomignoli, i soli in cui sopravvive qualcosa dell'atto originario di assegnazione dei nomi. Il riso è legato alla colpa della soggettività, ma nella sospensione – che esso annuncia – del diritto, indica anche al di là dell'irritamento, e promette la via alla patria. E all'origine delle avventure traverso le quali la soggettività, di cui l'*Odissea* narra la preistoria, si sottrae al mondo mitico, è proprio la nostalgia¹. Che il concetto di patria si opponga al mito, che i fascisti vorrebbero spacciare per patria, è il paradosso più intimo del poema. Vi si cela il ricordo della storia, dove la stabilità, premessa e condizione di ogni patria, ha fatto seguito all'età del nomadismo. Se il saldo ordinamento della proprietà, che è dato con la vita stabile, fonda l'estraniamento dell'uomo, dove nasce ogni desiderio e nostalgia del perduto stato originario, è solo, d'altra parte, sul modello della vita fissa e della proprietà stabile che si può formare il concetto di patria a cui si rivolge ogni desiderio e ogni nostalgia. La definizione di Novalis per cui ogni filosofia è nostalgia, è giusta solo se questa nostalgia non si esaurisce nel fantasma di qualcosa di antichissimo e di perduto, ma presenta la patria, la natura stessa, come ciò che è stato prima estorto al mito. Patria è l'avvenuto scampo. Perciò l'accusa che le saghe omeriche sarebbero di quelle «che si allontanano dalla terra», è una garanzia della loro verità. «Esse si volgono all'umanità»². La trasposizione dei miti in romanzo, che ha luogo nel racconto d'avventure, non tanto deforma quanto piuttosto trascina con sé il mito nel tempo, scoprendo l'abisso che lo separa dalla patria e dalla conciliazione. Terribile è la vendetta che la civiltà esegue sulla

fondo lutto, di toccare cibo o bevanda. Allora la padrona di casa Baubò la fece ridere alzando improvvisamente le vesti e scoprendosi il corpo» (FREUD, *Gesammelte Schriften*, X, p. 241. Cfr. SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris 1912, IV, pp. 115 sgg.).

¹ [Heimweh].

² HÖLDERLIN, *Der Herbst*, in *Patmos* cit., p. 1066.

preistoria, e in essa (che ha trovato, in Omero, l'espressione piú atroce nel racconto della mutilazione del capraio Melanzio) la civiltà somiglia alla preistoria stessa. Ciò per cui essa si sottrae alla preistoria non è il contenuto dei fatti riferiti; ma la presa di coscienza, che sospende la violenza nell'attimo della narrazione. La parola stessa, il discorso in opposizione al canto mitico, la possibilità di fissare nel ricordo il male avvenuto, è la legge dello scampo omerico. Non per nulla l'eroe dello scampo appare sempre di nuovo nella parte di narratore. Il freddo distacco della narrazione, che espone anche i fatti piú atroci come se fossero intesi a divertire, fa emergere insieme e per la prima volta l'orrore che, nel canto, si maschera solennemente in destino. Ma l'arresto nel discorso è la cesura, la trasformazione dei fatti narrati in qualcosa di trascorso da lunghissimo tempo, grazie alla quale balena quell'apparenza di libertà che la civiltà, da allora, non ha mai piú del tutto estinto. Nel ventiduesimo canto dell'*Odissea* si descrive il castigo che il figlio del re dell'isola fa infliggere alle ancelle infedeli, ricadute allo stadio di etére. Con calma imperturbabile, disumana, come solo l'*impassibilité* dei grandi narratori dell'Ottocento, si descrive la sorte delle ancelle impiccate e la si paragona, senza batter ciglio, alla morte di uccelli presi al laccio: con quel silenzio il cui irrigidirsi è il vero esito di ogni discorso. Segue il verso che riferisce come le ancelle disposte in fila «coi piedi scalcivano; per poco, però, non a lungo»¹. L'esattezza della descrizione, che emana già la freddezza di una vivisezione anatomica², registra – nello stile del romanzo – gli spasimi delle creature soggette che vengono ricacciate, in nome del diritto e della legge, nel regno a cui è sfuggito il loro giudice, Odisseo. Da borghese che riflette sull'esecuzione, Omero consola se stesso e gli ascoltatori (che sono in realtà lettori) con l'affermazione provata che non è du-

¹ *Odissea*, XXII, 473.

² Secondo Wilamowitz, la condanna sarebbe « eseguita dal poeta con soddisfazione » (*Die Heimkehr des Odysseus* cit., p. 67). Ma quando l'autorevole filologo si esalta all'immagine del ròccolo, che rende, « con efficacia tutta moderna, l'oscillare dei cadaveri delle ancelle impiccate » (*ibid.*, cfr. anche p. 76), la soddisfazione sembra in gran parte sua. Le opere di Wilamowitz sono fra i documenti piú suggestivi della documentazione di barbarie e cultura in Germania, che è alla base del nuovo filellenismo.

rato a lungo, un attimo e tutto era finito¹. Ma dopo quelle tre parole l'intimo flusso della narrazione si arresta. «Non a lungo?» chiede il gesto del narratore, e sbugiarda la sua calma. Arrestando il corso della narrazione, esso impedisce di dimenticare le vittime, e scopre l'indicibile, eterno tormento di quel secondo in cui le ancelle lottano con la morte. Come eco di quel «non a lungo» non rimane che il «quo usque tandem» che i retori successivi hanno profanato, senza nemmeno accorgersene, per il solo fatto di attribuire a sé la pazienza. Ma la speranza si ricollega, nel resoconto del misfatto, all'esser passato tanto tempo da allora. Davanti all'intreccio di preistoria, barbarie e civiltà Omero ha un gesto di conforto nel ricordo che ciò «era una volta». Solo come romanzo l'epos diventa favola.

¹ Sull'intento consolatorio del verso richiama l'attenzione Gilbert Murray. Secondo la sua tesi la censura civilizzata ha cancellato, in Omero, tutte le scene di tortura. Sarebbero rimaste solo la morte di Melanzio e delle ancelle.

L'illuminismo è, per dirla con Kant, «l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro»¹. L'«intelletto senza la guida di un altro» è l'intelletto guidato dalla ragione. Ciò significa semplicemente che esso, in virtù della propria coerenza, collega in un sistema le singole conoscenze. «La ragione... non ha propriamente per oggetto che l'intelletto e l'impiego di esso in vista di uno scopo»². Essa pone «una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto»³, e questa unità è il sistema. Le sue norme sono direttive per la costruzione gerarchica dei concetti. Allo stesso modo che in Leibniz e in Descartes, anche in Kant la razionalità consiste nell'attuare una «connessione sistematica, sia nel salire ai generi superiori, che discendendo alle specie inferiori»⁴. L'elemento «sistematico» della conoscenza è «la connessione di essa secondo un principio»⁵. Pensare, nel senso dell'illuminismo, significa produrre un ordine scientifico unitario e dedurre la conoscenza dei fatti da principi, che questi vengano intesi come assiomi posti arbitrariamente, come idee innate o come astrazioni supreme. Le leggi logiche instaurano i rapporti più generali di quest'ordine; lo definiscono. L'unità risiede nella concordanza. Il principio di contraddizione

¹ IMMANUEL KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, in *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, VIII, p. 35 [trad. it. di Gioele Solari, in KANT, *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Torino 1956, p. 141].

² *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Werke* cit., III (2ª ed.), p. 427 [trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1949, II, p. 517].

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 435-36 [trad. it. cit., II, p. 527].

⁵ *Ibid.*, p. 428 [trad. it. cit., II, p. 518].

è il sistema *in nuce*. Conoscenza è sussumere sotto principî. Essa fa tutt'uno col giudizio, che incorpora il particolare al sistema. Ogni pensiero che non tenda al sistema è privo di direzione o autoritario. La ragione non fornisce che l'idea di unità sistematica, gli elementi formali di una salda compagine concettuale. Ogni fine oggettivo a cui gli uomini si richiamino come ad una veduta della ragione, è (dal punto di vista di un illuminismo rigoroso) illusione, menzogna, «razionalizzazione», per quanto i singoli filosofi possano sforzarsi di abbandonare questa coerenza per un sentimento umanitario. La ragione è «la facoltà di dedurre il particolare dall'universale»¹. L'omogeneità dell'universale e del particolare è garantita, secondo Kant, dallo «schematismo dell'intelletto puro»: com'egli chiama l'operare inconscio del meccanismo intellettuale che struttura fin dall'inizio la percezione in conformità all'intelletto. L'intelletto imprime alla cosa, come qualità oggettiva, prima ancora che essa entri nell'Io, quell'intelligibilità che il giudizio soggettivo risconterà in essa. Senza questo schematismo, senza il carattere già intellettuale della percezione, nessuna impressione si attaglierebbe al concetto, nessuna categoria all'esemplare; non vigerebbe neppure l'unità del pensiero, e meno che mai del sistema, che è pure quella a cui tutto tende. Instaurare quest'unità è il compito consapevole della scienza. Se «tutte le leggi empiriche... sono solo determinazioni particolari delle pure leggi dell'intelletto»², l'indagine deve sempre badare che i principî restino debitamente uniti ai giudizi di fatto. «Questa concordanza della natura con la nostra facoltà conoscitiva è... presupposta a priori dal giudizio»³. Essa è il «filo conduttore»⁴ dell'esperienza organizzata.

Il sistema deve essere mantenuto in armonia con la natura; come i fatti vengono pronosticati in base ad esso, essi devono – a loro volta – confermarlo. Ma i fatti appartengono alla prassi; segnano sempre il contatto del soggetto individuale con la natura come oggetto sociale: apprendere e sperimentare è sempre un agire e patire reale. In fisica, è

¹ *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 429 [trad. it. cit., II, p. 519].

² *Kants Werke* cit., IV (1^a ed.), p. 93.

³ *Kritik der Urteilsraft*, in *Kants Werke* cit., V, p. 185 [trad. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1949, p. 24].

⁴ *Ibid.*

vero, la percezione che permette di saggiare una teoria, si riduce per lo piú alla scintilla elettrica che si accende nell'apparato sperimentale. Il suo non prodursi è, per lo piú, senza conseguenze pratiche: e distrugge solo una teoria o al massimo la carriera dell'assistente incaricato di condurre l'esperimento. Ma le condizioni di laboratorio sono l'eccezione. Il pensiero che non riesce ad armonizzare intuizione e sistema contravviene a ben piú che impressioni ottiche isolate: entra in conflitto con la prassi reale. Non solo l'evento atteso non ha luogo, ma ha luogo quello che non ci si aspettava: crolla il ponte, la messe va in rovina, la medicina rende piú malati. La scintilla che segnala nel modo piú drastico la mancanza di pensiero sistematico, il reato contro la logica, non è una percezione effimera, ma la morte improvvisa. Il sistema a cui l'illuminismo tende è la forma di conoscenza che viene meglio a capo dei fatti, che aiuta piú validamente il soggetto a sottomettere la natura. I suoi principi sono quelli dell'autoconservazione. La minorità si rivela come incapacità di conservarsi. Il borghese, nelle forme successive del proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore, è il soggetto logico dell'illuminismo.

Le difficoltà nel concetto di ragione derivanti dal fatto che i suoi soggetti, esponenti di una sola e medesima ragione, si trovano in conflitti reali, sono celate, nell'illuminismo dei paesi occidentali, dietro l'apparente chiarezza dei suoi giudizi. Nella *Critica della ragion pura*, invece, vengono alla luce nell'ambiguo rapporto fra io trascendentale ed io empirico e nelle altre contraddizioni irrisolte. I concetti di Kant sono equivoci. La ragione, come io trascendentale superindividuale, implica l'idea di una libera convivenza degli uomini, in cui essi si costituiscano a soggetto universale e superino il dissidio fra la ragion pura ed empirica nella consapevole solidarietà del tutto. Che è poi l'idea della vera universalità, l'utopia. Ma insieme la ragione rappresenta l'istanza del pensiero calcolante, che organizza il mondo ai fini dell'autoconservazione e non conosce altra funzione che non sia quella della preparazione dell'oggetto, da mero contenuto sensibile, a materiale di sfruttamento. La vera natura dello schematismo che accorda dall'esterno universale e particolare, concetto e caso singolo, si rivela da ultimo, nella scienza odierna, come l'interesse della società indu-

storiale. L'essere è visto sotto l'aspetto della manipolazione e dell'amministrazione. Tutto diventa processo ripetibile e sostituibile, semplice esempio dei moduli concettuali del sistema: anche il singolo essere umano, per tacere dell'animale. Il conflitto fra la scienza amministrativa e reificante (lo spirito pubblico) e l'esperienza del singolo, è prevenuto dalle circostanze. I sensi sono determinati dall'apparato concettuale prima ancora che abbia luogo la percezione; il borghese vede a priori il mondo come la materia con cui se lo fabbrica. Kant ha anticipato intuitivamente ciò che è stato realizzato consapevolmente solo da Hollywood: le immagini sono censurate in anticipo, all'atto stesso della loro produzione, secondo i moduli dell'intelletto conforme al quale dovranno essere contemplate. La percezione, da cui il giudizio pubblico esce confermato, era già apprestata da esso prima ancora di sorgere. Se l'utopia segreta nel concetto di ragione mirava, attraverso le differenze casuali dei soggetti, al loro interesse identico e represso, la ragione che si limita a funzionare nel quadro degli scopi come scienza sistematica, annulla, con le differenze, anche e proprio l'interesse comune. Essa non lascia valere altre qualifiche che non siano le classificazioni dell'attività sociale. Nessuno è altro da ciò che è diventato: un membro utile, arrivato, fallito, di gruppi professionali e nazionali. È un esponente qualsiasi del proprio tipo, geografico, psicologico o sociologico. La logica è democratica, e in essa i grandi non hanno alcun privilegio sui piccoli. I primi rientrano nella categoria notabili, e questi in quella «oggetti potenziali dell'assistenza sociale». Il rapporto della scienza in generale alla natura e all'uomo non è diverso da quello della scienza specifica delle assicurazioni verso la vita e la morte. Non importa chi muore; importa il rapporto dei casi agli obblighi della compagnia. È la legge dei grandi numeri, e non il caso singolo, che ritorna nella formula. L'accordo dell'universale e del particolare è contenuto – e neppure più segretamente – in un intelletto che avverte il particolare sempre solo come caso dell'universale e l'universale come il lato del particolare da cui si può prendere e maneggiare. La scienza stessa non ha alcuna coscienza di sé; è uno strumento. Ma l'illuminismo è la filosofia che equipara la verità al sistema scientifico. Il tentativo di fondare questa identità, intrapreso da Kant

ancora con intenti filosofici, condusse a concetti che non hanno scientificamente alcun senso, poiché non sono mere direttive in vista di manipolazioni conformi a determinate regole. L'idea di una scienza che comprende se stessa contraddice al concetto stesso di scienza. L'opera di Kant trascende l'esperienza come mera operatività, onde l'illuminismo la ripudia oggi come dogmatica alla stregua dei suoi stessi principi. Con la sanzione – ottenuta come risultato da Kant – del sistema scientifico a forma della verità, il pensiero suggella la propria inutilità, poiché la scienza è esercitazione tecnica, non meno aliena dal riflettere sui propri fini che altri tipi di lavoro sotto la pressione del sistema.

Le dottrine morali dell'illuminismo testimoniano di uno sforzo disperato per trovare, al posto della religione indebolita, una ragione intellettuale di durare nella società anche quando vien meno l'interesse. I filosofi, in ciò veri borghesi, vengono a patti nella prassi con le forze che hanno condannato in teoria. Le teorie sono dure e coerenti; le dottrine morali propagandistiche e sentimentali, anche se il loro tono è rigoristico; o sono colpi di mano, atti di forza, nati appunto dalla consapevolezza dell'indeducibilità della morale, come il ricorso di Kant alle forze morali come un fatto. Il suo tentativo di dedurre il dovere del rispetto reciproco – sebbene in forma ancora più cauta di tutta la filosofia occidentale – da una legge della ragione, non ha alcun sostegno nella critica. È il solito tentativo del pensiero borghese di fondare il riguardo, senza il quale non si darebbe civiltà, su altro che non sia l'interesse materiale e la violenza: sublime e paradossale come nessun altro in precedenza, ed effimero come tutti. Il borghese che si lasciasse sfuggire un guadagno solo in base al motivo kantiano del rispetto per la nuda forma della legge, non sarebbe illuminato, ma superstizioso: sarebbe un pazzo. Alla base dell'ottimismo kantiano per cui l'agire morale sarebbe razionale anche là dove quello immorale ha buone probabilità di successo, è l'orrore di fronte al pericolo di una ricaduta nella barbarie. Se – scrive Kant ricollegandosi a Haller¹ – una delle due grandi forze morali, mutuo amore e rispetto, dovesse venir

¹ *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, in *Kants Werke* cit., VI, p. 449.

meno, « allora il nulla (dell'immoralità) inghiottirebbe a fauci spalancate, come una goccia d'acqua, l'intero regno degli esseri (moralì) ». Ma di fronte alla ragione scientifica le forze morali sono, secondo lo stesso Kant, impulsi e condotte non meno neutre di quelle immorali, in cui del resto trapassano immediatamente, se si orientano, anziché su quella possibilità nascosta, sulla conciliazione con il potere. L'illuminismo espelle questa differenza dalla teoria; e considera le passioni « ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset »¹. L'ordine totalitario ha realizzato tutto questo alla lettera. Sottratto al controllo della propria classe, che imponeva all'uomo d'affari dell'Ottocento il rispetto e mutuo amore kantiano, il fascismo, che risparmia ai suoi popoli i sentimenti morali sottoponendoli in cambio a una disciplina di ferro, non ha più bisogno di osservare alcuna disciplina. In opposizione all'imperativo categorico, e in accordo tanto più profondo con la ragion pura, esso tratta gli uomini come cose, centri di comportamento. Contro l'oceano della violenza aperta, che ha fatto realmente irruzione in Europa, i padroni avevano inteso proteggere il mondo borghese solo finché la concentrazione economica non era ancora abbastanza progredita. Prima solo i poveri e i selvaggi erano esposti alle forze capitalistiche scatenate. Ma l'ordine totalitario insedia completamente nei suoi diritti il pensiero calcolante, e si attiene alla scienza come tale. Il suo canone è la propria cruenta efficienza. La mano della filosofia lo aveva scritto sulla parete, dalla critica kantiana alla genealogia nietzschiana della morale; uno solo lo ha realizzato fino in fondo e in tutti i dettagli. L'opera del Marchese di Sade mostra l'« intelletto senza la guida di un altro », cioè il soggetto borghese liberato dalla tutela.

L'autoconservazione è il principio costitutivo della scienza, l'anima della tavola delle categorie, anche dove questa, come in Kant, dovrebbe essere dedotta in forma idealistica. Perfino l'Io, l'unità sintetica dell'appercezione, l'istanza che Kant definisce come il punto supremo a cui bisogna sospendere l'intera logica¹, è, in realtà, non meno il prodotto che la condizione dell'esistenza materiale. Gli individui

¹ SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Praefatio [trad. it. cit., p. 188].

² *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 109 [trad. it. cit., I, p. 138].

che devono provvedere a se stessi sviluppano l'Io come istanza della previsione e della sintesi panoramica, del calcolo; ed esso si allarga o si restringe con le prospettive di indipendenza economica e proprietà produttiva attraverso le varie generazioni. Alla fine esso passa dai borghesi espropriati ai monopolisti totalitari, la cui scienza si è ridotta all'insieme dei metodi di riproduzione della soggetta società di massa. Sade ha eretto un precoce monumento al loro senso della pianificazione. La congiura dei potenti contro i popoli grazie alla loro ferrea organizzazione non è meno vicina e familiare allo spirito illuminato, fin da Machiavelli e da Hobbes, che la repubblica borghese. Esso è nemico dell'autorità solo dove essa non ha la forza di costringere all'obbedienza; dell'autorità che non è un fatto. Finché si prescinde dalla questione di *chi* l'adopera, la ragione non è più affine alla violenza che alla mediazione, e secondo la diversa situazione dell'individuo e dei gruppi, essa fa apparire come «il dato» la pace o la guerra, la tolleranza o la repressione. E smascherando i fini oggettivi come potere della natura sullo spirito, come minaccia alla propria legislazione autonoma, essa rimane, nella sua neutralità, a disposizione di ogni interesse naturale. Il pensiero diventa completamente un organo, retrocede a natura. Ma per i potenti gli uomini diventano un «materiale», come l'intera natura per la società. Dopo il breve intermezzo del liberalismo, in cui i borghesi si tenevano reciprocamente a bada, il dominio si rivela come terrore arcaico nella forma razionalizzata del fascismo. «Bisogna dunque, – dice il principe di Francavilla ad un ricevimento del re Ferdinando di Napoli, – sostituire le chimere religiose con l'estremo terrore; liberate il popolo dalla paura dell'inferno, ed esso, appena distrutta quella paura, si permetterà subito qualunque cosa; ma sostituite quella paura chimerica con leggi d'inaudito rigore, destinate, peraltro, a colpire solo il popolo, poiché è solo il popolo a creare disordine nello stato: i malcontenti nascono solo nella classe inferiore. Che cosa importa al ricco l'immagine di un morso che non deve mai provare su se stesso, quando con questa vuota parvenza ottiene il diritto di spremere a sua volta tutti coloro che vivono sotto il suo giogo? Non troverete nessuno, in quella classe, che non sarebbe disposto ad accettare che cali su di lui la più fitta

ombra della tirannide, purché essa, in realtà, pesi solo sugli altri»¹. La ragione è l'organo del calcolo, della pianificazione; neutrale verso i fini, il suo elemento è la coordinazione. L'affinità di conoscenza e piano (fondata trascendentalmente da Kant), che dà all'esistenza borghese, razionalizzata fin nelle sue pause, un carattere, in tutti i particolari, di finalità ineluttabile, è stata esposta empiricamente da Sade un secolo prima dell'avvento dello sport. Le moderne squadre sportive, dal gioco collettivo perfettamente regolato, dove ogni giocatore sa quello che deve fare e una riserva è pronta a sostituirlo, hanno il loro preciso modello nei *teams* sessuali di Juliette, dove non un istante rimane inutilizzato, un'apertura del corpo trascurata, una funzione inattiva. Nello sport come in tutti i settori della cultura di massa regna un'attività intensa e funzionale, dove solo lo spettatore perfettamente iniziato è in grado di capire la differenza delle combinazioni e il significato delle vicende, che si misura a regole arbitrariamente stabilite. La peculiare struttura architettonica del sistema kantiano, come le piramidi ginniche delle orge di Sade e la gerarchia di principî delle prime logge borghesi – il suo *pendant* cinico è il severo regolamento della società libertina delle *120 Journées* –, preannuncia un'organizzazione di tutta la vita destituita di ogni scopo oggettivo. Ciò che sembra importare, in queste istituzioni, piú ancora del piacere, è la sua gestione attiva e organizzata, come già in altre epoche illuminate, la Roma dell'età imperiale e del Rinascimento oppure il barocco, lo schema dell'attività contava piú del suo contenuto. Nell'età moderna l'illuminismo ha svincolato le idee di armonia e perfezione dalla loro ipostasi nell'aldilà religioso, e le ha assegnate come criteri allo sforzo umano nella forma del sistema. Poi che l'utopia che aveva dato la speranza alla rivoluzione francese si fu travasata – potente e impotente insieme – nella musica e nella filosofia tedesca, l'ordine borghese stabilito ha definitivamente funzionalizzato la ragione. Essa è diventata «finalità senza scopo», che, appunto perciò, si può adoperare a tutti gli scopi. È il piano considerato in se stesso. Lo stato totalitario adopera le nazioni. «Vale a dire, rispose il principe, – scrive Sade, – che il governo deve

¹ *Histoire de Juliette*, Hollande 1797, V, pp. 319-20.

regolare da sé la popolazione e deve avere in mano tutti i mezzi per distruggerla, se ha ragione di temerla, o per accrescerla, se lo ritiene necessario, e non può esservi altro equilibrio della sua giustizia che quello dei suoi interessi o delle sue passioni, unite solo agli interessi e alle passioni di quelli che, come abbiamo detto, hanno ottenuto da lui tanto potere quanto è necessario per moltiplicare il suo»¹. Il principe mostra la via che l'imperialismo, la forma piú temibile della *ratio*, ha percorso da sempre: «Togliete al popolo che volete sottomettere il suo dio, e demoralizzatelo; finché non adorerà altro dio che voi, non avrà altri costumi che i vostri, sarete sempre suoi padroni... Lasciategli pure in compenso la piú ampia facoltà di delinquere; e non punite mai, a meno che i suoi aculei si rivolgano contro voi stessi»².

Poiché la ragione non pone fini oggettivi, tutti gli affetti sono ugualmente distanti da essa. Essi sono puramente naturali. Il principio per cui la ragione è semplicemente opposta a tutto ciò che non è razionale, fonda la vera antitesi fra illuminismo e mitologia. Questa conosce lo spirito solo in quanto è calato nella natura, come forza naturale. Come le forze esteriori, così, per essa, anche i moti interni sono forze viventi di origine divina o demonica. L'illuminismo, invece, rivendica connessione, significato e vita alla sola soggettività, che si costituisce – propriamente – solo in questo recupero. La ragione è, per l'illuminismo, l'agente chimico che assorbe in sé la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa. Per sfuggire al timore superstizioso della natura, esso ha smascherato implacabilmente le unità e le forme oggettive come travestimenti di un materiale caotico e ha condannato come schiavitù l'influsso di questo materiale sull'istanza umana, finché il soggetto è interamente diventato – in teoria – la sola, illimitata e vuota autorità. Ogni forza della natura si ridusse a mera, indiscriminata resistenza all'astratto potere del soggetto. La mitologia specifica di cui l'illuminismo occidentale (anche in forma di calvinismo) doveva fare *tabula rasa*, era la dottrina cattolica dell'*ordo* e la religione popolare pa-

¹ *Histoire de Juliette* cit., pp. 322-23.

² *Ibid.*, p. 324.

gana che continuava a fiorire alla sua ombra. Liberare gli uomini dalla sua influenza era l'obiettivo della filosofia borghese. Ma la liberazione andò piú oltre di quanto non intendessero i suoi umani promotori. L'economia mercantile scatenata era insieme la figura attuale della ragione e la forza che dava scacco alla ragione. I reazionari romantici non fecero che esprimere ciò che potevano sperimentare anche i borghesi: che la libertà nel loro mondo portava all'anarchia organizzata. La critica della controrivoluzione cattolica aveva ragione contro l'illuminismo, come questo aveva avuto ragione contro il cattolicesimo. L'illuminismo si era impegnato in senso liberistico. Se tutti gli affetti si equivalgono, l'autoconservazione, che domina già la forma del sistema, sembra costituire anche la massima piú probabile dell'agire. A questo principio doveva essere dato libero corso nella libera economia. I foschi scrittori della prima borghesia, come Machiavelli, Hobbes, Mandeville, che si sono fatti portavoce dell'egoismo del soggetto, hanno riconosciuto – proprio cosí – la società come il principio distruttivo, e denunciato l'armonia prima ancora che fosse elevata a dottrina ufficiale dagli altri, dai sereni, dai classici. I primi lodavano la totalità dell'ordine borghese come l'orrore che finiva per inghiottire entrambi, universale e particolare, società e soggetto. Con lo sviluppo del sistema economico in cui il dominio di gruppi privati sull'apparato produttivo divide e separa gli uomini, l'autoconservazione data come identica dalla ragione, l'istinto oggettivato dell'individuo borghese, si rivelò come forza naturale distruttiva, inseparabile dall'autodistruzione. L'una trapassò confusamente nell'altra. La ragion pura divenne antiragione, condotta impeccabile e vuota. Ma l'utopia che annunciava la conciliazione fra natura e soggetto uscì, con l'avanguardia rivoluzionaria¹, dal suo nascondiglio nella filosofia tedesca, irrazionale e ragionevole insieme², come idea dell'associazione di uomini liberi, e attirò su di sé il furore indignato della *ratio*. Nella società com'è, e nonostante i poveri tentativi moralistici di diffondere l'umanitarismo come il mezzo piú razionale, l'autoconservazione rimane intatta dall'utopia denunciata come

¹ [Degli anni '40 (come avevano precisato gli autori in una modifica apportata all'edizione italiana del 1966)].

² [*Irrational und vernünftig zugleich*].

mito. Autoconservazione astuta è, in alto, la lotta per il potere fascista, e, fra gli individui, l'adattarsi a qualunque prezzo all'ingiustizia. La ragione illuminata trova altrettanto poco un criterio per misurare un impulso in se stesso e distinguerlo dagli altri, come per ordinare in sfere l'universo. La gerarchia naturale è giustamente smascherata come un riflesso della società medioevale, e i posteriori tentativi di provare un nuovo ordine oggettivo di valori recano scritta in fronte la menzogna. L'irrazionalismo che si annuncia in queste vane ricostruzioni è ben lungi dal resistere alla *ratio* industriale. Se la grande filosofia, con Leibniz e Hegel, aveva scoperto un'istanza di verità anche in espressioni soggettive e oggettive che non sono in se stesse pensiero – in sentimenti, istituzioni, opere d'arte –, l'irrazionalismo (affine anche in ciò all'ultimo residuo dell'illuminismo, il positivismo odierno) isola il sentimento, come la religione e l'arte, da ogni forma di conoscenza. Esso limita, è vero, la fredda ragione a vantaggio della vita immediata, ma fa di questa un principio meramente ostile al pensiero. Col pretesto di questa ostilità, il sentimento, e infine ogni espressione umana, anzi la cultura in generale, viene sottratta alla responsabilità nei confronti del pensiero; ma si riduce così ad elemento neutralizzato della *ratio* onnicomprensiva del sistema economico divenuto da tempo irrazionale. Questa, fin dall'inizio, non ha potuto far assegnamento sulla sua sola forza d'attrazione, e l'ha integrata col culto dei sentimenti. Esortando ad essi, essa si rivolge contro il suo stesso medio, il pensiero, che a lei – ragione alienata a se stessa – fu, del resto, sempre sospetto. Già le tenere effusioni degli amanti nel film sono un colpo alla gelida teoria, che si prolunga nell'argomento sentimentale contro il pensiero che attacca l'ingiustizia. Mentre i sentimenti assurgono così a ideologia, non scompare il disprezzo di cui sono oggetto nella realtà. Il fatto stesso che, rispetto alle sublimi altezze a cui sono levati dall'ideologia, appaiono sempre troppo volgari, contribuisce a metterli al bando. La condanna dei sentimenti era già implicita nella formalizzazione della ragione. L'autoconservazione come istinto naturale ha ancora, come altri impulsi, una cattiva coscienza; solo l'industria e le istituzioni destinate a servirla, cioè la mediazione resa indipendente, l'apparato, l'organizzazione, il sistema, gode, nella prassi co-

me nella conoscenza, fama e prestigio di razionalità; le emozioni sono incorporate in essa.

L'illuminismo dell'età moderna si è posto fin dall'inizio all'insegna del radicalismo; ciò che lo distingue da ogni fase precedente della lotta contro il mito. Ogni volta che, con una nuova forma di società, una nuova religione e un nuovo modo di sentire si sono affermati nella storia del mondo, con le vecchie classi, stirpi o popoli sono stati abbattuti, di regola, anche i vecchi dèi. Ma specie quando un popolo, in base al proprio destino (ad esempio gli ebrei), passò a una nuova forma di vita sociale, le consuetudini avite, i sacri riti e oggetti di venerazione, furono sempre trasformati in orrendi delitti e spettri paurosi. Le paure e idiosincrasie di oggi, i tratti di carattere derisi o detestati, si possono interpretare come cicatrici di violenti progressi nell'evoluzione umana. Dal ribrezzo per gli escrementi e la carne umana fino al disprezzo del fanatismo, della pigrizia e della povertà (spirituale e materiale), è una successione di comportamenti che (un tempo adeguati e necessari) diventarono via via abbietti e ripugnanti. È la linea della distruzione e della civiltà a un tempo. Ogni passo è stato un progresso, una tappa dell'illuminismo. Ma mentre tutte le trasformazioni precedenti, dal preanimismo alla magia, dalla civiltà matriarcale a quella patriarcale, dal politeismo dei proprietari di schiavi alla gerarchia cattolica, mettevano mitologie nuove (anche se più illuminate) al posto delle precedenti (il dio degli eserciti al posto della grande madre, l'adorazione dell'agnello al posto del totem), alla luce della ragione illuminata si è dissolta come mitologica ogni devozione che si ritenesse oggettiva e fondata nella realtà. Tutti i vincoli tradizionali sono incorsi così nell'interdetto, compresi quelli che erano necessari all'esistenza dello stesso ordine borghese. Il mezzo con cui la borghesia era pervenuta al potere – scatenamento delle forze, libertà generale, autodeterminazione, insomma l'illuminismo –, si rivolse contro la borghesia, non appena essa, divenuta sistema di dominio, fu costretta a esercitare l'oppressione. L'illuminismo, seguendo il proprio principio, non si arresta neppure di fronte a quel minimo di fede senza il quale il mondo borghese non può esistere. Esso non rende al dominio quei servizi fidati che gli resero sempre le antiche ideologie. La sua tendenza antiautoritaria, che (se pur solo per

vie sotterranee) comunica con l'utopia implicita nel concetto di ragione, finisce per renderlo altrettanto ostile alla borghesia vittoriosa che all'aristocrazia (con cui quella, del resto, si è alleata molto per tempo). Il principio antiautoritario deve infine rovesciarsi nel proprio opposto, nell'istanza ostile alla ragione stessa: la liquidazione – che esso attua – di ogni norma direttamente vincolante, permette al dominio di decretare sovranamente gli obblighi che via via gli convengono e di manipolarli a suo piacere. Così, dopo la virtù civile e l'amore degli uomini, per cui non aveva già più ragioni valide, anche la filosofia ha proclamato come virtù autorità e gerarchia, che erano diventate da tempo menzogne proprio in base all'illuminismo. Ma anche contro questa perversione di se stesso l'illuminismo non aveva argomenti, poiché la pura verità non ha alcun vantaggio sulla deformazione, né la razionalizzazione sulla *ratio*, se non può mostrare di averne uno pratico. Con la formalizzazione della ragione la teoria stessa, in quanto voglia essere qualcosa di più che il segno di operazioni neutrali, si trasforma in concetto incomprensibile, e il pensiero è ritenuto sensato solo se ha compiuto il sacrificio del senso. Al servizio del modo di produzione dominante, l'illuminismo, che tende a minare l'ordine divenuto repressivo, si dissolve da sé. Ciò è già espresso negli attacchi che furono presto rivolti a Kant, lo «schiacciattutto», da parte dell'illuminismo corrente. Come la filosofia morale di Kant limitava la sua critica illuministica per salvare la possibilità della ragione, l'illuminismo acritico tese sempre, viceversa, per spirito di autoconservazione, ad annullarsi in scetticismo, per poter fare posto all'ordine di cose esistente.

L'opera di Sade, come quella di Nietzsche, rappresenta invece la critica intransigente della ragion pratica, rispetto alla quale anche quella dello «schiacciattutto» appare come una ritrattazione del suo pensiero. Essa eleva il principio scientifico a forza distruttiva. Kant, è vero, aveva già purificato la «legge morale in me» da ogni fede eteronoma al punto che il rispetto, contro le sue stesse assicurazioni, non era più che un dato naturale psicologico, come il cielo stellato su di me un dato naturale fisico. «Un fatto della ragione», lo chiama egli stesso¹; «un instinct général de société»,

¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Werke* cit., V, pp. 31, 47,

lo definiva Leibniz¹. Ma i fatti non contano dove non sono presenti. Sade non nega che si verifichino. Justine, la sorella buona, è una martire della legge morale. Quanto a Juliette, è vero, tira le conseguenze che la borghesia voleva evitare: essa demonizza il cattolicesimo come ultima mitologia e con esso la civiltà in generale. Le energie che si riferivano al sacramento continuano a rivolgersi, invertite, al sacrilegio. Ma questa inversione viene estesa alla comunità in generale. Dove Juliette non procede affatto col fanatismo del cattolicesimo verso gli Incas, ma si limita a coltivare assiduamente, spregiudicatamente, la prassi del sacrilegio, di cui anche i cattolici avevano ancora nel sangue il gusto ancestrale. I comportamenti preistorici, su cui la civiltà ha posto un veto, hanno condotto un'esistenza sotterranea, trasformandosi, sotto il marchio della bestialità, in comportamenti distruttivi. Juliette li esegue, non più come naturali, ma proprio perché vietati. Essa compensa il verdetto contro di essi, infondato come tutti i giudizi di valore, con un giudizio di valore opposto. Quando essa ripete le reazioni primitive, esse non sono più, così, primitive, ma bestiali. Juliette, non diversamente dal Merteuil delle *Liaisons dangereuses*², non incarna, in termini psicologici, la *libido* non sublimata né una *libido* regredita, ma il piacere intellettuale della regressione, l'*amor intellectualis diaboli*, il gusto di distruggere la civiltà con le sue stesse armi. Ama il sistema e la coerenza, e adopera egregiamente l'organo del pensiero razionale. Per ciò che attiene al dominio di sé, le sue prescrizioni stanno, a volte, a quelle di Kant come l'applicazione particolare all'assioma. «La virtù, — dice Kant³, — in quanto è fondata sulla libertà interiore, contiene per gli uomini anche un precetto affermativo, che è quello di ridurre sotto il proprio potere (sotto il potere della ragione) tutte le proprie facoltà e inclinazioni, e cioè quello del dominio su di sé, che si aggiunge al divieto di lasciarsi domi-

55 ecc. [trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1947, pp. 38, 56, 66].

¹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. Erdmann, Berlin 1840, libro I, capitolo II, § 9, p. 215 [trad. it. *Scritti filosofici*, II, Utet, Torino 1968, p. 220].

² Cfr. l'introduzione di Heinrich Mann all'edizione Insel.

³ *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, in *Kants Werke* cit., VI, p. 408.

nare dai propri sentimenti e dalle proprie inclinazioni (al dovere dell'apatia): poiché se la ragione non prende in mano le redini del governo, sono quelli a spadroneggiare sull'uomo». Juliette disserta sull'autodisciplina del delinquente. «Mediti prima bene il Suo piano con qualche giorno di anticipo, rifletta a tutte le sue conseguenze, esaminati attentamente tutto ciò che Le può servire... ciò che potrebbe eventualmente tradirLa, e valuti tutte queste cose con la stessa flemma che se fosse certo di essere scoperto»¹. Il volto dell'assassino deve mostrare la massima tranquillità. «... Faccia in modo che i Suoi tratti esprimano tranquillità e indifferenza, cerchi di acquisire in questa occasione la massima flemma possibile. ... Se non fosse certo di non avere il minimo rimorso di coscienza, e lo sarà solo attraverso l'abitudine del delitto, se, Le ripeto, non ne fosse certissimo, si sforzerebbe invano di padroneggiare l'espressione del viso»². La libertà dagli scrupoli e dai rimorsi non è meno essenziale, per la ragione formalistica, di quella dall'amore e dall'odio. Il passato, che per la borghesia, contrariamente alla credenza popolare, è sempre stato un nulla, è posto – dal pentimento – come un essere; il pentimento stesso è la ricaduta, preservare dalla quale sarebbe la sua sola giustificazione davanti alla prassi borghese. Non per nulla Spinoza riecheggia gli stoici: «Pœnitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti pœnitet, bis miser seu impotens est»³. È vero che egli aggiunge subito dopo, proprio nel senso del principe di Sade, «terret vulgus, nisi metuat»⁴, e pensa quindi, da buon machiavellico, che umiltà e pentimento, come timore e speranza, sono, ad onta della loro irrazionalità, utilissimi. «L'apatia (intesa come forza) è un presupposto indispensabile della virtù», dice Kant⁵, distinguendo, non molto diversamente da Sade, questa «apatia morale» dall'insensibilità come indifferenza agli stimoli fisici. L'entusiasmo è riprovevole; tranquillità e risolutezza sono il nerbo della virtù. «Questo è lo stato di salute nella vita morale; mentre la passione, anche quando è suscitata

¹ Juliette cit., IV, p. 58.

² *Ibid.*, pp. 60-61.

³ SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Prop. LIV [trad. it. cit., p. 312].

⁴ *Ibid.*, Schol. [trad. it. cit., p. 313].

⁵ *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* cit., p. 408.

dall'immagine del bene, è un fatto splendido ed effimero che lascia spossati»¹. L'amica di Juliette Clairwil dice esattamente lo stesso del vizio: «La mia anima è dura, e sono ben lontana dall'anteporre i sentimenti alla felice apatia di cui godo. Ah, Juliette... temo che tu ti faccia delle illusioni sul pericoloso sentimentalismo di cui molti sciocchi menano vanto»². L'apatia appare a quelle svolte della storia borghese (anche antica), dove, di fronte all'irresistibile tendenza storica, i *pauci beati* si rendono conto della propria impotenza. Essa segna il ripiegamento della spontaneità individuale nell'ambito privato, che si costituisce così, solo ora, come la forma di vita propriamente borghese. Lo stoicismo, e cioè la filosofia borghese, permette ai privilegiati, di fronte alla sofferenza altrui, di guardare con fermezza la minaccia che pesa su di loro. Esso ritiene l'universale elevando a principio l'esistenza privata come difesa dalla sua *emprie*. La sfera privata del borghese è patrimonio culturale «sprofondato» della classe superiore.

Juliette ha per credo la scienza. Le ripugna ogni venerazione la cui razionalità non si possa provare: la fede in Dio e nel suo figlio morto, l'obbedienza ai dieci comandamenti, la superiorità del bene sul male, della salvezza sul peccato. Essa è attratta dalle reazioni che erano colpite d'interdetto dalle false leggende della civiltà. Opera con la semantica e la sintassi logica come il positivismo più moderno; ma, a differenza di questo impiegato dell'ultima amministrazione, essa non rivolge la sua critica linguistica soprattutto contro il pensiero e la filosofia, ma, da vera figlia dell'illuminismo militante, contro la religione. «Un dio morto! – dice di Cristo³, – nulla di più comico di questa sconnessa associazione di parole del vocabolario cattolico: Dio vuol dire eterno; morto vuol dire non eterno. Che ve ne fate, stupidi cristiani, del vostro dio morto?» La trasformazione di ciò che è stato condannato senza prove scientifiche in oggetto di legittima aspirazione, e di ciò che è stato accolto senza prove in oggetto di esecrazione, la «trasvalutazione dei valori», il «coraggio di ciò che è proibito»⁴, senza l'«orsú»

¹ *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* cit., p. 409.

² *Juliette* cit., p. 114.

³ *Ibid.*, III, p. 282.

⁴ F. NIETZSCHE, *Umwertung aller Werte*, in *Werke*, Kröner, VIII, p. 213.

traditore di Nietzsche¹, senza il suo idealismo biologico, è la sua passione esclusiva. «C'è forse bisogno di pretesti per commettere un delitto?», esclama la principessa Borghese, sua buona amica, in senso del tutto conforme al suo pensiero². La quintessenza della sua dottrina è proclamata da Nietzsche³: «I deboli e i malriusciti debbono perire: primo principio della nostra carità. E bisogna aiutarli a perire al più presto. Che cosa è più nocivo di qualunque vizio – la compassione attiva per tutti i deboli e i malriusciti – il cristianesimo...»⁴. Questo, «curiosamente interessato a domare i tiranni e a ridurli ai principî della fratellanza... fa così la parte del debole, lo rappresenta e deve parlare come lui... Possiamo essere certi che quel vincolo è stato, oltre che proposto, anche introdotto e messo in vigore dal debole, quando il caso gli fece avere l'autorità del sacerdote»⁵. È il contributo di Noirceuil, mentore di Juliette, alla genealogia della morale. Malignamente Nietzsche esalta i potenti e la loro crudeltà «verso l'esterno, dove comincia lo straniero», cioè verso tutto ciò che non appartiene a loro stessi. «Là essi godono della libertà da ogni costrizione sociale, là, all'aperto, si scaricano della tensione determinata da una lunga chiusura e segregazione nella pace della comunità; ritornano all'innocenza morale dell'animale da preda, come mostri esultanti, reduci magari da una serie orrenda di assassinî, devastazioni, violenze e torture, con la spavalderia e serenità d'animo di chi ha fatto solo uno scherzo da studenti, convinti che i poeti avranno di nuovo per molto tempo qualcosa da cantare e da celebrare... Questa "audacia" delle razze nobili, folle, assurda, improvvisa nelle sue manifestazioni, l'imprevedibilità, anzi incredibilità delle loro imprese... la loro indifferenza e il loro disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, gli agi, la loro paurosa serenità e profonda voluttà nel distruggere, in tutte le delizie della vittoria e della crudel-

¹ [Allusione al notissimo passo dello *Zarathustra*: «Orsú, ancora una volta!»]

² Juliette cit., IV, p. 204.

³ E. DÜHREN, *Neue Forschungen* (Berlín 1904, pp. 453 sgg.), ha attirato l'attenzione su questa affinità.

⁴ NIETZSCHE, *Werke* cit., VIII, p. 218.

⁵ Juliette cit., I, pp. 315-16.

tà»¹, questa audacia proclamata a squarciagola da Nietzsche, ha mandato in visibilio anche Juliette. «Vivere pericolosamente» è anche il suo messaggio; «... oser tout dorénavant sans peur»². Ci sono i deboli e i forti; ci sono classi, razze e nazioni dominatrici, e ci sono quelle inferiori e soccombenti. «Dov'è, La prego, – esclama il signor di Verneuil³, – il mortale che sarebbe così sciocco da affermare contro ogni evidenza che gli uomini nascono uguali di diritto e di fatto? Formulare un paradosso del genere era riservato a un misantropo come Rousseau, che, debolissimo com'era, voleva abbassare a sé quelli a cui non poteva sollevarsi. Ma con qual fronte, Le domando, il pigmeo alto quattro piedi e due pollici potrebbe paragonarsi al modello di statura e di forza cui la natura ha dato l'aspetto e il vigore di un Ercole? Non è lo stesso che se la mosca volesse somigliare all'elefante? Forza, bellezza, statura, eloquenza: furono queste le virtù determinanti, all'inizio della società, nel trapasso del potere ai dominatori». «Pretendere dalla forza, – continua Nietzsche⁴, – che essa *non* si manifesti come forza, che *non* sia volontà di sopraffare, di abbattere e di dominare, sete di nemici, di resistenza e di trionfi, è esattamente altrettanto assurdo che volere che la debolezza si manifesti come forza». «Come vuole infatti, – dice Verneuil⁵, – che chi ha ricevuto dalla natura la più alta idoneità al delitto, sia per la superiorità della sua forza e per la finezza dei suoi organi, che per la sua educazione aristocratica e per le sue ricchezze; come vuole, dico, che questo individuo sia giudicato secondo la stessa legge di un altro, che tutto induce alla virtù e alla moderazione? Sarebbe forse più giusta una legge che punisse in ugual misura questi due uomini? È naturale che colui che tutto induce a fare il male sia trattato come quello che tutto spinge a comportarsi con prudenza?»

Dopo che l'ordine oggettivo della natura si è liquidato

¹ *Genealogie der Moral*, in *Werke* cit., XII, pp. 321-23 [trad. it. *Opere*, VI, 2, Adelphi, Milano 1968, p. 240].

² *Juliette* cit., I, p. 300.

³ *Histoire de Justine*, Hollande 1797, IV, p. 4 (citato anche da DÜHREN, *Neue Forschungen*, p. 452).

⁴ *Genealogie der Moral*, in *Werke* cit., VII, pp. 326-27 [trad. it. cit., p. 244].

⁵ *Justine* cit., IV, p. 7.

come mito e pregiudizio, rimane la natura come massa di materia. Nietzsche non vuol sentire di nessuna legge che «noi non ci limitiamo a conoscere, ma riconosciamo anche sopra di noi»¹. Se l'intelletto, che è cresciuto ai principî dell'autoconservazione, riconosce una legge della vita, è la legge del piú forte. Anche se essa non può fornire all'umanità, per il formalismo della ragione, un modello necessario, ha il vantaggio della fatticità rispetto all'ideologia menzognera. Colpevoli – secondo l'insegnamento di Nietzsche – sono i deboli, che eludono con la loro scaltrezza la legge naturale. «Il grande pericolo dell'uomo sono i malati: non i cattivi, non gli "animali da preda". Sono i disgraziati, gli avviliti, i distrutti in partenza, sono loro, sono i deboli, a minare al massimo la vita fra gli uomini, a intossicare e scuotere piú pericolosamente la nostra fiducia nella vita, negli uomini, in noi stessi»². Essi hanno diffuso nel mondo il cristianesimo, che Nietzsche odia e detesta non meno di Sade. «... non le rappresaglie del debole contro il forte sono realmente nella natura; esse sono nell'ordine spirituale, ma non in quello fisico; per esercitare queste rappresaglie, egli deve usare forze che non ha ricevuto, assumere un carattere che non possiede affatto, fare, per cosí dire, violenza alla natura. Ma ciò che è veramente nelle leggi di questa saggia madre è l'ingiuria che al debole fa il forte, poichè, per comportarsi cosí, egli deve solo impiegare i doni che ha avuto; egli non indossa, come il debole, un carattere diverso dal suo; non fa che estrinsecare quello che ha ricevuto dalla natura. Tutto ciò che ne risulta è quindi naturale: la sua oppressione, le sue violenze, le sue crudeltà, le sue tirannie, le sue ingiustizie... sono pure come la mano che gliele ha impresse; e se egli fa uso di tutti i suoi diritti per opprimere e spogliare il debole, fa solo la cosa piú naturale del mondo... Cosí non dobbiamo farci mai nessuno scrupolo per ciò che possiamo togliere al debole, poichè non siamo noi a commettere un delitto, ma esso è rappresentato piuttosto dalla difesa e dalla vendetta del debole»³. Difendendosi, il debole commette un torto, «quello cioè di uscire dal suo carattere di de-

¹ *Nachlass*, in *Werke* cit., XI, p. 214.

² *Genealogie der Moral*, in *Werke* cit., VII, p. 433 [trad. it. cit., VI, 2, p. 326].

³ *Juliette* cit., I, pp. 208-10.

bole, che la natura gli ha inculcato; essa lo ha creato per essere povero e schiavo, egli non vuole sottomettersi, e questo è il suo torto»¹. In questi discorsi magistrali Dorval, capo di una rispettabile *gang* parigina, espone davanti a Juliette il credo segreto di tutte le classi dominanti, che Nietzsche oppose ai suoi contemporanei, accresciuto della psicologia del risentimento. Egli ammira, come Juliette, «la bella terribilità dell'azione»², anche se poi, come professore tedesco, si distingue da Sade nello sconfessare il criminale, poiché il suo egoismo «è rivolto a fini così meschini e si limita ad essi. Se le mete sono grandi, l'umanità ha un altro criterio e non giudica i "delitti" come tali – compresi i mezzi piú terribili»³. Da questo pregiudizio a favore del grande, che caratterizza effettivamente il mondo borghese, l'illuminata Juliette è ancora immune, e il piccolo *gangster* non le è meno simpatico del ministro, anche se le sue vittime non sono così numerose. Per il tedesco, invece, la bellezza emana dalla «portata»: e nonostante tutti i crepuscoli degli idoli non riesce a liberarsi dell'inveterata abitudine idealistica di voler impiccato il piccolo ladruncolo, e di spacciare volgari scorrerie per missioni storiche universali. Elevando il culto della forza a dottrina storica universale, il fascismo tedesco lo ha ridotto, nello stesso tempo, all'assurdità che gli è propria. Come protesta contro la civiltà, la morale dei signori rappresentava – indirettamente – gli oppressi: l'odio per gli istinti atrofizzati denuncia oggettivamente la vera natura dei custodi, che non fa che manifestarsi nelle loro vittime. Ma come grande potenza e religione di stato la morale dei signori si vende definitivamente ai *powers that be* della civiltà di massa, alla maggioranza compatta, al risentimento e a tutto ciò contro cui era una volta. Nietzsche è confutato dalla sua realizzazione, e insieme si libera la sua verità, che nonostante ogni *si* alla vita era ostile allo spirito della realtà.

Se già il rimorso era giudicato irrazionale, la compassione è il peccato per eccellenza. Chi cede alla compassione, «perverte la legge universale: onde la compassione, lungi dal-

¹ Juliette cit., I, pp. 211-12.

² *Jenseits von Gut und Böse*, in *Werke* cit., III, p. 100 [trad. it. cit., VI, 2, p. 75].

³ *Nachlass*, in *Werke* cit., XII, p. 108.

l'essere una virtù, diventa un vizio effettivo, appena ci porta a turbare una disuguaglianza voluta dalle leggi di natura»¹. Sade e Nietzsche hanno visto che – dopo la formalizzazione della ragione – restava ancora la compassione, quasi coscienza sensibile dell'identità di universale e particolare, mediazione divenuta naturale. Essa rappresenta il pregiudizio più forte, «quamvis pietatis specimen prae se ferre videatur»², come dice Spinoza, «poiché chi non è indotto a recare aiuto agli altri né dalla ragione, né dalla compassione, giustamente è chiamato inumano»³. *Commiseratio* è umanità in forma immediata, ma insieme «mala et inutilis»⁴, in quanto è l'opposto della bravura virile, che – dalla *virtus* romana attraverso i Medici fino all'*efficiency* dell'età dei Ford – è sempre stata la sola vera virtù borghese. «Effeminata e puerile» è detta la compassione da Clairwil, fiera del suo «stoicismo», della «calma delle passioni», che le permette «di fare e tollerare qualunque cosa senza la minima emozione»⁵. «... la compassione è nulla meno che una virtù, è una debolezza, nata dall'angoscia e dall'infelicità, una debolezza che bisogna superare soprattutto quando si cerca di superare la sensibilità eccessiva, incompatibile con le norme della filosofia»⁶. Hanno origine dalla donna «gli scoppi di compassione illimitata»⁷. Sade e Nietzsche sapevano che la loro tesi della compassione come peccato era un vecchio retaggio della borghesia. L'uno rimanda a tutte le «epoche di forza», alle «culture nobili», l'altro ad Aristotele⁸ e ai peripatetici⁹. La compassione non regge davanti alla filosofia. Nemmeno Kant ha fatto eccezione. Essa è «una certa qual mollezza d'animo» e «manca della dignità della virtù»¹⁰. Ma egli non vede che anche il principio dell'«universale bene-

¹ *Juliette* cit., I, p. 313.

² *Ethica*, Pars IV, Appendix, cap. XVI [trad. it. cit., p. 335].

³ *Ibid.*, Prop. L, Schol. [trad. it. cit., p. 309].

⁴ *Ibid.*

⁵ *Juliette* cit., II, p. 125.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Nietzsche contra Wagner*, in *Werke* cit., VIII, p. 204 [trad. it. *Opere*, VI, 3, Adelphi, Milano 1970, p. 409].

⁸ *Juliette* cit., I, p. 313.

⁹ *Ibid.*, II, p. 126.

¹⁰ *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Kants Werke* cit., II, pp. 215-16 [trad. it. in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1953, pp. 315-16].

volenza verso il genere umano»¹, che egli, in opposizione al razionalismo di Clairwil, cerca di sostituire alla compassione, incorre nella stessa accusa di irrazionalità che colpisce «questa passione benigna», che può facilmente indurre l'uomo a diventare «un fannullone effeminato». L'illuminismo non si lascia truffare; in esso il fatto universale non è privilegiato rispetto a quello particolare, l'amore onnicomprensivo rispetto a quello limitato. La compassione è sospetta. Come Sade, anche Nietzsche ricorre alla testimonianza dell'*ars poetica*: «I Greci, secondo Aristotele, soffrivano spesso di un eccesso di compassione: di cui dovevano scaricarsi attraverso la tragedia. Dove si vede come questo affetto fosse loro sospetto. Esso mette in pericolo lo stato, priva della durezza e rigidità necessaria, fa che eroi si comportino come femmine urlanti, ecc.»². E Zarathustra predica³: «Che cosa vedo? Tanta bontà, altrettanta debolezza. Tanta giustizia e compassione, altrettanta debolezza». E in realtà la compassione ha un momento in contrasto con la giustizia, con cui Nietzsche, peraltro, la mette in un fascio. Essa conferma la regola dell'inumanità con l'eccezione stessa che compie. Affidando il superamento dell'ingiustizia all'amore del prossimo nella sua casualità, essa accetta come immutabile la legge dell'estraniamento universale che vorrebbe mitigare. Il misericordioso rappresenta sé, come singolo, l'istanza dell'universale, che è quella di vivere, contro l'universale – natura e società – che rifiutano quell'istanza. Ma l'unità con l'universale come interno, realizzata dal singolo, si rivela fallace per la debolezza stessa dell'individuo. Non la mollezza, ma la limitazione rende problematica la pietà: che è sempre insufficiente. Come l'apatia stoica, su cui si educa la freddezza borghese, che è l'opposto (e il *pendant*) della compassione, era ancor sempre (anche se alla sua grezza maniera) più fedele all'universale da cui si era ritratta della volgarità partecipe che si adattava al tutto⁴, così coloro che smascheravano la pietà prendevano posizione – indiretta-

¹ *Beobachtungen* cit., in *Kants Werke* cit., II, pp. 215-16.

² *Nachlass*, in *Werke* cit., XI, pp. 227-28.

³ *Also sprach Zarathustra*, in *Werke* cit., VI, p. 248 [trad. it. cit., VI, I, Adelphi, Milano 1968, p. 206].

⁴ [Gioco di parole intraducibile fra *allgemein*, universale, e *Gemeinheit*, die dem All sich adaptierte, volgarità che si adattava al tutto].

mente – per la rivoluzione. Le deformazioni narcisistiche della compassione, come i sentimenti sublimi del filantropo e la fierezza morale dell'assistente sociale, sono ancora la conferma, interiorizzata, della differenza fra ricchi e poveri. Certo il fatto che la filosofia divulgasse incautamente il piacere della durezza, l'ha messa a disposizione di coloro che meno volentieri le perdonano la confessione. I padroni fascisti del mondo hanno tradotto il rifiuto della pietà in quello dell'indulgenza politica e nell'appello alla legge marziale, dove si sono incontrati con Schopenhauer, metafisico della compassione. Per cui la speranza di un ordinamento razionale del genere umano era la follia temeraria di chi non ha diritto di attendersi che disgrazie. I nemici della pietà non volevano identificare l'uomo con la sventura. Per loro la sua esistenza era un'infamia. La loro sensibilità impotente non tollerava che l'uomo fosse compianto; e si rovesciava disperatamente in elogio del potere, da cui pure si staccarono, nella prassi, ovunque essa gliene offerse la possibilità.

Bontà e beneficenza diventano un peccato; dominio e oppressione una virtù. «Tutte le cose buone furono un tempo cose cattive; ogni peccato originale ha dato origine a una virtù»¹. Juliette realizza questo principio anche nella nuova epoca; essa attua per la prima volta consapevolmente il rovesciamento dei valori. Dopo la distruzione di tutte le ideologie, essa eleva a propria morale tutto ciò che il cristianesimo considerava con orrore nell'ideologia (anche se non sempre nella prassi). In ciò, da buona filosofa, essa rimane fredda e calcolata. Tutto accade senza illusioni. Alla proposta di Clairwil di commettere un sacrilegio essa replica²: «Dal momento che non crediamo più in Dio, mia cara, – le dissi, – le profanazioni che desideri non sono più che razzate inutili... Io sono forse ancora più ferma di te; il mio ateismo è assoluto. Perciò non credere che abbia bisogno delle bambinate che mi proponi per confermarmi in esso; le farò, perché ti divertono, ma solo per passatempo» – l'omicida americana Annie Henry avrebbe detto *just for fun* –, «e mai come qualcosa di necessario per rafforzare le

¹ *Genealogie der Moral*, in *Werke* cit., VII, p. 421 [trad. it. cit., VI, 2, p. 317].

² *Juliette* cit., pp. 78-79.

mie convinzioni o per convincerne gli altri». Trasfigurati dall'effimera cortesia verso la complice, essa afferma e fa valere i suoi principî. Anche l'ingiustizia, l'odio, la distruzione diventano attività sistematica e *routine*, dopo che tutti i fini, in seguito alla formalizzazione della ragione, hanno perso, come un miraggio, il loro carattere di oggettività e necessità. L'incanto passa in eredità al semplice agire, al mezzo, insomma all'industria. La formalizzazione della ragione non è che l'espressione intellettuale del modo meccanico di produzione. Il mezzo viene feticizzato; assorbe il piacere. Come l'illuminismo riduce teoreticamente a illusioni le mete di cui si fregiava l'antico dominio, così gli sottrae, con la possibilità dell'abbondanza, il terreno pratico che lo sostiene. Il dominio sopravvive come fine a se stesso, in forma di potere economico. Il piacere appare già antiquato, non funzionale, come la metafisica che lo vietava. Juliette parla dei motivi del delitto¹. Essa non è meno ambiziosa e avida di denaro del suo amico Sbrigani; ma adora ciò che è proibito. Sbrigani, l'uomo del mezzo e del dovere, è piú avanzato: «Arricchirsi è quello che importa, e ci rendiamo gravemente colpevoli se manchiamo questo obiettivo; solo se ci si trova già sulla via della ricchezza, ci si può permettere di mietere piaceri e distrazioni; fino a quel momento bisogna dimenticarli». Con tutta la sua superiore razionalità, Juliette conserva una superstizione. Essa vede l'ingenuità del sacrilegio, ma finisce per trarne piacere. Ma ogni piacere rivela un'idolatria: è abbandono di sé ad altro. La natura ignora, a rigor di termini, il piacere: essa non va al di là della soddisfazione del bisogno. Ogni piacere è sociale, negli impulsi non sublimati non meno che negli altri. Esso deriva dall'estraniamento. Anche dove il piacere non sa nulla del divieto che infrange, ha pur sempre origine dalla civiltà, dall'ordine stabile, onde aspira a ritornare alla natura da cui quell'ordine lo protegge. Solo là dove un sogno li riporta – dall'obbligo del lavoro, dal legame del singolo a una funzione sociale determinata, e finalmente a un io – alla preistoria senza autorità e disciplina, gli uomini provano l'incantesimo del piacere. La nostalgia di chi è prigioniero della civiltà, la «disperazione oggettiva» di chi

¹ Juliette cit., IV, pp. 126-27.

ha dovuto trasformarsi in elemento dell'ordine sociale: è ciò di cui si nutrí l'amore per gli dèi e i demoni, a cui si rivolgevano in adorazione come alla natura trasfigurata. Il pensiero è sorto nel corso della liberazione dalla natura terribile, che – alla fine – viene totalmente asservita. Il piacere è, per cosí dire, la sua vendetta. Nel piacere gli uomini si liberano dal pensiero, evadono dalla civiltà. Nelle società antichissime questo ritorno era previsto e attuato in comune nelle feste. Le orge primitive sono l'origine collettiva del piacere. «Questo intermezzo di confusione universale rappresentato dalla festa, – dice Roger Caillois, – appare quindi proprio come l'istante in cui l'ordine cosmico è soppresso. Cosí in esso tutti gli eccessi sono leciti. Bisogna agire contro le regole, tutto deve accadere alla rovescia. Nell'epoca mitica il corso del tempo era invertito: si nasceva vecchi e si moriva bambini... Cosí vengono sistematicamente violate tutte le norme che proteggono il giusto ordine naturale e sociale»¹. Ci si abbandona alle forze trasfigurate dell'origine; ma dalla sospensione del divieto questo agire acquista un carattere d'eccesso e di follia². Solo col progresso della civiltà e dei lumi la soggettività piú forte e il dominio consolidato riducono la festa a una commedia. I padroni introducono il piacere razionale, come tributo alla natura non del tutto domata; cercano, per se stessi, di neutralizzarlo e insieme di conservarlo nella cultura superiore; e, per i sudditi, di dosarlo dove non può essere interamente negato. Il piacere diventa oggetto di manipolazione, fino a sparire, da ultimo, nelle disposizioni e nei preparativi. L'evoluzione va dalla festa primitiva alle vacanze. «Piú si fa valere la complicazione dell'organismo sociale, e meno essa permette un arresto del corso normale della vita. Oggi come ieri, e domani come oggi, tutto deve continuare come prima. Lo sregolamento universale non è piú possibile. Il periodo di turbolenza si individualizza. Le ferie prendono il posto della festa»³. Esse vengono integrate, nel fascismo, dalla falsa ebbrezza collettiva, prodotta dalla radio, dai titoli a caratteri di scatola e dalla benzedrina⁴. Sbrigiani ne sa

¹ *Théorie de la fête*, in «Nouvelle Revue Française», gennaio 1940, p. 49.

² Cfr. CAILLOIS, *Théorie de la fête* cit.

³ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴ [Forte eccitante somministrato dai comandanti nazisti alle loro truppe].

già qualcosa. Egli si concede qualche svago «sur la route de la fortune», in forma di ferie. Juliette, invece, è con l'*ancien régime*. Essa divinizza il peccato. Il suo libertinismo è sotto il segno del cattolicesimo come l'estasi della monaca sotto quello del paganesimo.

Nietzsche sa che ogni piacere è ancora mitico. Nel suo abbandono alla natura, il piacere rinuncia a ciò che sarebbe possibile, come la compassione alla trasformazione del tutto. Entrambi contengono un momento di rassegnazione. Nietzsche scova il piacere negli angoli piú riposti: come narcisismo nella solitudine, come masochismo nelle depressioni dell'*eautontimoroumenos*. «Contro quelli che godono soltanto!»¹. Juliette cerca di salvare il piacere rifiutando l'amore-dedizione, caratteristico dell'ultimo secolo della borghesia come resistenza alla saggezza borghese. Nell'amore il piacere era associato alla venerazione dell'essere che lo procurava; esso — l'amore — era la passione propriamente umana. Ma esso finisce per essere revocato come giudizio di valore condizionato dal sesso. Nell'adorazione fanatica dell'amante come nell'ammirazione senza limiti di cui era oggetto da parte dell'amata, si mascherava e idealizzava sempre di nuovo la servitù effettiva della donna. Sulla base del riconoscimento di questa schiavitù, i due sessi tornavano ogni volta a riconciliarsi: la donna pareva assumere liberamente la sconfitta, e l'uomo assegnarle la vittoria. Il cristianesimo ha idealizzato, nel matrimonio, come unione dei cuori, la gerarchia dei sessi, il giogo imposto al carattere femminile dall'ordinamento maschile della proprietà; placando così il ricordo dell'età prepatriarcale, di un tempo migliore per la donna. Nell'epoca della grande industria l'amore è annullato. La dissoluzione della media proprietà, il tramonto del soggetto economico indipendente, colpisce la famiglia: che ha cessato di essere, ormai, la cellula tanto vantata della società, perché non costituisce piú la base dell'esistenza economica del borghese. Gli individui, crescendo, non hanno piú la famiglia come orizzonte di vita; l'indipendenza del padre sparisce, e con essa la resistenza alla sua autorità. Un tempo la servitù nella casa paterna accendeva nella fanciulla la passione che pareva condurla alla libertà:

¹ *Nachlass*, in *Werke* cit., XII, p. 364.

anche se poi questa non si realizzava nel matrimonio, né altrove fuori di casa. Mentre si apre, per la ragazza, la prospettiva del *job*, le si sbarra quella dell'amore. Quanto più universalmente e senza eccezione il sistema dell'industria moderna esige da ciascuno che si venda e si metta al suo servizio, e più tutto ciò che non rientra nel gran mare del *white trash*, dove confluiscono la disoccupazione e il lavoro non qualificato, diventa un piccolo *expert*, un'esistenza che deve badare a se stessa. Come lavoro qualificato, l'autonomia dell'imprenditore – che appartiene al passato – diventa il carattere di tutti gli ammessi alla produzione, e quindi anche della donna «professionalmente attiva». La considerazione che un individuo ha di sé cresce proporzionalmente alla sua fungibilità. La sfida alla famiglia non è più un ardimento, come il rapporto col *boy-friend* nelle ore di libertà non dischiude il settimo cielo. Tutti acquistano l'atteggiamento razionale e calcolatorio nei confronti del proprio sesso che era stato proclamato da tempo come vecchia saggezza nel circolo illuminato di Juliette. Spirito e corpo vengono separati in realtà, secondo l'esigenza espressa da quei libertini, esponenti indiscreti dello spirito borghese. «Ancora una volta mi sembra, – dichiara razionalisticamente Noirceuil, – che amare e godere siano due cose completamente distinte... poiché i sentimenti di tenerezza corrispondono ai rapporti di umore e convenienza, ma non scaturiscono affatto dalla bellezza di un collo o dalla curva leggiadra di un fianco; e questi oggetti che, secondo i nostri gusti, possono eccitare vivamente i nostri affetti fisici, non hanno, mi sembra, alcun diritto su quelli spirituali. Per concludere il mio ragionamento: Bélize è brutta, ha quarant'anni, non ha grazie in tutta la persona, non un tratto regolare né la minima avvenenza: ma Bélize ha spirito, un carattere squisito, un milione di cose che si riconnettono ai miei sentimenti e alle mie preferenze; non avrò il minimo desiderio di giacere con Bélize, e tuttavia l'amerò alla follia; mentre desidererò con ardore Araminthe, che detesterò cordialmente appena passata la febbre del desiderio»¹. La conseguenza inevitabile, che era già implicita nella divisione cartesiana dell'uomo in *res extensa* e *res cogitans*, è formulata in tutta chiarezza

¹ Juliette cit., II, pp. 81-82.

come distruzione dell'amore romantico. Che è considerato un mascheramento e una razionalizzazione dell'impulso fisico¹, «una metafisica falsa e sempre pericolosa», come afferma il conte di Belmor nel suo grande discorso sull'amore. Gli amici di Juliette, con tutto il loro libertinismo, attribuiscono alla sessualità nei confronti della tenerezza, e all'amore terreno nei confronti di quello celeste, non solo un potere un tantino eccessivo, ma anche un carattere un po' troppo innocuo. La bellezza del collo e la rotondità delle anche non agiscono sulla sessualità come fatti astorici, puramente naturali, ma come immagini in cui è racchiusa tutta l'esperienza sociale; e in questa esperienza vive l'intenzione verso ciò che è altro dalla natura, l'amore non ristretto alla sessualità. Ma, a sua volta, anche la tenerezza piú immateriale è sessualità trasformata; la carezza della mano sui capelli, il bacio sulla fronte, che esprimono la follia dell'amore spirituale, sono i colpi e i morsi pacificati dei selvaggi australiani nell'atto sessuale. La separazione è astratta: La metafisica – insegna Belmor – altera i fatti, impedisce di scorgere l'essere amato com'è, nasce dalla magia, è un velo. «E non dovrei strapparmelo dagli occhi? È una debolezza... una pusillanimità. Vediamo un po' di analizzarla, quando è passato il piacere, questa dea che mi ha abbagliato»². L'amore stesso è un concetto non scientifico: «... siamo tratti continuamente in inganno da false definizioni», dichiara Dolmance nel memorabile dialogo quinto della *Philosophie dans le boudoir*³: «Il cuore: non so che cosa sia. Chiamo così solo la debolezza di spirito». «Passiamo un momento, come dice Lucrezio, ai "recessi della vita"»⁴, cioè all'analisi spassionata, «e troveremo che l'esaltazione dell'amata e il sentimento romantico non reggono all'analisi. ... È solo il corpo che amo, è solo il corpo che rimpiango, anche se potrei ritrovarlo in qualunque momento». In tutto ciò è vera l'intuizione della dissociazione dell'amore ad opera del progresso. Questa dissociazione, che meccanizza il piacere e deforma la passione in pura illusione e inganno, colpisce l'amore nel suo centro vitale. Volgendo l'elogio della sessualità ge-

¹ Juliette cit., III, pp. 172-73.

² Ibid., pp. 176-77.

³ Edition privée par Helpey, p. 267.

⁴ Juliette cit., III, pp. 172-73.

nitale e perversa nella critica di tutto ciò che è innaturale, immateriale, illusorio, anche la libertina Juliette si schiera dalla parte di quella normalità che riduce, con l'eccesso utopistico dell'amore, anche il piacere fisico, con la felicità del settimo cielo, anche quella dell'estrema vicinanza. Il debosciato senza illusioni per cui si pronuncia Juliette, si trasforma – ad opera della pedagogia sessuale, della psicoanalisi e della terapia ormonale – nell'uomo pratico e comunicativo, che estende la sua professione d'igiene e di sport anche alla vita sessuale. La critica di Juliette è contraddittoria come l'illuminismo. Nella misura in cui la distruzione sacrilega dei tabù, alleata un tempo alla rivoluzione borghese, non ha dato luogo al nuovo conformismo e «senso della realtà», continua a vivere, con l'amore sublime, come fedeltà all'utopia vicinissima, che dispenserà il piacere fisico a tutti.

«Il ridicolo entusiasmo» che ci votava a un individuo determinato e ad esso soltanto, l'esaltazione della donna nell'amore, risale, oltre il cristianesimo, a stadi matriarcali. «... È certo che il nostro spirito di cortesia cavalleresca, che offre così grottescamente il nostro omaggio a un oggetto fatto solo per il nostro bisogno, è certo, dico, che questo spirito deriva dalla reverenza che i nostri antenati provavano un tempo per le donne, a causa del mestiere di profetesse che esercitavano in città e in campagna: per il timore che esse ispiravano si passò dalla soggezione al culto, e la cavalleria nacque nel grembo della superstizione. Ma questo rispetto non è mai stato in natura; cercarvelo sarebbe una perdita di tempo. L'inferiorità di questo sesso nei confronti del nostro è troppo saldamente stabilita perché esso possa mai suscitare in noi un serio motivo di rispettarlo, e l'amore che nasce da questo cieco rispetto è solo un pregiudizio come quello»¹. È sulla violenza, per quanto mascherata in forme legali, che poggia, in fin dei conti, la gerarchia sociale. Il dominio sulla natura si riproduce all'interno dell'umanità. Né la civiltà cristiana, che ha fatto tornare l'idea di proteggere i fisicamente deboli a vantaggio dello sfruttamento di servi robusti, è mai riuscita a conquistare del tutto il cuore dei popoli convertiti. Troppo spesso il principio dell'amore è stato sconfessato dall'ingegno acuto e dalle armi

¹ *Juliette cit.*, pp. 178-79.

ancor più affilate dei principi cristiani, finché il luteranesimo sopprime l'antitesi di Stato e dottrina facendo della spada e della sferza la quintessenza del Vangelo. Esso ha identificato immediatamente la libertà spirituale con l'affermazione dell'oppressione reale. Ma la donna reca il marchio della sua debolezza, e per questa debolezza è in minoranza anche quando è – numericamente – superiore all'uomo. Come nel caso degli autoctoni sottomessi nelle prime formazioni statali, degli indigeni delle colonie, inferiori ai conquistatori per organizzazione e armamento, degli ebrei fra gli ariani, la sua incapacità di difendersi costituisce il titolo giuridico della sua oppressione. Sade anticipa le considerazioni di Strindberg. «Non dobbiamo esitare a credere che fra uomo e donna c'è una differenza non meno grande e notevole che fra l'uomo e la scimmia delle foreste. Avremmo altrettante buone ragioni di negare alle donne di far parte della nostra specie, che a quella scimmia il titolo di fratello. Si esamini attentamente una donna nuda accanto a un uomo della sua età, nudo come lei, e ci si persuaderà facilmente della notevole differenza che (a prescindere dal sesso) sussiste fra la struttura dei due esseri; si vedrà chiaramente che la donna rappresenta solo un grado inferiore dell'uomo; le differenze sussistono del pari all'interno, e l'analisi anatomica dell'una e dell'altra specie, se intrapresa insieme e con estrema attenzione, mette in luce questa verità»¹. Il tentativo del cristianesimo di compensare ideologicamente l'oppressione della donna col rispetto verso di essa, e di nobilitare così il ricordo delle condizioni arcaiche anziché reprimerlo semplicemente, è pagato col risentimento verso la donna esaltata e verso l'emancipazione teorica del piacere. Il sentimento conforme alla prassi dell'oppressione non è la reverenza, ma il disprezzo, e sempre, nei secoli cristiani, ha fatto capolino, dietro l'amore del prossimo, l'odio vietato, e divenuto ossessivo, contro l'oggetto che richiamava continuamente alla memoria la vanità dello sforzo: la donna. Essa ha pagato il culto della madonna con la credenza nelle streghe, vendetta tratta sul ricordo di quella profetessa precristiana, che metteva segretamente in questione l'ordine consacrato del dominio patriarcale. La donna provoca il furore

¹ *Juliette cit.*, pp. 188-89.

selvaggio dell'uomo semiconvertito che è tenuto a onorarla, come il debole in generale l'odio implacabile del forte superficialmente incivilito che deve risparmiarlo. Sade rende quest'odio consapevole. «Non ho mai creduto, – dice il conte Ghigi, comandante della polizia romana, – che dall'unione di due corpi possa uscire quella di due cuori. Vedo in questa unione fisica forti motivi di disprezzo... e di ripugnanza, ma non certo di amore»¹, e il ministro Saint-Fonds, quando una ragazza terrorizzata da lui, funzionario esecutivo del re, scoppia in lacrime, esclama: «È così che mi piacciono le donne... ah, perché non le posso ridurre, con una sola parola, tutte quante in questo stato!»². L'uomo come padrone nega alla donna l'onore di individuarla. La donna singola è un esempio sociale della specie, esponente del suo sesso, e così, interamente conquistata dalla logica maschile, rappresenta la natura, substrato d'infinita sussunzione nell'idea, d'infinita sottomissione nella realtà. La donna come preteso essere naturale è il prodotto della storia che la snatura. Ma la disperata volontà di distruggere tutto ciò che incarna il fascino della natura, di ciò che è fisiologicamente, biologicamente, nazionalmente, socialmente più debole, mostra che il tentativo del cristianesimo è fallito. «... que ne puis-je, d'un mot, les réduire toutes en cet état!» Estirpare dalle radici l'odiata, irresistibile tentazione di ricadere nella natura, ecco la crudeltà che ha origine dalla civiltà fallita, la barbarie come rovescio della cultura. «Tutte!» Poiché la distruzione non ammette eccezioni; la volontà di distruggere è totalitaria, e totalitaria è solo la volontà di distruggere. «Sono giunta al punto, – dice Juliette al papa³, – di desiderare come Tiberio che l'umanità abbia una testa sola per avere il piacere di mozzarla d'un colpo!» I segni dell'impotenza, i movimenti ansiosi e scomposti, l'angoscia della creatura, il brulichio, provocano la voglia di uccidere. La dichiarazione di odio verso la donna, come creatura spiritualmente e fisicamente più debole, che reca in fronte il marchio del dominio, è la stessa dell'antisemitismo. Nelle donne come negli ebrei si vede che non hanno governato da migliaia di

¹ *Juliette* cit., IV, p. 261.

² *Ibid.*, II, p. 273.

³ *Ibid.*, IV, p. 379.

anni. Vivono, mentre sarebbe possibile eliminarli, e la loro angoscia e debolezza, la loro maggiore affinità alla natura per la continua pressione a cui sono sottoposti, è il loro elemento vitale. Ciò irrita il forte, che paga la propria forza con la tensione del distacco dalla natura e non può mai permettersi l'angoscia, mettendolo in cieco furore. Egli si identifica con la natura moltiplicando per mille nelle sue vittime il grido che non gli è dato di emettere. «Pazze creature, – scrive delle donne il presidente Blammont in *Aline et Valcour*¹, – come godo a vederle dibattersi nelle mie mani! È come l'agnello fra le grinfie del leone». E nella stessa lettera²: «È come nella conquista di una città; bisogna impadronirsi delle alture... ci si insedia in tutte le posizioni dominanti, e poi si irrompe sulla piazza, senza più temere resistenza». Ciò che è in basso attira l'aggressione: si ha più gusto a infliggere un'umiliazione dove ha già colpito la sventura. Quanto minore il rischio per chi sta sopra, e tanto più indisturbato il piacere di torturare ora a sua disposizione: solo nella disperazione senza scampo della vittima il dominio diventa godimento e trionfa nella sospensione del suo stesso principio: la disciplina. L'angoscia che non ci minaccia più esplose nella risata «cordiale», espressione dell'indurimento in se stesso dell'individuo, che si sfoga pienamente solo nel collettivo. La risata scrosciante ha denunciato in ogni tempo la civiltà. «Di ogni lava eruttata da questo cratere che è la bocca umana, la più devastatrice è l'allegria», dice Victor Hugo nel capitolo intitolato *Le tempeste umane sono peggiori di quelle dell'oceano*³. «Sulla sventura, – insegna Juliette⁴, – bisogna far cadere, finché è possibile, il peso delle proprie malvagità; le lacrime strappate alla miseria hanno un'intensità che scuote irresistibilmente la sostanza nervosa»⁵. Il piacere si allea, anziché con la tenerezza, con la crudeltà, e l'amore sessuale diventa ciò che per Nietzsche⁶ è stato sempre, «nei suoi mezzi la guerra,

¹ *Aline et Valcour*, Bruxelles 1883, I, p. 58.

² *Ibid.*, p. 57.

³ VICTOR HUGO, *L'homme qui rit*, VIII, cap. 7.

⁴ *Juliette* cit., IV, p. 199.

⁵ Cfr. *Les 120 journées de Sodome*, Paris 1935, II, p. 308.

⁶ *Der Fall Wagner*, in *Werke* cit., VIII, p. 10 [trad. it. *Opere*, VI, 3, Adelphi, Milano 1970, p. 9].

nel suo fondo l'odio mortale dei sessi». «Nel maschio e nella femmina animale, – c'insegna la zoologia¹, – l' "amore" o attrazione sessuale è in origine e essenzialmente "sadico"; gli è essenziale infliggere dolore; è crudele come la fame». Così la civiltà riconduce, come al suo ultimo risultato, alla natura tremenda. L'amore esiziale su cui Sade fa cadere tutta la luce della rappresentazione, e la generosità pudicamente sfrontata di Nietzsche, che vorrebbe evitare a ogni costo l'umiliazione a chi soffre: la crudeltà e la grandezza immaginaria operano con gli uomini, nella finzione e nella fantasia, con la stessa durezza con cui opererà nella realtà il fascismo tedesco. Ma mentre il colosso incosciente del reale, la totalità senza soggetto, attua ciecamente la distruzione, il delirio del soggetto ribelle si ripromette da essa il suo adempimento, e irradia così, con la freddezza glaciale verso gli uomini trattati come cose, anche l'amore stravolto, che, in un mondo di cose, tiene il posto di quello immediato. La malattia diventa un sintomo di guarigione. La follia riconosce, nell'idealizzazione delle vittime, la loro vera umiliazione. Essa si adegua al mostro del dominio, di cui non può venire a capo direttamente. Come orrore, l'immaginazione cerca di tener testa all'orrore. Il proverbio romano per cui *res severa verum gaudium*, non è solo un incitamento al lavoro. Esso esprime anche la contraddizione insolubile dell'ordine che trasforma la felicità nella sua parodia dovunque la sancisce, e la suscita solo dove la proscrive. Sade e Nietzsche hanno eternato questa contraddizione, ma hanno contribuito così a recarla al concetto.

Di fronte alla *ratio* la dedizione alla creatura adorata appare come idolatria. Che la venerazione sia destinata a dissolversi, è una conseguenza immanente del divieto della mitologia decretato dal monoteismo ebraico, e attuato – nella storia del pensiero – dalla sua forma secolarizzata, l'illuminismo, sulle varie forme successive di venerazione. Nel disgregarsi della realtà economica che era ogni volta alla base della superstizione, si liberavano le forze specifiche della negazione. Ma il cristianesimo ha predicato l'amore: la pura adorazione di Gesù. Ha cercato di elevare il cieco impulso sessuale santificando il matrimonio, come ha cer-

¹ R. BRIFFAULT, *The Mothers*, New York 1927, I, p. 119 .

cato di avvicinare alla terra, con la grazia celeste, la legge adamantina. La conciliazione della civiltà con la natura, che esso voleva ottenere anzitempo con la dottrina del Dio crocifisso, è rimasta estranea al giudaismo come al rigorismo illuministico. Mosè e Kant non hanno predicato il sentimento; la loro fredda legge non conosce l'amore né il rogo. La lotta di Nietzsche contro il monoteismo tocca la dottrina cristiana piú a fondo di quella ebraica. Egli nega bensí la legge, ma vuol appartenere all'«io superiore»¹: non a quello naturale, ma a quello piú-che-naturale. Vuole sostituire il superuomo a Dio, poiché il monoteismo, specie nella sua forma corrotta, quella cristiana, si lascia ormai scrutare come mitologia. Ma come, al servizio di questo «io superiore», i vecchi ideali ascetici vengono elogiati da Nietzsche come superamento di sé «per lo sviluppo della forza di dominio», cosí l'io superiore si rivela un disperato tentativo di salvare Iddio che è morto, il rinnovamento dell'impresa kantiana di trasformare la legge divina in autonomia, per salvare la civiltà europea che ha reso l'anima² nello scetticismo inglese. Il principio kantiano di «agire sempre in base alla massima della propria volontà considerata come tale che possa avere insieme a oggetto se stessa come volontà universalmente legislatrice»³, è anche il segreto del superuomo. La sua volontà non è meno dispotica dell'imperativo categorico. Entrambi i principî mirano all'indipendenza da potenze esterne, alla maturità o autonomia incondizionata vista come essenza dell'illuminismo. Certo, in quanto la paura della menzogna (che Nietzsche stesso, nei suoi momenti piú lucidi, ha ancora screditato come «donchisciottismo»⁴) sostituisce la legge con l'autolegislazione, e tutto diventa trasparente come una sola grande superstizione messa a nudo, anche l'illuminismo, e la verità stessa in ogni forma, diventa un idolo, e ci rendiamo conto «che

¹ *Nachlass*, in *Werke* cit., XI, p. 216.

² [*Den Geist aufgab*: «ha reso l'anima», ma anche «ha rinunciato allo spirito»].

³ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke* cit., IV, p. 432 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Paravia, Torino 1945, p. 56].

⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke* cit., V, p. 275 [trad. it. cit., V, 2, Adelphi, Milano 1965, p. 207]. Cfr. *Genealogie der Moral*, in *Werke* cit., VII, p. 467-71 [trad. it. cit., VI, 2, pp. 354 sgg.].

anche noi conoscitori di oggi, noi atei e antimetafisici, attingiamo ancora il *nostro* fuoco all'incendio di una fede antica di millenni, quella fede cristiana che era già la fede di Platone, essere Dio la verità e la verità divina»¹. Così anche la scienza incorre nella critica portata alla metafisica. La negazione di Dio implica in sé una contraddizione insuperabile, in quanto nega il sapere stesso. Sade non ha portato il concetto dell'illuminismo fino a questo punto di conversione. La riflessione della scienza su se stessa, la coscienza dell'illuminismo, era riservata alla filosofia, e cioè ai tedeschi. Per Sade l'illuminismo non è tanto un fenomeno spirituale quanto un fenomeno sociale. Egli ha spinto la dissoluzione dei vincoli, che Nietzsche s'illudeva – idealisticamente – di poter superare con l'«io superiore», la critica alla solidarietà con la società, l'ufficio, la famiglia², fino a proclamare l'anarchia. La sua opera smaschera il carattere mitologico dei principî su cui riposa, secondo la religione, la civiltà: il decalogo, l'autorità paterna, la proprietà. È esattamente il rovescio della teoria sociale sviluppata da Le Play cento anni piú tardi³. Ciascuno dei dieci comandamenti riceve la dimostrazione della sua nullità davanti al tribunale della ragione formale. Essi sono smascherati senza residui come ideologie. Il *plaidoyer* a favore dell'omicidio è tenuto, per desiderio di Juliette, dal papa stesso⁴. A cui riesce piú facile razionalizzare le azioni non cristiane che non sia mai stato giustificare con la luce naturale i principî cristiani per cui quelle azioni vengono dal diavolo. Il «philosophe mitré», che giustifica l'assassinio, deve ricorrere a un minor numero di sofismi che Maimonide o Tommaso per condannarlo. Piú ancora del Dio prussiano, la ragione romana si schiera coi battaglioni piú forti. Ma la legge è spodestata, e l'amore, destinato a umanizzarla, è smascherato come ritorno all'idolatria. Non solo l'amore sessuale romantico è caduto come metafisica sotto i colpi della scienza e dell'industria, ma ogni amore in generale; poiché nessun amore può

¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke* cit., V, p. 275 [trad. it. cit.].

² Cfr. NIETZSCHE, *Nachlass*, in *Werke* cit., XI, p. 216.

³ Cfr. FRÉDÉRIC LE PLAY, *Les ouvriers européens*, Paris 1879, I, specialmente pp. 133-35.

⁴ *Juliette* cit., IV, pp. 303 sgg.

reggere di fronte alla ragione: quello della donna per il marito non piú di quello dell'amante per l'amata; l'amore materno o paterno non piú di quello filiale. Il duca di Blangis annuncia ai sottoposti che le donne imparentate coi signori, figlie e spose, saranno trattate con altrettanta e anzi maggiore durezza delle altre, «e ciò proprio per mostrarvi quanto siano spregevoli ai nostri occhi i vincoli a cui forse ci credete legati»¹. L'amore della donna è revocato come quello dell'uomo. Le regole del libertinaggio, comunicate da Saint-Fonds a Juliette, debbono valere per tutte le donne². Dolmance dà la demistificazione materialistica dell'amore paterno e materno³. «Questi ultimi vincoli derivano dal timore dei genitori di restare abbandonati nella loro tarda età, e la cura interessata che si prendono di noi nell'infanzia dovrebbe procurare loro le stesse attenzioni nella vecchiaia». L'argomento di Sade è vecchio come la borghesia. Già Democrito ha accusato l'amore umano per i figli di essere dettato da ragioni economiche⁴. Ma Sade sconsa anche l'esogamia, il fondamento della civiltà. Non ci sono, secondo lui, motivi razionali contro l'incesto⁵, e l'argomento igienico, che ancora vi si opponeva, è stato revocato dalla scienza piú avanzata. Essa ha ratificato il freddo giudizio di Sade: «... non è affatto provato che i figli incestuosi tendano piú di altri a nascere cretini, sordomuti, rachitici ecc.»⁶. La famiglia, tenuta insieme non dall'amore romantico fra i sessi, ma dall'amore materno, che è la base di ogni tenerezza e sentimento sociale⁷, entra in conflitto con la società stessa. «Non illudetevi di poter fare dei buoni repubblicani finché isolerete nella loro famiglia i figli che devono appartenere solo alla comunità... Se è estremamente nocivo permettere che i bambini assorbano nelle loro famiglie interessi che spesso divergono profondamente da quelli della patria, è estremamente vantaggioso separarli da esse»⁸. I «vincoli

¹ *Les 120 journées de Sodome* cit., I, p. 72.

² *Juliette* cit., II, p. 234 n.

³ *La philosophie dans le boudoir* cit., p. 185.

⁴ Cfr. Democrito, ed. Diels, fr. 278, Berlin 1912, II, pp. 117-18.

⁵ *La philosophie dans le boudoir* cit., p. 242.

⁶ S. REINACI, *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur, in Cultes, mythes et religions*, Paris 1905, I, p. 157.

⁷ *La philosophie dans le boudoir* cit., p. 238.

⁸ *Ibid.*, pp. 238-49.

dell'imene» vanno distrutti per ragioni sociali, la conoscenza del padre è «absolument interdite» ai figli, che sono «uniquement les enfants de la patrie»¹, e l'anarchia, l'individualismo, proclamato da Sade in lotta contro le leggi², sfocia nel dominio assoluto dell'universale, della repubblica. Come il dio abbattuto ritorna in un idolo piú spietato, cosí il vecchio stato borghese «guardiano notturno» nella violenza del collettivo fascista. Sade ha pensato fino in fondo il socialismo di stato, ai cui primi passi sono caduti Robespierre e Saint-Just. Se la borghesia ha mandato alla ghigliottina i suoi politici piú fedeli, ha relegato il suo scrittore piú sincero nell'*enfer* della *Bibliothèque Nationale*. Poiché la *chronique scandaleuse* di Justine e di Juliette, che sembra scritta al nastro automatico, e anticipa, nello stile del secolo decimottavo, il romanzo d'appendice ottocentesco e la letteratura di massa del Novecento, è l'*epos* omerico che si è liberato fin dell'ultimo velo mitologico: la storia del pensiero come organo del dominio. In quanto inorridisce alla vista della propria immagine, esso³ apre uno spiraglio su ciò che è al di là di esso. Non l'armonico ideale sociale che balena, anche per Sade, nel futuro («gardez vos frontières et restez chez vous»⁴), e neppure l'utopia socialista sviluppata nella storia di Zamé⁵, ma il fatto che Sade non abbia lasciato solo agli avversari il compito di far inorridire l'illuminismo su se stesso, fa della sua opera una leva del suo possibile riscatto.

Gli scrittori «neri» della borghesia non hanno cercato, come i suoi apologeti, di palliare le conseguenze dell'illuminismo con dottrine armonicistiche. Non hanno dato ad intendere che la ragione formalistica sia in rapporto piú stretto con la morale che con l'immoralità. Mentre i chiari o sereni coprivano, negandolo, il vincolo indissolubile di ragione e misfatto, società borghese e dominio, gli altri esprimevano senza riguardi la verità sconcertante. «... Nelle mani macchiate da uxoricidî e infanticidî, sodomia, assassini,

¹ *La philosophie dans le boudoir* cit., pp. 238-49.

² *Juliette* cit., IV, pp. 240-44.

³ [Il pensiero come organo del dominio].

⁴ *La philosophie dans le boudoir* cit., p. 263.

⁵ *Aline et Valcour* cit., II, pp. 181 sgg.

prostituzione e altre infamie, mette il cielo queste ricchezze; per premiarmi di questi abbozzini, le mette a mia disposizione», dice Clairwil nel resoconto della vita di suo fratello¹. Essa esagera. La giustizia del cattivo dominio non è così coerente da premiare solo le nefandezze. Ma solo l'esagerazione è vera. L'essenza della preistoria² è la manifestazione dell'orrore supremo nel particolare. Dietro il rilevamento statistico degli assassinati nel *pogrom*, che comprende anche quelli che sono stati pietosamente fucilati, scompare l'essenza, che si rivela solo nella precisa descrizione dell'eccezione, della tortura più feroce. La vita felice nel mondo dell'orrore è confutata come infame dalla semplice esistenza di quel fatto. Esso diventa così l'essenza, e quella felicità insignificante. All'uccisione dei figli e delle mogli, alla prostituzione e alla sodomia, si è giunti certo più di rado, nell'età borghese, fra i potenti che non fra i sudditi, che hanno ereditato i costumi dei signori di epoche precedenti. Questi in compenso hanno accumulato, quando era in gioco il potere, montagne di cadaveri anche nei secoli più recenti. Di fronte allo spirito e alle azioni dei padroni fascisti, in cui il dominio è pervenuto a se stesso, la descrizione entusiastica della vita di Brisa-Testa, in cui quelli, senza dubbio, si possono già intravedere, scade a un livello di familiare innocenza. I vizi privati, in Sade come già in Mandeville, sono la storiografia anticipata delle virtù pubbliche dell'era totalitaria. Il fatto di non aver mascherato, ma proclamato ad alta voce l'impossibilità di produrre, in base alla ragione, un argomento di principio contro l'assassinio, ha alimentato l'odio di cui proprio i progressisti perseguivano ancora oggi Sade e Nietzsche. Diversamente dal positivismo logico, l'uno e l'altro hanno preso in parola la scienza. La loro insistenza sulla *ratio*, ancora più decisa di quella del positivismo, ha il senso segreto di liberare dal bozzolo l'utopia che è racchiusa, come nel concetto kantiano di ragione, in ogni grande filosofia: quella di un'umanità che, non essendo più deformata essa stessa, non ha più bisogno di deformazioni. Proclamando l'identità di ragione e dominio, le dottrine spietate sono più pietose di quelle dei lacchè della borghese-

¹ *Juliette* cit., V, p. 232.

² [Nel senso del giovane Marx].

sia. «Dove sono i tuoi massimi pericoli? – si è chiesto una volta Nietzsche¹: – nella compassione». Egli ha salvato, nella sua negazione, la fiducia incrollabile nell'uomo, che è tradita giorno per giorno da ogni assicurazione consolante.

¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke* cit., V, p. 205 [trad. it. cit., V, 2, p. 158].

L'industria culturale

Quando l'illuminismo diventa mistificazione di massa

La tesi sociologica che la perdita del sostegno rappresentato dalla religione oggettiva, la dissoluzione degli ultimi residui della società precapitalistica, la crescente differenziazione tecnica e sociale e la tendenza allo specialismo abbiano dato luogo a un caos culturale è smentita ogni giorno dai fatti. La civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza. Il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro. Le manifestazioni estetiche anche di quelli che possono sembrare gli estremi opposti nel campo della politica celebrano allo stesso modo l'elogio del ritmo d'acciaio. Le sedi decorative delle grandi amministrazioni e delle esposizioni industriali non sono molto diverse nei paesi autoritari e negli altri. I palazzi monumentali, tersi come cristalli, che si vedono spuntare da tutte le parti, rappresentano la pura razionalità priva di senso dei grandi cartelli internazionali a cui tendeva già, a suo tempo, la libera iniziativa abbandonata a se stessa, di cui restano le tracce nei tetri edifici circostanti – d'abitazione o d'affari – delle città desolate. Già le case più vecchie intorno ai centri di cemento armato hanno l'aria di *slums*, e i nuovi *bungalows* ai margini delle città cantano già (come le fragili costruzioni delle fiere internazionali) le lodi del progresso tecnico, invitando a liquidarli, dopo un rapido uso, come scatole di conserva. Ma i progetti urbanistici che dovrebbero perpetuare, in piccole abitazioni igieniche, l'individuo come essere indipendente, lo sottomettono ancora più radicalmente alla sua antitesi, il potere totale del capitale. Man mano che gli abitanti vengono richiamati nei centri a scopo di lavoro e di divertimento, come

produttori e come consumatori, le cellule edilizie si cristallizzano, senza soluzioni di continuità, in complessi bene organizzati. L'unità visibile e manifesta di macrocosmo e microcosmo illustra nel modo piú efficace, agli occhi degli uomini, lo schema della loro cultura, che è la falsa identità di universale e particolare. Ogni civiltà di massa sotto il monopolio è identica, e il suo scheletro, l'armatura concettuale fabbricata da quello, comincia a delinearsi. I manipolatori, infatti, non sono piú interessati a tenerla nascosta, poiché la sua autorità si rafforza quanto piú francamente e brutalmente si riconosce. Il film e la radio non hanno piú bisogno di spacciarsi per arte. La verità che non sono altro che affari serve loro da ideologia, che dovrebbe legittimare le porcherie che producono deliberatamente. Si autodefiniscono industrie, e rendendo note le cifre dei redditi dei loro direttori generali soffocano ogni dubbio possibile circa la necessità sociale dei loro prodotti.

Coloro che vi sono interessati amano spesso spiegare l'industria culturale in termini tecnologici. Il fatto che, ad essa, partecipino milioni di persone, imporrebbe l'uso di tecniche riproduttive che, a loro volta, fanno inevitabilmente sí che, nei luoghi piú disparati, gli stessi bisogni siano soddisfatti da beni prodotti in serie. Il contrasto di natura tecnica fra il ristretto numero dei centri produttivi e la ricezione diffusa delle opere condizionerebbe l'organizzazione e la pianificazione da parte dei detentori. I *clichés* sarebbero scaturiti, in origine, dai bisogni dei consumatori: e solo per questo motivo sarebbero accettati cosí docilmente, senza la minima opposizione. E, in effetti, è proprio in questo circolo di manipolazione e bisogno che ne deriva (e che viene in tal modo, a rafforzarla) che l'unità del sistema si compatta sempre di piú. Ma ci si guarda bene dal dire che l'ambiente in cui la tecnica acquista il suo potere sulla società è il potere di coloro che sono economicamente piú forti sulla società stessa. La razionalità tecnica di oggi non è altro che la razionalità del dominio. È il carattere coatto, se cosí si può dire, della società estraniata a se stessa. Le automobili, le bombe e il cinema tengono insieme il tutto finché la loro tendenza livellatrice finirà per ripercuotersi sull'ingiustizia stessa a cui serviva. Per il momento la tecnica dell'industria culturale è arrivata solo alla standardizzazione e alla produ-

zione in serie e ha sacrificato ciò per cui la logica dell'opera si distingueva da quella del sistema sociale. Ma questo effetto non si deve addebitare a una presunta legge di sviluppo della mera tecnica come tale, ma alla funzione che essa svolge nell'economia attuale. Il bisogno che potrebbe forse anche sottrarsi al controllo delle istanze centrali, è soffocato già da quello della coscienza individuale. Il passaggio dal telefono alla radio ha separato nettamente le parti. Il primo, liberale, permetteva ancora all'utente di svolgere la parte del soggetto. La seconda, democratica, rende tutti del pari ascoltatori, per consegnarli, in modo autoritario, ai programmi fra loro tutti uguali delle varie stazioni. Non si è sviluppato alcun sistema di replica, e le trasmissioni private sono tenute alla clandestinità. Esse si limitano al mondo eccentrico degli «amatori», che sono poi, per giunta, ancora organizzati dall'alto. Mentre ogni traccia di spontaneità del pubblico nell'ambito della radio ufficiale viene convogliata e assorbita, in una selezione di tipo specialistico, da cacciatori di talenti, competizioni davanti al microfono e manifestazioni addomesticate di ogni genere. I talenti appartengono all'industria molto tempo prima che questa li presenti: altrimenti non si adatterebbero con tanto zelo. La costituzione del pubblico, che teoricamente e di fatto favorisce il sistema dell'industria culturale, fa parte del sistema, e non lo scusa punto. Quando un ramo artistico procede esattamente secondo la stessa ricetta di un altro, molto lontano da esso per contenuti e mezzi espressivi; quando il nodo drammatico delle commedie radiofoniche diventa un'illustrazione pedagogica del modo in cui si risolvono le difficoltà tecniche, che vengono dominate come *jam* allo stesso modo che nei punti culminanti della musica jazz, o quando l'adattamento sperimentale di una frase di Beethoven si compie secondo lo stesso schema di quello di un romanzo di Tolstoj in un film, il ricorso ai presunti desideri spontanei del pubblico si rivela come un pretesto inconsistente. È già più vicina alla realtà la spiegazione che si richiama al peso specifico, alla forza d'inerzia dell'apparato tecnico e personale, che, peraltro, va inteso, in tutti i suoi particolari, come facente parte del meccanismo economico di selezione. Bisogna aggiungere l'accordo o, quanto meno, la comune determinazione dei capi esecutivi di non produrre e di non

lasciar passare nulla che non corrisponda ai loro prospetti, al loro concetto del consumatore e soprattutto a loro stessi.

Se la tendenza sociale oggettiva dell'era in cui viviamo si incarna nelle tenebrose intenzioni soggettive dei direttori generali, si tratta, in origine e in prima istanza, di quelli dei settori piú potenti dell'industria: acciaio, petrolio, elettricit  e chimica. I monopoli culturali sono, nei loro confronti, deboli e impotenti. Devono spicciarsi a soddisfare i veri detentori del potere, se non vogliono che la loro sfera nella societ  di massa – il cui particolare genere di merce ha gi  troppo a che fare col liberalismo indulgente e con gli intellettuali ebrei – sia sottoposta a una serie di repulisti. La dipendenza della piú potente compagnia radiofonica dall'industria elettrica, o quella del cinema dalle banche, definisce tutto il settore, i cui vari rami sono poi, a loro volta, economicamente cointeressati e interdipendenti. Tutto   cos  strettamente ravvicinato che la concentrazione dello spirito attinge un volume tale che le permette di traboccare oltre i confini delle varie ditte e dei vari settori tecnologici. L'unit  spregiudicata dell'industria culturale attesta quella che si viene formando nella vita politica. Le distinzioni enfaticamente ribadite, come quella tra i film di tipo *a* e *b*, o quella fra i racconti pubblicati in settimanali di diverse categorie di prezzo, piú che essere fondate sulla realt  e derivare da essa, servono a classificare e organizzare i consumatori, e a tenerli piú saldamente in pugno. Per tutti   previsto qualcosa perch  nessuno possa sfuggire; le differenze vengono inculcate e diffuse artificialmente. L'approvvigionamento del pubblico con una gerarchia di qualit  prodotte in serie serve solo alla quantificazione piú completa e senza lacune. Ognuno   tenuto a comportarsi, in modo per cos  dire spontaneo, secondo il «level» che gli   stato assegnato in anticipo sulla base degli indici statistici, e a rivolgersi alla categoria di prodotti di massa che   stata fabbricata appositamente per il suo tipo. Ridotti a materiale statistico, i consumatori vengono suddivisi, sulle carte geografiche degli uffici per le ricerche di mercato, che non si distinguono praticamente piú da quelli di propaganda, in gruppi di reddito, in caselle verdi, rosse e azzurre.

Lo schematismo del procedimento risulta dal fatto che, alla fine, i prodotti differenziati meccanicamente fra loro si

rivelano come sempre identici. Che la differenza fra la serie dei tipi della Chrysler e quella della General Motors sia, in fin dei conti, illusoria, lo sanno anche i bambini che vanno pazzi per queste cose. I pregi e gli svantaggi discussi dai conoscitori servono solo ad eternare la parvenza di una concorrenza e di una possibilità di scelta. Le cose non stanno diversamente per quanto riguarda le produzioni della Warner Brothers e della Metro Goldwin Mayer. Ma anche fra i tipi piú cari e meno cari della collezione di modelli della stessa ditta le differenze tendono a ridursi sempre di piú: nelle automobili a differenze nella cilindrata, nello spazio interno, nelle date in cui sono stati brevettati i vari *gadgets*; nei film a differenze nel numero dei divi, nello sfoggio di mezzi tecnici, manodopera, costumi e decorazioni, e nell'impiego di formule psicologiche piú aggiornate. La misura unitaria del valore consiste nella dose di *conspicuous production*, di investimento messo in mostra. Le differenze di valore preventivate dall'industria culturale non hanno nulla a che fare con differenze oggettive, col significato intrinseco dei prodotti. Anche i mezzi tecnici vengono indirizzati verso una crescente uniformità reciproca. La televisione tende a una sintesi di radio e cinema, che viene ritardata finché le parti interessate non si saranno messe completamente d'accordo, ma le cui possibilità illimitate possono essere potenziate a tal punto dall'impoverimento progressivo dei materiali estetici che l'identità oggi appena larvata di tutti i prodotti dell'industria culturale potrebbe trionfare apertamente quanto prima, realizzando in chiave sarcastica il sogno wagneriano dell'«opera d'arte totale». La coincidenza tra parola, immagine e musica riesce in modo tanto piú perfetto che nel *Tristano* perché gli elementi sensibili che protocolano tutti quanti, senza eccezione, la superficie della realtà sociale, sono già prodotti, in linea di principio, nello stesso processo tecnico di lavoro e si limitano ad esprimerne l'unità come loro contenuto essenziale. Questo processo lavorativo integra tutti gli elementi della produzione, dalla prima idea del romanzo che tiene già d'occhio la possibilità del film fino all'ultimo effetto sonoro. È il trionfo del capitale investito. Imprimere la sua onnipotenza, a lettere di fuoco, e cioè quella del loro padrone, nel cuore di tutti gli espropriati in cerca di impiego, è il significato oggettivo di tutti i film,

a prescindere dal *plot*, e cioè dall'intreccio, che è stato scelto di volta in volta dalla direzione della produzione.

Il lavoratore, durante il tempo libero, deve orientarsi sull'unità della produzione. Il compito che lo schematismo kantiano aveva ancora lasciato ai soggetti, e cioè quello di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria. Essa attua e mette in pratica lo schematismo come primo servizio del cliente. Nell'anima era all'opera, secondo Kant, un meccanismo segreto che preparava già i dati immediati in modo che si adattassero al sistema della pura ragione. Oggi l'enigma è svelato. Anche se la pianificazione del meccanismo da parte di coloro che allestiscono i dati, e cioè dell'industria culturale stessa, è imposta a quest'ultima dal peso di una società che — nonostante ogni razionalizzazione — rimane pur sempre irrazionale, è solo nel suo passaggio attraverso gli organi dell'industria che quella tendenza fatale si trasforma nella intenzionalità scaltrita che è propria di quest'ultima. Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione. La prosaica arte per il popolo realizza quell'idealismo fantastico che appariva eccessivo e insostituibile a quello critico di Kant. Tutto proviene dalla coscienza, da quella di Dio in Malebranche e in Berkeley, da quella della direzione terrena della produzione nella moderna arte di massa. Non solo i tipi di ballabili, divi, radiodrammi ritornano ciclicamente come entità invariabili, ma il contenuto specifico dello spettacolo, ciò che apparentemente muta, è in realtà dedotto da quelli. I particolari diventano fungibili. La breve successione di intervalli che si è rivelata efficace in un motivo di successo, il fiasco temporaneo dell'eroe, che egli dimostra di saper accettare sportivamente, le botte salutari che la bella riceve dalle robuste mani del divo, i suoi modi rudi con l'ereditiera viziata, sono, come tutti i particolari, *clichés* bell'e pronti, che si possono impiegare a piacere qua o là, e che sono interamente definiti, ogni volta, dallo scopo che assolvono nello schema complessivo. Confermarlo, mentre lo compongono, è tutta la loro vitalità. Si può sempre capire subito, in un film, come andrà a finire, chi sarà ricompensato, punito o dimenticato; per

non parlare della musica leggera, dove l'orecchio esercitato può indovinare la continuazione fin dalle prime battute del motivo e provare un senso di felicità quando arriva effettivamente. Il numero medio di parole della *short story* è quello e non si può toccare. Anche i *gags*, gli effetti e le battute sono calcolati come l'impalcatura in cui si situano. Vengono amministrati da esperti speciali, e la loro limitata varietà si lascia ripartire, in linea di massima, nell'ufficio. L'industria culturale si è sviluppata insieme al primato dell'effetto, della trovata, dell'*exploit* concreto e tangibile, del particolare tecnico, sull'opera nel suo insieme, che, un tempo, era la portatrice dell'idea ed è stata liquidata insieme con essa. Il particolare, emancipandosi, era divenuto ribelle e si era eretto, dal romanticismo fino all'espressionismo, a espressione libera e scatenata, a esponente della rivolta contro l'organizzazione. Il singolo effetto armonico aveva cancellato, nella musica, la coscienza della totalità formale; il colore particolare – in pittura – la composizione del quadro; la penetrazione psicologica l'architettura del romanzo. A tutto questo l'industria culturale pone fine, se così si può dire, per totalità. Non conoscendo più nient'altro che gli effetti, essa spezza la loro insubordinazione e li sottomette alla formula che ha preso il posto dell'opera. Essa foggia allo stesso modo il tutto e le parti. Il tutto si contrappone – in modo irrelato e inesorabile – ai particolari, un po' come la carriera di un uomo di successo, a cui tutto deve servire di illustrazione e di prova, mentre poi essa stessa non è altro che la somma di quegli eventi idioti. La cosiddetta idea generale è una mappa catastale, e crea un ordine, ma nessuna connessione. Privi di opposizione e di connessione fra loro, il tutto e il particolare recano, in compenso, gli stessi tratti. La loro armonia garantita in anticipo è la parodia di quella – faticosamente conquistata – della grande opera d'arte borghese. Così si spiega come, in Germania, nei film più allegri e spensierati del periodo democratico, si sentisse già aleggiare la pace sepolcrale della dittatura.

Il mondo intero è passato al setaccio dell'industria culturale. La vecchia esperienza dello spettatore cinematografico, che, uscendo sulla via, ha l'impressione di trovarsi di fronte alla continuazione dello spettacolo appena lasciato, poiché quest'ultimo vuole appunto riprodurre, nel modo

piú rigoroso, il mondo percettivo della vita quotidiana, è assurta a criterio della produzione. Quanto piú fitta e integrale è la duplicazione degli oggetti empirici da parte delle sue tecniche, e tanto piú facile riesce oggi far credere che il mondo di fuori non sia che il prolungamento di quello che si viene a conoscere al cinema. A partire dalla subitanea introduzione del sonoro il processo di riproduzione meccanica è passato interamente al servizio di questo disegno. La vita – almeno tendenzialmente – non deve piú potersi distinguere dal film sonoro. In quanto quest'ultimo, superando di gran lunga il teatro illusionistico, non lascia piú, alla fantasia e al pensiero degli spettatori, alcuna dimensione in cui essi possano – sempre nell'ambito dell'opera cinematografica, ma liberi dalla costrizione dei suoi dati puntuali – spaziare e muoversi a proprio talento senza perdere il filo della narrazione, addestra le vittime del suo trattamento a identificarlo senz'altro e immediatamente con la realtà. L'impovertimento dell'immaginazione e della spontaneità del consumatore culturale dei nostri giorni non ha bisogno di essere ricondotto, in prima istanza, a meccanismi di ordine psicologico. Sono i prodotti stessi, a cominciare dal piú caratteristico di tutti, il film sonoro, a paralizzare quelle facoltà per la loro stessa costituzione oggettiva. Sono fatti in modo che la loro ricezione adeguata esiga bensí prontezza di intuito, capacità di osservazione e competenza specifica, ma anche da vietare letteralmente l'attività mentale o intellettuale dello spettatore, se questi non vuole perdere i fatti che gli sgusciano rapidamente davanti. La tensione che si viene in tal modo a creare è, beninteso, cosí automatica, cosí profondamente inculcata e radicata nel soggetto che non ha piú bisogno di essere attualizzata nel caso particolare e ottiene tuttavia ugualmente il risultato di rimuovere l'immaginazione. Chi è talmente assorbito dall'universo del film – gesti, immagini e parole – da non essere in grado di agguingergli ciò per cui solo diventerebbe veramente tale, non è detto che sia poi necessariamente, al momento della rappresentazione, tutto quanto preso e occupato dagli effetti particolari del macchinario. Da tutti gli altri film e dagli altri prodotti culturali che non può fare a meno di conoscere, le prove di attenzione richieste gli sono cosí familiari da poter essere fornite, ormai, in modo automatico. La violenza

della società industriale opera sugli uomini una volta per tutte. I prodotti dell'industria culturale possono contare di essere consumati alacramente anche in uno stato di distrazione. Ma ciascuno di essi è un modello del gigantesco meccanismo economico che tiene tutti sotto pressione fin dall'inizio, nel lavoro e nel riposo che gli assomiglia. Da ogni film sonoro, da ogni trasmissione radio, si può desumere ciò che non si potrebbe ascrivere ad effetto di nessuno di essi preso singolarmente, ma solo di tutti quanti insieme nella società. Immancabilmente, senza eccezione, ogni singola manifestazione dell'industria culturale torna a fare degli uomini ciò che li ha già resi l'industria culturale intera. E ad impedire che questo processo di riproduzione semplice dello spirito possa mai dare luogo a quella allargata, vegliano tutti i suoi agenti, dal produttore fino alle associazioni femminili.

Le lamentele degli storici dell'arte e degli avvocati della cultura sull'estinzione dell'energia stilistica in Occidente sono tremendamente infondate. La traduzione stereotipa di ogni cosa, compreso ciò che non si è ancora avuto il tempo di pensare, nello schema della riproducibilità meccanica, supera in rigore e validità ogni vero stile, concetto con cui gli amici della cultura idealizzano come «organico» il passato precapitalistico. Nessun Palestrina avrebbe saputo espellere la dissonanza impreparata e irrisolta col purismo con cui un *arrangeur* di musica da jazz elimina ogni cadenza che non rientra perfettamente nel gergo. Quando egli adatta Mozart, non si limita a modificarlo dove è troppo serio o troppo difficile, ma anche dove armonizzava la melodia diversamente – e magari più semplicemente – di quel che non si usi oggi. Nessun costruttore di chiese del Medioevo avrebbe passato in rassegna i soggetti delle vetrate e delle sculture con la diffidenza con cui la gerarchia degli studi cinematografici esamina un soggetto di Balzac o di Victor Hugo prima che questo ottenga l'*imprimatur* di ciò che può andare. Nessun capitolo avrebbe assegnato ai ceffi diabolici e alle pene dei dannati il loro giusto posto nell'ordine del sommo amore con lo scrupolo con cui la direzione della produzione lo assegna alla tortura dell'eroe o alla gonna succinta della *leading lady* nella litania del film di successo. Il catalogo esplicito ed implicito, essoterico ed esoterico, del proibito e del tollerato è talmente ampio e dettagliato che non si limita a circoscri-

vere un settore libero, ma lo domina e lo controlla da cima a fondo. Anche i minimi particolari vengono modellati alla sua stregua. L'industria culturale, attraverso i suoi divieti, fissa positivamente – come la sua antitesi, l'arte avanzata – il suo proprio linguaggio, con la sua sintassi e il suo lessico particolare. La necessità permanente di nuovi effetti, che restano tuttavia legati al vecchio schema, non fa che accrescere, come regola suppletiva, l'autorità del tramandato, a cui ogni singolo effetto potrebbe cercare di sottrarsi. Tutto ciò che appare è segnato da un marchio così profondo e sistematico che, alla fine, non si può affacciare più nulla che non rechi in anticipo l'impronta del gergo e che non si dimostri, a prima vista, lecito e riconosciuto. Ma i *matadores* – nel campo della produzione o della riproduzione – sono quelli che parlano questo gergo con tanta facilità, libertà e allegria come se fosse la lingua che ha ridotto da tempo al silenzio. È l'ideale della naturalezza nel ramo, che si afferma tanto più sovranamente quanto più la tecnica perfezionata riduce la tensione fra l'immagine e la vita quotidiana. Il paradosso della *routine* travestita da natura si avverte in tutte le manifestazioni dell'industria culturale, e in molte di esse si lascia letteralmente toccare con mano. Un jazzista che deve eseguire un pezzo di musica seria, il più semplice minuetto di Beethoven, lo sincopa involontariamente, e solo con un sorrisetto di superiorità si lascia indurre ad attaccare con la battuta preliminare. Questa «natura», complicata dalle pretese sempre presenti, e spinte fino all'eccesso, del mezzo specifico, costituisce il nuovo stile, vale a dire «un sistema di non-cultura, a cui si potrebbe riconoscere perfino una certa "unità stilistica", sempre che abbia ancora un senso parlare di una barbarie stilizzata»¹.

La forza universalmente vincolante di questa stilizzazione supera già quella delle prescrizioni e dei divieti ufficiosi; oggi si perdona più volentieri a un motivo di non tenersi alle trentadue battute o all'ambito della nona, che di contenere anche il più segreto particolare melodico o armonico estraneo all'idioma. Tutte le violazioni degli usi del mestiere commesse da Orson Welles gli vengono perdonate, per-

¹ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in *Werke* cit., I, p. 187 [trad. it. cit., III, 1, Adelphi, Milano 1972, p. 175].

ché – scorrettezze calcolate – non fanno che confermare e rafforzare la validità del sistema. L'obbligo dell'idioma tecnicamente condizionato che attori e registi devono produrre come natura, perché la nazione possa farlo proprio, si riferisce a sfumature così sottili da raggiungere quasi la raffinatezza di mezzi di un'opera d'avanguardia, con cui peraltro quest'ultima, al contrario di quelli, serve alla verità. La rara capacità di adempiere impeccabilmente alle esigenze dell'idioma della naturalezza in tutti i settori dell'industria culturale, diventa il crisma dell'abilità e della competenza. Tutto ciò che essi dicono, e il modo in cui lo dicono, deve trovare riscontro nel linguaggio quotidiano, come avviene nel positivismo logico. I produttori sono degli esperti. L'idioma esige una forza produttiva eccezionale, che esso assorbe e consuma fino in fondo, e ha superato, in modo satanicamente perfido, la distinzione fra stile genuino e stile artificiale, su cui batteva la teoria conservatrice della cultura. Si potrebbe definire artificiale, tutt'al più, uno stile che fosse impresso dall'esterno sui moti riluttanti dell'opera. Ma nell'industria culturale la materia, fin nei suoi ultimi elementi costitutivi, ha origine dallo stesso apparato che produce il gergo di cui si riveste e in cui si risolve senza residui. I contrasti che si determinano fra gli «specialisti artistici», da un lato, e la ditta produttrice e i censori ideologici, dall'altro, a proposito di una menzogna troppo incredibile, non sono tanto l'indizio di una tensione estetica interna e immanente all'opera, quanto piuttosto di una divergenza materiale di interessi. La fama dello specialista, in cui trova, a volte, rifugio un ultimo resto di autonomia estetica oggettiva, entra in conflitto con la politica commerciale della chiesa o del *trust* che producono la merce culturale. Ma il lavoro, nella sua essenza, è già reificato come accettabile prima ancora che si addivenga al conflitto delle istanze. Prima ancora di essere acquistata da Zanuck, la santa Bernadette brillava nel campo visivo del suo autore come una *réclame* per tutti i consorzi interessati. Ecco che cosa è rimasto degli «impulsi autonomi» dell'opera, di cui si parlava una volta. Ed ecco perché lo stile dell'industria culturale, che non ha più bisogno di affermarsi sulla resistenza del materiale, è – nello stesso tempo – la negazione dello stile. La conciliazione di universale e particolare, regola e istanza specifica dell'oggetto, che

lo stile deve attuare per poter acquistare vita e sostanza, è inefficace e senza valore, poiché non si determina più nessuna tensione fra i due poli opposti: gli estremi, che si toccano, sono trapassati in una torbida identità, l'universale può sostituire il particolare e viceversa.

Eppure questa caricatura dello stile ci fa capire qualcosa dello «stile autentico» del passato. Grazie all'industria culturale, il concetto di stile autentico si disvela per quello che è, e cioè per l'equivalente estetico del dominio. L'idea dello stile come coerenza puramente estetica è una fantasia retrospettiva dei romantici. Nell'unità dello stile, non solo di quello del Medioevo cristiano, ma anche di quello del Rinascimento, si esprime la struttura di volta in volta diversa del potere sociale, e non l'oscura esperienza dei dominati, in cui era racchiuso l'universale. I grandi artisti non sono mai stati quelli che incarnavano lo stile nel modo più puro, più lineare e più perfetto, ma quelli che lo accoglievano nella propria opera come rigore intransigente nei confronti dell'espressione caotica della sofferenza, come verità negativa. Nello stile delle opere l'espressione del dolore acquistava la forza senza la quale l'esistenza, nella sua immediatezza, si perderebbe inascoltata. Anche quelle che vengono definite classiche, come la musica di Mozart, contengono tendenze oggettive che, in realtà, erano in contrasto con lo stile di cui ci appaiono oggi l'incarnazione. Fino a Schönberg e a Picasso, i grandi artisti si sono riservati il diritto di diffidare dello stile e – in tutto ciò che è essenziale – si sono tenuti meno ad esso che alla logica interna dell'oggetto. Ciò che gli espressionisti e i dadaisti denunciavano polemicamente, la falsità dello stile come tale, celebra oggi il suo trionfo nel gergo canoro del *crooner*, nella grazia colta a puntino della stella, e, infine, nel magistrale scorcio fotografico della capanna miserabile del peone. In ogni opera d'arte, lo stile è una promessa. Entrando, grazie allo stile, nelle forme dominanti dell'universalità, nel linguaggio musicale, pittorico o verbale, ciò che viene espresso nell'opera dovrebbe riconciliarsi con l'idea della vera universalità. Questa promessa dell'opera d'arte, di fondare la verità mediante l'inserimento dell'immagine nelle forme socialmente tramandate, è insieme inevitabile e fallace. Essa assolutizza le forme reali dell'esistente, pretendendo di anticipare l'adempimento nei loro

derivati estetici. In questo senso la pretesa dell'arte è sempre insieme ideologia. Ma, d'altro canto, è solo in quel confronto con la tradizione che si deposita nello stile che l'arte può trovare espressione per la sofferenza. L'aspetto dell'opera per cui essa trascende la realtà immediata è, in effetti, inseparabile dallo stile; ma non consiste nell'armonia realizzata, nella problematica unità di forma e contenuto, interno ed esterno, individuo e società, bensì proprio nei tratti in cui affiora la discrepanza, nel necessario fallimento della tensione appassionata verso l'identità. Invece di esporsi al rischio di quel fallimento, in cui lo stile della grande opera d'arte ha sempre finito per negarsi, l'opera mediocre si è sempre tenuta al criterio della somiglianza con le altre opere, al surrogato dell'identità. L'industria culturale, infine, assottiglia l'imitazione. Ridotta a puro stile, ne tradisce il segreto, che è l'obbediente accettazione della gerarchia sociale. La barbarie estetica attuale realizza effettivamente la minaccia che incombe sulle creazioni spirituali fin dal giorno in cui sono state raccolte e neutralizzate come cultura. Parlare di cultura è sempre stato contro la cultura. Il denominatore comune «cultura» contiene già virtualmente la presa di possesso, l'incasellamento, la classificazione, che assume la cultura nel regno dell'amministrazione. Solo la sussunzione industrializzata, radicale e conseguente, è pienamente adeguata a questo concetto di cultura. Subordinando allo stesso modo tutti i rami della produzione intellettuale all'unico scopo di otturare i sensi degli uomini, dal momento in cui escono di fabbrica la sera a quello in cui timbrano il cartellino all'orologio di controllo il mattino dopo, coi sigilli del processo lavorativo che essi stessi sono costretti ad alimentare nel corso della giornata, essa realizza sarcasticamente l'idea della cultura organica, che i filosofi della personalità opponevano alla massificazione.

Così l'industria culturale, lo stile più rigoroso e inflessibile che ci sia mai stato, si rivela come il traguardo e il punto di arrivo proprio di quel liberalismo a cui si vuole rimproverare la sua mancanza di stile. Non solo le sue categorie formali e i suoi contenuti sono scaturiti dalla sfera della cultura liberale, dal naturalismo all'acqua di rose come dall'opere e dalla rivista: ma anche i moderni *trusts* culturali so-

no il solo luogo dell'economia in cui sopravviva temporaneamente ancora, coi tipi corrispondenti di imprenditori, una fetta della sfera della circolazione, che è in corso di rapida demolizione in tutto il resto della società. Là può ancora accadere che qualcuno riesca a fare fortuna, sempre che, beninteso, non guardi troppo diritto davanti a sé, e non persegua troppo tenacemente la sua idea, ma acconsenta a trattare. Ciò che oppone resistenza, può sopravvivere solo nella misura in cui si inserisce. Una volta registrato nella sua differenza dall'apparato dell'industria culturale, fa già parte di essa come il riformatore agrario del capitalismo. La rivolta che tiene conto della realtà e sa adeguarsi ad essa diventa l'etichetta di chi ha una nuova idea da suggerire all'industria. La sfera pubblica della società attuale non lascia diventare percettibile alcuna accusa nel cui timbro le persone fini d'orecchio non siano in grado di riconoscere il potente all'insegna e sotto la protezione del quale il protagonista della rivolta è disposto a riconciliarsi con loro. Quanto più abissale diventa il distacco fra il coro e il vertice, e più è certo che su quest'ultimo ci sarà posto per chiunque sappia manifestare la propria superiorità con una originalità sapientemente organizzata. Così, anche nell'industria culturale, sopravvive la tendenza del liberalismo a lasciare via libera alle persone capaci che accettano i principi del sistema. Aprire la strada a questi virtuosi è la funzione che è rimasta ancora oggi al mercato che, in altri campi, è già ampiamente regolamentato, e la cui celebrata libertà, già ai tempi del suo massimo splendore, si riduceva in pratica, nell'arte, come in generale per tutti quelli che non erano abbastanza furbi, a quella di morire di fame. Non per nulla il sistema dell'industria culturale è nato e si è sviluppato nei paesi industriali più liberali, come è in essi che si affermano e che trionfano i suoi mezzi caratteristici, fra cui *in primis* il cinema, la radio, il jazz e i settimanali a rotocalco. È vero che il loro progressivo sviluppo è stato una conseguenza necessaria delle leggi generali del capitale. Gaumont e Pathé, Ullstein e Hugenberg, avevano seguito con successo il *trend* internazionale; e la dipendenza economica del continente dagli Stati Uniti, che si era determinata in seguito alla guerra mondiale e all'inflazione, ha fatto il resto. Credere che la barbarie dell'industria culturale sia una conseguenza del «cultural lag»,

e cioè dell'arretratezza della coscienza americana rispetto al livello raggiunto dalla tecnica moderna, è una pia illusione. Ad essere arretrata rispetto alla tendenza alla formazione dei grandi monopoli culturali era proprio l'Europa prefascista. Ma proprio a questo stato di arretratezza lo spirito era debitore di quel tanto di indipendenza che gli restava, e i suoi ultimi esponenti della loro esistenza, per quanto difficile e penosa. In Germania il fatto che la vita non fosse permeata che in misura molto ridotta dalle istituzioni democratiche di controllo aveva avuto, curiosamente, effetti paradossali. Molte cose rimanevano sottratte all'azione di quel meccanismo di mercato che era stato scatenato e liberato da ogni vincolo nei paesi occidentali. Il sistema educativo, comprese le università, i teatri che esercitavano una funzione di guida sul piano artistico, le grandi orchestre e i musei, godevano di uno stato particolare di protezione. Le autorità politiche, lo stato e i comuni, che avevano ricevuto quelle istituzioni in eredità dall'assolutismo, le avevano lasciate ancora usufruire di una parte di quella autonomia dai rapporti di potere consacrati in forma esplicita dal mercato che era stata concessa loro, nonostante tutto, fino all'Ottocento avanzato, dai principi e dai signori feudali. Ciò aveva contribuito a rafforzare la posizione dell'arte tardo-borghese nei confronti del verdetto della domanda e dell'offerta e aveva esaltato la sua capacità di resistenza molto al di là dei limiti della protezione effettivamente accordata. Anche sul mercato l'omaggio reso alla qualità non ancora traducibile in valore corrente finiva per risolversi in potere d'acquisto: per cui rispettabili editori di opere letterarie o musicali potevano occuparsi di autori che non rendevano molto di più dell'apprezzamento degli intenditori. Solo la necessità di inserirsi continuamente, sotto le minacce più drastiche e più severe, come esperto di problemi estetici nella vita degli affari, ha definitivamente piegato il collo dell'artista. Un tempo essi firmavano le loro lettere, come Kant e Hume, «servo umilissimo», e intanto minavano le basi del trono e dell'altare. Oggi danno del tu ai capi di governo e sono sottomessi, in tutti i loro impulsi artistici, al giudizio dei loro principali illetterati. L'analisi che Tocqueville aveva dato cento anni fa si è, nel frattempo, pienamente avverata. Sotto il monopolio privato della cultura accade realmente che «la tiran-

nide lascia libero il corpo e investe direttamente l'anima. Là il padrone non dice piú: devi pensare come me o morire. Ma dice: sei libero di non pensare come me, la tua vita, i tuoi beni, tutto ti sarà lasciato, ma a partire da questo momento sei un intruso fra noi»¹. Chi non si adegua è colpito da un'impotenza economica che si prolunga nell'impotenza intellettuale dell'isolato. Una volta escluso dal giro, è facile convincerlo di insufficienza. Mentre ormai, nella produzione materiale, il meccanismo della domanda e dell'offerta è in procinto di dissolversi, continua ad operare nella sovrastruttura in funzione di controllo al servizio dei padroni. I consumatori sono gli operai e gli impiegati, i fattori agricoli e i piccoli borghesi. La produzione capitalistica li incatena talmente corpo ed anima, che essi soccombono senza resistere a tutto ciò che viene loro propinato. E come è sempre accaduto che i soggetti prendessero la morale che veniva loro dai signori piú sul serio di quanto non la prendessero questi ultimi, cosí anche oggi le masse ingannate e prese in giro soccombono, piú ancora dei pochi fortunati, al mito menzognero del successo. I loro desideri sono soddisfatti. Insistono tenacemente, senza demordere, sull'ideologia di cui ci si vale per asservirle. Il funesto attaccamento del popolo al male che gli si fa arriva fino ad anticipare e a prevenire la scaltrezza degli organi decisionali; e supera, nella sua intransigenza, il rigorismo dello Hays Office², cosí come, nelle grandi epoche del passato, ha animato e spronato maggiori istanze che erano rivolte contro di lui: il terrore dei tribunali. Esso sostiene Mickey Rooney contro la Garbo tragica e Paperino contro Betty Boop. L'industria si adatta ai voti da essa stessa evocati. Ciò che può rappresentare un passivo per la singola ditta, che, a volte, deve rinunciare a sfruttare fino in fondo il contratto con la stella in declino, è un costo ragionevole per il sistema nel suo complesso. Ratificando furbescamente la richiesta di prodotti dozzinali, esso inaugura l'armonia totale. Giudizio critico e competenza specifica sono messi al bando, e bollati come la presunzione di chi si crede superiore agli altri, mentre la cultura, che è cosí

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris 1864, II, p. 151.

² [Ufficio per la censura volontaria].

democratica, ripartisce equamente i suoi privilegi fra tutti. Di fronte alla tregua ideologica che si è instaurata, il conformismo dei consumatori, come l'impudenza della produzione che essi tengono in vita, acquistano, per così dire, una buona coscienza. Esso si accontenta della riproduzione del sempre uguale.

La monotonia del sempre uguale governa anche il rapporto al passato. La novità della fase della cultura di massa, rispetto a quella tardo-liberale, consiste appunto nell'esclusione del nuovo. La macchina ruota, se così si può dire, *sur place*. Mentre è già in condizione di determinare il consumo, scarta ciò che non è stato ancora sperimentato come un rischio inutile. I cineasti considerano con sospetto e diffidenza ogni manoscritto che non abbia già dietro di sé, come sua fonte, un assicurante *best-seller*. Proprio per questo si parla continuamente di *idea*, *novelty* e *surprise*, di ciò che dovrebbe essere insieme arcinoto e mai esistito. Ritmo e dinamismo sono al servizio di questo scopo. Nulla deve restare com'era prima, tutto deve continuamente scorrere, essere in moto. Poiché solo l'universale trionfo del ritmo della produzione e della riproduzione meccanica può assicurare che nulla muti, e che non appaia mai qualcosa di incongruo. Eventuali addizioni all'inventario culturale sperimentato sarebbero troppo rischiose e spericolate. I tipi formali cristallizzati, come lo *sketch*, la *short story*, il film a tesi, la canzonetta, sono la media resa normativa, e minacciosamente imposta al grande pubblico, del gusto tardo-liberale. I pezzi grossi delle imprese culturali, che vanno d'accordo fra loro come solo un *manager* con l'altro, indipendentemente dal fatto che provenga dalle confezioni o dal *college*, hanno epurato e razionalizzato da tempo lo spirito oggettivo. È quasi come se un'istanza onnipresente avesse passato in rassegna il materiale e stabilito il listino ufficiale dei beni culturali, che illustra brevemente le serie disponibili. Le idee sono iscritte nel cielo della cultura, in cui erano già state collocate e rinchiuse da Platone, come entità numerate, anzi numeri, che non avrebbero mai potuto aumentare né cambiare.

L'*amusement*, il divertimento, tutti gli ingredienti dell'industria culturale, esistevano già da tempo prima di essa. Ora vengono ripresi e manovrati dall'alto, e sollevati al livello dei tempi. L'industria culturale può vantarsi di avere

realizzato con estrema energia, e di avere eretto a principio, la trasposizione – che era stata spesso, prima di essa, goffa e maldestra – dell'arte nella sfera del consumo, di avere liberato l'*amusement* delle sue ingenuità piú petulanti e fastidiose e di avere migliorato la confezione delle merci. Man mano che diventava piú totale e piú totalitaria, e che obbligava piú spietatamente ogni *outsider* a dichiarare fallimento o ad entrare nella corporazione, essa si faceva, nello stesso tempo, piú fine e piú sostenuta, fino a terminare nella sintesi di Beethoven col Casino de Paris. Il suo trionfo è duplice: ciò che estingue fuori di sé come verità, può riprodurlo a piacere dentro di sé come menzogna. L'arte «leggera» come tale, lo svago, non è una forma morbosa o degenerata. Chi la deplora come un tradimento nei confronti dell'ideale dell'espressione pura si fa delle illusioni sul conto della società. La purezza dell'arte borghese, che si era ipostatizzata come un regno della libertà in opposizione alla prassi materiale, era stata pagata, fin dall'inizio, con l'esclusione della classe inferiore, alla cui causa – che è quella della vera universalità – l'arte rimane fedele solo in quanto si libera dagli scopi della falsa universalità. L'arte seria ha dovuto negarsi alla comprensione di coloro per cui il bisogno e la pressione dell'esistenza fanno della serietà una beffa, e che sono, di necessità, contenti quando possono trascorrere passivamente il tempo in cui non sono alla ruota. L'arte leggera ha sempre accompagnato come un'ombra quella autonoma. È, per così dire, la cattiva coscienza sociale dell'arte seria. La distanza a cui questa, in forza delle sue premesse sociali, doveva necessariamente restare dalla verità, conferisce all'altra una parvenza di legittimità. La verità è nella loro stessa scissione, che esprime almeno la negatività della cultura a cui danno luogo, sommandosi, le due sfere. Meno che mai l'antitesi si può conciliare assumendo l'arte leggera nella seria o, viceversa, la seconda nella prima. Ma questo è proprio ciò che cerca di fare l'industria culturale. L'eccentricità del circo, del *panopticum* e del bordello nei confronti della società le dà altrettanto fastidio di quella di Schönberg o di Karl Kraus. È per ciò che il jazzista Benny Goodman deve accompagnarsi al quartetto d'archi di Budapest, seguendo lo spartito con un ritmo piú pedante di un clarinetista di filarmonica, mentre i membri del quartetto suonano in modo liscio

e verticale e con la stessa dolcezza estenuata di Guy Lombardo. Ciò che è piú significativo, in tutto questo, non è la crassa incultura, la rozzezza o la stupidità. La merce di scarto di una volta è stata eliminata dall'industria culturale grazie alla sua stessa perfezione, al divieto o alla neutralizzazione di ogni forma di dilettantismo, per quanto anch'essa commetta continuamente gaffes madornali, senza le quali l'idea di un livello «sostenuto» non sarebbe nemmeno concepibile. La novità sta nel fatto che gli elementi inconciliabili della cultura, l'arte e lo svago, vengono ridotti, attraverso la loro comune subordinazione allo scopo, a un solo falso denominatore: la totalità dell'industria culturale. Essa consiste nella ripetizione. Che le sue innovazioni caratteristiche consistano sempre e soltanto in perfezionamenti della riproduzione di massa, non è certo un fatto estrinseco o marginale rispetto al sistema. A ragione l'interesse di innumerevoli consumatori è tutto rivolto alla tecnica, e non ai contenuti ripetuti in forma stereotipa, intimamente svuotati di ogni significato e già praticamente abbandonati. Il potere sociale venerato dagli spettatori si manifesta piú efficacemente nell'onnipresenza dello stereotipo imposta dalla tecnica che nelle ideologie vecchie e stantie che dovrebbero essere rappresentate dagli effimeri contenuti.

Ciononostante l'industria culturale rimane pur sempre l'industria del divertimento. Il suo potere di disposizione e di controllo sui consumatori è mediato dall'*amusement*: che rimane eliso e dissolto, alla fine, non da un semplice e bruto *diktat*, ma dall'ostilità – inerente al principio dell'*amusement* – per tutto ciò che potrebbe essere piú di esso. Poiché la trasfusione di tutte le tendenze dell'industria culturale nella carne e nel sangue del pubblico si opera in virtù di tutto il processo sociale complessivo, la sopravvivenza del mercato in questo settore tende a promuovere ulteriormente quelle tendenze. La domanda non è ancora sostituita dalla semplice obbedienza alle disposizioni provenienti dall'alto. Tanto è vero che la grande riorganizzazione del cinema che ha avuto luogo alla vigilia della prima guerra mondiale, e che ha rappresentato la premessa naturale della sua successiva espansione, non è stata altro che un adattamento deliberato e conseguente ai bisogni del pubblico registrati dagli introiti di cassa, bisogni che, ai tempi dei pionieri dello

schermo, non ci si immaginava nemmeno di dover prendere in considerazione. Ai magnati del cinema, che fanno sempre la riprova sui loro esempi (i successi piú o meno fenomenali), e mai, a scampo di sorprese, sull'istanza contraria, vale a dire sulla verità, sembra che le cose vadano cosí anche oggi. La loro ideologia è l'affare. Rimane vero, peraltro, che la forza dell'industria culturale risiede nell'unità col bisogno che essa produce, e non nel semplice contrasto con esso, quando pure fosse quello di onnipotenza e impotenza. L'*amusement* è il prolungamento del lavoro nell'epoca del tardo capitalismo. Esso è cercato da chi aspira a sottrarsi al processo lavorativo meccanizzato per essere poi di nuovo in grado di affrontarlo e di essere alla sua altezza. Ma nello stesso tempo la meccanizzazione ha acquistato un potere cosí grande sull'uomo che utilizza il suo tempo libero e sulla sua felicità, essa determina in modo cosí integrale la fabbricazione dei prodotti di svago, che egli non è piú in grado di apprendere e di sperimentare altro che le copie e le riproduzioni dello stesso processo lavorativo. Il preteso contenuto è solo un esile pretesto: ciò che si imprime realmente negli animi è una sequenza automatizzata di operazioni prescritte. Al processo lavorativo nella fabbrica e nell'ufficio si può sfuggire solo adeguandosi ad esso nell'ozio. Da questo vizio originario è affetto incurabilmente ogni *amusement*. Il piacere del divertimento si irrigidisce in noia, poiché, per poter restare piacere, non deve costare altri sforzi, e deve quindi muoversi strettamente nei binari delle associazioni consuete. Lo spettatore non deve lavorare di testa propria; il prodotto gli prescrive ogni reazione: non in virtù del suo contesto oggettivo (che si squaglia, appena si rivolge alla facoltà pensante), ma attraverso una successione di segnali. Ogni connessione logica, che richieda, per essere afferrata, un certo respiro intellettuale, è scrupolosamente evitata. Gli sviluppi devono scaturire, ovunque possibile, dalla situazione immediatamente precedente, e non già dall'idea del tutto. Non c'è intreccio che possa resistere allo zelo infaticabile dei collaboratori nel ricavare dalla singola scena tutto ciò che se ne può trarre. Si arriva al punto che finisce per apparire pericoloso anche lo schema generale, nella misura in cui esso aveva instaurato un contesto significativo, per quanto povero ed elementare, là dove non si può

accettare altro che la mancanza piú totale di significato. Accade spesso che si rifiuti malignamente, alla vicenda, la conclusione che i caratteri dei personaggi e la natura della storia richiedevano secondo lo schema iniziale. Al suo posto viene adottata, di volta in volta, come passo immediatamente successivo, la trovata apparentemente piú efficace che gli sceneggiatori cinematografici hanno elaborato per la situazione data. Una sorpresa ottusamente escogitata fa la sua irruzione nella vicenda cinematografica. La tendenza del prodotto a regredire malignamente alla pura assurdità, al *non-sense*, a cui potevano legittimamente attingere l'arte popolare, la farsa e la pagliacciata, fino a Chaplin e ai fratelli Marx, si manifesta nel modo piú evidente nei generi meno curati. Mentre i film di Greer Garson e di Bette Davis derivano ancora, dall'unità del caso psicologico e sociale, qualcosa come la pretesa di un'azione coerente, la tendenza di cui abbiamo parlato ha finito per imporsi completamente nel testo del *novelty song* (la commedia musicale), nel film giallo e nei cartoni animati. Ad essere massacrata e fatta a pezzi, come gli oggetti del comico o dell'orrore, è l'idea stessa che dovrebbe presiedere al film. I *novelty songs* si sono nutriti da sempre dello scherno per il significato, che essi, da bravi precursori ed epigoni della psicoanalisi, riducono all'unità indifferenziata del simbolismo sessuale. Nei film polizieschi e di avventura che si proiettano oggi non è piú consentito, allo spettatore, di assistere allo svolgimento e alla chiarificazione graduale della vicenda. Egli deve accontentarsi, anche nelle produzioni del genere che non si prendono in giro da sé, del brivido delle situazioni isolate, che ci si prende appena la briga di collegare debolmente fra loro.

I cartoni animati erano stati, a suo tempo, gli esponenti della fantasia contro il razionalismo. Essi rendevano, in qualche modo, giustizia alle cose e agli animali elettrizzati dalla loro tecnica, in quanto prestavano, a quei poveri esseri mutilati, qualcosa come una seconda vita. Oggi non fanno piú che ribadire la vittoria della ragione tecnologica sulla verità mortificata. Qualche anno fa avevano ancora azioni coerenti che si scioglievano solo negli ultimi minuti nel ritmo indiatto degli inseguimenti. Il loro svolgimento tipico somigliava, per questo aspetto, al vecchio schema della *slapstick comedy*. Ma ora le proporzioni temporali si so-

no spostate. Fin dalle prime sequenze del cartone animato si annuncia un motivo dell'azione in base al quale, nel corso di essa, possa esercitarsi continuamente la distruzione: fra le grida di incitamento del pubblico il protagonista della vicenda viene scaraventato da tutte le parti come uno straccio. Così la quantità del divertimento organizzato, per adoperare le categorie hegeliane, trapassa nella qualità della ferocia organizzata. I censori dell'industria cinematografica, che si sono nominati da sé e che sono uniti ad essa da un'affinità elettiva, vigilano scrupolosamente sulla durata del delitto, che viene tirato in lungo come una battuta di caccia. L'ilarità interrompe e vanifica il piacere che potrebbe essere procurato, in teoria, dallo spettacolo dell'abbraccio, e rimanda la soddisfazione effettiva al giorno del pogrom. Nella misura in cui i cartoni animati hanno qualche altro effetto, o si propongono qualche altro scopo, oltre quello di assuefare i sensi al nuovo ritmo del lavoro e della vita, essi non fanno che martellare in tutti i cervelli l'antico monito secondo cui la bastonata permanente, lo spezzarsi di ogni resistenza individuale, è la condizione preliminare della vita in questa società. Paperino nei cartoni animati, come i poveracci nella realtà, ricevono la loro buona dose di botte perché gli spettatori imparino ad abituarsi alle proprie.

Il piacere della violenza che viene inflitta al personaggio rappresentato trapassa, a sua volta, in una violenza inflitta allo spettatore, lo svago si trasforma in tensione e sforzo. L'occhio stanco non deve lasciarsi sfuggire nulla di ciò che gli esperti della preparazione del film hanno escogitato come stimolante, non ci si deve mai mostrare stupidi o sprovvolti di fronte alla scaltrezza raffinata e consumata della rappresentazione, bisogna essere sempre in grado di seguire e bisogna dar prova, per proprio conto, di quella prontezza di intuito e di riflessi che la presentazione della vicenda espone e raccomanda. A questo punto si può dubitare se l'industria culturale stessa adempia ancora effettivamente quella funzione di diversione e di distrazione di cui pubblicamente si vanta. Se la maggior parte delle radio e dei cinematografi fossero chiusi e messi a tacere, è molto probabile che i consumatori non ne sentirebbero eccessivamente la mancanza. È già da un pezzo che, lasciando la strada per entrare nel cinematografo, non si varcano più le porte del so-

gno, e se le istituzioni non obbligassero piú al loro uso per il solo fatto della loro presenza, non si manifesterebbe poi un bisogno cosí forte di servirsi di esse¹. Questa chiusura non sarebbe certo un reazionario «assalto alle macchine». A restare con un palmo di naso non sarebbero tanto i fanatici quanto quelli che, del resto, ci rimettono sempre, e cioè gli arretrati. Per la donna di casa l'oscurità del cinema, nonostante i film che si propongono di integrarla ulteriormente, costituisce un rifugio dove può restarsene seduta per un paio d'ore in pace, senza essere controllata da nessuno; come una volta, quando c'erano ancora appartamenti privati e sere destinate al riposo, rimaneva a guardare fuori dalla finestra. I disoccupati dei grandi centri trovano un po' di fresco d'estate, e di tepore d'inverno, nei locali a temperatura condizionata. A prescindere da queste considerazioni, anche alla stregua di ciò che esiste, il sistema mostruosamente gonfiato dell'industria dei divertimenti non rende affatto la vita piú umana per gli uomini che se ne servono. L'idea di sfruttare fino in fondo, fino ad esaurirle, tutte le possibilità tecniche date, della utilizzazione intensiva delle potenzialità esistenti per il consumo estetico di massa, fa parte del sistema economico che si rifiuta di utilizzare le capacità quando si tratta di eliminare la fame.

L'industria culturale defrauda ininterrottamente i suoi consumatori di ciò che ininterrottamente promette. La cambiale sul piacere, che è emessa dall'azione e dalla presentazione, è prorogata indefinitamente: la promessa, a cui lo spettacolo, in fin dei conti, si riduce, lascia malignamente capire che non si verrà mai al sodo, e che l'ospite dovrà accontentarsi della lettura del menú. Al desiderio suscitato e attizzato da tutti i nomi e le immagini fascinosi, viene servito, alla fine, solo l'elogio della *routine* quotidiana a cui si proponeva di sfuggire. Anche le opere d'arte non consistevano certo in esibizioni di carattere sessuale. Ma, in quanto rappresentavano la privazione come qualcosa di negativo, revocavano, per cosí dire, l'umiliazione o la mortificazione dell'istinto, e salvavano – indirettamente – ciò che era sta-

¹ [Si tenga presente che, all'epoca della composizione di questo libro, la televisione non si era ancora affermata].

to negato. È questo il segreto della sublimazione artistica: rappresentare l'adempimento nella sua stessa negazione. L'industria culturale, invece, non sublima, ma reprime e soffoca. Tornando continuamente ad esporre l'oggetto del desiderio, il seno rilevato dallo *sweater* e il busto nudo dell'eroe sportivo, essa non fa che eccitare ed aguzzare il piacere preliminare non sublimato, che, per l'abitudine costante della privazione, si è rattrappito e deformato da un pezzo in piacere puramente masochistico. Non si dà mai una situazione erotica che non accoppi, all'allusione e all'eccitamento, l'avvertenza precisa e inequivocabile che non si deve mai e in nessun caso arrivare fino a questo punto. Lo Hays Office non fa che confermare e ribadire il rituale che l'industria culturale ha già stabilito per proprio conto: quello di Tantalo. Le opere d'arte sono ascetiche e senza pudori; l'industria culturale è pornografica e *prude*. Così essa riduce l'amore al livello del fumetto. E, una volta sottoposte a questa riduzione, molte cose vengono lasciate passare, compreso il libertinaggio come specialità corrente, a piccole dosi e con l'etichetta «daring». La produzione in serie del sesso realizza automaticamente la sua rimozione. Il divo di cui ci si dovrebbe innamorare è fin dall'inizio, nella sua ubiquità, la copia conforme di se stesso. Ogni voce di tenore suona alla lunga come un disco di Caruso, e i volti delle ragazze del Texas somigliano già allo stato naturale ai modelli affermati secondo i quali sarebbero classificati a Hollywood. La riproduzione meccanica del bello, che l'esaltazione reazionaria della «cultura», con la sua feticizzazione sistematica dell'individualità, finisce per rendere ancora più ineluttabile, non lascia più alcuno spazio all'idolatria inconsapevole a cui era legato il sentimento del bello. Il trionfo sul bello è realizzato dallo *humor*, dal piacere maligno che si prova alla vista di ogni privazione felicemente riuscita. Si ride del fatto che non c'è nulla da ridere. Il riso, rasserenato o terribile, accompagna sempre il momento in cui viene meno o si dilegua una paura¹. Esso annuncia la liberazione, sia da un pericolo fisico, sia dalle reti della logica. Il riso rappacificato risuona come l'eco del fatto che si è riusciti a sfug-

¹ [Per questa duplice funzione del riso cfr. sopra, pp. 83-84].

gire alla morsa del potere, mentre la risata cattiva perviene a dominare la paura in quanto si schiera dalla parte delle istanze che sono da temere. È l'eco del potere come forza ineluttabile. Il *fun* è un bagno ritemprante. L'industria dei divertimenti lo prescrive continuamente. In essa il riso diventa lo strumento di una truffa operata ai danni della felicità. Gli istanti della felicità non lo conoscono, e solo le operette, e poi i film, presentano il sesso fra sganasciamenti di risa. Ma Baudelaire non è meno privo di *humor* di quanto lo sia Hölderlin. Nella falsa società il riso ha colpito la felicità come una lebbra e la trascina con sé nella sua totalità insignificante. Ridere di qualcosa è sempre deridere, e la vita che, secondo la tesi di Bergson, spezzerebbe nel riso la sua crosta irrigidita, è – in realtà – l'irruzione della barbarie, l'affermazione di sé, che, nell'occasione sociale che le si offre, prende il coraggio a due mani e celebra la sua liberazione da ogni scrupolo. Il collettivo di quelli che ridono è la parodia della vera umanità. Sono monadi chiuse in se stesse, ciascuna delle quali si abbandona alla voluttà di essere pronta e decisa a tutto, a spese di tutte le altre e con la maggioranza dietro di sé. In questa falsa armonia presentano la caricatura della solidarietà. Il carattere diabolico del falso riso consiste appunto nel fatto che esso riesce a parodiare efficacemente anche quello che c'è di meglio: la prospettiva della conciliazione. Ma il piacere, invece, è severo: *res severa verum gaudium*. L'ideologia dei conventi, secondo la quale non già l'ascesi, ma proprio l'atto sessuale implicherebbe la rinuncia alla beatitudine accessibile all'uomo, è confermata negativamente dalla serietà infinita dell'amante, che sospende, con animo presago, la propria vita all'attimo che fugge. L'industria culturale pone una frustrazione gioviale al posto del dolore, che è presente nell'ebbrezza come nell'ascesi. Legge suprema è che essi non pervengano mai, in nessun modo, a quello che desiderano, e proprio di questo devono ridere e contentarsi. La frustrazione permanente imposta dalla civiltà viene nuovamente inflitta e illustrata alle sue vittime, nel modo più chiaro e inequivocabile, in ogni esibizione dell'industria culturale. Offrire loro qualcosa e privarli di essa è, in realtà, un solo e medesimo atto. È questo l'effetto di tutto l'apparato erotico. Tutto si aggira intorno al coito proprio perché esso non può

mai aver luogo. Ammettere in un film un rapporto illegittimo senza che i rei incorrano nel meritato castigo, è oggetto di un tabù ancora piú rigido di quello che vieta, ad esempio, che il futuro genero del milionario possa darsi da fare nel movimento operaio. In contrasto con l'era liberale, la cultura industrializzata, come quella fascista, può permettersi l'indignazione nei confronti del capitalismo, ma non può permettersi di rinunciare alla minaccia di castrazione. Quest'ultima costituisce tutta la sua essenza. Essa sopravvive all'allentamento organizzato dei costumi ad uso dei membri delle forze armate nei film allegri prodotti per loro, e da ultimo nella realtà stessa. Decisivo, oggi, non è piú il puritanesimo, benché esso continui a far sentire la propria voce attraverso le organizzazioni femminili, ma la necessità inerente al sistema di non mollare la presa sul consumatore, di non dargli mai, nemmeno per un istante, la sensazione che sia possibile opporre resistenza. La legge del sistema impone di presentargli bensí tutti i bisogni come suscettibili di essere soddisfatti dall'industria culturale, ma, d'altra parte, di predisporre in anticipo quei bisogni in modo che egli debba apprendersi, in essi, sempre e solo come un eterno consumatore, come un oggetto dell'industria culturale. Non solo essa gli dà ad intendere che la sua truffa sarebbe l'adempimento, ma gli fa altresí capire che, in ogni caso, egli deve accontentarsi di ciò che gli viene offerto. L'evasione dalla vita quotidiana, a cui l'intera industria culturale, in tutti i suoi rami, promette di provvedere, è come il ratto della figlia nel giornale umoristico americano: è il padre stesso a reggere nel buio la scala. L'industria culturale torna a fornire come paradiso la stessa realtà della vita quotidiana. *L'escape* e *l'elopement* sono destinati, fin dall'inizio, a ricondurre gli spettatori al punto di partenza. Il piacere del divertimento promuove la rassegnazione che vorrebbe dimenticarsi in esso.

L'amusement completamente emancipato non sarebbe solo l'antitesi dell'arte, ma anche l'estremo che la tocca. L'assurdo alla maniera di Mark Twain, con cui talora sembra civettare l'industria culturale americana, potrebbe rappresentare un correttivo dell'arte. Piú l'arte, infatti, prende sul serio la sua contraddizione con la realtà esistente, e piú viene a somigliare al proprio opposto, la serietà della vita; piú

si sforza di svolgersi, senza compromessi, dalla sua pura legge formale, e maggiore è lo sforzo di comprensione che essa esige, mentre il suo scopo era proprio quello di negare il peso dello sforzo e del lavoro. In certi film-rivista, ma soprattutto nella farsa e nei *funnies*, sembra balenare a tratti la possibilità stessa di questa negazione. Alla sua realizzazione effettiva, però, non si può mai arrivare. Il puro divertimento nella sua dinamica autonoma, lo spensierato abbandonarsi alle associazioni piú disparate e alla felicità del non-senso, è frustrato dal divertimento corrente; è turbato e falsato dal surrogato di un significato complessivo e coerente che l'industria culturale si ostina ad allegare alle sue produzioni, nell'atto stesso in cui, strizzando l'occhio allo spettatore, lo tratta e lo maltratta come un semplice pretesto per l'apparizione dei divi. Trame biografiche o d'altro genere cuciono insieme le pezze dell'assurdo in una storia idiota, dove non si sente tintinnare il berretto a sonagli del matto, ma il mazzo di chiavi della ragione capitalistica, che collega – anche nell'immagine – perfino il piacere agli scopi della buona riuscita. Ogni bacio, nel film-rivista, deve servire alla carriera del *boxeur* o di qualche altro esperto di colpi sensazionali di cui si celebra appunto l'irresistibile ascesa. La truffa non consiste quindi nel fatto che l'industria culturale ammannisce prodotti di svago, ma nel fatto che rovina il divertimento restando impigliata, nel suo zelo commerciale, nei *clichés* della cultura in corso di liquidazione. L'etica e il buon gusto impongono di escludere, come eccessivamente «ingenuo», l'*amusement* spontaneo e incontrollato (l'ingenuità non è meno malvista dell'intellettualismo), e finiscono per limitare anche le potenzialità tecniche. Se l'industria culturale è corrotta, non è già perché sia la Babele del peccato, ma in quanto si presenta come il tempio del piacere elevato. A tutti i suoi livelli, da Hemingway a Emil Ludwig, dalla *Signora Miniver* al *Lone Ranger* (il cavaliere solitario), da Toscanini a Guy Lombardo, la falsità è lo stigma distintivo dello spirito che è preso già confezionato dall'arte e dalla scienza. L'industria culturale conserva le tracce di qualcosa di meglio negli aspetti che l'avvicinano al circo, nella bravura ostinata e priva di senso di cavallerizzi, acrobati e *clowns*, nella «difesa e nella giustificazione

dell'arte fisica nei confronti di quella spirituale»¹. Ma gli ultimi rifugi di questo virtuosismo senz'anima, che incarna le ragioni dell'umano di fronte al meccanismo del sistema sociale, sono implacabilmente spazzati e ripuliti da una ragione pianificatrice che costringe ogni cosa a dichiarare il proprio significato e la propria funzione se vuol provare la propria legittimità. Essa fa sparire ciò che è privo di senso in basso con lo stesso rigore sistematico con cui fa sparire, in alto, il significato immanente delle opere d'arte.

La sintesi odierna di cultura e svago non si realizza solo come depravazione e degenerazione della cultura, ma anche come spiritualizzazione e intellettualizzazione coatta dello svago. Questa spiritualizzazione consiste già nel fatto che si può assistere ad essa, ormai, solo indirettamente, in riproduzione, attraverso la cinefotografia o la radioaudizione. Nell'epoca dell'espansione liberale l'*amusement* si nutrive della fede intatta nel futuro: tutto sarebbe rimasto come adesso e tuttavia sarebbe andato ancora meglio. Oggi la fede torna a spiritualizzarsi; diventa così sottile e impalpabile da far perdere di vista ogni obiettivo concreto e da risolversi esclusivamente nel fondo dorato che viene proiettato dietro l'immagine della realtà. Esso è costituito dagli accenti di valore, dai segni positivi, di cui, in perfetto accordo con la vita reale, vengono muniti ancora una volta, sullo schermo, il giovanotto in gamba, l'ingegnere, la ragazza dinamica, la mancanza di scrupoli camuffata da carattere, la passione sportiva, e da ultimo le automobili e le sigarette, anche quando lo spettacolo non va sul conto delle spese di pubblicità dei loro produttori diretti, ma su quello del sistema nel suo complesso. L'*amusement* stesso si allinea fra gli ideali, prende il posto dei grandi valori che leva definitivamente dal capo alle masse ripetendoli in modo ancora più stereotipo di quanto non faccia per le frasi pubblicitarie pagate dalle ditte private. L'interiorità, la forma soggettivamente limitata della verità, è già sempre stata, più di quanto non pensasse, soggetta ai padroni esterni. L'industria culturale finisce per ridurla a menzogna palese. Essa viene sperimentata, ormai, solo come una «lagna», che ci si rassegna a tollerare, come un condimento agrodolce, nei *best-seller*

¹ FRANK WEDEKIND, *Gesammelte Werke*, München 1921, IX, p. 426.

religiosi, nei film psicologici e nei *women serials*, solo per essere in grado di dominare e di reprimere ancora piú sicuramente i propri impulsi umani nella vita reale. In questo senso l'*amusement* realizza effettivamente quella purificazione delle passioni che Aristotele aveva già attribuito alla tragedia e che Mortimer Adler¹ assegna oggi al cinema. Come ha rivelato la verità sul conto dello stile, così l'industria culturale la scopre anche su quello della catarsi.

Piú le posizioni dell'industria culturale diventano solide e inattaccabili, e piú essa può permettersi di procedere in modo brutale e sommario coi bisogni del consumatore, di produrli, dirigerli, disciplinarli, e di ritirare perfino il divertimento: non ci sono limiti, in questo campo, al progresso culturale. Ma questa tendenza è immanente al principio stesso dell'*amusement*, in quanto illuminato e borghese. Se il bisogno di divertimento è stato prodotto, in larga misura, dall'industria, che reclamizzava, agli occhi delle masse, l'opera col soggetto, l'oleografia col piatto prelibato che vi era riprodotto, e, viceversa, la polvere per fare il budino con la riproduzione del budino stesso, è dato avvertire da sempre, nell'*amusement*, il tono della manipolazione commerciale, il *sales talk*, la voce dell'imbonitore nella sua baracca da fiera. Ma l'affinità originaria del mondo degli affari e di quello dell'*amusement* si rivela nel significato proprio di quest'ultimo: che non è altro che l'apologia della società. Divertirsi significa essere d'accordo. L'*amusement* è possibile solo in quanto si isola e si ottunde rispetto alla totalità del processo sociale, e abbandona assurdamente, fin dall'inizio, la pretesa irrinunciabile di ogni opera, per quanto insignificante essa possa essere: quella di riflettere, nella propria limitazione, il tutto. Divertirsi significa ogni volta: non doverci pensare, dimenticare la sofferenza anche là dove viene esposta e messa in mostra. Alla base del divertimento c'è un sentimento di impotenza. Esso è, effettivamente, una fuga, ma non già, come pretende di essere, una fuga dalla cattiva realtà, ma dall'ultima velleità di resistenza che essa può avere ancora lasciato sopravvivere negli individui. La libe-

¹ [Filosofo tomista popolare, che ha difeso il film con argomenti tratti dalla filosofia scolastica].

razione promessa dall'*amusement* è quella dal pensiero come negazione. L'impudenza della domanda retorica, «Ma guarda un po' che cosa vuole il pubblico!», consiste nel fatto che ci si appella, come a soggetti pensanti, a quelle stesse persone che l'industria culturale ha il compito specifico di disavvezzare dalla soggettività. Anche nei rari casi in cui il pubblico dà segni di ribellione contro l'industria dello svago, ciò è dovuto solo alla passività – divenuta, a suo modo, coerente – a cui è stato educato proprio da essa. Con tutto ciò il compito di tenere a bada la gente è divenuto via via sempre piú difficile. L'istupidimento progressivo prodotto dall'industria culturale deve tenere il passo coi progressi dell'intelligenza. Nell'epoca della statistica le masse sono troppo smalziate per potersi identificare senz'altro col milionario rappresentato sullo schermo, e troppo ottuse per potersi permettere anche solo la minima deviazione dalla legge dei grandi numeri. L'ideologia si nasconde, per cosí dire, nel calcolo delle probabilità. La fortuna non toccherà indiscriminatamente a tutti, ma a chi avrà la buona ventura di estrarre il numero giusto, o, piú esattamente, a chi sarà designato a questo ruolo, con arbitrio imperscrutabile, da un potere superiore (e cioè, per lo piú, la stessa industria dei divertimenti, che viene rappresentata come assiduamente in cerca). I personaggi scoperti dai cacciatori di talenti, e poi lanciati dallo studio cinematografico, sono «tipi ideali», per dirla con Weber, del nuovo ceto medio dipendente. La stellina deve simboleggiare il tipo dell'impiegata, ma in modo che su di lei, a differenza che sulla vera, il mantello da sera lungo fino ai piedi sembri già fatto su misura. Cosí essa non si limita a visualizzare, agli occhi della spettatrice, la possibilità, di cui potrebbe usufruire un giorno anche lei, di essere presentata sullo schermo, ma ribadisce, in modo ancora piú evidente e piú incisivo, la distanza che le separa. Solo *una* può avere la grande *chance*, solo *uno* è famoso, e anche se tutti, da un punto di vista matematico, hanno la stessa probabilità, essa è tuttavia, per ognuno, cosí infinitesima, che farà bene a farci subito una croce sopra e a rallegrarsi per la fortuna di quell'altro che avrebbe potuto essere benissimo la sua e che tuttavia non lo è mai. Dove l'industria culturale invita ancora a un'identificazione ingenua e immediata, questa viene subito e prontamente smentita.

A nessuno è piú concesso di dimenticarsi e di perdersi nell'oggetto della rappresentazione. Una volta lo spettatore del film si illudeva di scorgere le proprie nozze in quelle dei protagonisti. Oggi i personaggi felici rappresentati sullo schermo sono esemplari della stessa specie a cui appartiene ogni esponente del pubblico, ma proprio in questa uguaglianza del tipo o del genere è implicita la separazione insuperabile degli elementi umani. La perfetta somiglianza è l'assoluta differenza. L'identità della specie esclude quella dei casi. Si potrebbe quasi dire che l'industria culturale ha perfidamente realizzato l'uomo come essere generico. Ciascuno si riduce a ciò per cui può sostituire ogni altro: un esemplare fungibile della specie. Egli stesso, in quanto individuo, è assolutamente sostituibile, il puro nulla, e questo è ciò di cui comincia a rendersi conto quando poi, col tempo, rimane privato della somiglianza. In questo modo si viene a modificare la composizione stessa della religione del successo, a cui, peraltro, si rimane ostinatamente attaccati. Al posto della via *per aspera ad astra*, che implica difficoltà e sforzo, subentra sempre piú il premio. L'elemento di casualità cieca che si manifesta nella scelta ordinaria del *song* che dovrà diventare la canzone di successo, o della comparsa che dovrà figurare come eroina, è esaltato e celebrato dall'ideologia. I film evidenziano e sottolineano la funzione del caso. Imponendo l'uguaglianza essenziale dei loro personaggi, fatta eccezione per il «cattivo», fino ad escludere le fisionomie recalcitranti (tali quelle che, come la Garbo, non ti danno l'impressione di poterle apostrofare con un «hello sister»), essa rende, a tutta prima, la vita piú facile agli spettatori. Si assicura loro, in questo modo, che non hanno nessun bisogno di essere diversi da quello che sono, e che potrebbero essere, a loro volta, altrettanto fortunati, senza che si pretenda da loro qualcosa di cui si sanno incapaci. Ma nello stesso tempo si fa loro capire che anche lo sforzo non servirebbe a nulla, poiché la stessa fortuna borghese non ha piú nessun rapporto con l'effetto prevedibile del loro lavoro. Essi capiscono l'antifona. In fondo tutti riconoscono nel caso, per cui uno ha successo, il rovescio della pianificazione. Proprio perché le forze sociali hanno già raggiunto un tale grado di razionalità che ciascuno potrebbe assolvere ai compiti dell'ingegnere o del *manager*, è divenuto

ormai del tutto irragionevole e arbitrario *in chi* la società decide di investire la preparazione preliminare o la fiducia necessaria per l'esercizio di quelle funzioni. Il caso e la pianificazione si identificano, poiché di fronte all'uguaglianza degli uomini la fortuna o la disgrazia del singolo, fino ai vertici supremi della gerarchia, viene a perdere ogni significato economico. Il caso stesso viene pianificato; non che esso tocchi questo o quel singolo determinato, ma proprio il fatto che si creda nel suo governo. Esso serve da alibi ai pianificatori e suscita l'impressione che la rete di transazioni e di misure amministrative in cui la vita è stata trasformata lasci ancora posto, in una certa misura, a relazioni dirette e spontanee fra gli uomini. Questo genere di libertà è simboleggiato, nei vari *media* dell'industria culturale, dalla selezione arbitraria di casi ordinari. Nei resoconti particolareggiati forniti dal settimanale sulla crociera modesta ma splendida della fortunata vincitrice del concorso organizzato dal settimanale stesso (per lo più una dattilografa che, con ogni probabilità, ha vinto il concorso grazie alle sue relazioni con qualche pezzo grosso locale), si riflette puntualmente l'impotenza di tutti. Sono ridotti a tal punto a mero materiale che i detentori del potere possono sollevarne, quando vogliono, uno nel loro cielo e scaraventarlo di nuovo via: i suoi diritti e il suo lavoro non contano nulla. L'industria è interessata agli individui solo come ai suoi clienti e ai suoi impiegati, ed è riuscita effettivamente a ridurre l'umanità nel suo complesso, e ciascuno dei suoi elementi, a questa formula esauriente. A seconda dell'aspetto che prevale di volta in volta, si sottolinea e si mette in rilievo, nell'ideologia, il piano o il caso, la tecnica o la vita, la civiltà o la natura. Come dipendenti vengono richiamati all'organizzazione razionale della produzione e tenuti ad inserirsi dando prova di sano buon senso. Come clienti, invece, si vedono illustrare, sullo schermo o sulla stampa, in una serie di episodi umani e privati, la libertà della scelta individuale e il fascino di ciò che non è stato ancora inquadrato. Oggetti essi restano in ogni caso.

Quanto meno l'industria culturale ha da promettere, quanto meno è in grado di mostrare che la vita è piena di senso, e tanto più povera diventa, per forza di cose, l'ideologia che essa diffonde. Anche gli ideali astratti dell'armonia

e della benevolenza sociale sono diventati troppo concreti nell'epoca della pubblicità universale. Il pubblico ha appreso a identificare, proprio nei concetti astratti, uno strumento essenziale della pubblicità. Il discorso che si richiama solo alla verità non fa che suscitare l'impazienza di arrivare al più presto allo scopo commerciale che si suppone che esso persegua. La parola che non funge da mezzo appare priva di senso, mentre l'altra non può fare a meno di suonare come finzione e menzogna. I giudizi di valore vengono percepiti come *réclame* o come chiacchiere insulse. Ma l'ideologia, costretta così a mantenersi nel vago e ad esprimersi in termini poco impegnativi, non diventa perciò meno opaca, e non perde per questo della sua forza di suggestione. Proprio la sua genericità e indeterminatezza, la sua riluttanza, di tipo quasi scientifico, ad impegnarsi in affermazioni che non siano suscettibili di verifica, funge efficacemente da strumento del dominio. Essa diventa la proclamazione energica e sistematica di ciò che esiste. L'industria culturale tende a presentarsi come un insieme di proposizioni protocollari e a diventare, proprio in questo modo, il profeta inconfutabile dell'esistente. Essa si apre la strada, con straordinaria abilità, fra la Scilla del falso identificabile e denunciabile e la Cariddi della verità manifesta, riproducendo tale e quale il fenomeno che occlude, col suo spessore, la conoscenza e insediando senz'altro come ideale la sua superficie onnipresente e compatta. L'ideologia si scinde nella fotografia della realtà bruta e nella nuda menzogna del suo significato, che non è formulata esplicitamente, ma suggerita e inculcata. A dimostrazione della divinità del reale ci si limita a ripeterlo cnicamente all'infinito. Questa prova fotologica non è stringente, ma è schiacciante. Chi, di fronte alla potenza della monotonia, dubita ancora, è un pazzo. L'industria culturale ha altrettanto buon gioco a respingere le obiezioni rivolte contro di essa come quelle rivolte contro il mondo che essa raddoppia senza tesi preconcrete. Si ha solo la scelta tra collaborare o starsene in disparte: i provinciali, che, per combattere il cinema e la radio, ricorrono all'eterna bellezza e alle filodrammatiche, sono politicamente già là dove la cultura di massa sta ancora spingendo i suoi. Essa è abbastanza temprata e catafratta da poter parodiare o sfruttare come ideolo-

gia, a seconda dei casi, anche i vecchi sogni e ideali di una volta, il culto del padre o il sentimento incondizionato. La nuova ideologia ha per oggetto il mondo come tale. Essa adopera il culto del fatto, limitandosi a sollevare la cattiva realtà, mediante la riproduzione piú scrupolosa possibile, nel regno dei fatti accertati. In seguito a questa trasposizione la realtà stessa, in quanto tale, diventa un surrogato del valore e del diritto. Bello è tutto ciò che la macchina da presa riproduce. Alla prospettiva delusa di poter essere l'impiegata a cui è toccata in sorte la crociera transoceanica, corrisponde la vista non meno deludente dei luoghi fotografati in modo impeccabile attraverso i quali quel viaggio avrebbe potuto condurre. Offerta non è l'Italia, ma la prova visibile della sua esistenza. Il film può permettersi di mostrare Parigi, dove la giovane americana spera di realizzare i suoi sogni, nella desolazione piú paurosa, solo per gettarla ancora piú inesorabilmente nelle braccia del giovanotto americano in gamba che avrebbe potuto incontrare tranquillamente anche a casa. Che tutto in generale proceda, che il sistema, anche nella sua fase piú recente, continui a riprodurre la vita degli individui di cui è composto, invece di eliminarli immediatamente, gli viene accreditato ancora, per giunta, a merito e significato. Continuare e tirare avanti in generale diventa la giustificazione della cieca sopravvivenza del sistema, o addirittura della sua immutabilità. Sano è tutto ciò che si ripete, il ciclo nella natura e nell'industria. Eternamente ghignano gli stessi *babies* dalle pagine dei rotocalchi, eternamente picchia e rimbomba la macchina del jazz. Nonostante tutti i progressi delle tecniche riproduttive, delle regole e delle specialità, nonostante tutto questo agitato affaccendarsi il pane che l'industria culturale ammannisce agli uomini non cessa di essere la pietra della stereotipia. Essa vive del ciclo, della meraviglia certamente fondata che le madri, nonostante tutto, continuino a partorire dei figli, che le ruote e le manovelle continuino a girare. L'immutabilità dei rapporti sociali trova in tutto questo la sua sanzione definitiva. I campi di spighe che ondeggiavano al sole alla fine del *Dittatore* di Chaplin smentiscono l'arringa antifascista per la libertà. Somigliano alla chioma bionda della ragazza tedesca di cui l'Ufa fotografa la vita di campeggio nel vento d'estate. La natura, per il fatto stesso che il meccanismo sociale del

dominio la assume e la valorizza come salutare antitesi della società, è assorbita e inquadrata nella società inguaribile. L'assicurazione visiva che gli alberi sono verdi, il cielo è azzurro e le nuvole passano, ne fa già, in qualche modo, i crittogrammi di ciminiera di fabbriche e di posti di benzina. A loro volta, le ruote e le parti meccaniche devono brillare allusivamente, degradate a esponenti e incarnazioni di quell'anima vegetale ed eterea. Così la natura e la tecnica vengono mobilitate insieme contro la muffa e l'odore di chiuso, contro l'immagine falsata nel ricordo della società liberale, in cui ci si aggirava, a quanto pare, con un senso di oppressione, in afose stanze felpate, invece di praticare, come si usa oggi, un naturismo sano e asessuale, e si rimaneva continuamente in *panne* nelle Mercedes antidiluviane dell'epoca invece di sfrecciare, alla velocità di un razzo, dal luogo dove ci si trova a un altro per nulla diverso. Il trionfo del *trust* colossale sulla libera iniziativa è celebrato dall'industria culturale come eternità della libera iniziativa. Si combatte il nemico già sconfitto, il soggetto in grado di pensare. La risurrezione della commedia antifilistea *Hans Sonnenstösser* in Germania e il piacere che si prova alla vista di *Vita col padre* sono dello stesso stampo.

C'è una cosa, senza dubbio, su cui l'ideologia svuotata del suo contenuto non scherza: si provvede a tutto e a tutti. «Nessuno soffrirà il freddo o la fame; e se qualcuno non terrà conto di questo divieto, finirà in campo di concentramento». Questa battuta, proveniente dalla Germania hitleriana, potrebbe brillare come un'insegna su tutti i portali dell'industria culturale. Essa presuppone, con finta ingenuità, la condizione che caratterizza la società più recente: e cioè il fatto che essa sa rintracciare e individuare benissimo i suoi. La libertà formale di ciascuno è garantita. Nessuno deve rendere conto ufficialmente di ciò che pensa. In cambio ognuno è racchiuso fin dall'inizio in un sistema di chiese, di circoli, di associazioni professionali e di relazioni d'altro tipo che costituiscono, nel loro insieme, uno strumento ipersensibile di controllo sociale. Chi non vuole andare in rovina deve fare in modo di non risultare troppo leggero sulla bilancia graduata di questo apparato. Altrimenti perde terreno nella vita e finisce per naufragare. Il fatto che in ogni

tipo di carriera, ma soprattutto nelle libere professioni, le conoscenze specifiche del ramo siano generalmente connesse a una mentalità conformistica, può far sorgere l'illusione che ciò sia dovuto esclusivamente alle conoscenze specifiche. In realtà fa parte della pianificazione irrazionale di questa società che essa riproduca, bene o male, solo la vita dei suoi fedeli. La scala del tenore di vita corrisponde esattamente alla connessione piú o meno intima col sistema. Del *manager* ci si può fidare senz'altro, sicuro è ancora il piccolo impiegato, Dagwood, come vive nei fumetti umoristici e nella realtà. Chi ha freddo e fame, anche se una volta aveva buone prospettive, è segnato. È un *outsider*, ed essere un *outsider* (a prescindere, a volte, dai delitti di sangue) è la colpa piú grave. Nel cinema egli diventa, nel migliore dei casi, l'originale, oggetto di una satira perfidamente indulgente, ma, per lo piú, il *villain*, il cattivo, che è identificato come tale fin dalla sua prima apparizione, molto tempo prima che l'azione arrivi a dimostrarlo di fatto, perché non possa sorgere nemmeno temporaneamente l'erroneo sospetto che la società possa rivoltarsi contro gli uomini di buona volontà. Di fatto si realizza oggi una specie di *welfare state* di livello superiore. Per salvaguardare la propria posizione di privilegio, si mantiene in funzione un'economia in cui, grazie ad una tecnica estremamente sviluppata, le masse del proprio paese sono già, in linea di massima, superflue ai fini della produzione. I lavoratori, e cioè coloro che, in realtà, mantengono gli altri, sono mantenuti (così vuole l'apparenza ideologica) dai dirigenti dell'economia, mantenuti da loro. La posizione del singolo diventa con ciò aleatoria. Se, nell'epoca liberale, il povero era accusato di pigrizia, oggi, invece, è automaticamente sospetto. Quelli a cui non si provvede in qualche modo fuori, sono destinati ai campi di concentramento, o, quanto meno, all'inferno dei lavori piú umili e delle catapecchie. Ma l'industria culturale rappresenta l'assistenza positiva e negativa nei confronti degli amministrati nella forma della solidarietà immediata degli individui nel mondo delle persone in gamba. Non ci si dimentica di nessuno, dappertutto ci sono vicini, assistenti sociali, tipi alla dottor Gillespie e filosofi a domicilio col cuore dalla parte destra, che, della miseria perpetuata dal funzionamento del meccanismo sociale fanno, col loro affabile intervento da uomo a

uomo, una serie di casi individuali suscettibili di guarigione, sempre che, naturalmente, non si opponga ai loro sforzi la depravazione personale dei soggetti. La promozione di rapporti amichevoli fra i dipendenti, raccomandata dalla scienza aziendale, e praticata fin d'ora da tutte le fabbriche in vista dell'aumento della produzione, sottopone anche l'ultimo impulso privato al controllo sociale, proprio mentre, in apparenza, rende immediati, o torna a privatizzare, i rapporti fra gli individui nella produzione. Questo soccorso invernale psichico getta la sua ombra benigna sulle bande visive e sonore dell'industria culturale molto tempo prima di uscire dalla fabbrica per espandersi totalitariamente in tutta la società. Ma i grandi benefattori e soccorritori dell'umanità, di cui gli autori dei copioni cinematografici debbono presentare le imprese scientifiche come atti diretti e deliberati di pietà per poterne estrarre un fittizio interesse umano, fungono da immagini sostitutive dei condottieri dei popoli, che finiscono per decretare l'abolizione di ogni misericordia e trovano modo di prevenire qualunque contagio dopo aver liquidato anche l'ultimo paralitico.

L'insistenza sul buon cuore è il modo in cui la società confessa il dolore che procura: tutti sanno che, nel sistema, non sono più in grado di aiutarsi da sé, e l'ideologia deve renderè conto di questo fatto. Anziché limitarsi a coprire e mascherare il dolore sotto il velo di una solidarietà improvvisata, l'industria culturale pone tutto il suo onore di ditta nel guardarlo virilmente in faccia e nell'ammetterlo con l'aspetto di chi riesce a serbare a stento il suo contegno. Il pathos della compostezza giustifica il mondo che la rende necessaria. Questa è la vita, così dura, ma perciò anche così meravigliosa, così sana. La menzogna non arretra di fronte al tragico. Come la società totale non sopprime, ma registra e pianifica, il dolore dei suoi membri, così procede anche la cultura di massa nei confronti dell'elemento del tragico. Di qui la sua tenace inclinazione a effettuare prestiti dall'arte. Questa procura la sostanza tragica che l'*amusement* puro e semplice non può, di per sé, fornire, ma di cui tuttavia non può fare a meno se vuole restare in qualche modo fedele al postulato fondamentale di riprodurre esattamente il fenomeno. Il tragico, ridotto a un aspetto previsto e consacrato del mondo, torna a vantaggio e a be-

nedizione di quest'ultimo. Esso serve a parare e a respingere l'accusa che non si prenderebbe la verità abbastanza sul serio, mentre invece, come tutti possono vedere, la si incamera e la si fa propria con cinico rammarico. Esso rende interessante la noia della felicità consacrata e mette l'interessante alla portata di tutti. Esso offre al consumatore che ha vissuto, dal punto di vista culturale, giorni migliori, un surrogato della profondità liquidata da un pezzo, e allo spettatore ordinario gli avanzi culturali di cui deve disporre per motivi di prestigio. A tutti quanti concede la soddisfazione di constatare che anche il forte, autentico destino umano è ancora possibile e che non si può fare a meno della sua rappresentazione spregiudicata. La realtà compatta e senza crepe nella cui duplicazione si risolve oggi l'ideologia appare tanto piú grandiosa, magnifica e possente quanto piú viene mescolata e compenetrata di necessario dolore. Essa assume cosí l'aspetto del destino. Il tragico è ridotto e degradato alla minaccia di annientare chi non collabora, mentre il suo significato paradossale era consistito proprio, a suo tempo, nella resistenza disperata alla minaccia mitica. Il destino tragico trapassa cosí, definitivamente, nel giusto castigo, in cui l'estetica borghese, fin dagli inizi, aveva sempre cercato di trasformarlo. La morale della cultura di massa non è altro che quella, «sprofondata», dei libri per l'infanzia di ieri. Cosí, nella produzione di prima qualità, il cattivo si presenta nei panni dell'isterica, che, in uno stile di pretesa esattezza clinica, cerca di rapire alla rivale, dotata di maggior senso della realtà, il bene della sua vita, e va incontro cosí, essa stessa, a una morte tutt'altro che teatrale. Una presentazione cosí scientifica si ritrova solo, peraltro, ai vertici della produzione. Ai livelli inferiori le spese sono molto piú ridotte, e il tragico viene addomesticato senza bisogno di far ricorso alla psicologia sociale. Come ogni operetta ungherese o viennese degna di questo nome doveva avere, nel secondo atto, il suo finale tragico, che non lasciava al terzo altro compito che quello del chiarimento dei malintesi, l'industria culturale assegna al tragico un posto preciso nella *routine* delle opere. L'esistenza notoria della ricetta basta già, di per sé stessa, a placare il timore che l'elemento tragico possa sfuggire al controllo. La descrizione della formula drammatica da parte di quella casalinga, «getting

into trouble and out again»¹, definisce tutta la cultura di massa dal *women serial* piú idiota alla produzione piú sublime. Anche l'esito piú infausto, che aveva, un tempo, intenzioni migliori, torna a ribadire l'ordine esistente e falsa il tragico, sia che l'amante illegittima paghi con la morte la sua breve felicità, sia che la fine triste nelle immagini faccia risplendere, di luce ancora piú fulgida e piú intensa, l'indistruttibilità della vita reale. Il cinema tragico diventa effettivamente un istituto di perfezionamento morale. Le masse demoralizzate dall'esistenza sotto la costrizione del sistema, che danno segni di civiltà solo in comportamenti automatici e forzati, che lasciano trapelare ovunque riluttanza e furore, dovrebbero essere disciplinate dallo spettacolo della vita inesorabile e del contegno esemplare delle vittime. La cultura ha contribuito da sempre a domare e a tenere a freno gli istinti rivoluzionari come quelli barbarici. La cultura industrializzata fa qualcosa di piú. La condizione che bisogna osservare per poter reggere, in un modo o nell'altro, questa vita spietata, è insegnata e inculcata da essa. L'individuo deve utilizzare la sua carica universale di disgusto come spinta per abbandonarsi al potere collettivo che lo provoca. Le situazioni cronicamente disperate che affliggono lo spettatore nella vita quotidiana diventano, non si sa come, nella riproduzione la garanzia che si può continuare a vivere. Basta rendersi conto della propria nullità e inconsistenza, sottoscrivere e accettare la propria disfatta, e si è già entrati a far parte. La società è una società di disperati e quindi in balía di *rackets*. In alcuni dei piú significativi romanzi tedeschi del periodo prefascista, come *Berlin Alexanderplatz*² e *E adesso, pover'uomo?*³, questa tendenza si manifestava con altrettanto vigore che nella media dei film e nella tecnica del jazz. In tutti questi casi si tratta sempre, in ultima istanza, dell'autoderisione del maschio. La possibilità di diventare un soggetto economico indipendente, un imprenditore, un proprietario, è definitivamente scomparsa. Giú giú fino all'ultima drogheria, l'impresa indipendente, sulla cui direzione e sulla cui successione ereditaria si fonda-

¹ [Mettersi nei pasticci e ritornare a galla].

² [Di Alfred Döblin].

³ [Di Hans Fallada].

vano la famiglia borghese e la posizione del suo capo, è caduta in una soggezione senza scampo. Tutti diventano impiegati, e nella civiltà degli impiegati viene meno la dignità già di per sé problematica del padre. Il comportamento del singolo verso il *racket*, che si tratti dell'azienda, della professione o del partito, prima o dopo la sua ammissione, come la pantomima del capo di fronte alle masse o dell'amante di fronte alla donna corteggiata, finisce per assumere tratti tipicamente masochistici. Il contegno a cui ciascuno è costretto per dare sempre di nuovo la prova della sua idoneità morale a questa società, fa pensare ai ragazzi che, nelle cerimonie di iniziazione delle tribù primitive, si muovono in cerchio, con un sorriso ebete, sotto i colpi regolari del sacerdote. La vita nel tardo capitalismo è un rito di iniziazione permanente. Ognuno deve mostrare che si identifica senza riserve col potere che lo batte. Ciò è implicito nel principio della sincope nel jazz, che deride e schernisce l'incipitare e insieme lo erige a norma. La voce da eunuco del *crooner* alla radio, il galante di bell'aspetto dell'ereditiera, che casca nella piscina con lo *smoking* e tutto, sono altrettanti modelli per gli uomini, che devono fare di se stessi, di loro spontanea volontà, ciò a cui li spezza e li piega il sistema. Ognuno può essere come la società onnipotente, ognuno può diventare felice, purché sia disposto a concedersi corpo e anima e a rassegnare la sua pretesa alla felicità. La società riconosce nella sua debolezza la propria forza e gliene cede una parte. La sua passività lo qualifica come un elemento fidato. Così il tragico viene liquidato. Una volta la sua sostanza era stata l'opposizione dell'individuo alla società. Esso celebrava «il valore e la libertà dell'animo di fronte a un nemico potente, a un'avversità superiore, a un problema raccapricciante»¹. Oggi il tragico si è dissolto nel nulla di quella falsa identità di società e soggetto il cui orrore balena ancora fuggevolmente nella sua vuota apparenza. Ma il miracolo dell'integrazione, l'atto di grazia permanente del detentore del potere, che è disposto ad accogliere chi rinuncia ad opporre resistenza ed inghiotte la propria insubordinazione, tende al fascismo. Che lampeggia nell'umanità con cui

¹ NIETZSCHE, *Götzendämmerung*, in *Werke* cit., VIII, p. 136 [trad. it. cit., VI, 3, Adelphi, Milano 1970, p. 125].

Döblin permette a Biberkopf di trovare una nuova sistemazione, come nei film di ispirazione sociale. La capacità di sgusciare e di arrangiarsi, di sopravvivere alla propria rovina, da cui il tragico è superato definitivamente, è tipica della nuova generazione; sono in grado di svolgere qualsiasi lavoro, perché il processo lavorativo non li lega stabilmente a nessun lavoro particolare. Ciò fa pensare alla triste duttilità del reduce, per cui la guerra non significava nulla, o del lavoratore occasionale, che finisce per entrare nelle leghe e nelle organizzazioni paramilitari fasciste. La liquidazione del tragico conferma quella dell'individuo.

Nell'industria culturale l'individuo è illusorio non solo a causa della standardizzazione delle sue tecniche produttive. Esso viene tollerato solo in quanto la sua identità senza riserve con l'universale è fuori questione. Dall'improvvisazione regolata in anticipo nel jazz fino alla personalità cinematografica originale, che deve avere un ciuffo sull'occhio perché si possa riconoscerla come tale, domina ovunque la pseudoindividualità. L'individuale si riduce alla capacità dell'universale di segnare l'accidentale con un marchio così indelebile da renderlo senz'altro identificabile come quello. Proprio l'ostinato mutismo o l'incedere eletto dell'individuo ogni volta esposto sono prodotti in serie come le chiavi di Yale, che differiscono fra loro per frazioni di millimetro. La particolarità del sé è un prodotto sociale brevettato che viene falsamente spacciato come naturale. Si riduce ai baffi, all'accento francese, alla voce rauca e profonda della donna vissuta, al «Lubitsch touch»: che sono come altrettante impronte digitali sulle tessere altrimenti uguali in cui si trasformano, di fronte al potere dell'universale, la vita e i lineamenti di tutti i singoli, dalla stella cinematografica all'ultimo detenuto. La pseudoindividualità è la premessa indispensabile del controllo e della neutralizzazione del tragico: è solo perché gli individui non sono affatto tali, ma semplici punti di incrocio o di intersezione delle tendenze dell'universale, che è possibile assorbirli senza residui nell'universalità. La cultura di massa mette così in luce il carattere fittizio che la forma dell'individuo ha sempre presentato nell'età borghese, e il suo torto è solo quello di vantarsi di questa torbida armonia di universale e partico-

lare. Il principio di individualità è stato contraddittorio fin dall'inizio. Anzitutto non si è mai giunti a una vera individuazione. La forma di classe dell'autoconservazione ha arrestato tutti allo stadio di semplici esseri generici. Ogni carattere borghese non faceva altro che esprimere, nonostante la sua deviazione dalla norma e anzi proprio attraverso di essa, una sola e medesima cosa: la durezza implacabile della società concorrenziale. Il singolo, su cui la società si reggeva, recava impressa su di sé la sua macchia: nella sua libertà apparente era il prodotto del suo apparato economico e sociale. Il potere si appellava ai rapporti di forza via via dominanti quando sollecitava il responso di quelli che gli erano soggetti. D'altra parte, la società borghese, nel suo corso, ha anche contribuito a sviluppare l'individuo. Contro la volontà di coloro che la controllavano, la tecnica ha trasformato gli uomini da bambini in persone adulte. Ma ogni progresso dell'individuazione in questo senso è andato a scapito dell'individualità nel cui nome aveva avuto luogo, e non ha lasciato altro, di essa, che la decisione di perseguire sempre e soltanto il proprio scopo. Il borghese, per cui la vita si scinde nelle due sfere degli affari e della vita privata, la vita privata nella dimensione della rappresentanza e in quella dell'intimità domestica, e l'intimità domestica nella comunità astiosa del rapporto coniugale e nell'amara consolazione di essere completamente solo, in rotta con se stesso e con tutti, e già virtualmente il nazista, che è entusiasta e bestemmia nello stesso tempo, o l'odierno abitante delle grandi metropoli, che non riesce più a concepire l'amicizia fuorché nella forma del «social contact», del contatto sociale di individui intimamente distaccati e indifferenti. Se l'industria culturale, oggi, può disporre a suo piacere dell'individualità e farne tutto quello che vuole, è solo perché in essa, da sempre, si è riprodotta e rispecchiata l'intima frattura della società. Nei volti degli eroi del cinema e dei privati confezionati secondo i modelli delle copertine dei rotocalchi, si dissolve un'apparenza a cui nessuno presta più fede, e la passione sviscerata per quei modelli ideali si nutre della segreta soddifazione generata dal fatto che si è finalmente esonerati dalla fatica dell'individuazione, anche se il suo posto è preso da quella — ancora più affannosa e sifibrante — dell'imitazione. Ma sarebbe vano

sperare che la persona in sé contraddittoria e cascante non possa durare ancora per intere generazioni, che, in questa scissione psicologica, il sistema debba necessariamente saltare, e che la sostituzione menzognera e fallace di un *cliché* stereotipo all'individuale non possa fare a meno di diventare, di per sé, intollerabile agli uomini. L'unità della personalità è stata scrutata e smascherata come semplice apparenza fin dall'*Amleto* di Shakespeare. Nelle fisionomie sinteticamente preparate di oggi è già sepolto e dimenticato che sia mai esistito, una volta, un concetto di vita umana. La società si è preparata da secoli all'avvento di Victor Mature e di Mickey Rooney. La loro opera di dissoluzione è insieme un compimento.

L'apoteosi del tipo medio rientra nel culto di ciò che è a buon mercato. Gli attori cinematografici meglio pagati sembrano immagini pubblicitarie di ignoti articoli di marca. Non per nulla sono scelti spesso tra la folla dei modelli commerciali. Il gusto dominante attinge il suo ideale dalla *réclame*, dalla bellezza d'uso. Così il detto socratico per cui il bello non sarebbe stato altro che l'utile, si è, alla fine, ironicamente adempiuto. Il cinema fa pubblicità per il consorzio culturale nel suo complesso, mentre alla radio le merci grazie alle quali esiste il bene culturale vengono elogiate e raccomandate anche singolarmente. Per cinquanta *cents* si può vedere il film che è costato milioni di dollari, e per dieci si ottiene il *chewing-gum* che ha dietro di sé tutta la ricchezza del mondo e che la incrementa ulteriormente col suo smercio. *In absentia*, ma con un'elezione in piena regola, si determina la miss di interi eserciti, anche se ci si guarda bene dal tollerare la prostituzione nelle retrovie. Le migliori orchestre del mondo, che non lo sono affatto, vengono fornite gratis a domicilio. Tutto ciò è una parodia del paese di cuccagna come la «comunità popolare»¹ di quella umana. Nessuno è stato dimenticato: a tutti viene ammannito qualche cosa. L'esclamazione meravigliata del provinciale che si recava per la prima volta al vecchio Metropoltheater di Berlino: «È incredibile che cosa ti fanno avere per quattro soldi», è stata ripresa da tempo dall'industria culturale, ed elevata a sostanza della produzione stessa. Non solo essa si

¹ [*Volksgemeinschaft*: espressione della propaganda nazista].

accompagna regolarmente al trionfo per il fatto stesso di essere possibile, ma fa tutt'uno, in larga misura, con quello stesso trionfo. *Show* significa mostrare a tutti ciò che si ha e si può. È ancora la vecchia fiera di una volta, ma inguaribilmente affetta di cultura. Come i visitatori delle fiere, che si erano lasciati sedurre dalla voce degli imbonitori, superavano con un coraggioso sorriso la delusione che provavano all'interno dei baracconi, così anche il frequentatore abituale delle sale cinematografiche si schiera, indulgente e comprensivo, dalla parte dell'istituzione. Ma con la disponibilità a basso prezzo dei prodotti di lusso in serie e il suo complemento inevitabile, la truffa universale e sistematica, si delinea una trasformazione nel carattere di merce dell'arte stessa. Questo carattere, in se stesso, non è nulla di nuovo: il fascino e l'attrattiva della novità consiste solo nel fatto che esso si riconosce espressamente e deliberatamente, e che l'arte si impegna solennemente a rinunciare alla propria autonomia, schierandosi con orgoglio fra gli altri beni di consumo. L'esistenza dell'arte come dominio separato è sempre stata possibile, fin dall'inizio, solo in quanto si trattava di un'arte borghese. Anche la sua libertà, che è la negazione della funzionalità sociale che si impone attraverso l'intermediario del mercato, rimane, proprio per questo, costituzionalmente legata alla premessa dell'economia di mercato. Le pure opere d'arte, che negano il carattere di merce della società già solo per il fatto che obbediscono esclusivamente alla propria legge, sono sempre state, nello stesso tempo, anche merci: nella misura in cui, fino al diciottesimo secolo, la protezione dei committenti e dei mecenati assicurava agli artisti una certa indipendenza dal mercato, essi erano soggetti, in cambio, ai committenti ed ai loro scopi. La «libertà dagli scopi», il carattere totalmente disinteressato della grande opera d'arte moderna vive, a ben vedere, dell'anonimità e dell'impersonalità del mercato. Le sue esigenze sono mediate in modo così sottile e così complesso che l'artista rimane esonerato, sia pur solo entro certi limiti, dall'obbligo di ottemperare a un'esigenza determinata; poiché bisogna tener presente che alla sua autonomia, che è sempre stata semplicemente tollerata, si è accompagnato, per tutto il corso della storia borghese, un momento di falsità, che ha finito per svilupparsi, da ulti-

mo, nella liquidazione sociale dell'arte. Beethoven mortalmente ammalato, che getta via un romanzo di Walter Scott esclamando: «Questo furfante scrive per denaro», e nello stesso tempo, ancora nello sfruttamento degli ultimi quartetti, che rappresentano il *non plus ultra* del rifiuto di ogni concessione al mercato, si rivela un uomo d'affari quanto mai esperto e ostinato, offre l'esempio più eloquente e più grandioso di questa unità degli opposti (mercato e autonomia) nell'arte borghese. Vittime dell'ideologia sono proprio quelli che occultano la contraddizione invece di assumerla, come Beethoven, nella coscienza della propria produzione: egli ha riprodotto, nella sua creazione musicale, la collera per il soldo perduto e ha dedotto l'imperativo metafisico («Così dev'essere»), che cerca di superare esteticamente – facendosi in qualche modo carico – la necessità oggettiva del corso del mondo, dalla richiesta del mensile da parte della governante. Il principio dell'estetica idealistica – finalità senza scopo – è l'inversione dello schema a cui obbedisce, da un punto di vista sociale, l'arte borghese: inutilità per gli scopi stabiliti dal mercato. Da ultimo, nella richiesta di svago e di *relax*, lo scopo ha finito per divorare e riassorbire il regno dell'inutilità. Ma via via che la pretesa di utilizzazione dell'arte diventa totale, comincia a delinearci uno spostamento nell'intima costituzione economica delle merci culturali. L'utile che gli uomini si ripromettono, nella società antagonista, dall'opera d'arte, è infatti proprio, in larga misura, l'esistenza dell'inutile; che però viene liquidato nell'atto in cui viene sussunto interamente sotto la categoria dell'utilità. L'opera d'arte, adeguandosi interamente al bisogno, defrauda gli uomini in anticipo di quella liberazione dal principio di utilità che avrebbe appunto il compito di procurare. Ciò che si potrebbe chiamare il valore d'uso nella ricezione dei beni culturali è sostituito dal valore di scambio; al posto del godimento subentra il fatto di partecipare e di essere al corrente, al posto della competenza dell'intenditore l'aumento di prestigio. Il consumatore diventa l'alibi ideologico dell'industria dei divertimenti, alle cui istituzioni, che lo assediano da tutte le parti, egli in realtà non può sfuggire. Bisogna aver visto *La signora Miniver*, come bisogna avere in casa le riviste «Life» e «Time». Tutto viene percepito solo sotto l'aspetto che può

servire a qualche cosa d'altro, per quanto vaga possa essere poi l'idea che ci si fa di quell'«altro». Tutto ha valore solo nella misura in cui si può scambiare, e non in quanto è qualcosa in se stesso. Il valore d'uso dell'arte, il suo essere, non è per loro che un feticcio, mentre il feticcio, la sua valutazione o quotazione sociale, che essi scambiano erroneamente per la gerarchia oggettiva delle opere, diventa il loro unico valore d'uso, la sola qualità di cui siano capaci di fruire. Così il carattere di merce dell'arte si dissolve nell'atto in cui si realizza completamente e in modo definitivo. Essa è un genere di merce, preparato, inserito, assimilato alla produzione industriale, acquistabile e fungibile, ma il genere di merce arte, che viveva del fatto di essere venduto e di essere tuttavia, nella sua essenza, invendibile, diventa ipocritamente ciò che è affatto invendibile quando il profitto non è più semplicemente la sua intenzione segreta, ma il suo unico principio costitutivo. L'esecuzione di Toscanini alla radio è, in certo qual modo, invendibile. La si ascolta per niente, e ad ogni nota della sinfonia è allegata, per così dire, la sublime pubblicità che la sinfonia non è interrotta dalla pubblicità: «this concert is brought to you as a public service». La truffa si compie indirettamente attraverso i profitti di tutti i produttori uniti di automobili e di sapone che finanziano le stazioni radio, e, naturalmente, attraverso l'accresciuto giro d'affari dell'industria elettrica che produce gli apparecchi riceventi. Si può dire in generale che la radio, come frutto tardivo e più avanzato della cultura di massa, è in grado di trarre fino in fondo le conseguenze che sono ancora provvisoriamente vietate, al film, dall'esistenza di uno pseudomercato. La struttura tecnica del sistema radiofonico commerciale la immunizza completamente dal pericolo di deviazioni liberali come quelle che gli industriali del cinema possono ancora permettersi nel loro campo. È un'impresa privata che funge già da rappresentante del tutto sovrano, e che quindi, per questo rispetto, è in anticipo sugli altri complessi industriali. La Chesterfield non è che la sigaretta della nazione, mentre la radio è il suo portavoce. Incorporando completamente i prodotti culturali nella sfera delle merci, la radio può benissimo rinunciare a collocare come merci i suoi prodotti culturali. Essa, in America, non riscuote alcuna tassa dal pubblico

e acquista così l'aspetto ingannevole di un'autorità imparziale e disinteressata che sembra fatto su misura per il fascismo. Dove la radio diventa la bocca universale del Führer; e la sua voce, negli altoparlanti stradali, trapassa insensibilmente nell'ululato delle sirene annunciatrici di panico, da cui la propaganda moderna si lascia, del resto, difficilmente distinguere. Anche i nazisti sapevano perfettamente che la radio dava forma e rilievo alla loro causa come la stampa lo aveva dato alla Riforma. Il carisma metafisico del capo inventato dalla sociologia religiosa¹ si è rivelato da ultimo come la semplice onnipresenza dei suoi discorsi alla radio, che si potrebbe quasi considerare come una diabolica parodia dell'onnipresenza dello spirito divino. Il fatto enorme e inconcepibile che il discorso arriva dappertutto funge da surrogato del suo contenuto, così come l'offerta di quella trasmissione di Toscanini prende il posto del suo oggetto, della sinfonia. Nessuno degli ascoltatori è più in grado di concepire il suo vero contesto, mentre il discorso del Führer è già di per sé la menzogna. Porre la parola umana come assoluta, il falso comandamento, è la tendenza immanente della radio. La raccomandazione diventa un ordine. L'elogio delle merci sempre uguali sotto le diverse etichette, l'esaltazione scientificamente motivata del lassativo nella voce leccata dell'annunciatore fra l'*ouverture* della *Traviata* e quella del *Rienzi*, è diventata insostenibile già solo per la sua balordaggine. Da ultimo può benissimo accadere che il *diktat* della produzione, ancora mascherato da un'illusoria parvenza di libertà e di possibilità di scelta, trapassi nel comando aperto e dichiarato del capo. In una società di grossi *rackets* fascisti che riuscissero a mettersi d'accordo sulla parte del prodotto sociale da destinare alle necessità materiali dei popoli, finirebbe per apparire anacronistico che si continuasse ad esortare all'uso di un particolare detersivo. Il Führer ordina più modernamente, senza tanti complimenti, la marcia verso il sacrificio come l'acquisto delle merci di scarto.

Già oggi le opere d'arte vengono opportunamente arrangiate – come se si trattasse di parole d'ordine politiche – dall'industria culturale, che le infligge a prezzi ribassati a un pubblico recalcitrante e rende il loro uso accessibile al

¹ [Allusione a Max Weber].

popolo come quello dei parchi delle ville patrizie. Ma la dissoluzione del loro genuino carattere di merce non significa già che esse siano custodite e salvate nella vita di una società libera, ma che è caduta anche l'ultima barriera che si opponeva alla loro riduzione e degradazione a beni culturali. La soppressione del privilegio culturale che si realizza in tal modo, mediante liquidazione e svendita delle opere, anziché introdurre le masse ai dominî che erano loro un tempo accuratamente preclusi, serve solo, nelle condizioni della società esistente, ad accelerare lo sfacelo della cultura e a promuovere l'avvento della mancanza barbarica di ogni rapporto. Chi, nel secolo scorso, e ancora all'inizio del nostro, spendeva qualcosa per assistere a un dramma o per ascoltare un concerto, era indotto a tributare allo spettacolo almeno altrettanto rispetto che al denaro versato. Il borghese che si proponeva di trarne qualche vantaggio poteva anche cercare, a volte, un rapporto piú personale con l'opera. La cosiddetta letteratura introduttiva ai drammi musicali di Wagner e i commenti al *Faust* attestano dell'esistenza di questo bisogno. Essi non erano ancora che una forma di trapasso alla verniciatura biografica e alle altre pratiche estetiche a cui deve essere sottoposta oggigiorno l'opera d'arte. Ancora nei primi tempi del sistema il valore di scambio non si trascinava dietro il valore d'uso come una mera appendice (come avviene oggi), ma aveva anche contribuito a svilupparlo come la sua propria premessa, e questo fatto è andato a vantaggio, da un punto di vista sociale, delle opere d'arte. L'arte ha ancora contribuito a tenere il borghese entro certi limiti finché è stata cara. Ora tutto ciò è finito. La sua assoluta prossimità, che non è piú mediata dal denaro, a quelli che sono esposti alla sua azione, porta a termine l'estraniamento e assimila l'una all'altra (vicinanza ed estraniamento) nel segno della reificazione piú totale. Nell'industria culturale viene meno, insieme alla critica, anche il rispetto: alla prima succede l'*expertise* meccanica, al secondo il culto effimero della celebrità. Non c'è piú nulla di caro per i consumatori, anche se essi, di fronte a questo stato di cose, non possono fare a meno di sospettare che tanto meno si regali loro qualcosa quanto meno essa viene a costare. La duplice diffidenza verso la cultura tradizionale come ideologia si mescola con quella verso la cultura industrializzata

come truffa consapevole. Ridotte a semplice omaggio, regalato in soprappiù, le opere d'arte pervertite e degenerate vengono segretamente respinte dai consumatori insieme alle porcherie a cui il mezzo le assimila. Essi possono felicitarsi per il fatto che ci siano tante cose da vedere e da ascoltare. Praticamente si può avere di tutto. Gli *screenos*¹ e i *vaude-villes* al cinema, i concorsi in cui si tratta di riconoscere brani di musica, gli opuscoletti gratuiti, i premi e gli articoli di regalo che vengono distribuiti agli ascoltatori di determinati programmi radiofonici, non sono semplici accessori marginali, ma il logico prolungamento di ciò che accade agli stessi prodotti culturali. La sinfonia diventa un premio perché si ascolta in generale la radio, e se la tecnica potesse imporsi senza ostacoli, il film sarebbe già fornito gratuitamente a domicilio secondo il modello della radio. Anch'esso si evolve in direzione del «commercial system». La televisione prefigura un'evoluzione che potrebbe mettere facilmente i fratelli Warner² nella posizione a loro certo poco gradita di promotori di spettacoli riservati a un pubblico ristretto e di paladini e difensori della cultura tradizionale. Ma il sistema dei premi si è già depositato, nel frattempo, nella condotta dei consumatori. In quanto la cultura si presenta come omaggio e fuori programma, la cui utilità privata e sociale è, peraltro, fuori questione, la ricezione dei suoi prodotti si configura come la percezione di *chances*. Fanno ressa agli sportelli per timore di lasciarsi sfuggire qualche occasione. Di che cosa si tratti, non si sa, ma in ogni caso è certo che ha una *chance* solo chi non si esclude da sé, chi non rinuncia e non resta fuori. Ma il fascismo fa assegnamento sulla possibilità di riorganizzare i ricevitori di doni addestrati dall'industria culturale nel proprio seguito regolare e coatto.

La cultura è una merce paradossale. È soggetta così integralmente alla legge dello scambio da non essere più nemmeno scambiata (comprata e venduta); si risolve così ciecamente e ottusamente nell'uso che nessuno sa più che cosa

¹ [Brevi concorsi fra gli spettatori, che si svolgono negli intervalli fra le proiezioni].

² [Una delle maggiori ditte cinematografiche americane dell'epoca].

farsene. Perciò si fonde e si mescola con la pubblicità, che diventa tanto piú onnipotente e onnipresente quanto piú ci sarebbe motivo di ritenerla assurda in regime di monopolio. Ciò è dovuto, in ultima istanza, a ragioni economiche. È troppo evidente che si potrebbe fare a meno di tutta l'industria culturale, è troppo grande la saturazione e l'apatia che essa non può fare a meno di ingenerare fra gli spettatori. Di per se stessa l'industria culturale non può fare nulla per rimediare a questo stato di cose. La pubblicità è l'elisir che la tiene in vita. Ma poiché il suo prodotto riduce continuamente il piacere che promette, per la sua stessa natura di merce, a quella stessa, semplice promessa, finisce per coincidere, da ultimo, con la pubblicità di cui ha bisogno per compensare la propria incapacità di procurare un godimento effettivo. Nella società concorrenziale la pubblicità adempie alla funzione sociale di orientare il compratore sul mercato, di agevolare la scelta e di aiutare il fornitore piú abile ma ancora sconosciuto a piazzare la merce presso gli interessati. Essa non rappresentava solo un costo, ma contribuiva anche a risparmiare tempo-lavoro. Oggi che il mercato libero si avvia al suo tramonto, si trincera e si arrocca – in essa – il potere del sistema. Essa ribadisce e rafforza il vincolo che lega i consumatori ai grandi *trust* della produzione. Solo chi è in grado di pagare correntemente le tariffe esorbitanti che sono imposte dalle agenzie pubblicitarie, a cominciare dalla radio stessa, e cioè, in definitiva, chi fa già parte del sistema o viene cooptato a farne parte sulla base delle decisioni del capitale bancario e industriale, può accedere allo pseudo-mercato per esitarvi la sua merce. Le spese di pubblicità, che finiscono per rifluire nelle tasche dei grandi monopoli, risparmiano la fatica di dover schiacciare, di volta in volta, la concorrenza di *outsider* sgraditi; garantiscono che i padroni del vapore restino fra di loro, *entre soi*, nella loro cerchia privilegiata; e sono paragonabili, per questo aspetto, alle deliberazioni di quei consigli economici, che, negli stati totalitari, controllano l'apertura di nuove aziende o la continuazione del loro esercizio. La pubblicità rappresenta, oggi, un principio negativo, uno strumento di esclusione, un congegno di sbarramento: tutto ciò che non reca il suo marchio è economicamente sospetto. La pubblicità universale e onnipresente non è affatto necessaria per far conoscere alla

gente le poche varietà a cui l'offerta è già di per sé ridotta. È solo indirettamente che essa serve a promuovere lo smercio. L'abbandono di una prassi pubblicitaria regolare da parte di una singola ditta equivale a una perdita di prestigio, e, in realtà, a una violazione della disciplina che la cricca dominante impone a tutti quelli che ne fanno parte. In periodo di guerra si continua a fare pubblicità per le merci che non sono già più disponibili sul mercato, solo per esporre e mettere in mostra la potenza industriale. Più importante ancora della ripetizione sistematica del nome è il finanziamento dei mezzi di comunicazione ideologici. Dal momento che, sotto la pressione del sistema, ogni prodotto adopera la tecnica pubblicitaria, questa è penetrata trionfalmente nell'idioma, nello «stile» dell'industria culturale. La sua vittoria è così completa che essa, nei punti decisivi, non ha più nemmeno bisogno di diventare esplicita: i palazzi monumentali dei giganti, pubblicità pietrificata sotto la luce dei riflettori, sono privi di *réclame*, e tutt'al più si limitano ad esporre, sui merli delle loro torri, fulgide e lapidarie, senza bisogno di elogi o di autoincensamenti superflui, le iniziali della ditta. Mentre le vecchie case sopravvissute dal secolo scorso, sulla cui architettura si scorgono ancora i segni umilianti della loro destinazione utilitaria di beni di consumo, e cioè lo scopo dell'abitazione, vengono sistematicamente lardellate, dal piano terreno fino sopra il tetto, di manifesti e di striscioni pubblicitari; e il paesaggio si riduce a fungere da sfondo di cartelli e di insegne. La pubblicità diventa l'arte per eccellenza, a cui Goebbels, col suo fiuto infallibile, l'aveva già equiparata, *l'art pour l'art*, pubblicità di se stessa, pura esposizione del potere sociale. Nei settimanali americani più influenti e più diffusi, come «Life» e «Fortune», uno sguardo superficiale non è già più in grado di distinguere le immagini e i testi pubblicitari da quelli della parte redazionale. A quest'ultima appartiene il *reportage* illustrato, scritto in tono entusiastico, e non pagato, sulle abitudini di vita e sull'igiene personale della celebrità, che le procura nuovi *fans*, mentre le pagine riservate alla pubblicità si basano su fotografie e su testi così oggettivi e così realistici da rappresentare addirittura l'ideale dell'informazione a cui la parte redazionale non fa che cercare di avvicinarsi. Ogni film è la presentazione del successivo, che promette di con-

giungere ancora una volta la stessa coppia di protagonisti sotto lo stesso sole tropicale: chi è entrato in ritardo non sa se assiste al fuori programma o se è già in corso la proiezione del film. Il carattere di montaggio dell'industria culturale, la fabbricazione sintetica e regolata dei suoi prodotti, che imita i procedimenti dell'industria manifatturiera e della produzione in serie, non solo nello studio cinematografico, ma già anche, in pratica, nel modo in cui vengono compilate le biografie a buon mercato, le inchieste romanizzate o le canzoni di successo, si presta in anticipo alla pubblicità: in quanto il momento singolo può essere separato dal suo contesto, diventa fungibile e intercambiabile, e si estrania, anche dal punto di vista tecnico, da ogni significato di insieme, può prestarsi a scopi che non hanno niente a che fare con l'opera. L'effetto, la *trouvaille* particolare, l'*exploit* isolato e irripetibile, sono sempre stati naturalmente associati all'esposizione di prodotti a scopi pubblicitari, e oggi ogni primo piano dell'attrice cinematografica è una pubblicità del suo nome, ogni canzone di successo è il *plug* della sua melodia. Sia dal punto di vista tecnico che da quello economico la pubblicità e l'industria culturale si fondono fra di loro. Nell'una come nell'altra la stessa cosa appare in luoghi innumerevoli, e la ripetizione meccanica dello stesso prodotto culturale è già quella dello stesso *slogan* propagandistico. Nell'una come nell'altra, sotto l'imperativo dell'efficienza operativa, la tecnica diventa psicotecnica, tecnica della manipolazione degli esseri umani. Nell'una come nell'altra valgono le norme di ciò che dev'essere sorprendente e tuttavia familiare, di ciò che dev'essere facile e leggero e tuttavia penetrante e incisivo, di ciò che dev'essere esperto e qualificato e tuttavia semplice e banale; si tratta sempre di trovare il modo di soggiogare e conquistare il cliente, che ci si rappresenta come distratto o riluttante a lasciarsi indovinare come si deve.

Col linguaggio in cui si esprime contribuisce anch'egli – il cliente – a promuovere, per conto suo, il carattere pubblicitario della cultura. Man mano che il linguaggio si risolve più completamente e più integralmente nella comunicazione di un messaggio, che le parole si trasformano, da portatori sostanziali di significato, in segni impersonali e privi di qualità, che trasmettono in forma sempre più pura e traspa-

rente l'oggetto intenzionato della comunicazione, esse diventano, nello stesso tempo, sempre piú opache e impene-trabili. La progressiva demitizzazione del linguaggio, che è solo un aspetto di tutto il processo illuministico, si rovescia in magia. Reciprocamente distinti e indissolubili, parola e contenuto erano associati fra loro. Concetti come malinconia, storia o addirittura «la vita», erano riconosciuti nel termine che li profilava e li custodiva. La sua forma li costituiva e li rispecchiava ad un tempo. La netta separazione che dichiara casuale il tenore della parola e arbitraria la sua coordinazione all'oggetto, fa piazza pulita della confusione superstiziosa fra parola e cosa. Ciò che, in una successione stabilita di lettere, trascende, e cioè non si lascia risolvere, nella pura correlazione all'evento, è bandito come qualcosa di oscuro e come un relitto di metafisica verbale. Ma in tal modo la parola, che deve limitarsi a designare¹ e non può piú significare² nulla, è talmente fissata e attaccata alla cosa da irrigidirsi in una specie di formula. Ciò colpisce, in ugual modo, la lingua e l'oggetto. Invece di rendere l'oggetto accessibile all'esperienza, la parola depurata da ogni residuo estraneo lo presenta come il caso particolare di un momento astratto, e tutto il resto, che viene escluso e reciso dall'espressione (che, in realtà, non esiste piú) da un obbligo spietato di univocità e di chiarezza, deperisce, in tal modo, anche nella realtà. L'ala sinistra nel calcio, la camicia nera, il giovane hitleriano e i loro equivalenti in altri campi non sono nulla di piú del modo in cui si chiamano. Se la parola, prima della sua razionalizzazione, aveva liberato, insieme al desiderio, anche la menzogna, la parola razionalizzata è divenuta una camicia di forza, un'armatura soffocante forse piú ancora per il desiderio che per la menzogna. La cecità e il mutismo dei dati a cui il positivismo riduce il mondo, si trasmette anche al linguaggio che si limita alla registrazione di quei dati. Così i termini stessi diventano impene-trabili, acquistano un potere d'urto, una forza di adesione e di repulsione che li assimila al loro estremo opposto, alle formule magiche. Essi tornano ad operare alla stregua di pratiche incantatorie, che il nome della diva sia combinato

¹ [Bezeichnen].

² [Bedeutend].

nello studio sulla base dei dati dell'esperienza statistica, che il *welfare state* sia esorcizzato con appellativi tabù come quello di «burocrati» o di «intellettuali», o che la volgarità si renda invulnerabile facendosi forte del nome del proprio paese. Il nome stesso, a cui la magia si ricollega più volentieri, subisce attualmente una metamorfosi chimica. Si trasforma in etichette arbitrarie e manipolabili, di cui si può calcolare esattamente l'efficacia, ma che, proprio perciò, sembrano possedere una forza e una volontà propria come quelle dei nomi arcaici. I nomi di battesimo, relitti arcaici, sono stati sollevati all'altezza dei tempi stilizzandoli in sigle pubblicitarie (nei divi anche i cognomi hanno questa funzione) o standardizzandoli collettivamente. Suona invecchiato, invece, il nome borghese, il nome di famiglia, che, anziché essere un'etichetta, individualizza il suo portatore nel rapporto con le proprie origini. Esso suscita, in molti americani, un curioso sentimento di imbarazzo. Per mascherare l'incomoda distanza fra individui particolari, si chiamano fra loro Bob e Harry, come membri fungibili di *teams*. Questa usanza riduce i rapporti fra gli uomini alla fraternità del pubblico sportivo, che protegge dalla vera. La significazione¹, che è la sola funzione della parola ammessa dalla semantica, si realizza pienamente nel segnale. Il suo carattere di segnale si rafforza con la rapidità con cui i modelli linguistici sono posti in circolazione dall'alto. Se i canti popolari sono stati definiti, a torto o a ragione, patrimonio culturale «sprofondato» delle classi dominanti, sta comunque il fatto che i loro elementi hanno assunto una forma popolare solo in un lungo e complicato processo di esperienza. La diffusione dei *popular songs*, invece, ha luogo in modo fulmineo. L'espressione americana «fad», con cui si indicano le mode che si affermano e si propagano in forma epidemica (e cioè alimentate da potenze economiche altamente concentrate), serviva a designare il fenomeno assai prima che i capi degli uffici propaganda degli stati totalitari imponessero di volta in volta le linee generali della cultura. Basta che i fascisti tedeschi lancino attraverso gli altoparlanti la parola «intollerabile», e domani tutto il popolo dirà «intollerabile». Secondo lo stesso schema le nazioni che sono state il bersaglio

¹ [*Signifikation*].

della guerra-lampo tedesca l'hanno accolta e incorporata nel loro gergo. La ripetizione universale dei termini impiegati per designare le varie misure finisce per renderle, in un certo senso, familiari, allo stesso modo in cui, all'epoca del libero mercato, il fatto che il nome di un prodotto fosse sulla bocca di tutti ne promuoveva attivamente lo smercio. La ripetizione cieca e la rapida diffusione di parole stabilite collega la pubblicità alle parole d'ordine totalitarie: Lo strato di esperienza che faceva delle parole l'espressione degli uomini che se ne servivano, è stato completamente abraso e spianato, e nella pronta assimilazione dei moduli correnti la lingua assume quella freddezza che essa aveva avuto, finora, solo sui manifesti delle colonne pubblicitarie e nelle pagine di annunci dei giornali. Innumerevoli persone adoperano parole e locuzioni che non sono più in grado di intendere o che utilizzano solo, se così si può dire, per il loro valore behavioristico di posizione, come simboli protettivi che finiscono per attaccarsi tanto più tenacemente e in modo più ossessivo ai loro oggetti quanto meno si è in grado di affermare, ormai, il loro significato linguistico. Il ministro della cultura popolare parla senza sapere che cosa dice di forze dinamiche e i *songs* cantano senza tregua di *rêverie* e di *rhapsody* e devono la loro popolarità proprio alla magia dell'incomprensibile sperimentata come il brivido di una vita più alta. Altri stereotipi, come *memory*, vengono ancora approssimativamente capiti, ma sfuggono all'esperienza che dovrebbe colmarli. Essi affiorano come relitti alla superficie della lingua parlata. Nella radio tedesca di Flesch e di Hitler si possono riconoscere nell'alto-tedesco affettato dell'annunciatore, che dice alla nazione «Auf Wiederhören», o «Hier spricht die Hitlerjugend», e perfino «der Führer», in un tono che è destinato a diventare subito l'accento naturale di milioni di persone. In queste espressioni è stato rescisso anche l'ultimo vincolo fra l'esperienza sedimentata e la lingua, come quello che faceva sentire ancora la sua influenza benefica, nell'Ottocento, attraverso il dialetto. Il redattore a cui la duttilità delle sue convinzioni ha permesso di raggiungere il grado di «deutscher Schriftleiter»¹, vede

¹ [Ossia «redattore tedesco». L'espressione *Schriftleiter* era preferita dai nazisti alla parola straniera *Redakteur*].

irrigidirsi in cambio, sotto la penna, le parole tedesche in parole straniere. In ogni parola si può distinguere fino a che punto è stata sfigurata dalla «comunità popolare» fascista. È vero che, in seguito, questo modo di parlare è diventato universale e totalitario. Non è più possibile avvertire, nelle parole, la violenza che subiscono. L'annunciatore della radio non ha bisogno di parlare in modo affettato; poiché non potrebbe nemmeno essere lì se la sua cadenza si distinguesse per natura da quella del gruppo di ascoltatori che gli è stato assegnato. Ma in cambio il modo di esprimersi e di gestire degli ascoltatori e degli spettatori è penetrato dagli schemi dell'industria culturale, fino a sfumature a cui nessun metodo sperimentale di indagine è finora in grado di giungere, ancora più profondamente di quanto non sia mai accaduto. Oggi l'industria culturale ha ereditato la missione civilizzatrice della democrazia della frontiera e della libera iniziativa, che non ha mai avuto, del resto, una sensibilità molto sviluppata per le differenze di ordine intellettuale. Tutti sono liberi di ballare e di divertirsi, come, a partire dalla neutralizzazione storica della religione, sono liberi di entrare in una delle innumerevoli sette. Ma la libertà nella scelta dell'ideologia, che riflette sempre la costrizione economica, si rivela in tutti i settori come la libertà del sempre uguale. Il modo in cui una ragazza accetta e assolve il suo *date* obbligatorio, il tono della voce al telefono e nella situazione più familiare, la scelta delle parole nella conversazione e l'intera vita privata, ordinata secondo i concetti della psicoanalisi volgarizzata, attestano lo sforzo di fare di se stessi l'apparecchio adatto al successo, conforme, fino ai moti più istintivi, al modello presentato dall'industria culturale. Le reazioni più intime degli uomini sono così perfettamente reificate ai loro stessi occhi che l'idea di ciò che è proprio e peculiare a ciascuno di essi sopravvive solo nella forma più astratta: *personality* non ha praticamente altro senso, per loro, che quello di denti bianchi, bocca fresca e libertà dal sudore e dalle emozioni. È il trionfo della pubblicità nell'industria culturale, l'imitazione coatta, da parte dei consumatori, delle merci culturali pur scrutate nel loro significato.

Elementi dell'antisemitismo

Limiti dell'illuminismo

I.

L'antisemitismo è oggi per alcuni un problema cruciale dell'umanità, per altri un mero pretesto. Per i fascisti gli ebrei non sono una minoranza, ma l'altra razza, il principio negativo come tale; la felicità del mondo intero dipende dalla loro distruzione. Diametralmente opposta è la tesi che gli ebrei, privi di caratteristiche nazionali o razziali, costituirebbero un gruppo solo per le loro opinioni e tradizioni religiose. I «connotati ebraici» si riferirebbero agli ebrei orientali, e comunque solo ad ebrei non ancora del tutto assimilati. Entrambe le dottrine sono vere e false ad un tempo.

La prima è vera nel senso che il fascismo l'ha resa tale. Gli ebrei sono oggi il gruppo che attira su di sé – teoricamente e di fatto – la volontà di distruzione che il falso ordine sociale genera spontaneamente. Essi vengono bollati dal male assoluto come il male assoluto. Così sono, di fatto, il popolo eletto. Mentre – dal punto di vista economico – non ci sarebbe più bisogno del dominio, gli ebrei vengono designati a oggetto assoluto di esso, di cui si può disporre semplicemente. Agli operai, a cui pure si mira in ultima istanza, nessuno lo dice apertamente, e per ovvie ragioni; i negri vanno tenuti al loro posto; ma degli ebrei bisogna ripulire la terra, e l'invito a distruggerli come mosche trova eco nel cuore dei fascisti potenziali di tutti i paesi. Nell'immagine dell'ebreo che i razzisti presentano al mondo, essi esprimono la loro propria essenza. Sono avidi di possesso esclusivo, appropriazione, potere senza limiti, ad ogni costo. Imputando all'ebreo la propria colpa, schernendolo come re e signore, lo mettono in croce, rinnovando senza fine il sacrificio nella cui efficacia non possono credere.

L'altra tesi – quella liberale – è vera come idea. Essa im-

plica l'immagine di una società in cui l'odio cessi di riprodursi e di andare in cerca di attributi su cui sfogarsi. Ma poiché la tesi liberale dà l'unità degli uomini come già realizzata in principio, contribuisce all'apologia dell'esistente. Il tentativo di sventare l'estrema minaccia con la politica delle minoranze e una strategia democratica, è ambiguo come tutta la difensiva degli ultimi liberali borghesi. La loro impotenza attira i nemici dell'impotenza. La presenza e l'aspetto degli ebrei compromettono l'universalità data col loro adattamento imperfetto. La fedeltà immutabile al loro ordine di vita li ha messi in un rapporto instabile con l'ordine dominante. Si attendevano di essere conservati da esso, senza essere in grado di controllarlo. Il loro rapporto ai «popoli di signori» era quello dell'avidità e del timore. Ma ogni qual volta rinunciarono alla differenza nei confronti del sistema dominante, i *parvenus* acquistarono in cambio il carattere stoico e gelido che la società impone finora agli uomini. L'intreccio dialettico di illuminismo e dominio, il doppio rapporto del progresso alla crudeltà e alla liberazione, che gli ebrei poterono sperimentare nei grandi illuministi come nei movimenti popolari democratici, si rivela anche nel carattere degli assimilati. L'illuminato dominio di sé, con cui gli ebrei assimilati poterono superare in se stessi i segni dolorosi del dominio altrui (quasi una seconda concisione), li ha portati senza riserve, dalla loro comunità in dissoluzione, alla borghesia moderna, che procede già, irresistibilmente, verso la ricaduta nella nuda oppressione, verso la sua riorganizzazione in razza pura. La razza non è, come vogliono i razzisti, la particolarità naturale immediata: ma piuttosto la riduzione alla natura, alla nuda violenza, la particolarità chiusa in sé e ostinata, che – nella realtà attuale – è appunto l'universale. La razza, oggi, è l'affermazione dell'individuo borghese, integrata nel collettivo barbarico. L'armonia sociale, professata un tempo dagli ebrei liberali, doveva essere sperimentata da loro alla fine, sulla propria pelle, come armonia della «comunità popolare». Credevano che fosse l'antisemitismo a deformare un ordine che, in realtà, non può vivere senza deformare l'uomo. La persecuzione degli ebrei, come la persecuzione in generale, era inseparabile da questo ordine. La sua essen-

za, per quanto possa restare nascosta in determinati periodi, è la violenza che si rivela nel genocidio.

II.

L'antisemitismo come movimento popolare è sempre stato ciò che i suoi promotori solevano rimproverare ai socialdemocratici: e cioè «livellamento». Quelli che non hanno autorità di comando non devono stare meglio del popolo. Dall'impiegato tedesco ai negri di Harlem, i cupidi seguaci del movimento hanno, in fondo, sempre saputo che non ne avrebbero alla fine ricavato altro che il piacere di vedere anche gli altri a mani vuote. L'«arianizzazione» della proprietà ebraica, che, del resto, è andata per lo più a vantaggio dei membri della classe superiore, difficilmente ha procurato, alle masse del terzo Reich, un utile maggiore di quello che poteva dare ai cosacchi la misera preda estorta ai quartieri ebraici taglieggiati. Il vantaggio materiale era ideologia già scrutata a metà. Che la dimostrazione della sua inutilità economica rafforzi, anziché diminuire, il fascino del rimedio razzista, rinvia alla sua vera natura: esso non giova agli uomini, ma al loro impulso distruttivo. Il vero guadagno su cui il camerata fa assegnamento, è la sanzione del suo odio ad opera del collettivo. Quanto meno se ne ricava per altri aspetti, e tanto più ostinatamente ci si lega al movimento contro ogni miglior cognizione. All'obiezione che rende poco, l'antisemitismo si è mostrato refrattario. Poiché esso, per il popolo, è un lusso.

La sua utilità ai fini del dominio è evidente. Può servire come diversivo, comodo strumento di corruzione, esempio terroristico. I *rackets* rispettabili lo sovvenzionano, e quelli non rispettabili lo esercitano. Ma la figura dello spirito (sociale e individuale) che appare nell'antisemitismo, l'irritamento preistorico e storico di cui rimane prigioniero come un disperato tentativo di evasione, è ancora immerso nell'oscurità. Se un male così profondamente radicato nella civiltà non ottiene il suo posto nella conoscenza, non è in grado di lenirlo, nella conoscenza, nemmeno il singolo, quando anche fosse docile e volenteroso al pari della vittima. Le spiegazioni e confutazioni strettamente razionali, economi-

che e politiche – per quanto possano contenere di vero – non sono in grado di farlo, poiché la razionalità connessa al dominio è essa stessa alle radici del male. In atto di colpire e di difendersi ciecamente, persecutori e vittime appartengono ancora allo stesso ambito di sventura. Il comportamento antisemitico si scatena in situazioni in cui gli uomini accecati e privati della soggettività vengono liberati come soggetti. Il loro agire è una serie di reazioni mortali (per gli interessati) e tuttavia prive di senso, come quelle che i behavioristi constatano senza spiegarle. L'antisemitismo è uno schema rigido, anzi un rituale della civiltà, e i *pogrom* sono i veri assassini rituali. Essi provano l'impotenza di ciò che potrebbe frenarli, della riflessione, del significato, e infine della verità. Nel gioco puerile dell'omicidio trova conferma la vita ottusa a cui ci si adatta.

Solo la cecità dell'antisemitismo, la sua mancanza d'intenzioni, conferisce verità alla tesi per cui sarebbe una valvola di sicurezza. Il furore si sfoga su chi spicca indifeso. E come le vittime sono intercambiabili fra loro, secondo la costellazione storica (vagabondi, ebrei, protestanti, cattolici), ciascuna di esse può prendere il posto degli assassini, nella stessa cieca voluttà di uccidere, appena si senta potente come la norma. Non c'è un antisemitismo «genuino»; non esistono, comunque, antisemiti di nascita. Gli adulti in cui la richiesta di sangue ebreo è divenuta una seconda natura, sanno altrettanto poco il perché come i giovani destinati a versarlo. E i mandanti supremi, che lo sanno, non odiano gli ebrei e non amano i loro seguaci. Ma questi, che non ci ricavano le spese, né dal punto di vista economico né da quello sessuale, odiano senza fine. E non tollerano distensione o rilassamento, poiché non conoscono soddisfazione. È quindi effettivamente una sorta di idealismo dinamico che anima le bande organizzate degli assassini. Essi muovono al saccheggio, e ci costruiscono tutta un'ideologia, cianciando di salvezza della famiglia, della patria e dell'umanità. Ma restando pur sempre i gabbati (come, in fondo, hanno sempre saputo), il loro povero motivo razionale, la rapina, a cui doveva servire la razionalizzazione, scompare del tutto, e questa diventa sincera contro le loro stesse intenzioni. L'impulso oscuro e non chiarito, a cui essa, fin dall'inizio, era più affine che alla ragione, prende interamente possesso di loro.

L'isola di razionalità è travolta, e i disperati appaiono ormai solo come i difensori della verità, i rinnovatori del pianeta, che devono riformare anche l'ultimo angolo di terra. Tutto ciò che vive diventa oggetto e materiale del loro orrendo dovere, che non è più turbato dalla minima inclinazione. L'azione diventa effettivamente autonoma, fine a se stessa, e maschera solo la propria assenza di scopo. L'antisemitismo esorta sempre a condurre a termine il lavoro appena iniziato. Fra antisemitismo e totalità c'è sempre stato, fin dall'inizio, il rapporto più intimo. La cecità investe tutto, poiché non comprende nulla.

Il liberalismo aveva accordato agli ebrei la proprietà, ma non l'autorità di comando. Era il senso dei diritti dell'uomo, promettere la felicità anche dove non c'è potere. Ma poiché le masse ingannate sentono che quella promessa, come universale, rimane una menzogna finché esistono le classi, essa suscita il loro furore; esse si sentono beffate. Anche come possibilità, come idea, esse devono scacciare continuamente il pensiero di quella felicità, e rinnegarlo tanto più furiosamente quanto più è matura la sua attuazione. Ovuunque esso appaia realizzato per entro l'universale privazione, essi devono reiterare l'oppressione inflitta al loro proprio desiderio. Tutto ciò che assurge a pretesto di questa ripetizione, anche se si tratta di creature infelici, Ahasvero e Mignon, gli stranieri che ricordano la terra promessa, la bellezza che rievoca il sesso, l'animale bollato come repellente, che suscita idee di promiscuità, — attira su di sé la voglia di distruggere dei civilizzati, che non hanno mai potuto condurre a termine il doloroso processo dell'incivilimento. A coloro che dominano convulsamente la natura, la natura tormentata riflette la provocatoria immagine della felicità impotente. L'idea della felicità senza potere è intollerabile, poiché essa — ed essa sola — sarebbe veramente felicità. La leggenda della cospirazione di banchieri ebrei dissoluti che finanziano il bolscevismo, è il simbolo dell'impotenza congenita, la dolce vita il simbolo della felicità. A ciò si associa l'immagine dell'intellettuale, che sembra pensare (ciò che gli altri non possono concedersi), e non versa il sudore della fatica fisica. Il banchiere e l'intellettuale, denaro e spirito, gli esponenti della circolazione, sono il sogno rimosso dei mutilati dal dominio, e di cui il dominio si serve per perpetuarsi.

III.

La società odierna, dove sentimenti e rinascite religiose sono in vendita sul mercato come l'eredità delle rivoluzioni, dove i capi fascisti contrattano a porte chiuse il territorio e la vita delle nazioni, mentre il pubblico iniziato valuta il prezzo alla radio, la società dove anche la parola che la smaschera è un titolo per essere accolti in un *racket* politico: questa società, dove ormai non solo la politica è un *business*, ma il *business* è tutta la politica – si scandalizza degli antiquati modi da mercante dell'ebreo, e lo bolla come il materialista, l'usuraio, che deve cedere al sacro fuoco di coloro che hanno eretto il *business* ad assoluto.

L'antisemitismo borghese ha uno specifico fondamento economico: il travestimento del dominio in produzione. Se, in epoche precedenti, i padroni erano stati direttamente repressivi, per cui non solo lasciavano il lavoro esclusivamente agli inferiori, ma lo presentavano apertamente come l'onta che esso è sempre stato sotto il dominio, nel mercantilismo il monarca assoluto si trasforma nel massimo padrone manifatturiero. La produzione viene ammessa a corte. I signori, come borghesi, hanno smesso definitivamente la giubba multicolore e hanno indossato l'abito civile. Il lavoro non disonora, hanno detto, per potersi impadronire più razionalmente di quello degli altri. Essi stessi si sono annoverati fra i produttori, mentre sono rimasti gli arraffatori di sempre¹. L'industriale rischiava e intascava come il commerciante e il banchiere. Egli calcolava, disponeva, comprava e vendeva; e concorreva, sul mercato, con quelli per la parte del profitto corrispondente al suo capitale. Solo che egli non arraffava solo sul mercato, ma anche direttamente alla fonte: come funzionario della propria classe faceva in modo di non rimetterci sul lavoro dei suoi uomini. I lavoratori dovevano fornire il più possibile. Era il vero Shylock, che esigeva inflessibile la sua cambiale. Sulla base del possesso delle macchine e del materiale, forzava gli altri a pro-

¹ [*Sie selbst reibten sich unter die Schaffenden ein, während sie doch die Raffenden blieben wie ehemals.* Gli autori alludono alla distinzione fra *schaffendes* e *raffendes Kapital* (capitale produttivo e capitale di rapina), sviluppata da Sombart e da altri e utilizzata volentieri dall'antisemitismo].

durre. Si faceva chiamare produttore, ma in segreto conosceva, come tutti, la verità. Il lavoro produttivo del capitalista, che egli giustificasse il suo profitto col rischio dell'imprenditore, come nell'epoca liberale, o con lo stipendio del direttore, come avviene oggi, era l'ideologia che copriva la sostanza del contratto di lavoro e la natura rapinatrice del sistema economico complessivo. Perciò si grida «al ladro!» e si indica l'ebreo. Questi è, in effetti, il capro espiatorio, non solo di singoli intrighi e macchinazioni, ma nel senso più lato che gli viene accollata l'ingiustizia economica dell'intera classe. L'industriale ha i suoi debitori, gli operai, sotto gli occhi nella fabbrica e controlla la prestazione che essi gli forniscono in cambio prima ancora di anticipare il denaro. Essi pervengono a rendersi conto di ciò che è realmente accaduto solo quando vedono che cosa possono acquistare in cambio; il più piccolo magnate dell'industria dispone di una quantità di servizi e di beni superiore a quella di qualunque sovrano del passato; ma i lavoratori ricevono il cosiddetto minimo culturale. E non basta che essi apprendano sul mercato quanto sia piccola la percentuale dei beni che spetta loro; il venditore, per giunta, reclamizza pubblicamente ciò che essi non si possono permettere. È solo nel rapporto del salario ai prezzi che si esprime ciò di cui i lavoratori sono defraudati. Col loro salario essi avevano accettato anche il principio della retribuzione¹. Il commerciante presenta loro la cambiale che essi hanno sottoscritto all'industriale. Il primo funge da ufficiale giudiziario di tutto il sistema e attira quindi su di sé l'odio che dovrebbe ricadere sugli altri. Il fatto che la sfera della circolazione risulti responsabile dello sfruttamento è un'apparenza socialmente necessaria.

Gli ebrei non furono i soli ad occupare la sfera della circolazione. Ma sono stati rinchiusi in essa troppo a lungo per non riflettere, nella loro natura, l'odio di cui sono stati sempre oggetto. Ad essi, a differenza dei loro colleghi ariani, era precluso, in larga misura, l'accesso alla fonte del plusva-

¹ [*Entlohnung*: pagamento di un salario. Nel prefisso *ent-* è tuttavia presente, o si potrebbe scorgere, anche un significato privativo, su cui mi sembra che gli autori insistano in questo passo (come se la corresponsione di un salario fosse nello stesso tempo la trattenuta di ciò che spetta, o, almeno, di una parte di ciò che spetta al suo percettore)].

lore. Solo tardi e con difficoltà hanno potuto accedere alla proprietà dei mezzi di produzione. È vero che, in tutta la storia d'Europa, e ancora nell'Impero tedesco, gli ebrei battezzati hanno raggiunto spesso posti elevati nell'amministrazione e nell'industria. Ma hanno dovuto sempre giustificare questi privilegi con una sottomissione raddoppiata, uno zelo premuroso e un'abnegazione tenace. Erano ammessi solo se, col loro comportamento, facevano tacitamente proprio, e confermavano ancora una volta, il verdetto sugli altri ebrei: è questo il senso del battesimo. Tutte le gesta dei notabili non hanno ottenuto che l'ebreo fosse accolto dai popoli d'Europa; non gli si permise di mettere radici e gli si diede quindi del *déraciné*. È sempre rimasto un protetto, alle dipendenze di imperatori, di principi, o dello stato assolutistico. Che erano tutti, un tempo, economicamente avanzati nei confronti della popolazione arretrata. Nella misura in cui potevano aver bisogno dell'ebreo come mediatore, lo proteggevano contro le masse, che dovevano pagare lo scotto del progresso. Gli ebrei furono pionieri del progresso. Da quando contribuirono a diffondere, come mercanti, la civiltà romana nell'Europa pagana, furono sempre, in armonia con la loro religione patriarcale, gli esponenti di rapporti cittadini, borghesi, e finalmente industriali. Introducevano nel paese le forme capitalistiche di vita, e si attiravano l'odio di quelli che dovevano soffrire sotto di esse. In nome del progresso economico, per cui oggi vanno in rovina, gli ebrei furono sempre una spina nell'occhio degli artigiani e dei contadini declassati dal capitalismo. Essi sperimentano ora su di sé il suo carattere esclusivo e particolare. Essi, che volevano sempre essere i primi, sono lasciati di gran lunga indietro. Anche il direttore ebreo di un *trust* cinematografico americano vive, in tutto il suo splendore, arroccato in una difesa senza speranza. Il caffettano era la spettrale sopravvivenza di un antichissimo costume borghese. Oggi esso dice che chi lo porta è stato gettato ai margini della società, che, ormai del tutto illuminata, caccia gli spettri della sua preistoria. Quelli che hanno diffuso l'individualismo, il diritto astratto, il concetto di persona, sono ora degradati a *species*. Quelli che non hanno mai potuto godere tranquillamente del diritto di cittadinanza, che avrebbe dovuto conferir loro la loro stessa qualità di uomini, tor-

nano a chiamarsi «l'ebreo», senza altre distinzioni. Anche nell'Ottocento l'ebreo doveva fare assegnamento sull'alleanza col potere centrale. Il diritto comune, tutelato dallo stato, era il pegno della sua sicurezza, le leggi eccezionali il suo incubo. Egli restava oggetto, in balia del favore, anche dov'era nel suo diritto. Il commercio non era la sua professione, ma il suo destino. Egli era il trauma del cavaliere d'industria che non può fare a meno di atteggiarsi a creatore. Questi avverte, nel gergo ebraico, ciò per cui in segreto si disprezza: il suo antisemitismo è odio di sé, la cattiva coscienza del parassita.

IV.

L'antisemitismo fascista vuol prescindere dalla religione. Esso afferma che è in gioco la purezza della razza e della nazione. Essi capiscono che gli uomini hanno rinunciato da tempo alla cura dell'eterna salute¹. Il credente medio è oggi così smaliziato come poteva esserlo, un tempo, solo un cardinale. Accusare gli ebrei di essere miscredenti ostinati, non serve più a mobilitare le masse. Ma difficilmente si può pensare che l'ostilità religiosa che ha spinto per duemila anni a perseguire gli ebrei, sia oggi del tutto scomparsa. Lo zelo stesso con cui l'antisemitismo ripudia la sua tradizione religiosa, mostra invece che essa si annida profondamente in esso, come un tempo l'idiosincrasia profana si celava nello zelo religioso. La religione è stata incorporata come bene culturale, ma non tolta e superata. L'alleanza d'illuminismo e dominio ha impedito che il suo momento di verità affiorasse alla coscienza, e ha conservato le sue forme reificate. L'una e l'altra cosa torna a vantaggio del fascismo: l'anelito incontrollato è convogliato nella rivolta «popolare»², gli epigoni degli *Schwärmer* evangelici sono sfigurati e perversiti, secondo il modello dei cavalieri wagneriani del Gral, in fanatici della comunità di sangue e guardie scelte; mentre la religione come istituzione in parte è direttamente

¹ [L'edizione originale del 1947 aggiungeva a questo punto: «da quando le chiese si sono ridotte definitivamente a una funzione di controllo sociale»].

² [*Völkisch*].

inserita e cointeressata al sistema, in parte è trasposta nella pompa delle sfilate e della cultura di massa. La fede fanatica di cui si vantano capi e seguaci, non è diversa da quella ostinata che teneva un tempo a bada i disperati; solo il suo contenuto si è perduto per via. Di esso non sopravvive che l'odio per quelli che non condividono la fede. L'antisemitismo è tutto ciò che è rimasto, nei cristiani tedeschi, della religione dell'amore.

Il cristianesimo non è soltanto una ricaduta a uno stadio anteriore al giudaismo. Il Dio ebraico, passando dalla forma enoteistica a quella universale, non ha ancora perso completamente i tratti del demone naturale. Il terrore proveniente dal passato preanimistico si trasferisce – dalla natura – nel concetto del soggetto assoluto, che – creatore e signore della natura – la assoggetta interamente a sé. Nonostante l'indicibile potenza e maestà che questa estraniamento gli conferisce, esso è accessibile al pensiero, che diventa universale proprio in questo rapporto a un essere supremo e trascendente. Dio come spirito si oppone alla natura come l'altro principio, che non si limita a garantire il suo cieco decorso, come tutti gli dèi mitici, ma può anche liberare dal suo ciclo. Ma nella sua remota astrattezza si è rafforzato, nello stesso tempo, il terrore dell'incommensurabile, e il ferreo detto «Io sono», che non tollera nulla accanto a sé, supera, in violenza ineluttabile, il verdetto più cieco, ma perciò stesso più ambiguo, dell'anonimo destino. Il Dio ebraico esige ciò che gli spetta e aggiusta i conti con l'insolvente. Esso avviluppa la sua creatura nella rete della colpa e del merito. Di contro a ciò il cristianesimo ha accentuato il momento della grazia, che peraltro è implicito nello stesso ebraismo come alleanza di Dio con gli uomini e promessa messianica. Il cristianesimo ha attenuato il terrore dell'assoluto, poiché la creatura ritrova se stessa nella divinità: il mediatore divino è invocato con un nome umano e muore di una morte umana. E il suo messaggio è: Non temete; la legge dilegua davanti alla fede; più grande di ogni maestà è l'amore, che è il solo e unico comandamento.

Ma in virtù degli stessi elementi onde il cristianesimo dissolve l'incantesimo della religione naturale, esso torna a riprodurre, in forma spiritualizzata, l'idolatria. Nella misura stessa in cui l'assoluto è avvicinato al finito, il finito stesso

viene assolutizzato. Cristo, lo spirito che si è fatto carne, è il mago divinizzato. L'autoriflessione umana nell'assoluto, l'umanizzazione di Dio attraverso il Cristo, è il *proton pseudos* del cristianesimo. Il progresso sull'ebraismo è pagato con l'affermazione che un uomo, Gesù, è stato Dio. Proprio il momento riflessivo¹ del cristianesimo, la spiritualizzazione della magia, è responsabile del male. Viene fatto passare per spirituale proprio ciò che, di fronte allo spirito, si rivela come naturale. Poiché lo spirito consiste proprio nello sviluppo della contraddizione contro questa pretesa del finito. Così la cattiva coscienza deve raccomandare il profeta come simbolo, la prassi magica come transustanziazione. Ciò fa del cristianesimo una religione, in un certo senso la sola: un legame intellettuale a ciò che è intellettualmente sospetto, un dominio culturale separato. Come i grandi sistemi asiatici, anche il giudaismo precristiano era una fede quasi inseparata dalla vita nazionale, dall'autoconservazione comune. La trasformazione del rito sacrificale pagano non si compì solo nel culto, né soltanto nell'animo, ma determinò la forma del processo lavorativo. Come schema di questo processo, il sacrificio diventa razionale. Il tabù si trasforma nell'ordinamento razionale del processo di lavoro. Regola l'amministrazione in pace e in guerra, la semina e la mietitura, la preparazione dei cibi e la macellazione. Anche se le regole non scaturiscono da considerazioni razionali, dalle regole stesse scaturisce una razionalità. Lo sforzo di liberarsi dal timore immediato ha dato origine, fra i primitivi, all'istituzione del rituale; che si purifica, nel giudaismo, a ritmo consacrato della vita familiare e statale. I sacerdoti erano incaricati di sorvegliare che l'uso fosse seguito. La loro funzione nel dominio era, nel sistema teocratico, palese; mentre il cristianesimo volle restare spirituale anche quando mirava al dominio. Esso spezzò l'autoconservazione – nell'ideologia – con l'ultimo sacrificio, quello dell'uomo-Dio; ma così facendo abbandonò alla profanità la realtà svalutata: la legge mosaica è abolita, ma bisogna dare il suo a Cesare come a Dio. L'autorità mondana viene confermata o usurpata, mentre il cristianesimo viene esercitato come branca speciale della salvezza. Il superamento dell'autoconser-

¹ [Vale a dire soggettivo].

vazione mediante l'imitazione di Cristo diventa oggetto di prescrizione. Così l'amore disinteressato è spogliato della sua ingenuità, separato dall'amore naturale e registrato come merito. Dove l'amore mediato dalla conoscenza della salvezza dovrebbe essere tuttavia, pur sempre, quello diretto e immediato; natura e soprannaturale si concilierebbero in esso. La sua falsità è in ciò: nella fittizia attribuzione di un significato affermativo all'abnegazione e all'oblio di sé.

L'attribuzione di questo significato è fallace, perché la chiesa vive sí del fatto che gli uomini vedono la via della redenzione nell'osservanza della sua dottrina (che essa esiga opere, come nella versione cattolica, o la fede come in quella protestante), ma – d'altra parte – non è in grado di garantire la meta. Il carattere non impegnativo della promessa ecclesiastica di salvezza, questo momento ebraico e negativo nella dottrina cristiana, che relativizza la magia e infine la chiesa stessa, è tacitamente respinto dal credente ingenuo, per cui il cristianesimo, religione del soprannaturale, diventa rituale magico, religione naturale. Egli crede solo in quanto dimentica la propria fede. Si attribuisce sapere e certezza come gli astrologhi e gli spiritisti. Questa forma di religiosità superstiziosa non è necessariamente peggiore della teologia spiritualizzata. La vecchietta italiana, che, nella sua pia semplicità, offre una candela a san Gennaro per il nipote in guerra, è forse piú vicina alla verità dei *pope* e dei parroci che, senz'ombra di idolatria, benedicono le armi contro cui il santo non può nulla. Ma per l'ingenuità anche la religione diventa un surrogato di religione. Il sospetto di tutto ciò accompagnò il cristianesimo fin dai primi tempi, ma solo i cristiani paradossali e ribelli, da Pascal attraverso Lessing e Kierkegaard fino a Barth, ne fecero il perno della loro teologia. In questa consapevolezza essi non furono solo i piú radicali, ma anche i piú indulgenti. Ma gli altri, che la soffocavano e si attribuivano, in malafede, il cristianesimo come un possesso sicuro, dovevano provare la propria salute eterna con la disgrazia terrena di coloro che non offrivano il torbido sacrificio della ragione. È questa l'origine religiosa dell'antisemitismo. I seguaci della religione del padre sono odiati da quelli del figlio come quelli che la sanno piú lunga. È l'ostilità contro lo spirito dello spirito che si ottunde a salvezza. Lo scandalo dei cristiani antisemiti è la verità

che fronteggia il male senza giustificarlo e ritiene l'idea della beatitudine immeritata contro il corso del mondo e l'ordine della salvezza che dovrebbero, secondo i cristiani, realizzarla. L'antisemitismo deve provare la legittimità del rituale di fede e storia, eseguendolo su coloro che gliela negano.

v.

«Non ti posso soffrire – non scordartene così facilmente», dice Sigfrido a Mime, che aspira al suo amore. La risposta tradizionale degli antisemiti è un appello all'idiosincrasia. Perché la società possa emanciparsi dall'antisemitismo è necessario che il contenuto di questa idiosincrasia sia elevato al concetto, e che ciò che è privo di senso acquisti coscienza di sé. Ma l'idiosincrasia si fissa al particolare. Come naturale vale l'universale, ciò che s'inquadra nel contesto degli scopi sociali. Mentre la natura che non si è filtrata a puro mezzo attraverso i canali dell'ordine concettuale, lo stridore del gesso sulla lavagna, che perfora i timpani, *l'haut goût*, che richiama le feci e la putrefazione, il sudore che appare sulla fronte del premuroso: tutto ciò che non si è completamente adeguato o che offende i divieti in cui si deposita il progresso dei secoli, suona agro e suscita una ripugnanza irresistibile.

I motivi a cui fa appello l'idiosincrasia rinviano all'origine. Essi ripetono momenti della preistoria biologica: segnali di pericolo a cui si rizzavano i capelli e il cuore si fermava in petto. Nell'idiosincrasia singoli organi tornano a sottrarsi al controllo del soggetto; e ubbidiscono per conto loro a stimoli biologici elementari. L'io che si apprende in queste reazioni, come nell'accapponarsi della pelle, nell'irrigidirsi dei muscoli e degli arti, non è, tuttavia, interamente padrone di esse. Per qualche istante realizzano l'adeguazione all'immobile natura ambiente. Ma come il mobile si avvicina all'immobile, la vita più evoluta alla mera natura, si estrania al tempo stesso da essa; poiché la natura immobile, in cui il vivente, come Dafne, tende – in uno stato di emozione estrema – a trasformarsi, è capace solo del rapporto più estrinseco, del rapporto spaziale. Lo spazio è l'estra-

niazione assoluta. Dove l'umano vuole assimilarsi alla natura, si ottunde – nello stesso tempo – verso di essa. Lo spavento protettivo è una forma di mimetismo. Quei fenomeni d'irrigidimento nell'uomo sono schemi arcaici dell'autoconservazione: la vita paga lo scotto della sua sopravvivenza assimilandosi a ciò che è morto.

Al posto dell'adesione organica all'altro, del mimetismo propriamente detto, la civiltà ha introdotto dapprima, nella fase magica, l'uso regolato della mimesi, e poi, nella fase storica, la prassi razionale, il lavoro. La mimesi incontrollata è messa al bando. L'angelo dalla spada fiammeggiante, che ha cacciato gli uomini, dal paradiso, sulle vie del progresso tecnico, è già il simbolo di questo progresso. La severità con cui, nel corso dei millenni, i dominatori hanno vietato alla propria prole, come alle masse soggette, la ricaduta nelle forme mimetiche di vita, a cominciare dal divieto religioso delle immagini, attraverso la condanna sociale degli attori e degli zingari, fino alla pedagogia che insegna ai bambini a non essere puerili, è la premessa dell'incivilimento. L'educazione sociale e individuale rafforza l'uomo nel contegno oggettivante del lavoro e lo preserva dal lasciarsi riassorbire nel ritmo alterno della natura ambiente. Ogni diversione, anzi ogni abbandono, ha qualcosa di mimetico. L'io, invece, si è forgiato nell'indurimento. Con la sua formazione si compie il passaggio dal riflesso mimetico alla riflessione controllata. Al posto dell'adeguazione fisica alla natura subentra la «ricognizione nel concetto», l'assunzione del diverso sotto l'identico. Ma la costellazione in cui si instaura l'identità (quella immediata della mimesi come quella mediata della sintesi, l'adeguazione alla cosa¹ nel cieco atto vitale o la comparazione del reificato² nella terminologia scientifica) è sempre quella del terrore. La società continua la natura minacciosa come coazione stabile e organizzata, che, riproducendosi negli individui come autoconservazione coerente, si ripercuote sulla natura come dominio sociale su di essa. La scienza è ripetizione, elevata a regolarità accertata, e conservata in stereotipi. La formula matematica è regressione impiegata consapevolmente, come

¹ [*Angleichung ans Ding*].

² [*Vergleichung des Verdinglichten*].

già il rito magico; è la forma piú sublimata di mimetismo. La tecnica realizza l'adattamento al morto ai fini dell'autoconservazione, non piú, come la magia, con l'imitazione materiale della natura esterna, ma con l'automatizzazione dei processi spirituali, con la loro trasformazione in ciechi percorsi. Col suo trionfo le manifestazioni umane diventano insieme controllabili e coatte. Dell'adeguazione alla natura non resta che la sclerosi verso di essa. Il colore protettivo e deterrente è rappresentato, oggi, dal cieco dominio della natura, che fa tutt'uno con la finalit  lungimirante.

Nel modo borghese di produzione l'insopprimibile eredit  mimetica di ogni prassi   rimessa all'oblio. Il divieto spietato di regredire diventa, a sua volta, mero destino; la privazione   divenuta cos  totale che non perviene piú ad attuarsi coscientemente. Gli uomini accecati dalla civilt  sperimentano i propri tratti mimetici colpiti da tab  solo in determinati gesti e comportamenti che appaiono loro in altri, e che spiccano come avanzi isolati, relitti vergognosi, nell'ambiente razionalizzato. Ci  che ripugna come estraneo   fin troppo familiare¹.   la gesticolazione contagiosa dell'immediatezza repressa e soffocata dalla civilt : toccare, attaccarsi, lo sforzo di calmare e di convincere. Ci  che irrita, oggi,   l'inattualit  di quei moti, che paiono voler ritradurre le relazioni umane (da tempo reificate) in rapporti personali di potere, cercando di ammorbidente il compratore con le lusinghe, il debitore con le minacce, il creditore con le preghiere. D  fastidio, infine, ogni moto e impulso in generale: agitarsi, commuoversi   meschino. Ogni espressione non manipolata appare come la smorfia che quella manipolata – al cinema, nella giustizia sommaria, nel discorso del capo –   stata da sempre. Ma la mimica indisciplinata   il marchio dell'antica soggezione, impresso nella sostanza vivente dei dominati e trasmesso per generazioni, grazie a un inconscio processo d'imitazione attraverso ogni infanzia, dal rigattiere ebreo al grande banchiere. Quella mimica suscita furore, poich  ostenta, nei nuovi rapporti di produzione, l'antica paura, che si   dovuta dimenticare per sopravvivere in essi. Al momento di coazione, al furore dell'aguzzino e della vit-

¹ Cfr. S. FREUD, *Das Unheimliche*, in *Gesammelte Schriften*, X, pp. 394, 399 e altrove.

tima che ritornano inseparati nella smorfia, risponde la furia del civilizzato. All'apparenza impotente risponde la realtà mortale, al gioco¹ la serietà.

La smorfia appare un gioco, una commedia, poiché, invece di lavorare seriamente, preferisce mettere in mostra l'insoddisfazione. Sembra sottrarsi alla serietà dell'esistenza, proprio perché l'ammette senza ritegno: e perciò è inautentica. Ma l'espressione è l'eco dolorosa di un potere schiacciante, violenza che diventa percettibile nel lamento. È sempre eccessiva, per quanto sincera, perché, come in ogni opera d'arte, in ogni lamento sembra contenuto il mondo intero. Adeguata è solo la prestazione. Essa, e non la mimesi, può troncare la sofferenza. Ma la sua conseguenza è il volto immobile e impassibile, e, alla fine dell'epoca, la *baby face* degli uomini della prassi, dei politici, dei preti, dei direttori generali e dei *gangsters*. La voce stentorea dei predicatori d'odio e dei capò fascisti mostra l'altra faccia di questo stesso dato sociale. L'urlo è freddo come il *business*. Essi confiscano alla natura anche il lamento e ne fanno un elemento della loro tecnica. Il loro ruggito è, per il *pogrom*, quello che il meccanismo sonoro è per la V2 tedesca: il grido di terrore, che reca terrore, è messo in moto. Dal gemito della vittima, che chiamò per primo la violenza per nome, e dalla parola stessa che designa le vittime (francese, negro, ebreo), si lasciano deliberatamente gettare nello stato di disperazione degli inseguiti che devono colpire ad ogni costo. Sono la contraffazione della mimesi da spavento. Riproducono in sé l'insaziabilità del potere di cui hanno paura. Tutto deve essere utilizzato, tutto deve essere loro. Lo scandalo è la mera esistenza dell'altro. Ogni altro «occupa troppo posto» e va ricacciato nei suoi limiti, che sono quelli del terrore illimitato. Chi cerca un nascondiglio, non deve trovarlo; a coloro che esprimono ciò a cui tutti aspirano, la pace, la patria, la libertà – ai nomadi e ai saltimbanchi, si è sempre negato il diritto di cittadinanza. Ciò che uno teme, gli vien fatto. Anche l'ultimo riposo non dev'essere tale. La profa-

¹ [*Spiel*, che significa, in questo caso, anche finzione, «recitazione» ecc. Così, subito dopo, *gespielt wirkt die Grimasse* ha il doppio senso che la smorfia appare come una finzione (una simulazione, una messa in scena), e che (perciò) «non è una cosa seria»].

nazione dei cimiteri non è una degenerazione dell'antisemitismo, ma l'antisemitismo stesso. Gli scacciati suscitano fatalmente la voglia di scacciare. Al segno che la violenza ha lasciato in loro si accende senza fine la violenza. Ciò che chiede solo di vegetare, va estirpato. Nelle reazioni di fuga, caotiche e regolari insieme, degli animali inferiori, nelle figure del brulichio, nei gesti convulsi dei torturati, appare ciò che nella nuda vita nonostante tutto non si può controllare: l'impulso mimetico. Nell'agonia della creatura, all'estremo opposto della libertà, la libertà affiora irresistibilmente come vocazione contrariata della materia. Contro di essa si dirige l'idiosincrasia che l'antisemitismo adduce a pretesto.

L'energia psichica mobilitata dall'antisemitismo politico è questa idiosincrasia razionalizzata. Tutti i pretesti in cui s'intendono capi e seguaci consentono di cedere alla seduzione mimetica senza violare apertamente il principio di realtà, salvando, per così dire, la decenza. Essi non possono soffrire l'ebreo, e lo imitano continuamente. Non c'è antisemita che non sia istintivamente portato ad imitare ciò che per lui è «ebreo». Si tratta sempre, del resto, di cifre mimetiche: il moto della mano che accompagna l'argomentazione, il tono cantante della voce, che dà, indipendentemente dal senso del giudizio, un quadro movimentato della cosa e del sentimento, il naso, il *principium individuationis* fisiognomico, quasi una sigla che incida in viso al singolo il suo carattere particolare. Nelle ambigue tendenze dell'olfatto sopravvive l'antica nostalgia del basso, dell'unione immediata con la natura circostante, con la terra e il fango. Fra tutti i sensi l'odorato, che è attirato senza oggettivare, testimonianza con la massima evidenza dell'impulso a perdersi in altro e ad adeguarvisi. Perciò l'odore, come percezione e come percepito — che fanno tutt'uno nell'atto —, è piú espressione che non altri sensi. Nel vedere si resta chi si è, nell'odorare ci si perde. Così per la civiltà l'odore è un'onta, uno stigma di classi sociali subalterne, di razze inferiori e animali ignobili. Dedicarsi a questo piacere è lecito, per il civilizzato, solo se il divieto viene sospeso e questa sospensione è razionalizzata da scopi realmente o apparentemente pratici. Si può acconsentire all'impulso vietato se è fuori dubbio che ciò avviene per distruggerlo. È il fenomeno della

baia o del dilleggio. È la triste parodia dell'adempimento. A patto di essere disprezzata e di disprezzarsi, la funzione mimetica viene assaporata malignamente. Chi fiuta odori, «cattivi odori», per eliminarli, può imitare a suo piacere l'atto di annusare, che ha nell'odore il suo piacere immediato. Se il civilizzato neutralizza l'impulso vietato identificandosi incondizionatamente con l'istanza che lo vieta, esso viene ammesso. Quando l'impulso varca la soglia, esplose il riso. È questo lo schema della reazione antisemitica. È per celebrare l'istante dell'esenzone autoritaria dal divieto che si raccolgono gli antisemiti; esso solo li costituisce a collettivo, e instaura la comunità razziale. Il loro clamore è la risata organizzata. Quanto piú tremende le accuse e le minacce, quanto maggiore la collera, e tanto piú efficace e spietato lo scherno. Furore, scherno e imitazione velenosa sono in realtà la stessa cosa. Il significato degli emblemi fascisti, della disciplina rituale, delle divise e di tutto l'apparato che si vorrebbe irrazionale, è quello di rendere possibile il comportamento mimetico. I simboli arzigogolati propri di ogni movimento controrivoluzionario, i teschi e i camuffamenti, il rullo barbarico dei tamburi, la ripetizione monotona di parole e di gesti, sono altrettante imitazioni organizzate di pratiche magiche, la mimesi della mimesi. Il capo dal viso impiasticciato e col carisma dell'isteria a comando, conduce la ridda. La sua figura realizza rappresentativamente e in immagine ciò che è negato a tutti gli altri nella realtà. Hitler può gesticolare come un *clown*, Mussolini azzardare toni in falsetto come un tenore di provincia, Goebbels parlare speditamente come l'agente di commercio ebreo che esorta ad assassinare, Coughlin predicare l'amore come il Messia di cui rappresenta la crocifissione perché sia versato sempre nuovo sangue. Il fascismo è totalitario anche in ciò, che cerca di mettere la rivolta della natura oppressa contro il dominio direttamente al servizio di quest'ultimo.

Questo meccanismo ha bisogno degli ebrei. La loro visibilità artificialmente potenziata opera sul figlio legittimo della civiltà pagana come un campo magnetico. Come il radicato avverte, nella sua differenza dall'ebreo, l'uguaglianza, l'umano, è indotto in lui il senso dell'opposizione, dell'estraneità. Così gli impulsi vietati, incompatibili col lavoro nel suo ordinamento attuale, vengono tradotti in idio-

sincrasie conformistiche. La posizione economica degli ebrei, ultimi pifferi suonati dell'ideologia liberale, non fornisce alcuna protezione sicura da questo rischio. Essendo così adatti a produrre quelle correnti d'induzione psichica, sono apprestati passivamente a queste funzioni. Condividono la sorte della natura ribelle di cui tengono il posto per il fascismo: vengono adoperati con cieco acume. Poco importa che gli ebrei come individui abbiano davvero ancora quei tratti mimetici che provocano il contagio maligno, o che essi vengano supposti arbitrariamente. Non appena i detentori del potere economico hanno superato ogni timore e riluttanza a chiamare i gestori fascisti, si costituisce automaticamente, verso gli ebrei, l'armonia della «comunità popolare»¹. Essi vengono abbandonati dal dominio, quando esso, in virtù della sua crescente estraniamento dalla natura, ricade a mera natura. Agli ebrei nel loro insieme si rivolge l'accusa di praticare una magia proibita, un rituale sanguinoso. Solo così, mascherato da accusa, il desiderio inconscio degli autoctoni di ritornare alla prassi sacrificale mimetica, celebra la sua risurrezione nella loro stessa coscienza. E quando ogni orrore della preistoria liquidata dalla civiltà è riabilitato – con la proiezione sugli ebrei – come interesse razionale, non c'è più freno. Quell'orrore può essere attuato in realtà, e l'attuazione del male supera anche il contenuto maligno della proiezione. Le fantasie razziste sui delitti degli ebrei – infanticidi ed eccessi sadici, tentativi di avvelenare il popolo e congiure internazionali – definiscono esattamente il sogno degli antisemiti e restano molto indietro alla sua realizzazione. Giunti a questo punto, già la parola «ebreo» appare come il ghigno sanguinoso di cui la bandiera con la croce uncinata – teschio e ruota insieme – sviluppa la copia; il semplice fatto di chiamarsi ebreo suona come un invito a conciarlo in modo che somigli all'immagine.

La civiltà è la vittoria della società sulla natura che trasforma tutto in mera natura. Anche gli ebrei hanno contribuito a ciò nei millenni, a forza di illuminismo non meno che di cinismo. Gli ebrei – la forma più antica di patriarcato che si sia conservata fino ad oggi, l'incarnazione del mo-

¹ [*Völksgemeinschaft*].

noteismo — hanno trasformato i tabú in massime di civiltà quando gli altri erano ancora alla magia. Pareva riuscito agli ebrei ciò a cui il cristianesimo si adoperò invano: la neutralizzazione della magia in virtù della sua stessa forza, che si rivolge contro se stessa come ufficio divino. Essi hanno, non tanto estirpato, quanto piuttosto superato e conservato l'adeguazione alla natura nei puri doveri del rito. Così le hanno serbato la memoria conciliatrice, senza ricadere, col simbolo, nella mitologia. Perciò figurano, agli occhi della civiltà avanzata, come arretrati e troppo avanti insieme, simili e dissimili, furbi e sciocchi ad un tempo. Sono accusati di ciò che essi, come primi borghesi, sono stati i primí a vincere in sé: la tendenza a farsi sedurre dall'inferiore, l'impulso verso l'animale e la terra, l'idolatria. Avendo inventato il concetto di mondezza¹, sono perseguitati come porci. Gli antisemiti si incaricano di eseguire la sentenza dell'antico testamento: fanno in modo che gli ebrei, avendo assaggiato i frutti dell'albero della conoscenza, diventino terra.

VI.

L'antisemitismo si basa sulla falsa proiezione. Essa è l'opposto della vera mimesi, ma profondamente affine alla mimesi repressa, e forse (anzi) il tratto morboso in cui essa si cristallizza. Se la mimesi si assimila all'ambiente, la falsa proiezione assimila l'ambiente a sé. Se per quella l'esterno è il modello a cui l'interno aderisce e si adegua, e l'estraneo diventa familiare, questa traspone all'esterno l'interno pronto a scattare e configura anche ciò che è piú familiare come nemico. Gli impulsi che il soggetto si rifiuta di ammettere come suoi, e che tuttavia gli appartengono, vengono attribuiti all'oggetto: alla vittima potenziale. Nel comune paranoico la scelta di essa non è libera, ma obbedisce alle leggi della sua malattia. Nel fascismo questo contegno è investito dalla politica, l'oggetto della malattia è determinato secondo criteri pratici, il sistema allucinatorio diventa norma razionale nel mondo, e la deviazione nevrosi. Il mecca-

¹ [Dei cibi (*koscher*)].

nismo che l'ordine totalitario assume al proprio servizio è antico come la civiltà. Gli stessi impulsi sessuali che sono stati repressi dal genere umano, hanno potuto, nei singoli individui o in popoli interi, conservarsi e affermarsi nella trasformazione immaginaria del mondo ambiente in un sistema diabolico. Sempre il cieco omicida ha visto nella vittima il persecutore, da cui era costretto disperatamente a difendersi, e i regni piú potenti hanno sentito, prima di assalirlo, come una minaccia intollerabile anche il piú debole dei loro vicini. La razionalizzazione era un pretesto e coatta ad un tempo. Chi è stato scelto a nemico è già percepito come tale. La disfunzione è nell'incapacità di distinguere, da parte del soggetto, fra la parte propria ed altrui nel materiale proiettato.

In un certo senso ogni percezione è una proiezione. La proiezione delle impressioni dei sensi è un retaggio della preistoria animale, un meccanismo ai fini della difesa e del pasto, organo prolungato della disposizione a combattere con cui le specie animali superiori, di buona o di malavoglia, reagivano al movimento, indipendentemente dalle intenzioni dell'oggetto. La proiezione è automatizzata, nell'uomo, come altre funzioni aggressive e difensive che sono divenute riflessi. Così si costituisce il suo mondo oggettivo, come prodotto di quell'«arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi»¹. Il sistema delle cose, il saldo universo, di cui la scienza costituisce solo l'espressione astratta, è (volgendo in senso antropologico la critica kantiana della conoscenza) il prodotto, inconsapevolmente determinantesi, dello strumento animale nella lotta per la vita, e cioè di quella proiezione spontanea. Ma nella società umana, dove, con lo sviluppo dell'individuo, la vita affettiva e quella intellettuale si articolano e si differenziano, il singolo ha bisogno di un crescente controllo della proiezione, deve affinarla e insieme saperla dominare. Man mano che egli impara a distinguere, sotto la pressione economica, fra i pensieri e i sentimenti propri ed altrui, sorge la differenza fra esterno ed interno, la pos-

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., in *Werke*, III, pp. 180-81 [trad. it., Laterza, Bari 1949, I, p. 170].

sibilità del distacco e dell'identificazione, l'autocoscienza e la coscienza morale. Per intendere la proiezione sottoposta a controllo, e la sua degenerazione in falsa proiezione (che appartiene all'essenza dell'antisemitismo), è necessaria una considerazione approfondita.

La dottrina fisiologica della percezione, disprezzata dai filosofi, dal kantismo in poi, come realismo ingenuo e circolo vizioso, spiega il mondo percettivo come la riflessione, diretta dall'intelletto, dei dati che il cervello riceve dagli oggetti reali. Secondo questa tesi, l'ordinamento dei dati puntuali ricevuti, delle impressioni, avviene ad opera dell'intelletto. Se anche i gestaltisti insistono sul fatto che la sostanza fisiologica non riceve solo punti, ma già strutture, Schopenhauer e Helmholtz, nonostante e anzi proprio in virtù del circolo, hanno compreso di più – del rapporto intrecciato di soggetto e oggetto – della coerenza ufficiale della scuola, neopsicologica o neokantiana: l'immagine percettiva contiene in realtà concetti e giudizi. Fra l'oggetto reale e il dato indubitabile dei sensi, fra l'interno e l'esterno, c'è un abisso che il soggetto deve colmare a proprio rischio e pericolo. Per riflettere la cosa com'è, il soggetto deve restituire più di quanto non riceva da essa. Il soggetto torna a creare il mondo fuori di sé in base alle tracce che esso lascia nei suoi sensi: l'unità della cosa nella varietà delle sue proprietà e dei suoi stati; e costituisce così – di rimbalzo – l'io, in quanto apprende a dare unità sintetica non solo alle impressioni esterne, ma anche a quelle interne che si separano a poco a poco dalle prime. L'io identico è l'ultimo prodotto costante della proiezione. In un processo che poteva compiersi, storicamente, solo con le forze dispiegate della costituzione fisiologica dell'uomo, l'io si è sviluppato come funzione unitaria ed eccentrica insieme. Ma anche una volta che si è oggettivato e reso autonomo, esso è solo ciò che è per lui il mondo degli oggetti. La profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore. Se questa reciproca compenetrazione è spezzata, l'io si irrigidisce. Se si esaurisce, positivisticamente, nella registrazione del dato, senza dare nulla di suo, si riduce a un punto; come se, alla maniera idealistica, progetta il mondo dal fondo senza fondo di se stesso, si estenua in una cieca ripetizione. In

entrambi i casi esala l'ultimo respiro¹. Solo nella mediazione onde il dato di per sé nullo dei sensi spinge il pensiero a tutta la produttività di cui è capace, e – d'altra parte – il pensiero si affida senza riserve all'impressione che lo travolge, è superato l'isolamento malato a cui è in preda tutta la natura. Non già nella certezza illesa dal pensiero, nell'unità prelogica di percezione e oggetto, ma nella loro antitesi riflessa si annuncia la possibilità della conciliazione. La distinzione ha luogo nel soggetto, che ha il mondo esterno nella propria coscienza e tuttavia lo riconosce come altro. Onde l'atto di riflettere che è la vita stessa della ragione si compie come proiezione consapevole.

Ciò che è morboso, nell'antisemitismo, non è il comportamento proiettivo come tale, ma la mancanza, in esso, della riflessione. Quando il soggetto non è più in grado di restituire all'oggetto ciò che ha ricevuto da esso, non diventa più ricco, ma più povero. Perde la riflessione in entrambi i sensi: non riflettendo più l'oggetto, cessa di riflettere su di sé e perde la capacità della differenza. Invece della voce della coscienza, ode voci; invece di rientrare in sé per redigere il protocollo della propria brama di potere, attribuisce agli altri i protocolli dei savi di Sion. Dilaga e si atrofizza nello stesso tempo. Attribuisce senza misura al mondo esterno ciò che è in lui; ma ciò che gli attribuisce è l'assoluta nullità. Il puro mezzo ingigantito, rapporti, macchinazioni tenebrose, la prassi senza luce di pensiero. Il dominio stesso, che, anche quando è assoluto, è, nel suo significato, sempre solo un mezzo, diventa, nella proiezione incontrollata, lo scopo proprio e insieme quello altrui, anzi lo scopo in generale. In questa malattia dell'individuo l'apparato intellettuale tanto più fine dell'uomo torna ad agire, contro altri uomini, come il cieco strumento di lotta della preistoria animale: funzione, del resto, che non ha mai cessato di svolgere, nella specie, contro tutta la natura. Come, dal momento della sua ascesa, la specie uomo appare alle altre – come distruzione più evoluta e perciò terribile –, e come, all'interno dell'umanità, le razze più progredite rispetto a quelle più primitive, i popoli tecnicamente meglio attrezzati rispetto a quelli più tardi, così l'individuo malato

¹ [Cfr. nota 2, p. 120].

si oppone all'altro, nella megalomania come nella mania di persecuzione. Nell'un caso come nell'altro il soggetto è al centro, il mondo è solo un'occasione per il suo delirio; diventa l'insieme – onnipotente o impotente – di tutto ciò che il soggetto proietta su di esso. La resistenza di cui il paranoico si lagna indiscriminatamente ad ogni passo, è il risultato della mancanza di resistenza, del vuoto, che chi si mette uno schermo davanti agli occhi produce intorno a sé. Egli non può smettere. L'idea che non trova un appiglio nella realtà, insiste e diventa fissa.

Poiché il paranoico percepisce il mondo esterno solo nella misura corrispondente ai suoi ciechi scopi, è capace solo e sempre di ripetere il suo sé alienato in mania astratta. Il nudo schema del potere come tale, ugualmente schiacciante verso gli altri come verso il proprio io in rotta con se stesso, afferra tutto ciò che gli si offre e lo inserisce, senza tenere il minimo conto della sua peculiarità, nel proprio reticolato mitico. La compattezza del sempre uguale diventa il surrogato dell'onnipotenza. È come se il serpente che disse ai priuni uomini: *eritis sicut deus*, avesse mantenuto la sua promessa nel paranoico. Egli crea tutti a propria immagine e somiglianza. Sembra che non abbia bisogno di alcun essere vivente, e tuttavia esige che tutti lo servano. La sua volontà pervade il tutto, nulla può mancare di un rapporto con lui. I suoi sistemi non conoscono lacune. Come astrologo dota le stelle di forze che producono la rovina di chi non se l'aspetta, che si tratti, nello stadio preclinico, dell'io altrui, o, nello stadio clinico, del proprio. Come filosofo fa della storia universale l'esecutrice di catastrofi e tramonti inevitabili. Come pazzo completo o logico perfetto annienta la vittima predestinata con l'atto terroristico individuale o con la ponderata strategia dello sterminio. Così ha successo. Come le donne adorano il paranoide impassibile, i popoli cadono ai piedi del fascismo totalitario. Nei devoti stessi – popoli e donne – l'elemento paranoico risponde al paranoide come al Maligno; la paura della coscienza alla mancanza di coscienza a cui sono grati. Seguono colui che non li guarda nemmeno, che non li prende come soggetti, ma li affida all'esercizio degli scopi molteplici. Come tutti, quelle donne si sono fatte una religione della conquista di grandi e piccole posizioni di forza, e hanno fatto di se stesse le cose

maligne che la società le condanna ad essere. Così lo sguardo che ricorda loro la libertà deve colpirle come quello del seduttore troppo ingenuo. Il loro mondo è invertito. Ma nello stesso tempo esse sanno, come gli dèi antichi, che evitavano lo sguardo dei loro fedeli, che dietro il velo non c'è nulla di vivo. Nello sguardo fiducioso, non paranoico, si ricordano di quello spirito che è morto *dentro* di loro perché esse vedono, *fuori* di sé, solo i freddi strumenti della propria conservazione. Questo contatto suscita in loro vergogna e furore. Ma il pazzo non li tocca, anche quando, come il capo, guarda loro in faccia. Egli non fa che accenderli. Il famoso sguardo negli occhi non preserva l'individualità, come il libero sguardo. Fissa; impegna gli altri a una fedeltà unilaterale, ricacciandoli nella monade senza finestre della loro persona singola. Non suscita la coscienza, ma chiama in anticipo a render conto. Lo sguardo che trafigge e quello che sorvola, lo sguardo ipnotico e quello indifferente, sono dello stesso stampo; il soggetto è cancellato in entrambi. Mancando, a tali sguardi, la riflessione, i soggetti privi di riflessione ne sono elettrizzati. Essi vengono traditi: le donne abbandonate, la nazione rasa al suolo. Così l'individuo chiuso in sé è la caricatura della violenza divina. Come, nel suo gesto sovrano, gli manca affatto la capacità creativa reale, così gli mancano, come al diavolo, gli attributi del principio che usurpa: l'amore che ricorda e la libertà che riposa in se stessa. Egli è malvagio, spinto da una coazione e debole come la sua forza. Se si dice dell'onnipotenza divina che essa attira la creatura a sé, l'onnipotenza satanica, immaginaria, aspira tutto nella propria impotenza. Questo è il segreto del suo potere. Il Sé che proietta ossessivamente non può proiettare altro che la propria sventura, dal cui motivo, annidato in lui, è tuttavia rescisso nella propria assenza di riflessione. Onde i prodotti della falsa proiezione, gli stereotipi del pensiero e della realtà, sono schemi di sciagura. Agli occhi dell'Io che affonda nell'abisso senza senso di se stesso, gli oggetti diventano allegorie di perdizione, in cui è racchiuso il senso della sua propria rovina.

La teoria psicoanalitica della proiezione morbosa ha indicato come sostanza di essa la traslazione sull'oggetto di impulsi socialmente vietati del soggetto. Sotto la pressione del Superio l'Io proietta come intenzioni maligne nel mondo

esterno le velleità aggressive provenienti dall'Es (che rappresentano, per la loro virulenza, un pericolo per l'Io stesso), e ottiene così di liberarsene nella reazione a questa realtà esterna, sia (nella fantasia) come identificazione col presunto malvagio, sia (nella realtà) come pretesa legittima difesa. L'impulso vietato e tradotto in aggressione è, per lo più, di tipo omosessuale. Per paura della castrazione l'ossequio verso il padre era spinto fino ad anticiparla nella riduzione della vita affettiva cosciente a quella della bambina, e l'odio per il padre rimosso in eterno rancore. Nella paranoia quest'odio tende al desiderio di castrazione come universale impulso distruttivo. Il malato regredisce all'indifferenza arcaica di amore e sopraffazione. Ciò che gli preme è la vicinanza fisica, la presa di possesso, insomma il rapporto ad ogni costo. Non potendo confessare a se stesso la sua brama, incalza l'altro come geloso o persecutore, come il sodomita rimosso caccia o aizza gli animali. L'attrazione nasce da un vincolo troppo stretto o si stabilisce a prima vista, può emanare dai grandi come nell'affetto di querulomania o nell'assassino del presidente, o dai più poveri come nel *pogrom* autentico. Gli oggetti della fissazione sono sostituibili come i simboli del padre nella fanciullezza; dove capita; anche il delirio di relazione colpisce a caso intorno a sé¹. La proiezione morbosa è un espediente disperato dell'Io, la cui difesa contro gli stimoli è, secondo Freud, infinitamente più debole verso l'interno che verso l'esterno: sotto la spinta dell'aggressività omosessuale accumulata il meccanismo psichico dimentica la sua conquista filogenetica più recente, la percezione di sé, e avverte quell'aggressività come un nemico esterno, per poterla fronteggiare più facilmente.

Ma questa pressione pesa anche sul processo conoscitivo «normale» come momento della sua ingenuità irriflessa e tendente alla violenza. Dovunque le energie intellettuali sono concentrate intenzionalmente sull'esterno, dovunque si tratta di perseguire, cogliere, fissare, e cioè delle funzioni che si sono sublimare, dalla primitiva sopraffazione dell'animale, fino ai metodi scientifici del dominio della na-

¹ [Gioco di parole intraducibile: *Noch der Beziehungswahn greift beziehungslos um sich*].

tura, si tende a prescindere, nella schematizzazione, dal processo soggettivo, e il sistema è posto come la realtà. Il pensiero oggettivante implica, come quello malato, l'arbitrio di uno scopo soggettivo estraneo alla cosa, dimentica la cosa e le infligge fin d'ora la violenza che dovrà poi subire nella pratica. Il realismo assoluto dell'umanità civilizzata, che culmina nel fascismo, è un caso particolare di follia paranoica, che spopola la natura e alla fine anche i popoli. Nell'abisso d'incertezza che ogni atto d'oggettivazione deve colmare, si insedia la paranoia. Poiché non c'è nessun argomento assolutamente persuasivo contro giudizi materialmente falsi, la percezione deformata in cui prosperano è insuscettibile di guarigione. Ogni percezione contiene elementi concettuali inconsapevoli, come ogni giudizio elementi fenomenali non chiariti. Poiché quindi, per la verità, occorre sempre una certa forza d'immaginazione, può sempre sembrare, a chi difetta di quest'ultima, che la verità sia fantastica e che la sua chimera sia la verità. Il malato sfrutta l'elemento immaginativo inerente alla verità stessa, esponendolo senza tregua. Egli insiste democraticamente sulla parità giuridica della sua mania, poiché la verità stessa non s'impone con assoluta necessità. E se il borghese concede che l'antisemita ha torto, pretende almeno che sia colpevole anche la vittima. Così Hitler chiede che si riconosca il diritto di vita alla strage in massa in nome del principio di sovranità, sancito dal diritto internazionale, che tollera ogni violenza in terra altrui. Come ogni paranoico, egli profitta dell'illusoria identità di verità e sofisticata; la cui separazione è così netta quanto poco necessitante. La percezione è possibile solo in quanto la cosa è già percepita come determinata, ad esempio come caso di un genere. È immediatezza mediata, pensiero che ha la forza seducente della sensibilità. Elementi soggettivi sono ciecamente introdotti, da essa, nella datità apparente dell'oggetto. Solo il lavoro autoconsapevole del pensiero (secondo l'idealismo leibniziano e hegeliano: la filosofia) può tornare a sottrarsi a questa allucinazione. Come il pensiero, nel corso della conoscenza, identifica i momenti concettuali immediatamente presenti nella percezione e perciò di carattere necessitante, li recupera a poco a poco nel soggetto e li spoglia della loro violenza intuitiva. Nel corso di questo processo ogni stadio prece-

dente, anche quello scientifico, si rivela, nei confronti della filosofia, ancora in qualche modo come percezione, come fenomeno estraniato, pieno di elementi intellettuali non riconosciuti; arrestarvisi, senza negazione, rientra nella patologia della conoscenza. Chi assolutizza ingenuamente, per quanto universale possa essere il raggio della sua azione, è un malato, e soggiace all'abbaglio della falsa immediatezza.

Ma questo abbaglio è un elemento costitutivo di ogni giudizio, un'apparenza necessaria. Ogni giudizio, anche quello negativo, è un'assicurazione. Per quanto un giudizio possa sottolineare, per autocorreggersi, il proprio isolamento e la propria relatività, esso è costretto ad affermare il proprio contenuto (per quanto cautamente formulato) come non solo isolato e relativo. In ciò consiste il suo carattere di giudizio; anche nella riserva non fa che trincerarsi la pretesa di verità. La verità non ha gradi come la probabilità. Il passo della negazione oltre il singolo giudizio, che salva la sua verità, è possibile solo in quanto il giudizio stesso si è preso per vero ed è stato, per così dire, paranoico. La vera follia è solo nell'irremovibilità¹, nell'inettitudine del pensiero a questa negatività, in cui il pensiero stesso – in opposizione al giudizio solidificato – propriamente consiste. L'eccesso di coerenza paranoica, la cattiva infinità del giudizio sempre uguale, è un difetto di pensiero coerente; invece di attuare teoricamente lo scacco della pretesa assoluta e determinare così ulteriormente il proprio giudizio, il paranoico si ostina nella pretesa che ha fatto fallire il giudizio. Invece di procedere oltre, penetrando nell'oggetto, tutto il pensiero entra al servizio senza speranza del giudizio particolare. La cui irresistibilità fa tutt'uno con la sua positività intatta, e la debolezza del paranoico è quella del pensiero stesso. Poiché la riflessione che spezza nel sano la forza dell'immediatezza, non è mai così persuasiva come l'apparenza che sopprime. Come movimento negativo, riflesso, non rettilineo, essa manca della brutalità inerente al positivo. Se l'energia psichica della paranoia deriva dalla dinamica istintuale che la psicoanalisi mette in luce, la sua invulnerabilità

¹ [Gioco di parole intraducibile: *Das wirklich Verrückte liegt erst im Unverrückbaren* (che si potrebbe rendere, in qualche modo, con la parola «spostato» o «scentrato»: il vero spostato è chi non si lascia spostare)].

è fondata nell'ambiguità che è inseparabile dall'atto di oggettivazione. La cui forza allucinatoria, anzi, dev'essere stata, in origine, decisiva. Nel linguaggio della teoria della selezione si potrebbe dire, a guisa di chiarimento, che durante il periodo di formazione del sensorio umano sono sopravvissuti quegli individui in cui la forza dei meccanismi proiettivi penetrava di sé piú largamente le embrionali facoltà logiche, o era meno impedita da spunti troppo precoci di riflessione. Come ancora oggi le imprese scientifiche che vogliono ottenere risultati pratici concreti necessitano di una capacità di definizione ancora immune da qualsiasi dubbio, della capacità di arrestare il pensiero a un punto indicato dal bisogno sociale, di circoscrivere un campo che sarà poi esplorato minutamente senza mai trascenderlo, così il paranoico non è in grado di trascendere un insieme di interessi designato dal suo destino psicologico. Il suo acume si consuma nell'ambito tracciato dall'idea fissa, come l'ingegno dell'umanità liquida se stesso nel circolo magico della civiltà tecnica. La paranoia è l'ombra della conoscenza.

L'attitudine alla falsa proiezione inerisce allo spirito in modo così fatale che essa — lo schema astratto dell'autoconservazione — minaccia di dominare tutto ciò che trascende quest'ultima: il mondo della cultura. La falsa proiezione è l'usurpatore del regno della libertà e di quello della cultura; la paranoia è il sintomo dell'individuo semicolto. Per lui tutte le parole diventano un sistema allucinatorio, il tentativo di occupare con lo spirito ciò a cui la sua esperienza non arriva, di dare arbitrariamente un senso al mondo che lo fa privo di senso, e insieme di calunniare lo spirito e l'esperienza da cui è escluso, e di ascrivere la colpa a quelli anziché alla società che gliene impedisce l'accesso. La mezza cultura, che, a differenza della semplice incultura, ipostatizza a verità il sapere limitato, non può sopportare la frattura — spinta fino all'intollerabile — di interno ed esterno, destino individuale e legge sociale, fenomeno ed essenza. In questa sofferenza è contenuto, senza dubbio, un elemento di verità, rispetto alla pura accettazione del dato, a cui si è votata la superiore ragionevolezza. Ma la mezza cultura ricorre meccanicamente, nella sua angoscia, alla formula che via via possiede, ora per spiegare la disgrazia avvenuta, ora per annunciare la catastrofe, travestita, a volte, da rigenerazione.

La spiegazione, dove il proprio desiderio appare come forza oggettiva, è sempre esteriore e assurda come lo stesso evento isolato, puerile e sinistra insieme. I tenebrosi sistemi di oggi compiono ciò che, nel Medioevo era reso possibile all'uomo dal mito del diavolo della religione ufficiale: l'assegnazione di significati arbitrari al mondo esterno, che il paranoico isolato attua secondo uno schema privato, non condiviso da nessuno e tale che appare – solo perciò – propriamente folle. Liberano da questa fatica le funeste conventicole e panacee che si atteggiano a scientifiche e insieme evitano di pensare: teosofia, numerologia, medicina naturale, euritmia, antialcolismo, yoga e innumerevoli altre sette, concorrenti e intercambiabili, tutte con le loro accademie, gerarchie e lingue specializzate, il formulario feticizzato della scienza e della religione. Esse erano, davanti alla cultura, illegittime e poco rispettabili. Ma oggi che la cultura stessa si estingue per ragioni economiche, si creano, in misura imprevedibile, nuove condizioni per la paranoia delle masse. I sistemi religiosi del passato, accettati dai popoli come forme paranoide compatte, presentavano maglie più larghe. Proprio per la loro elaborazione minuta e razionale, essi lasciavano, almeno verso l'alto, un certo spazio alla cultura e allo spirito, il cui concetto era il medio stesso in cui si muovevano. Anzi essi hanno, in una certa misura, opposto resistenza alla paranoia. Freud chiama le nevrosi (qui non senza ragione) «formazioni asociali»: «esse cercano di realizzare con mezzi privati ciò che nella società è sorto attraverso un lavoro collettivo»¹. I sistemi religiosi ritengono qualcosa di quella collettività che preserva gli individui dalla malattia. La malattia viene socializzata: nell'ebbrezza dell'estasi comune, anzi come comunità in generale, la cecità diventa rapporto e il meccanismo paranoico è reso suscettibile di controllo, senza perdere la possibilità del terrore. Forse è stato questo uno dei grandi contributi delle religioni alla conservazione della specie. Le forme di coscienza paranoide tendono alla formazione di leghe, fronde e mafie. I membri hanno paura di credere da soli alle loro follie. Proiettando, essi vedono dappertutto congiure e proseliti-

¹ FREUD, *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Schriften* cit., X, p. 91 [trad. it. *Opere 1912-1914*, Boringhieri, Torino 1975, pp. 79 sg.].

smi. Verso altri il gruppo costituito si è sempre condotto in modo paranoico; i grandi imperi, anzi l'umanità organizzata nel suo insieme, non sono minimamente superiori, in questo, ai cacciatori di teste. Lo seppero coloro che rimasero esclusi dall'umanità senza volerlo, come quelli che, per amore dell'umanità, si esclusero volontariamente da essa: l'unione patologica si rafforzò nella loro persecuzione. Ma il membro ordinario sostituisce la sua paranoia con la partecipazione a quella di tutti e si aggrappa tenacemente alle forme oggettivate, collettive, consacrate di follia. *L'horror vacui* con cui si votano alle loro leghe li stringe insieme e conferisce loro una forza quasi irresistibile.

Con la proprietà borghese si era diffusa anche la cultura. Essa aveva respinto la paranoia negli angoli bui della società e dell'anima. Ma poiché il rischiaramento dello spirito non ha portato con sé l'emancipazione reale degli uomini, anche la cultura si è ammalata. Più la coscienza colta lasciava indietro la realtà sociale, e più soggiaceva essa stessa a un processo di reificazione. La cultura finì per diventare del tutto merce, diffusa come informazione, senza penetrare nemmeno quelli che ne facevano uso. Il pensiero perde respiro, si limita all'apprensione del fatto isolato. Connessioni teoretiche complesse sono respinte come fatica inutile e molesta. Il momento evolutivo del pensiero, il suo lato genetico e intensivo, è dimenticato e ridotto al presente e immediato, all'estensivo. L'ordinamento della vita attuale non lascia spazio all'Io per trarre conseguenze intellettuali. Il pensiero ridotto a sapere viene neutralizzato, utilizzato per la qualifica sui mercati settoriali di lavoro e per accrescere il valore commerciale della personalità. Così sparisce la riflessione dello spirito su di sé, che potrebbe opporre resistenza alla paranoia. Infine, nelle condizioni del tardo capitalismo, la mezza cultura è assurta a spirito oggettivo. Nella fase totalitaria del dominio questo invoca, come ultima *ratio*, i ciarlatani della politica e il loro sistema delirante, e lo impone alla maggioranza degli amministrati, già piegata e resa malleabile dalla grande industria e da quella della cultura. L'assurdità del dominio si lascia scrutare oggi così facilmente dalla coscienza sana, che esso ha bisogno della coscienza malata per conservarsi in vita. Solo i malati di persecuzione accettano di buon grado la persecuzione in

cui il dominio necessariamente trapassa, poiché essa permette loro di perseguitare a loro volta.

Tanto più che nel fascismo, dove la responsabilità per la moglie e per i figli, faticosamente sviluppata dalla civiltà borghese, torna a cedere il posto al costante regolarsi di ciascuno secondo le norme ufficiali, la coscienza morale è liquidata. Essa consisteva – altrimenti da quanto pensassero Dostoevskij e gli apostoli tedeschi dell'interiorità – nella dedizione dell'io al sostanziale fuori di lui, nella capacità di far proprio l'interesse vero degli altri. Questa capacità è la stessa della riflessione come sintesi di ricettività e immaginazione. Poiché la grande industria, liquidando il soggetto economico indipendente (sia revocando gli imprenditori autonomi, sia trasformando gli operai in oggetti del sindacato), sottrae sempre più il terreno economico alla decisione morale, anche la riflessione si atrofizza. L'anima, come possibilità di un sentimento di colpa aperto a se stesso, sparisce. La coscienza morale resta senza oggetto, poiché al posto della responsabilità dell'individuo per sé e per i suoi, subentra, sia pure sotto la vecchia etichetta morale, il suo rendimento per l'apparato. Non ha più luogo la composizione del conflitto individuale degli istinti, in cui si forma l'istanza della coscienza. Invece dell'interiorizzazione dell'imperativo sociale, che non solo lo rende più vincolante e insieme più aperto, ma lo emancipa pure dalla società, fino a rivolgerlo contro di essa, si ha l'identificazione pronta, immediata, con le scale stereotipe dei valori. La donna tedesca esemplare, che ha il monopolio della femminilità, e il maschio tedesco autentico, che ha quello della virilità, come le loro versioni di altri paesi, sono tipi di asociali conformisti. Malgrado e proprio per la manifesta iniquità del dominio, questo è divenuto così strapotente che ognuno, nella sua impotenza, può scongiurare il destino solo con una cieca sottomissione.

In questo potere dipende dal caso (guidato dal partito) dove l'autoconservazione disperata proietti la colpa del proprio terrore. Oggetti predestinati di questa proiezione indirizzata sono gli ebrei. La sfera della circolazione, in cui essi avevano le loro posizioni economiche di potere, è in procinto di scomparire. La forma liberale o liberista dell'impresa aveva lasciato ancora una certa influenza politica al-

le fortune disperse. Ora, appena emancipati, vengono messi al bando e dichiarati alla mercé delle forze capitalistiche che si sono fuse con l'apparato statale e si sono svincolate dalle regole della concorrenza. A prescindere da ciò che gli ebrei possono essere in se stessi, la loro immagine, come quella del superato, presenta tratti a cui il dominio divenuto totalitario non può non essere mortalmente ostile: felicità senza potere, compenso senza lavoro, patria senza confini, religione senza mito. Questi tratti sono vietati dal dominio, poiché i dominati aspirano segretamente ad essi. E quello può sussistere solo finché i dominati fanno, di ciò che brama-no, l'oggetto del loro odio. È ciò che permette loro la proiezione morbosa, poiché anche l'odio porta all'unione con l'oggetto - nella distruzione. Esso è il rovescio della conciliazione. La conciliazione è il concetto supremo del giudaismo e tutto il suo senso è l'attesa; dall'incapacità di attendere deriva la reazione paranoica. Gli antisemiti imprendono a realizzare di propria mano il loro assoluto negativo; trasformano il mondo nell'inferno come il quale lo hanno sempre visto. La possibilità di una svolta dipende dal fatto che i dominati, di fronte alla follia assoluta, prendano possesso di sé e le mettano freno. Solo nella liberazione del pensiero dal dominio, nell'abolizione della violenza, potrebbe compiersi l'idea che è rimasta, finora, non vera: essere l'ebreo un uomo. Sarebbe il passo dalla società antisemitica, che spinge l'ebreo come gli altri nella malattia, alla società umana. Questo passo invererebbe insieme la menzogna fascista nell'aspetto per cui contraddice a se stessa: la questione ebraica si rivelerebbe di fatto come una svolta decisiva della storia. Superata la malattia dello spirito, che alligna sul terreno dell'autoaffermazione intocca dalla riflessione, l'umanità diventerebbe, dall'universale «altra razza», finalmente il genere che, come natura, è tuttavia più che mera natura, poiché prende coscienza della sua propria immagine. L'emancipazione individuale e sociale dal dominio è il movimento opposto alla falsa proiezione, e nessun ebreo che sapesse vincerla e placarla in se stesso sarebbe più simile alla sventura che piomba su di lui, senza senso, come su tutti i perseguitati, animali ed uomini.

VII.

Ma non ci sono piú antisemiti. Alla fine non erano che dei liberali che volevano esprimere la loro opinione antiliberale. Il distacco di tipo vecchio-conservatore che la nobiltà e gli ufficiali mantenevano nei confronti degli ebrei alla fine del secolo scorso era solo un atteggiamento reazionario. Adeguati ai tempi erano gli Ahlwardt e i Knüppelkunze¹: che avevano già, come seguaci, il materiale umano del *Führer*, ma un appoggio nei caratteri maligni e stravaganti di tutto il paese. Quando l'atteggiamento antisemita si esprimeva apertamente, si sentiva nello stesso tempo borghese e ribelle. L'invettiva razziale era ancora una deformazione della libertà civile. Nella politica da birreria degli antisemiti si rivelava la falsità del liberalismo tedesco, di cui essa viveva e che finì poi per uccidere. Anche se la loro mediocrità conferiva loro, verso gli ebrei, il diritto di picchiarli impunemente, che aveva già in sé l'omicidio universale, essi vedevano — economicamente — ancora abbastanza lontano per soppesare i rischi di un terzo Reich rispetto ai vantaggi di una tolleranza ostile. L'antisemitismo era ancora un motivo concorrente nella scelta soggettiva. La decisione si riferiva specificamente ad esso. È vero che, nell'adesione alla tesi razziale, è sempre stato implicito tutto il vocabolario sciovinistico; il giudizio antisemitico è sempre stato un indizio di stereotipia mentale. Ma oggi non rimane che questa stereotipia. Si continua a scegliere, ma solo fra totalità. In luogo della psicologia antisemitica è subentrato, in larga misura, il puro sí al *ticket* fascista, all'inventario degli *slogans* della grande industria schierata in posizione di combattimento. Come sulla lista elettorale del partito di massa sono imposti all'elettore, dalla macchina del partito, nomi di persone che sfuggono alla sua esperienza e che egli può votare solo in blocco, così i capisaldi ideologici sono raggruppati in poche liste. Per una di esse devi optare in blocco, se non vuoi che le tue opinioni ti appaiano così va-

¹ [Ahlwardt è un demagogo e « teorico » antisemita degli ultimi decenni del secolo scorso; Knüppelkunze (Kunz il manganellatore) è un altro personaggio della stessa epoca].

ne come i voti dispersi, il giorno delle elezioni, vicino alle cifre *monstre* dei colossi. L'antisemitismo non è quasi piú un impulso autonomo, ma un asse della piattaforma: chi si pronuncia per un tipo o per l'altro di fascismo sottoscrive automaticamente, con l'annientamento dei sindacati e la crociata contro il bolscevismo, anche la liquidazione degli ebrei. Le convinzioni — per quanto false — dell'antisemita hanno fatto posto ai riflessi prestabiliti di esponenti impersonali dei propri punti di vista. Accettando il *ticket* reazionario, che contiene il comma contro gli ebrei, le masse obbediscono a meccanismi sociali in cui le esperienze dei singoli con singoli ebrei non hanno la minima parte. Cosí si è visto che l'antisemitismo può attecchire altrettanto bene in zone dove non c'è neanche un ebreo come ad Hollywood stessa. Al posto dell'esperienza subentra il *cliché*, al posto della fantasia attiva in quella, una pronta e sollecita ricezione. Sotto pena di sparire rapidamente, è prescritto ai membri di ogni ceto un *quantum* di orientamento. Devono orientarsi sia nel senso di sapere qual è l'ultimo aeroplano, sia in quello di aderire ad una delle istanze già date del potere.

Nel mondo come produzione in serie la stereotipia come schema di questa produzione prende il posto del lavoro categoriale. Il giudizio non si basa piú sull'atto effettivo della sintesi, ma su una sussunzione cieca. Se, in una fase storica primitiva, giudicare consisteva in un atto di rapida distinzione, che metteva subito in moto la freccia avvelenata, lo scambio e la prassi giudiziaria non erano rimaste nel frattempo senza effetto. L'atto di giudicare era passato attraverso lo stadio della ponderazione, che offriva, al soggetto del giudizio, una certa garanzia di non essere identificato brutalmente col predicato. Nella tarda società industriale si regredisce all'esecuzione acritica del giudizio. Quando, col fascismo, la procedura d'urgenza ha sostituito il procedimento giudiziario formale nella giustizia penale, i contemporanei erano già economicamente preparati; avevano appreso a vedere le cose, senza riflessione, attraverso i moduli mentali, i *termini tecnici*, che costituiscono sempre, nello sfacelo di una lingua, lo stretto residuo indispensabile. Chi percepisce non è piú presente nel processo della percezione. Egli non fornisce piú quella passività attiva del conoscere, in cui gli elementi categoriali si lasciano plasmare

ex novo e adeguatamente dal «dato» convenzionalmente preformato, come questo da quelli, onde è resa giustizia all'oggetto percepito. Nel campo delle scienze sociali come in quello dell'esperienza vissuta del singolo intuizione cieca e concetti vuoti¹ vengono connessi in modo rigido e immediato. Nell'epoca dei trecento vocaboli fondamentali vien meno la capacità di produrre lo sforzo del giudizio, e con essa la differenza tra vero e falso. Nella misura in cui pensare, in forma altamente specializzata, non rappresenta ancora un requisito professionale in certi settori della divisione del lavoro, appare sospetto come un lusso antiquato: «*armchair thinking*». Bisogna fare o mandare avanti qualcosa. Più il lavoro fisico è reso superfluo dallo sviluppo della tecnica, e maggiore è lo zelo con cui viene imposto a modello del lavoro intellettuale, a cui bisogna impedire a tutti i costi di trarre le conseguenze di quel fatto. Ecco il segreto dell'istupidimento che favorisce l'antisemitismo. Se perfino nel quadro della logica il concetto sopraggiunge al particolare come alcunché di puramente estrinseco, ancor più deve tremare, nella società, tutto ciò che rappresenta la differenza. L'etichetta viene appiccicata: ciascuno è amico o nemico. La mancanza di riguardi per il soggetto facilita il gioco dell'amministrazione. Si trasferiscono gruppi etnici ad altre latitudini, si spediscono individui con la stampigliatura «ebreo» nelle camere a gas.

L'indifferenza verso l'individuo, che si esprime nella logica, trae le conseguenze del processo economico. L'individuo è divenuto un ostacolo alla produzione. L'asincronismo dell'evoluzione tecnica ed umana, il «*cultural lag*», di cui discorrevano i sociologi, comincia a scomparire. La razionalità economica, il decantato principio del minimo mezzo, rimodella continuamente anche le ultime unità dell'economia: l'azienda e l'uomo. La forma ogni volta più progredita diventa quella dominante. Il grande magazzino ha espropriato il negozio speciale di una volta. Questo, liberatosi dai regolamenti dell'epoca mercantilistica, aveva accolto in sé i principî dell'iniziativa, della disponibilità, dell'organizzazione, ed era diventato – come il vecchio mulino o

¹ [Allusione alla famosa affermazione di Kant secondo cui l'intuizione senza il concetto è cieca e il concetto senza l'intuizione è vuoto].

la vecchia forgia una piccola fabbrica — a sua volta una libera impresa. Tutto vi si svolgeva in modo eccessivamente complicato, con forti spese e con molti rischi. Così la concorrenza ha finito per imporre la forma più efficiente e centralizzata di spaccio al minuto, che è appunto il grande magazzino. Lo stesso accade per la piccola azienda psicologica, l'individuo. Esso era sorto come nucleo propulsore di attività economica. Emancipato dalla tutela a cui era stato sottoposto in stadi economici antecedenti, provvedeva a se stesso: come proletario vendendosi sul mercato del lavoro e adeguandosi di continuo alle nuove condizioni tecniche, come imprenditore realizzando indefessamente il tipo ideale *homo œconomicus*. La psicoanalisi ha descritto la piccola azienda interiore che ne risultava come un complesso dinamismo di conscio ed inconscio, Es, Io e Superio. In rapporto e in contrasto col Superio, l'istanza sociale di controllo nell'individuo, l'Io mantiene gli impulsi nei limiti dell'autoconservazione. Le zone di attrito sono ampie, e le nevrosi — i passivi di questa economia degli istinti — inevitabili. E tuttavia questo raffinato congegno psichico ha reso possibile l'interazione relativamente libera dei soggetti in cui consisteva l'economia di mercato. Ma all'epoca dei grandi *trust* e delle guerre mondiali la mediazione del processo sociale attraverso monadi innumerevoli si rivela arretrata e anacronistica. I soggetti dell'economia istintuale vengono espropriati, ed essa è gestita più razionalmente dalla società stessa. Il singolo non ha più bisogno di strappare ogni volta a se stesso, nella dolorosa dialettica interna di coscienza morale, autoconservazione ed impulsi, la decisione da prendere. Per l'uomo come manodopera attiva decide la gerarchia delle associazioni fino all'amministrazione nazionale, e, nella sfera privata, lo schema della cultura di massa, che sequestra fin gli ultimi impulsi interiori dei suoi consumatori coatti. Da Io e Superio fungono le associazioni e le celebrità; e le masse, private anche dell'apparenza di una personalità, si conformano molto più docilmente alle parole d'ordine e ai modelli che mai gli istinti alla censura interna. Se, nell'epoca liberale, l'individuazione di una parte della popolazione era necessaria all'adattamento della società nel suo insieme allo stadio raggiunto dalla tecnica, oggi il funzionamento dell'apparato economico esige una di-

rezione delle masse che non sia piú disturbata dall'individuazione. L'indirizzo – determinato dall'economia – della società complessiva, che si è sempre imposto nella costituzione spirituale e fisica degli individui, atrofizza gli organi del singolò che agivano nel senso di un ordinamento autonomo della sua esistenza. Dacché il pensiero è divenuto un semplice settore della divisione del lavoro, i piani degli esperti e dei capi competenti hanno reso superflui gli individui che pianificano la propria felicità. L'irrazionalità dell'adattamento docile e solerte alla realtà diventa, per il singolo, piú ragionevole della ragione. Se un tempo i borghesi avevano introiettato – in se stessi e negli operai – la costrizione come dovere di coscienza, l'uomo intero è diventato, nel frattempo, il soggetto-oggetto della repressione. Nel progresso della società industriale, che pretende di avere esorcizzato la legge – da lei stessa prodotta – della pauperizzazione crescente, perisce l'idea stessa che giustificava il tutto: l'uomo come persona, come esponente della ragione. La dialettica dell'illuminismo si rovescia oggettivamente in follia.

Questa follia caratterizza anche la realtà politica. Come fitta rete di comunicazioni moderne il mondo è divenuto così organico e uniforme che le differenze fra le colazioni diplomatiche a Dumbarton Oaks e in Persia devono essere escogitate appositamente come colore locale, e il carattere nazionale specifico è rappresentato soprattutto dai milioni di mangiatori di riso affamati che sono caduti attraverso le maglie. Mentre l'abbondanza dei beni che si potrebbero produrre ovunque e nello stesso tempo fa apparire piú anacronistica la lotta per le materie prime e per i mercati, l'umanità è tuttavia divisa in pochi grandi blocchi armati di potenze. Essi sono impegnati in una concorrenza piú spietata di quanto lo siano mai state le imprese della produzione anarchica di merci, e tendono a liquidarsi reciprocamente. Piú l'antagonismo è assurdo, e piú i blocchi sono rigidi. Solo in quanto l'identificazione totale con questi colossi è inculcata come una seconda natura in tutti coloro che si trovano nei loro «grandi spazi», e occlude tutti i pori della coscienza, le masse sono indotte in quello stato di apatia assoluta che le mette in grado di compiere l'incredibile. Anche dove la decisione sembra ancora affidata ai singoli, es-

sa è già – nella sostanza – stabilita in anticipo. La stessa incompatibilità delle ideologie, stamburata dai politici delle parti avverse, non è più a sua volta che un'ideologia del cieco rapporto di potenza. Il modo di pensare per *tickets*, prodotto dell'industrializzazione e della sua *réclame*, si accomoda alle relazioni internazionali. Che un borghese scelga il *ticket* comunista o quello fascista, è già determinato dal fatto che l'impressione di più l'Armata Rossa o i laboratori dell'Occidente. La reificazione, grazie a cui la struttura di potere che è resa possibile solo dalla passività delle masse appare alle masse stesse come una realtà indistruttibile, è ormai così fitta che ogni spontaneità, e fin la semplice idea del vero stato di cose, è diventata fatalmente utopia eccentrica, settarismo marginale. L'apparenza si è condensata a tal punto che il fatto stesso di penetrarla assume oggettivamente carattere di allucinazione. Scegliere un *ticket* significa invece realizzare l'adattamento all'apparenza pietrificata in realtà, che si riproduce indefinitamente grazie a quell'adattamento. Proprio perciò già chi esita è bollato come disertore. Fin dall'*Amleto* l'esitazione è stata, per i moderni, sintomo di pensiero e di umanità. Il tempo perduto rappresentava e mediava insieme la distanza fra individuale ed universale, come – nell'economia – la circolazione fra il consumo e la produzione. Oggi i singoli ricevono i loro *tickets* già pronti dai poteri, come i consumatori la loro automobile dalle agenzie di vendita della fabbrica. Senso della realtà, adattamento al potere, non sono più il risultato di un processo dialettico fra soggetto e realtà, ma sono prodotti direttamente dal meccanismo industriale. È un processo di liquidazione anziché di superamento, di negazione formale anziché determinata. Se i colossi produttivi scatenati hanno superato l'individuo, non è già soddisfacendolo pienamente, ma estinguendolo come soggetto. Proprio in ciò è la loro perfetta razionalità, che fa tutt'uno con la loro follia. La sproporzione spinta all'estremo fra il collettivo e i singoli annulla la tensione, ma l'armonia indisturbata di onnipotenza e impotenza è di per sé la contraddizione non mediata, l'assoluto opposto della conciliazione.

Non sono quindi sparite, con l'individuo, le sue determinanti psicologiche, che sono sempre state le agenzie interne al singolo della falsa società. Ma i tipi caratteriologici

trovano ora il loro posto esatto nel piano della gestione del potere. I loro coefficienti di rendimento e di attrito sono compresi nel calcolo. Il *ticket* stesso è una ruota dentata. Ciò che – nel meccanismo psicologico – è sempre stato coatto, non libero e irrazionale, vi si ingrana perfettamente. Il *ticket* reazionario, che contiene l'antisemitismo, si attaglia al carattere convenzionale-distruttivo. Essi non reagiscono tanto fin dall'inizio contro gli ebrei, quanto piuttosto hanno sviluppato una tendenza istintiva che riceve solo dal *ticket* l'oggetto adeguato della persecuzione. I fattori concreti, «sperimentali» dell'antisemitismo, esautorati dalla perdita di esperienza che si manifesta nel modo di pensare per *tickets*, sono di nuovo attivati e mobilitati dal *ticket* stesso. Ed essendo già in uno stato avanzato di decomposizione, essi danno, all'antisemita di nuovo conio, una cattiva coscienza, e quindi l'insaziabilità del male. Proprio perché la psicologia dei singoli, insieme ai suoi contenuti, si produce ormai solo attraverso gli schemi sintetici forniti dalla società, l'antisemitismo attuale acquista un carattere insieme vuoto e impenetrabile. Il mediatore ebreo finisce di diventare l'immagine vivente del diavolo solo quando, in senso economico, non esiste propriamente più; ciò facilita il trionfo e fa anche del padre di famiglia antisemita lo spettatore irresponsabile di una tendenza storica inarrestabile, che interviene solo quando lo richieda la sua funzione di impiegato del partito o della fabbrica di cyclon B. L'amministrazione degli stati totalitari, che avvia alla distruzione i settori anacronistici della popolazione, non è che l'esecutrice materiale di verdetti economici già pronunciati da tempo. Gli addetti ad altri settori della divisione del lavoro possono assistere con l'indifferenza di chi legge sul giornale la notizia di lavori di sgombero sul luogo della catastrofe di ieri. La qualità per cui le vittime vengono assassinate è anch'essa dimenticata da tempo. I soggetti che cadono sotto il decreto in qualità di ebrei devono essere prima individuati mediante minuziosi questionari, da quando, sotto la pressione eguagliatrice della tarda società industriale, le religioni ostili, che costituivano un tempo la differenza, sono state ridotte – attraverso un fecondo processo di assimilazione – a semplici beni culturali. Anche le masse ebrei si sottraggono al pensiero per *tickets* altret-

tanto poco delle associazioni giovanili nemiche. L'antisemitismo fascista deve, in certo qual modo, inventare il proprio oggetto. La paranoia non persegue piú il suo oggetto in base alla storia clinica individuale del persecutore; assurta a categoria sociale, deve piuttosto porlo essa stessa nell'acciecamento delle guerre e delle crisi, prima che i camerati psicologicamente predisposti possano assumere il loro ruolo di pazienti e gettarvisi sopra anima e corpo.

Il fatto che, tendenzialmente, l'antisemitismo non sia piú che una delle voci di un *ticket* permutabile, giustifica, senza possibilità di dubbio, la speranza della sua prossima fine. Gli ebrei vengono massacrati in un'epoca in cui i capi potrebbero sostituire il punto antisemitico del programma con la stessa facilità con cui i seguaci si possono trasferire da un luogo all'altro della produzione interamente razionalizzata. La base dell'evoluzione che porta a pensare per *tickets* è già, infatti, l'universale riduzione di ogni energia specifica a una sola, identica e astratta forma di lavoro, dal campo di battaglia allo studio cinematografico. Ma il passaggio da queste condizioni preliminari a uno stato piú umano non ha luogo, poiché quello che capita al male capita anche al bene. La libertà che appare sul *ticket* progressista è altrettanto estrinseca alle strutture di potere a cui tendono necessariamente le decisioni progressiste, come l'antisemitismo al *trust* chimico. È vero che da quello sono attratti i soggetti psicologicamente piú umani, ma la perdita sempre piú diffusa dell'esperienza finisce per trasformare anche i seguaci del *ticket* progressivo in nemici della differenza. Antisemita non è solo il *ticket* antisemita, ma la mentalità dei *tickets* in generale. Quell'odio feroce per la differenza che le è teleologicamente connaturato, è — come risentimento dei soggetti dominati del dominio della natura — sempre pronto a lanciarsi sulla minoranza naturale, anche quando, per il momento, si limitano a minacciare quella sociale. Bisogna tenere presente inoltre che l'*élite* socialmente responsabile si lascia fissare molto piú difficilmente di altre minoranze. Nella bruma dei rapporti di proprietà, possesso, disposizione e controllo, essa si sottrae con successo alla determinazione teoretica. Nell'ideologia della razza e nella realtà della classe appare ormai solo il tratto comune dell'astratta differenza dalla maggioranza. Ma se il *ticket* progres-

sista tende a ciò che è peggiore del suo contenuto, il contenuto del *ticket* fascista è così vano che può essere ancora tenuto in piedi – al posto del meglio – solo a prezzo di uno sforzo disperato degli stessi ingannati. Il suo orrore è quello della menzogna manifesta e che pure continua a vivere. Se questo orrore non lascia verità a cui possa essere commisurato, nell'eccesso stesso della sua assurdità la verità appare negativamente, quasi a portata di mano, e solo la perdita totale del pensiero permette di tenerne lontani gli uomini. L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo.

Appunti e schizzi

Contro quelli che se ne intendono.

Uno degli insegnamenti dell'epoca di Hitler è che è sciocco volerla sapere troppo lunga. Con quante ragioni competenti gli ebrei gli hanno negato ogni possibilità di successo, quando questo era già chiaro come il sole. Mi ricordo di una conversazione in cui un economista sosteneva, in base agli interessi dei fabbricanti di birra bavaresi, l'impossibilità del livellamento della Germania. Poi, sempre secondo questi furbi, il fascismo sarebbe stato impossibile in Occidente. I furbi hanno reso ovunque la partita facile ai barbari, poiché sono così sciocchi. Sono i giudizi orientati e lungimiranti, le prognosi fondate sulla statistica e sull'esperienza, le affermazioni che cominciano col dire «In fin dei conti me ne intendo pure», sono gli *statements* solidi e conclusivi, che sono eminentemente falsi.

Hitler era contro lo spirito e antiumano. Ma c'è anche uno spirito antiumano: caratterizzato da una superiorità ben orientata.

Aggiunta.

Che il senno diventi sciocchezza, è implicito nella tendenza storica. La ragionevolezza, nel senso che guidava ancora Chamberlain, quando, ai tempi di Godesberg, chiamava *unreasonable* le richieste di Hitler, significa in pratica che bisogna osservare l'equivalenza del dare e dell'avere. Questa ragione è modellata sullo scambio. Gli scopi si devono raggiungere solo mediamente, per così dire attraverso il mercato, grazie al piccolo vantaggio che la potenza sa ricavare pur nel riconoscimento del *do ut des* come regola del gioco. Il senno vien meno appena la potenza non obbedisce più alle regole del gioco e procede all'appropriazione imme-

diata. Il medio dell'intelligenza borghese tradizionale, la discussione, sparisce. Già gli individui non possono più intrattenersi fra loro, e lo sanno: perciò hanno fatto del gioco un'istituzione seria e responsabile, che esige l'impegno di tutte le forze, in modo che non ci sia più bisogno di parlare e non si avverta neppure il silenzio. In grande le cose non vanno diversamente. Al fascista è difficile rivolgersi. Che un altro prenda la parola, gli appare già come un'interruzione sfrontata. È inaccessibile alla ragione, poiché la vede solo nella capitolazione dell'altro.

La contraddizione della sciocchezza dell'esser furbi è necessaria. Poiché la *ratio* borghese deve pretendere all'universalità e insieme dar luogo alla sua limitazione. Come nello scambio ciascuno riceve quel che gli spetta, eppure ne risulta l'ingiustizia sociale, così anche la forma riflessa dell'economia di scambio, la ragione dominante, è giusta, universale, e tuttavia particolaristica, strumento del privilegio nell'uguaglianza. Il fascista le presenta il conto. Egli rappresenta apertamente il particolare, e smaschera così la *ratio*, che a torto si richiama alla sua universalità, come a sua volta limitata. Che così, d'improvviso, i furbi siano gli stupidi, convince la ragione della propria irrazionalità.

Ma anche il fascista soffre di questa contraddizione. Poiché la ragione borghese non è, in realtà, puramente particolare, ma altresì universale, e la sua universalità colpisce il fascismo che la nega. Quelli che hanno preso il potere in Germania erano più furbi dei liberali e più stupidi. Il progresso al nuovo ordine fu in gran parte opera di coloro la cui coscienza non teneva il passo col progresso: di falliti, settari e pazzi. Essi sono al riparo da ogni errore finché il loro potere è in grado di stroncare qualunque concorrenza. Ma nella concorrenza fra gli stati i fascisti non solo sono altrettanto capaci di commettere errori, ma tendono – con qualità come miopia, ostinazione, ignoranza delle forze economiche, e soprattutto incapacità di vedere il negativo, e di asumerlo nella valutazione della situazione d'insieme – anche soggettivamente alla catastrofe che in fondo al cuore hanno sempre aspettato.

Due mondi.

Qui da noi¹ non c'è nessuna differenza tra il destino economico e l'uomo stesso. Nessuno è qualcosa d'altro dal suo patrimonio, dal suo reddito, dalla sua posizione, dalle sue *chances*. La maschera economica e ciò che c'è sotto si coprono nella coscienza degli uomini (compreso l'interessato) fino alle pieghe più sottili. Ciascuno vale quanto guadagna, ciascuno guadagna quanto vale. Apprende quello che è dalle vicende della sua esistenza economica, e non si conosce come nulla di diverso. Se la critica materialistica della società aveva affermato, contro l'idealismo, che la coscienza non determina l'essere, ma l'essere la coscienza, e che la verità sulla società non si trova nelle rappresentazioni idealistiche che essa si fa di se stessa, ma nella sua economia, l'autocoscienza attuale si è, nel frattempo, liberata di questo idealismo. Essi valutano il proprio Sé secondo il suo valore di mercato, e apprendono quello che sono da ciò che è di loro nell'economia capitalistica. Il loro destino, e fosse anche il più triste, non è esteriore a loro: essi lo riconoscono. Il cinese che prendeva congedo

diceva con voce velata: amico mio,
la fortuna mi è stata avversa in questo mondo.
Mi chiedi dove vado? Me ne vado tra i monti,
cerco requie per il mio cuore solitario².

I am a failure, – dice l'americano. – *And that is that.*

Metamorfosi dell'idea in dominio.

Dalla storia più antica ed esotica emergono a volte tendenze di quella più familiare e più recente, e acquistano con la distanza un particolare risalto.

Nel suo commento all'Icâ-Upaniṣad, Deussen³ fa notare

¹ [In America].

² [Citazione da *Die chinesische Flöte*, Nachdichtungen von Hans Bethge, Insel Bücherei, p. 17].

³ PAUL DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1905, p. 524.

che il progresso che il pensiero indiano compie in essa su Upaniṣad precedenti è simile a quello che Gesù, secondo il vangelo di Matteo¹, avrebbe compiuto su Giovanni Battista, e gli stoici sui cinici. L'osservazione è storicamente unilaterale, poiché le idee intransigenti di Giovanni Battista e dei cinici, non meno delle concezioni rispetto alle quali i primi versi dell'Icâ-Upaniṣad rappresenterebbero un progresso², fanno pensare piuttosto a correnti di sinistra staccatesi da potenti gruppi e partiti che alla linea principale dei movimenti storici da cui si sarebbero separati, in seguito, la filosofia europea, il cristianesimo e la corrente vitale della religione vedica. Tanto è vero che nelle raccolte indiane, come riferisce lo stesso Deussen, l'Icâ-Upaniṣad figura generalmente al primo posto, e quindi molto prima di quelle di cui dovrebbe essere il superamento. E tuttavia, in questo primo brano di cui stiamo parlando, c'è effettivamente qualcosa come il tradimento verso un radicalismo giovanile, verso un'opposizione rivoluzionaria alla realtà vigente.

Il passo che porta al vedantismo, allo stoicismo o al cristianesimo organizzato, consiste nella partecipazione all'attività sociale, nell'elaborazione di un sistema teoretico unitario. Ciò avviene mediante la dottrina che una funzione attiva nella vita non nuoce alla salute dell'anima, purché le convinzioni siano quelle giuste. Si è giunti a questo punto, nel cristianesimo, solo nello stadio paolino. L'idea che si oppone all'esistente trapassa in religione. Gli intransigenti vengono criticati. Essi hanno rinunciato «al desiderio dei figli, al desiderio di possesso, al desiderio del mondo, e si sono messi a girare come mendicanti. Poiché il desiderio di figli è desiderio di possesso, e il desiderio di possesso è desiderio del mondo; poiché l'uno come l'altro è vano desiderare»³. Chi parla così può anche, secondo i civilizzatori, dire la verità, ma non tiene il passo con la vita sociale. Così sono diventati pazzi e vagabondi. Somigliavano proprio a Giovanni Battista, che «aveva una veste di pelo di cammello e una cintola di cuoio intorno ai lombi, e si nutriva di

¹ II, 17-19.

² Soprattutto Brihadâraṇyaka-Upaniṣad, 3, 5, 1 e 4, 4, 22. DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's* cit., pp. 436-37 e 479-80.

³ *Ibid.*, p. 436.

cavallette e di miele selvatico»¹. «I cinici, – dice Hegel, – hanno scarsa istruzione filosofica, e non sono pervenuti a un sistema, a una scienza; solo piú tardi, con gli stoici, si è formata una disciplina filosofica»². E «luridi, svergognati mendicanti»³ chiama i loro successori.

Gli intransigenti di cui la storia ci dà notizia, non mancavano di qualche seguito organizzato, poiché, se così non fosse, neppure i loro nomi sarebbero giunti fino a noi. Essi hanno creato almeno un abbozzo di dottrina sistematica o di regole di condotta. Anche le Upaniṣad piú radicali attaccate da quella prima erano versi e motti rituali di gilde sacerdotali⁴; Giovanni non è arrivato a creare una religione, ma ha fondato un ordine⁵. I cinici costituivano una scuola filosofica; il suo fondatore, Antistene, ha tracciato perfino le grandi linee di una teoria politica⁶. Ma i sistemi teoretici e pratici di questi *outsiders* della storia non sono così rigidi e centralizzati, e si distinguono da quelli coronati da successo per uno zinzino di anarchia. L'idea e il singolo contano per loro piú dell'amministrazione e del collettivo. Così suscitano l'indignazione. Sono i cinici che ha di mira l'autoritario Platone quando inveisce contro l'equiparazione dell'ufficio del re a quello di un comune pastore e chiama l'umanità organizzata labilmente e senza confini nazionali uno «stato di porci»⁷. Gli intransigenti potevano essere disposti all'unione e alla cooperazione, ma erano inadatti alla solida costruzione di una gerarchia chiusa verso il basso. Sia nella teoria, che difettava di unità e coerenza, che nella prassi, che mancava di vigore e concentrazione, il loro essere non rifletteva il mondo qual era in realtà.

Era qui la differenza formale dei movimenti radicali da quelli conformisti in campo religioso e filosofico; e non già

¹ *Evang. Marci*, I, 6.

² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in *Werke* cit., XIV, pp. 159-60 [trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 142].

³ *Ibid.*, p. 168 [trad. it. cit., p. 151].

⁴ DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's* cit., p. 373.

⁵ EDUARD MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart und Berlin 1921, I, p. 90.

⁶ Diogenes Laertius, IV, 15.

⁷ Cfr. *Repubblica*, p. 372; *Politico*, pp. 267 sgg. e EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1922, II, 1, pp. 325-26 n.

nel contenuto isolato. Così, a distinguerli, non era affatto l'idea dell'asceti. La setta dell'asceta Gotama ha conquistato il mondo asiatico. Egli aveva mostrato, già in vita, un grande talento organizzativo. Anche se non esclude ancora, come il riformatore Cankara, gli inferiori dalla comunicazione della dottrina¹, egli ha riconosciuto tuttavia espressamente la proprietà sugli uomini, e si è vantato dei «figli di nobili stirpi» che entravano nel suo ordine; dove i paria, «se mai ne fecero parte, furono, secondo ogni apparenza, rare eccezioni»². I discepoli erano ripartiti, fin dall'inizio, secondo il modello bramano³. L'affiliazione era negata agli storpi, ai malati, ai delinquenti e a molti altri ancora⁴. «Hai forse, – si chiedeva al momento dell'ammissione, – la lebbra, la scrofola, la lebbra bianca, il mal sottile, il mal caduco? Sei un essere umano? Sei un maschio? Sei padrone di te stesso? Non hai debiti? Non sei ai servizi di un re?» ecc. In armonia col brutale patriarcalismo indiano, le donne erano accolte solo malvolentieri come adepte nell'ordine buddistico primitivo. Dovevano sottomettersi agli uomini, e restavano, di fatto, in uno stato di minorità⁵. L'intero ordine godeva del favore dei potenti, e s'inserì a meraviglia nella vita indiana.

Gli opposti, asceti e materialismo, sono entrambi a doppio taglio. L'asceti, come rifiuto di partecipare al cattivo esistente, coincide, di fronte all'oppressione, con le richieste materiali delle masse; mentre l'asceti come mezzo di disciplina, imposta da gruppi ristretti, ha di mira l'adattamento all'ingiustizia. L'adattamento materialistico alla realtà, l'egoismo particolare, è sempre stato connesso alla rinuncia, mentre lo sguardo del sognatore non borghese spazia materialisticamente, al di là dell'esistente, nel paese di cucagna e di bengodi. Nel vero materialismo è compresa l'asceti, e nella vera asceti il materialismo. La storia di quelle antiche religioni e scuole, come quella dei partiti e delle rivoluzioni moderne, insegna invece che il prezzo della so-

¹ Cfr. PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedanta*, Leipzig 1906², pp. 63 sgg.

² HERMANN OLDENBERG, *Buddha*, Stuttgart und Berlin 1914, pp. 174-75 [trad. it. *Budda*, Dall'Oglio, Milano 1937, pp. 173 sgg.].

³ *Ibid.*, p. 386 [trad. it. cit., p. 370].

⁴ *Ibid.*, pp. 393-94 [trad. it. cit., p. 378].

⁵ *Ibid.*, pp. 184 sgg. e 424 sgg. [trad. it. cit., pp. 184 sgg. e 409 sgg.].

pravvivenza è il pratico collaborare, la metamorfosi dell'idea in dominio.

Contributo a una teoria degli spettri.

La teoria di Freud che la credenza negli spettri nasce dai cattivi pensieri dei vivi verso i morti, dal ricordo di augurî di morte formulati in passato, è troppo schematica. L'odio verso i morti è almeno altrettanto invidia che sentimento di colpa. Chi resta si sente abbandonato, e addebita il proprio dolore al morto che lo causa. Negli stadi dell'umanità in cui la morte appariva ancora direttamente come una continuazione della vita, l'abbandono nella morte deve sembrare necessariamente un tradimento, e anche nell'uomo illuminato l'antica credenza non è ancora del tutto spenta. Non si addice alla coscienza pensare la morte come assoluto nulla; il nulla assoluto è impensabile. E quando il peso della vita torna a cadere su chi è rimasto, lo stato del morto può facilmente apparirgli come quello migliore. Il modo in cui molti riorganizzano la loro vita dopo la morte di un parente, il culto minuzioso del defunto, o, viceversa, l'oblio giustificato come discrezione, sono il correlato moderno dei fantasmi che, non sublimati, si riproducono come spiritismo. Solo l'orrore dell'annientamento, divenuto del tutto consapevole, è il giusto rapporto verso i morti: l'unità con loro, poiché noi siamo, come loro, vittime dello stesso stato e della stessa delusa speranza.

Aggiunta.

Il rapporto anormale verso i morti – per cui vengono dimenticati e imbalsamati – è uno dei sintomi della malattia che ha colpito l'esperienza. Si potrebbe quasi dire che è venuto meno il concetto stesso di vita umana come unità della storia di un uomo: la vita del singolo è definita ormai solo dal suo opposto, la distruzione, ma ha perduto ogni armonia e coerenza, ogni continuità di ricordo consapevole e memoria involontaria – ha perduto il significato. Gli individui si riducono alla pura successione di presenti puntuali, che non lasciano traccia, o le cui tracce sono per loro oggetto di odio, come irrazionali, superflue, e superate nel senso

più letterale. Come è sospetto ogni libro che non sia appena uscito, come il pensiero della storia, al di fuori della scienza storica specializzata, innervosisce i tipi attuali, così li manda in bestia il passato dell'uomo. Ciò che uno è stato e ha sperimentato un tempo, è annullato di fronte a ciò che è, ha, o a cui può servire adesso. Il primo consiglio, tra benevolo e minaccioso, che si impartisce spesso all'emigrato, e cioè quello di dimenticare completamente il passato, dal momento che non può trasferirlo con sé, di farci una croce sopra e di cominciare senz'altro una nuova vita, vorrebbe infliggere d'autorità all'intruso, sentito come un essere spettrale, ciò che si è appreso da tempo a fare a se stessi. Si soffoca la storia in sé e negli altri, per timore che possa rammentare lo sfacelo della propria esistenza – che consiste a sua volta, in larga misura, nella rimozione della storia. Ciò che accade a tutti i sentimenti, l'esclusione di tutto ciò che non ha un valore di mercato, accade nel modo più brutale a quello da cui non si può ottenere neppure la ricostituzione psicologica della forza-lavoro, al lutto. Che diventa lo stigma della civiltà, sentimentalismo asociale, che dimostra che non si è ancora riusciti del tutto a inchiodare gli uomini al regno degli scopi. Così il lutto viene sfigurato più di ogni altra cosa, ridotto coscientemente alla formalità sociale che la bella salma è sempre stata, in larga misura, per gli uomini induriti. Nel *funeral home* e nel crematorio, dove il morto viene trasformato in cenere trasportabile, in una proprietà imbarazzante, è effettivamente fuori luogo lasciarsi andare, e la ragazza che descrive con orgoglio il funerale di prima classe della nonna, e aggiunge: «A pity that daddy lost control», poiché questi ha versato qualche lacrima, esprime esattamente la situazione. Si infligge, in realtà, ai morti ciò che per gli antichi ebrei era la maledizione più tremenda: nessuno si ricorderà di te. Gli uomini sfogano sui morti la loro disperazione di non ricordarsi nemmeno di se stessi.

Quand même.

Al superamento della propria inerzia, alla produzione di opere materiali e spirituali, gli uomini sono pervenuti attraverso la pressione esterna. In ciò non hanno torto i pen-

satori da Democrito a Freud. La resistenza della natura esterna, a cui risale in definitiva la pressione, si prolunga nella società attraverso le classi e agisce su ogni individuo, fin dall'infanzia, come durezza degli altri. Gli uomini sono molli quando vogliono qualcosa dai piú forti; duri e brutali, quando ne sono richiesti dai piú deboli. È questa la chiave del carattere nella società come è stata finora.

La conclusione che il terrore e la civiltà sono inseparabili, tratta dai conservatori, è solidamente fondata. Che cosa potrebbe indurre gli uomini a svilupparsi in modo da saper dominare con successo stimoli complessi, se non la propria evoluzione realizzata con sforzo, che deve accendersi alla resistenza esterna? Dapprima la resistenza stimolante è incarnata dal padre, poi assume forme innumerevoli: il maestro, il superiore, il cliente, il concorrente, gli esponenti di forze sociali e politiche. La loro brutalità stimola la spontaneità individuale.

Che un giorno la severità possa essere dosata, che le pene sanguinose con cui l'umanità è stata addomesticata nel corso dei millenni possano lasciare il posto alla creazione di sanatori, ha tutta l'aria di un sogno. La coazione simulata è impotente. Lo sviluppo della civiltà si è compiuto all'insegna del carnefice; in ciò si accordano la *Genesi*, che racconta la cacciata dal paradiso, e le *Soirées de Saint-Petersbourg*. All'insegna del carnefice sono il lavoro e il godimento. Voler negare questo è andar contro a ogni scienza e a ogni logica. Non ci si può disfare del terrore e conservare la civiltà. Attenuare il primo è già l'inizio della dissoluzione. Di qui si possono trarre le conseguenze piú diverse: dal culto della barbarie fascista alla fuga rassegnata nei gironi infernali¹. Ma se ne può trarre anche un'altra: non curarsi della logica, quando è contro l'umanità.

Psicologia animale.

Un grosso cane è fermo sulla *highway*. Quando, fiducioso, prosegue la sua marcia, finisce sotto le ruote di un'automobile. La sua espressione pacifica testimonia che di solito è

¹ [Allusione ai versi 4 e sgg. del Canto III dell'*Inferno*].

meglio custodito, che è un animale domestico a cui non si fa nulla di male. Ma i figli dell'alta borghesia, a cui pure non si fa nulla di male, hanno forse un'espressione pacifica sul volto? Non erano certo meno ben tenuti del cane che è stato appena travolto.

Per Voltaire.

La tua ragione è unilaterale, sussurra la ragione unilaterale: hai fatto torto al potere. Hai proclamato ai quattro venti – con pathos, commozione, violenza e sarcasmo – l'ignominia della tirannia; ma taci del bene che il potere ha creato. Senza la sicurezza, che solo il potere poteva instaurare, il bene non avrebbe mai potuto esistere. Sotto le ali del potere hanno giocato la vita e l'amore, che hanno strapato alla natura ostile anche la tua felicità. – Ciò che l'apologetica suggerisce, è vero e falso ad un tempo. Nonostante tutte le sue gesta, solo il potere può commettere l'ingiustizia, poiché ingiusto è solo il verdetto a cui vien dato seguito, e non il discorso del difensore che resta senza effetto. Solo quando il discorso tende anch'esso all'oppressione, e difende il potere invece dell'impotenza, partecipa all'ingiustizia universale. – Ma il potere, continua a sussurrare la ragione unilaterale, è impersonato da uomini. Smascherandoli, fai di loro un bersaglio. E dopo di loro ne verranno altri, forse ancora peggiori. – La menzogna dice il vero. Quando gli assassini fascisti sono alle porte, non conviene aizzare il popolo contro il governo debole. Ma anche l'alleanza col potere meno brutale non implica la necessità di tacere delle infamie. Il rischio che la buona causa abbia a soffrire dalla denuncia dell'ingiustizia che ci protegge dal diavolo è sempre stato minore del vantaggio tratto dal diavolo quando gli si lascia la denuncia dell'ingiustizia. A che punto deve essere giunta una società dove a dire la verità sono rimasti solo i bricconi e tocca a Goebbels tenere desto il ricordo dei linciaggi che continuano allegramente! Non il buono, ma il cattivo è l'oggetto della teoria. Essa presuppone già la riproduzione della vita nelle forme via via determinate. Il suo elemento è la libertà, il suo tema l'oppressione. Dove la lingua diventa apologetica, è già corrotta: per la sua essenza,

essa non può essere neutrale né pratica. — Ma non puoi esporre i lati buoni e proclamare l'amore come principio, anziché l'infinita amarezza? — C'è solo un'espressione per la verità: il pensiero che nega l'ingiustizia. Se l'insistenza sui lati buoni non è risolta nel tutto negativo, non fa che trasfigurare il loro contrario: la violenza. È vero: con le parole io posso intrigare, diffondere, suggerire: questo è il tratto per cui sono irretite — come ogni azione — nella realtà, ed è il solo che la menzogna comprenda. Essa insinua che anche l'opposizione contro l'esistente è al servizio di potenze in ascesa, di burocrazie e despoti concorrenti. Nella sua angoscia senza nome, non può e non vuole vedere se non ciò che essa stessa è. Tutto ciò che entra nel suo *medium* — il linguaggio come puro strumento — diventa identico alla menzogna come le cose tra loro nell'oscurità. Ma per quanto sia vero che non c'è parola di cui la menzogna non possa, in definitiva, servirsi, non è in essa, ma nella fermezza del pensiero contro il potere, che affiora anche la bontà di quest'ultimo. L'odio intransigente verso il terrore esercitato anche sull'ultima creatura è la sola, legittima riconoscenza dei risparmiati. L'invocazione del sole è idolatria. Solo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina.

Classificazione.

I concetti generali, conati dalle singole scienze mediante astrazione o in forma assiomatica, formano il materiale dell'esposizione come i nomi per le cose singole. Lottare contro i concetti generali è assurdo. Ma con ciò non si è detto nulla circa la dignità dell'universale. Ciò che è comune a molte cose singole, o che ritorna in esse continuamente, non è perciò di necessità più stabile, eterno o profondo del particolare. La scala dei generi non è quella della rilevanza. Proprio questo fu l'errore degli Eleati e di tutti quelli che li seguirono, a cominciare da Platone e da Aristotele.

Il mondo è unico. La pura ripetizione dei momenti che si impongono sempre di nuovo come identici somiglia piuttosto a una vana e meccanica litania che alla parola del riscatto.

La classificazione è una condizione della conoscenza, ma non la conoscenza stessa, e la conoscenza torna a dissolvere la classificazione.

Valanga.

Al presente non ci sono piú svolte. Una svolta è sempre verso il meglio. Ma quando, in tempi come questi, l'angustia è al colmo, il cielo si apre e vomita il suo fuoco sui già perduti.

Ciò che si chiamava comunemente realtà politica e sociale dà per prima questa impressione. La prima pagina dei quotidiani, che apparivano un tempo estranei e volgari a una donna o a un bambino felice – giornale faceva pensare a osteria e schiamazzi –, i titoli a caratteri di scatola sono entrati, a un certo punto, nella casa come una minaccia reale. Riarmino, oltreoceano, tensione nel Mediterraneo, e altri concetti magniloquenti del genere, hanno finito per mettere gli uomini in un'angoscia reale, finché è scoppiata la prima guerra mondiale. Poi è venuta, con cifre sempre piú vertiginose, l'inflazione. L'arresto dell'inflazione non rappresenta una svolta, ma una calamità ancora maggiore: razionalizzazione e licenziamenti. Quando i voti di Hitler cominciarono a salire, prima debolmente, ma regolarmente, era già chiaro che la valanga era in moto. In generale le cifre elettorali sono indicative del fenomeno. Quando, la sera delle elezioni prefasciste, arrivano i risultati dalle varie regioni, un ottavo, un sedicesimo dei voti prefigura già il tutto. Se dieci o venti distretti hanno preso in blocco una direzione, gli altri cento non si opporranno di certo. È già uno spirito uniformato. L'essenza del mondo coincide con la legge statistica con cui si classifica la sua superficie.

In Germania il fascismo ha vinto con una ideologia grossolanamente xenofoba, anticulturale e collettivistica. Ora che devasta la terra, i popoli devono combatterlo, non c'è altra via. Ma quando tutto sarà finito, non è detto che uno spirito di libertà debba diffondersi sull'Europa, e le sue nazioni possono diventare non meno xenofobe, anticulturali e pseudocollettivistiche, del fascismo da cui hanno dovuto

difendersi. Anche la sua disfatta non interrompe necessariamente il moto della valanga.

Il principio della filosofia liberale era quello del sia-che. Oggi si direbbe che viga quello dell'aut-aut, ma come sè, in ogni caso, tutto fosse già deciso per il peggio.

Isolamento per comunicazione.

L'affermazione che il mezzo di comunicazione isola non vale solo nel campo spirituale. Non solo il linguaggio bugiardo dell'annunciatore della radio si fissa nel cervello come immagine della lingua e impedisce agli uomini di parlare fra loro; non solo la *réclame* del Pepsi-Cola soffoca quella della distruzione di interi continenti; non solo il modello spettrale degli eroi del cinema aleggia davanti all'abbraccio degli adolescenti e perfino all'adulterio. Il progresso separa letteralmente gli uomini. Lo sportello alla stazione o nella banca permetteva all'impiegato di chiacchierare col collega e di partecipargli un modesto segreto; le vetrate dei moderni uffici, le sale enormi in cui innumerevoli impiegati trovano posto insieme e sono facilmente sorvegliati dal pubblico e dai dirigenti, non consentono più colloqui o idilli privati. Ora, anche negli uffici, il contribuente è garantito da ogni spreco di tempo da parte dei lavoratori stipendiati. Essi sono isolati nel collettivo. Ma il mezzo di comunicazione separa gli uomini anche fisicamente. L'auto ha preso il posto del treno. La macchina privata riduce le conoscenze di viaggio a malfidi autostoppisti. Gli uomini viaggiano rigidamente isolati l'uno dall'altro su cerchi di gomma. In compenso, in ogni automobile di famiglia si parla solo di ciò di cui si discute nell'altra: il colloquio nella cellula familiare è regolato dagli interessi pratici. Come ogni famiglia con un determinato reddito investe la stessa percentuale in alloggio, cinema e sigarette, proprio come vuole la statistica, così i temi sono tipizzati secondo le varie classi di macchine. Quando si incontrano la domenica o durante un viaggio negli alberghi, i cui *menus* e le cui stanze sono – a parità di prezzo – perfettamente identici, i visitatori scoprono che, attraverso il crescente isolamento, sono venuti

ad assomigliarsi sempre di piú. La comunicazione provvede ad uguagliare gli uomini isolandoli.

Per la critica della filosofia della storia.

La specie umana non è, come si è detto, una deviazione della storia naturale, una formazione laterale e mancata per ipertrofia dell'organo cerebrale. Ciò vale solo per la ragione in certi individui, e forse, in brevi periodi, anche per alcuni paesi in cui l'economia lasciava spazio a questi individui. L'organo cerebrale, l'intelligenza umana, è abbastanza solida e tangibile per costituire un'epoca regolare della storia terrestre. La specie umana, comprese le sue macchine, i suoi prodotti chimici, le sue forze organizzative (e perché non si dovrebbero considerare come parti di essa, come le zanne dell'orso, dal momento che servono allo stesso scopo e solo funzionano meglio?), è, in quest'epoca, *le dernier cri* dell'adattamento. Non solo gli uomini hanno superato i loro predecessori diretti, ma li hanno estirpati così radicalmente come di rado una specie piú recente ha fatto con la specie anteriore, non eccettuati i sauri carnivori.

Di fronte a ciò sembra quasi un capriccio voler costruire la storia universale, come ha fatto Hegel, in funzione di categorie come libertà e giustizia. Esse derivano, infatti, dagli individui marginali, da quelli che, considerati dal punto di vista del corso complessivo, non significano nulla, se non in quanto contribuiscono a introdurre condizioni sociali transitorie in cui si producono, in quantità particolarmente grandi, macchine e prodotti chimici per il rafforzamento della specie e la sottomissione delle altre. Dal punto di vista di questa storia seria tutte le idee, i tabú, le religioni, le fedi politiche, interessano solo nella misura in cui, sorte da casi molteplici, aumentano o diminuiscono le possibilità naturali della specie umana sulla terra o nell'universo. La liberazione dei borghesi dall'ingiustizia del passato feudale e assolutistico è servita, attraverso il liberalismo, a scatenare la produzione meccanica, come l'emancipazione della donna finisce nel suo addestramento come arma speciale. Lo spirito, e tutto ciò che vi è di buono, è – nella sua origine e nella sua esistenza – irretito senza scampo in questo orrore.

Il siero che il medico somministra al bambino malato, è dovuto all'aggressione a una creatura inerme. Nel vezzeggiativo degli amanti, come nei piú sacri simboli del cristianesimo, riaffiora il gusto della carne di capretto, come – in questo piacere – l'ambivalente rispetto per l'animale totemico. Anche il gusto differenziato per la cucina, la chiesa e il teatro è una conseguenza della raffinata divisione del lavoro, che va a scapito della natura all'interno e al di fuori della società umana. La funzione storica della cultura è tutta nel suo effetto di ritorno su questa organizzazione, che essa potenzia e sviluppa ulteriormente. Onde il pensiero autentico, che se ne libera, la ragione nella sua forma pura, assume tratti di follia, rilevati da sempre dagli autoctoni. Se essa dovesse riportare nell'umanità una vittoria decisiva, sarebbe messa in pericolo la posizione egemonica della specie. La teoria della deviazione finirebbe per dimostrarsi vera. Ma essa, che voleva cinicamente servire alla critica della filosofia antropocentrica della storia, è a sua volta troppo antropocentrica per essere giusta. La parte svolta dalla ragione è quella di uno strumento di adattamento, e non di un sedativo della volontà, come potrebbe sembrare dall'uso che ne ha fatto a volte l'individuo. La sua astuzia consiste nel fare, degli uomini, belve di raggio sempre piú vasto, e non nel produrre l'identità di soggetto e oggetto.

Una costruzione filosofica della storia universale dovrebbe mostrare come, nonostante tutti i *détours* e le resistenze, il dominio coerente della natura si impone sempre piú nettamente e integra ogni interiorità. Da questo punto di vista bisognerebbe dedurre anche le forme dell'economia, del dominio, della cultura. L'idea del superuomo può trovare applicazione solo nel senso della conversione della quantità in qualità. Come l'aviatore che in pochi voli può ripulire col gas gli ultimi continenti dagli ultimi animali allo stato selvaggio, può essere considerato un superuomo rispetto al troglodita, può sorgere infine un superanfibia umano a cui l'aviatore di oggi apparirà come un'innocua colomba. È dubbio che, dopo l'uomo, possa sorgere una specie immediatamente superiore nel senso della storia naturale. Poiché quel che c'è di vero nell'antropomorfismo è che la storia naturale non ha, per così dire, fatto i conti col colpo fortunato che le è

riuscito nell'uomo. La sua capacità distruttiva promette di diventare così grande che – con l'esaurirsi di questa specie – sarà fatta tabula rasa. O essa sbrana se stessa, o trascina con sé tutta la fauna e la flora del globo, e se la terra è ancora giovane abbastanza, tutta la faccenda – per parafrasare un detto famoso – dovrà ricominciare da capo a un livello molto più basso.

In quanto la filosofia della storia trasferisce le idee umanitarie come forze operanti nella storia stessa, facendo terminare quest'ultima col loro trionfo, esse vengono private dell'innocenza che è essenziale al loro contenuto. L'irrisione che si sarebbero eternamente screditate se l'economia, e cioè la violenza, non fosse stata con loro, è ancora quella per tutto ciò che è debole, e in essa i classici si sono identificati, senza volerlo, con l'oppressione che volevano abolire. Nella filosofia della storia si ripete ciò che è accaduto nel cristianesimo: il bene, che in realtà è abbandonato alla sofferenza, è travestito da forza che determina il corso della storia e finalmente trionfa. Viene divinizzato come spirito del mondo o almeno come legge immanente. Ma così non solo la storia viene stravolta direttamente nel suo opposto, ma l'idea stessa, che dovrebbe spezzare la necessità, il corso logico dell'accadere, viene sfigurata. Il pericolo della deviazione viene sventato. L'impotenza fraintesa come potenza viene, in questa elevazione, negata ancora una volta; sottratta, per così dire, al ricordo. Così cristianesimo, idealismo e materialismo, che contengono, *in-sé*, anche la verità, hanno la loro parte di responsabilità nelle mascalzionate che sono state commesse in loro nome. Come alfieri e portavoce della potenza – e sia pure di quella del bene – sono diventati a loro volta potenze storiche organizzate, e come tali hanno svolto una parte sanguinosa nella storia reale dell'umanità: quella di strumenti dell'organizzazione.

Dal momento che la storia come oggetto di una teoria unitaria, come qualcosa di costruibile, non è il bene, ma – appunto – l'orrore, il pensiero è, in realtà, un elemento negativo. La speranza di uno stato migliore, in quanto non è una pura illusione, si fonda meno sull'assicurazione che esso sarebbe garantito, stabile e definitivo, che sulla mancanza di rispetto per ciò che – in mezzo alla sofferenza uni-

versale – appare fondato così solidamente. L'infinita pazienza, l'impulso inestinguibile e delicato della creatura verso l'espressione e la luce, che sembra mitigare e placare, nel suo stesso ambito, la violenza dell'evoluzione creatrice, non prescrive, come le filosofie razionali della storia, una determinata prassi salutare: neppure quella della non resistenza. Il primo albore di ragione che si annuncia in questo impulso e si riflette nel pensiero reminiscente dell'uomo, incontra, anche nel giorno più felice, la sua contraddizione ineliminabile: il destino che la ragione sola non può volgere.

Monumenti dello spirito umanitario.

La spirito umanitario era tuttora più di casa in Francia che altrove. Ma i francesi stessi non ne sapevano più nulla. Ciò che si poteva leggere nei loro libri era un'ideologia che chiunque era in grado di penetrare. Il meglio conduceva ancora, per suo conto, una vita appartata: nella cadenza della voce, nei modi di dire, nella cucina raffinata, nell'esistenza dei bordelli, negli orinatoi di ghisa. Ma già il governo Blum ha dichiarato guerra a questo rispetto per l'individuo, e anche i conservatori hanno fatto ben poco per proteggere i suoi monumenti.

Da una teoria del delinquente.

... Come il delinquente, anche la privazione della libertà era un'istituzione borghese. Nel Medioevo s'imprigionavano i figli di principi che rappresentavano una pretesa incomoda alla successione. Il delinquente, invece, era torturato a morte, per inculcare, alla massa della popolazione, rispetto per l'ordine e per la legge, poiché l'esempio del rigore e della crudeltà educa all'amore i crudeli e i rigidi. La detenzione regolare presuppone un crescente bisogno di manodopera. Essa riflette, come sofferenza, il modo di vita borghese. Le file di celle di un moderno penitenziario rappresentano monadi nel vero senso leibniziano. «Le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o

uscire. Gli accidenti non possono staccarsi o andare a spasso fuori delle sostanze, come facevano un tempo le forme sensibili degli scolastici. Né sostanza né accidente possono entrare dall'esterno in una monade»¹. Non c'è alcun influsso diretto di una monade sull'altra, il regolamento e coordinamento della loro vita avviene ad opera di Dio, o rispettivamente della direzione². La solitudine assoluta, la violenta restituzione al proprio Io, il cui essere si esaurisce nel dominio del materiale, nel ritmo monotono del lavoro, definiscono, come un incubo, l'esistenza dell'uomo nel mondo moderno. Radicale isolamento e radicale riduzione a sempre lo stesso nulla senza speranza, fanno tutt'uno. L'uomo nel penitenziario è l'immagine virtuale del tipo borghese che egli deve sforzarsi di diventare nella realtà. Quelli che non ci riescono fuori, lo subiscono dentro in un trattamento di spaventosa purezza. La giustificazione dell'esistenza dei penitenziari con la necessità di separare il delinquente dalla società o addirittura di migliorarlo, non coglie il nocciolo della questione. Essi sono l'immagine del mondo borghese del lavoro pensato fino alle estreme conseguenze, che l'odio degli uomini per ciò che debbono fare di se stessi pone come emblema nel mondo. Il debole, l'arretrato, l'abbruttito, deve subire, in forma qualificata, l'ordine vitale a cui tutti si adattano senza amore; la violenza introvertita viene cattivamente ripetuta su di lui. Il delinquente, che, nella sua azione, ha fatto passare la propria conservazione su tutto il resto, ha in realtà il Sé piú debole e sconnesso; il delinquente abituale è psichicamente labile.

I detenuti sono malati. La loro debolezza li ha condotti in una situazione che ha già intaccato il corpo e lo spirito e li intacca sempre di piú. I piú erano già malati quando commisero l'azione che li ha condotti dentro: costituzionalmente o per colpa delle circostanze. Altri hanno agito come avrebbe agito ogni uomo sano nella stessa costellazione di stimoli e di motivi, e hanno solo avuto sfortuna. Alcuni erano peggiori e piú crudeli della maggior parte dei liberi, altrettanto cattivi e crudeli in proprio come i padroni fascisti

¹ WILHELM VON LEIBNIZ, *La monadologie*, ed. Erdmann, Berlin 1840, § 7, p. 705 [trad. it. *Scritti filosofici*, I, Utet, Torino 1967, p. 284].

² Cfr. LEIBNIZ, *La monadologie* cit., § 51, p. 709 [trad. it. cit., p. 291].

del globo per la posizione che occupano. L'azione dei delinquenti comuni è ottusa, personale, immediatamente distruttiva. È probabile che la sostanza vivente, che è la stessa in ognuno, non avrebbe potuto sottrarsi, sotto nessuna forma, anche nel caso delle azioni estreme, alla stessa pressione della costituzione fisica e del destino individuale che vi hanno spinto il delinquente; che tu ed io, senza quel discernimento che ci è toccato in sorte per una combinazione fortunata di circostanze, avremmo agito come quel tale al momento di commettere l'omicidio. E ora, come detenuti, essi non sono che pazienti, e la pena che subiscono è cieca, un accadere estraniato, una sventura, come il cancro o il crollo di una casa. Il carcere è una malattia incurabile. Lo rivelano anche i loro visi, l'andatura prudente, il modo minuzioso di pensare. Come i malati, non sanno parlare che della propria malattia.

Quando, come oggi, i confini fra *rackets* rispettabili e illegali sono oggettivamente incerti, anche psicologicamente i tipi trapassano l'uno nell'altro. Ma finché i delinquenti erano ancora dei malati, come nel secolo scorso, la prigionia rappresentava il rovescio della loro debolezza. La forza di staccarsi come individuo dall'ambiente e di entrare insieme in rapporto con esso nelle forme autorizzate di interazione, per conservarsi e affermarsi in esso, era intaccata nel delinquente. Egli rappresentava una tendenza profondamente innata al vivente, e il cui superamento è il contrassegno di ogni sviluppo: quella a perdersi nell'ambiente anziché affermarsi attivamente in esso, la tendenza a lasciarsi andare, a ricadere nella natura. Freud l'ha chiamata istinto di morte, Caillois «le mimétisme»¹. Una morbosità del genere pervade tutto ciò che si oppone al progresso rettilineo, dal delitto che non sa seguire la via piú lunga attraverso le forme attuali di lavoro, fino all'opera d'arte piú sublime. La cedevolezza verso le cose, senza la quale non esiste arte, non è così lontana dalla violenza contratta del delinquente. L'incapacità di dire di no con cui la minorene cede alla prostituzione, determina anche la carriera del delinquente. È la negazione, nel delinquente, che non ha in sé la resistenza necessaria. Contro questo fluire senza coscienza determinata, timido

¹ Cfr. ROGER CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, Paris 1938, pp. 125 sgg.

e impotente anche nelle sue forme piú brutali, che imita e distrugge insieme la civiltà spietata, essa erige le solide mura dei penitenziari e dei riformatori, il suo stesso ideale impietrito. Come – secondo Tocqueville – le repubbliche borghesi, a differenza delle monarchie, non violentano il corpo, ma investono direttamente l'anima, cosí le pene di questo ordinamento aggrediscono l'anima. Le sue vittime non muoiono piú legate alla ruota per lunghi giorni e notti intere, ma periscono spiritualmente, esempio invisibile e silenzioso, nei grandi edifici carcerari, che solo il nome, o quasi, distingue dai manicomi.

Il fascismo li abolisce entrambi. La concentrazione del comando su tutta la produzione riconduce la società allo stadio del dominio immediato. Col passaggio attraverso il mercato all'interno delle nazioni spariscono anche le mediazioni spirituali, fra cui il diritto. Il pensiero, che si era sviluppato nella transazione, come risultato dell'egoismo che doveva trattare, diventa definitivamente pianificazione dell'appropriazione violenta. Come pura essenza dell'industriale tedesco è emerso il fascista massacratore, che non si distingue piú dal delinquente se non per il potere di cui dispone. La mediazione è divenuta inutile. Il diritto civile, che continua a funzionare per il regolamento delle divergenze fra gli imprenditori sopravvissuti all'ombra della grande industria, diventa una sorta di arbitrato; la giustizia per i subalterni, che non tiene piú conto, neppure superficialmente, degli interessi delle persone in causa, terrore puro e semplice. Ma la tutela giuridica, che sparisce, definiva la proprietà. Il monopolio, come proprietà privata giunta a compimento, distrugge il suo stesso concetto. Del contratto sociale e politico, che sostituisce, nel rapporto fra le potenze, con accordi segreti, il fascismo lascia sussistere, all'interno, solo piú la costrizione dell'universale, che i suoi servitori esercitano per conto proprio sul resto dell'umanità. Nello stato totale pena e delitto vengono liquidati come superstiziosi residui; e il puro sterminio degli oppositori, certo del suo fine politico, dilaga, sotto il regime dei criminali, su tutta l'Europa. Il penitenziario, accanto al campo di concentramento, sembra un ricordo del buon tempo antico, come il foglio di inserzioni di una volta, che pure tradiva già la verità, accanto alla rivista in carta patinata, il cui contenuto

letterario – si tratti pure di Michelangelo – assolve, ancor più degli annunci pubblicitari, alla funzione di bollettino commerciale, insegna di dominio e *réclame*. L'isolamento inflitto un tempo dall'esterno ai carcerati, si è affermato nel frattempo universalmente nella carne e nel sangue degli individui. La loro anima ben allenata e la loro felicità è squalida come la cella carceraria, di cui i potenti possono ormai fare a meno, poiché l'intera manodopera delle nazioni è caduta in loro potere. La detenzione impallidisce di fronte alla realtà sociale.

Le prix du progrès.

In una lettera recentemente scoperta del fisiologo francese Pierre Flourens, cui è toccata la triste gloria di essere eletto all'Académie Française in concorrenza con Victor Hugo, s'incontra un passo curioso:

«Ancora non so decidermi ad autorizzare l'impiego del cloroformio nella prassi normale delle operazioni. Come forse Lei sa, ho dedicato a questo mezzo ampi studi, e ho descritto fra i primi, sulla base di esperimenti animali, le sue proprietà specifiche. I miei scrupoli derivano dal semplice fatto che l'operazione col cloroformio, come probabilmente anche le altre forme conosciute di narcosi, rappresentano solo un'illusione. I mezzi agiscono solo su certi centri motori e coordinatori e sulla facoltà residua della sostanza nervosa. Questa perde, sotto l'azione del cloroformio, una parte notevole della sua capacità di accogliere e di conservare le tracce delle impressioni, ma non perde affatto la sensibilità come tale. Le mie osservazioni portano anzi a concludere che in rapporto con la generale paralisi delle innervazioni i dolori sono sentiti ancora più acutamente che nello stato normale. L'illusione del pubblico nasce dall'incapacità del paziente di ricordarsi dell'accaduto una volta eseguita l'operazione. Se noi dicessimo la verità ai nostri malati, probabilmente nessuno di loro si deciderebbe per il mezzo, mentre ora, in seguito al nostro silenzio, insistono perché sia usato.

«Ma anche a prescindere dal fatto che il solo, problematico guadagno è una debolezza mnemonica relativa al perio-

do dell'intervento, la diffusione di questa prassi mi sembra portare con sé un altro grave pericolo. Data la crescente superficialità della cultura accademica generale dei nostri medici, la medicina può essere incoraggiata, dall'impiego illimitato di questi mezzi, a eseguire alla leggera interventi chirurgici sempre più complicati e più difficili. Invece di eseguire questi esperimenti, al servizio della ricerca, su soggetti animali, a fungere da cavie sperimentali saranno, senza saperlo, i nostri stessi pazienti. Si può temere che gli stimoli dolorosi che, per la loro natura specifica, possono superare tutte le sensazioni conosciute di questo genere, arrechino ai malati un danno psichico durevole, o portino addirittura, nella narcosi stessa, a una morte indicibilmente atroce, i cui particolari sarebbero per sempre ignorati dai parenti e dal mondo. Non è questo forse un prezzo troppo alto che dovremmo pagare per il progresso? »

Se Flourens avesse ragione in questa lettera, le oscure vie del governo divino del mondo sarebbero una volta tanto giustificate. L'animale sarebbe vendicato dalle sofferenze dei suoi carnefici; ogni operazione una vivisezione. Potrebbe nascere il sospetto che noi ci si comporti, verso gli altri uomini, e verso la creatura in generale, in modo non diverso da quello in cui ci comportiamo verso noi stessi a operazione sostenuta: ciechi verso la pena. Lo spazio, che ci separa dagli altri, non avrebbe altro significato, per la conoscenza, del tempo che ci divide dal nostro dolore passato: quello di un limite invalicabile. Ma il dominio permanente sulla natura, la tecnica medica e non medica, attinge la sua forza da questo accecamento, ed è resa possibile solo dall'oblio. Perdita del ricordo come condizione trascendentale della scienza. Ogni reificazione è un oblio.

Cieco spavento.

Lo sguardo sbarrato sulla sventura ha qualcosa della fascinazione, e quindi una sorta di complicità segreta. La cattiva coscienza sociale latente in chiunque partecipi all'ingiustizia, e l'odio contro la vita realizzata, sono così forti da rivolgersi, in situazioni critiche — come una vendetta immanente — direttamente contro il proprio interesse. C'era

un'istanza funesta, nei borghesi francesi, che somigliava ironicamente all'ideale eroico dei fascisti: essi gioivano del trionfo dei loro pari, che trovava espressione nell'ascesa di Hitler, anche se li minacciava di rovina; anzi, accettavano la propria rovina come una prova della giustizia dell'ordine che rappresentavano. Una prefigurazione di questo contegno è la posizione di molti ricchi verso la possibilità di cadere in miseria, di cui evocano l'immagine col pretesto della parsimonia; la loro tendenza latente, mentre lottano accanitamente per il centesimo, a cedere all'occasione, senza combattere, tutto il loro avere, o a rischiarlo in modo irresponsabile. Nel fascismo riesce loro la sintesi di avidità di dominio e di odio di sé, e il cieco spavento è sempre accompagnato dal gesto: è così che me l'ero sempre immaginato.

Interesse per il corpo.

Sotto la storia nota dell'Europa corre una storia sotterranea. Essa consiste nella sorte degli istinti e delle passioni umane represses e sfigurate dalla civiltà. Dal presente fascista, in cui ciò che è nascosto viene alla luce, anche la storia palese appare nel suo rapporto con quel lato notturno, che è trascurato dalla leggenda ufficiale degli stati nazionali come pure dalla sua critica progressiva.

Colpito dalla mutilazione è soprattutto il rapporto col corpo. La divisione del lavoro, in cui la fruizione è finita da una parte e il lavoro dall'altra, ha colpito d'interdetto la forza bruta. Meno i signori potevano fare a meno del lavoro degli altri, e più esso veniva proclamato volgare. Come lo schiavo, anche il lavoro ebbe un marchio. Il cristianesimo ha esaltato il lavoro, ma ha umiliato tanto più, in compenso, la carne come origine di ogni male. Esso ha annunciato l'ordine borghese moderno - d'accordo col pagano Machiavelli - con l'elogio del lavoro, che, nel Vecchio Testamento, era pur sempre definito una maledizione. Nei padri eremiti, Doroteo, Mosè il Ladrone, Paolo il Semplice e altri poveri di spirito, il lavoro serviva ancora direttamente a entrare nel regno dei cieli. In Lutero e in Calvino il nesso che univa il lavoro alla salvezza era già così mediato e complesso che l'esortazione al lavoro della Riforma suona

quasi come uno scherno, come un colpo di tacco contro un verme.

I principi e i patrizi potevano consolarsi dell'abisso religioso che si apriva fra i loro giorni terreni e la loro destinazione eterna col pensiero delle rendite che riuscivano a trarre dalle ore di lavoro altrui. L'irrazionalità della grazia lasciava loro aperta la possibilità della redenzione. Ma sugli altri pesava solo una pressione accresciuta. Essi intuivano oscuramente che la condanna della carne da parte del potere non era che il riflesso ideologico dell'oppressione esercitata su di loro. Ciò che accadeva agli schiavi dell'antichità, è stato appreso e sperimentato dalle vittime fino ai moderni popoli coloniali: hanno dovuto passare per i peggiori. C'erano due razze per natura, i superiori e gli inferiori. La liberazione dell'individuo europeo è avvenuta nel quadro di una generale trasformazione culturale che ha scavato tanto più a fondo la scissione nell'intimo dei liberati, quanto più si attenuava la coazione fisica dall'esterno. Il corpo sfruttato doveva essere, per gli inferiori, ciò che è cattivo e deteriore, e lo spirito, a cui gli altri potevano dedicarsi, ciò che vi è di più alto. Questo processo ha abilitato l'Europa alle sue più alte creazioni culturali, ma il sospetto dell'imbroglio, che era diffuso fin dall'inizio, ha rafforzato, insieme al controllo sul corpo, la malvagità oscena, l'odio-amore per il corpo, di cui è impregnato il pensiero delle masse attraverso i secoli, e che ha trovato la sua espressione genuina nel linguaggio di Lutero. Nel rapporto dell'individuo al corpo – al proprio come all'altrui – l'irrazionalità e l'ingiustizia del dominio ritorna come crudeltà, che è altrettanto lontana dal rapporto comprensivo, dalla riflessione felice, come il dominio dalla libertà. Nella teoria nietzschiana della crudeltà, e più ancora in Sade, ciò è stato riconosciuto in tutta la sua portata, ed è stato interpretato psicologicamente nelle teorie freudiane del narcisismo e dell'istinto di morte.

L'odio-amore per il corpo tinge di sé tutta la civiltà moderna. Il corpo, come ciò che è inferiore e asservito, viene ancora deriso e maltrattato, e insieme desiderato come ciò che è vietato, reificato, estraniato. Solo la civiltà conosce il corpo come una cosa che si può possedere, solo in essa esso si è separato dallo spirito – quintessenza del potere e del coman-

do — come oggetto, cosa morta, *corpus*. Con l'autodegradazione dell'uomo a *corpus* la natura si vendica perché l'uomo l'ha degradata a oggetto del dominio, a materia prima. L'impulso coatto alla crudeltà e alla distruzione scaturisce dalla rimozione organica della vicinanza al corpo, allo stesso modo in cui, secondo la geniale intuizione di Freud, la nausea è nata quando, con l'andatura eretta, con la distanza dal suolo, l'odorato, che attirava il maschio alla femmina mestruante, è divenuto oggetto di rimozione organica. In quella occidentale, e probabilmente in ogni civiltà, il corpo è tabù, oggetto di attrazione e di ripugnanza. Nei signori della Grecia e nel feudalesimo il rapporto al corpo era ancora determinato dall'agilità e prontezza personale, che era una condizione del loro dominio. La cura del corpo aveva, ingenuamente, uno scopo sociale. Il *kalós kagathós* era solo in parte un'apparenza; in parte il *gymnasion* era effettivamente necessario alla conservazione del proprio potere, almeno come addestramento a un contegno signorile. Col pieno trapasso del dominio alla forma borghese, mediata dal commercio e dal traffico, e ancor più con l'industria, ha luogo un mutamento formale. L'umanità si lascia asservire, anziché dalla spada, dall'apparato colossale, che alla fine, peraltro, torna a forgiare la spada. Così è scomparso il senso razionale dell'esaltazione del corpo virile; i tentativi romantici di rivalutazione del corpo nell'Ottocento e nel Novecento non fanno che idealizzare qualcosa di morto e di mutilo. Nietzsche, Gauguin, George, Klages, videro la stupidità indicibile che è il frutto del progresso. Ma ne trassero una conclusione errata, e invece di denunciare l'ingiustizia di oggi, idealizzarono quella di una volta. L'ostilità alla meccanizzazione è divenuta un semplice ornamento della cultura industriale di massa, che non può fare a meno del bel gesto. Gli artisti hanno preparato per la pubblicità, senza volerlo, l'immagine perduta dell'unità di anima e corpo. L'esaltazione dei fenomeni vitali, dalla bestia bionda all'isolano dei mari del Sud, sfocia inevitabilmente nel film «esotico», nei manifesti pubblicitari delle vitamine e delle creme di bellezza, che tengono solo il posto del fine immanente della *réclame*: del nuovo, grande e nobile tipo umano, dei capi e delle loro truppe. I capi fascisti riprendono direttamente in mano gli strumenti di morte, ab-

battono i loro prigionieri a colpi di pistola e di frusta – non in virtù della loro forza superiore, ma perché quell'apparato colossale e i suoi veri padroni, che ancora non lo fanno, consegnano loro le vittime della ragion di stato nei sotterranei degli alti comandi.

Il corpo fisico¹ non si può piú ritrasformare in corpo vivente². Rimane un cadavere, per quanto possa essere allenato e irrobustito. La trasformazione in cosa morta, che si delinea nel suo nome, fa parte del processo costante che ha ridotto la natura a materiale e materia. Le opere della civiltà sono il frutto della sublimazione, dell'odio-amore acquisito verso il corpo e la terra, da cui il dominio ha avulso tutti gli uomini. Nella medicina diventa produttiva la reazione psichica alla riduzione dell'uomo a *corpus*, nella tecnica quella alla reificazione di tutta la natura. Ma l'assassino, il sicario, i giganti abbruttiti, adoperati segretamente come giustizieri dai potenti legali e illegali, grandi e piccoli, gli esseri violenti e brutali che sono sempre a disposizione quando si tratta di liquidare qualcuno, i linciatori e membri del *Klan*, il tipo forzuto che si leva quando qualcuno alza il becco, i tremendi personaggi a cui ciascuno è abbandonato appena si ritira da lui la mano protettrice del potere, se perde il suo denaro e la sua posizione, tutti i lupi mannari che vivono nel buio della storia e tengono desta la paura, senza la quale non ci sarebbe dominio: in loro l'odio-amore per il corpo è brutale e immediato, essi violano tutto quello che toccano, distruggono ciò che vedono in luce, e questa distruzione è il rancore per la reificazione; essi ripetono, con cieca furia, sull'oggetto vivente, ciò che non possono piú fare che non sia accaduto: la scissione della vita nello spirito e nel suo oggetto. L'uomo li attrae irresistibilmente; lo vogliono ridurre al corpo, nulla deve avere il diritto di vivere. Questa ostilità degli infimi – già accuratamente coltivata e protetta dai superiori, laici e ecclesiastici – per la vita atrofizzata in loro, con cui essi, in modo omosessuale e paranoico, entrano in contatto attraverso l'omicidio, è sempre stata uno strumento indispensabile dell'arte di governo. L'ostilità degli schiavi verso la vita è una

¹ [*Körper*].

² [*Leib*].

forza inesauribile della sfera notturna della storia. Anche l'eccesso puritano, il bere, è una vendetta disperata sulla vita.

L'amore per la natura e per il destino della propaganda totalitaria non è che la sottile reazione di superficie alla servitù nei confronti del corpo, alla civiltà non riuscita. Non ci si può liberare del corpo e lo si esalta, quando non si può colpirlo. La visione «tragica» dei fascisti è la vigilia ideologica delle vere nozze di sangue. Quelli che, in Germania, esaltavano il corpo, ginnasti e camminatori, hanno sempre avuto la massima affinità all'omicidio, come gli amici della natura alla caccia. Essi vedono il corpo come un meccanismo mobile, le parti nelle loro articolazioni, la carne come imbottitura dello scheletro. Essi maneggiano il corpo, trattano le sue membra come se fossero già separate. La tradizione ebraica conserva la ripugnanza a misurare un uomo col metro, poiché si misurano i morti – per la bara. È ciò di cui godono i manipolatori del corpo. Essi misurano l'altro, senza saperlo, con lo sguardo del costruttore di bare. Si tradiscono quando enunciano il risultato: dicono che l'uomo è lungo, corto, spesso e pesante. Sono interessati alla malattia, spiano già, durante il pranzo, la morte del commensale, e il loro interesse per tutto ciò è razionalizzato solo fragilmente con la sollecitudine per la sua salute. Il linguaggio tiene il passo con loro. Esso ha risolto la passeggiata in movimento e il vitto in calorie, un po' come la foresta viva si dice legno (*bois, wood*) nel francese e nell'inglese corrente. La società riduce, col tasso di mortalità, la vita a un processo chimico.

Nella diabolica umiliazione dei prigionieri nei campi di concentramento, che il moderno carnefice aggiunge, senza motivo razionale, al martirio, esplose la rivolta non sublimata, e tuttavia rimossa, della natura proibita. Essa colpisce, in tutto il suo orrore, il martire dell'amore, il presunto criminale sessuale e libertino, poiché il sesso è il corpo non ridotto, l'espressione, ciò a cui essi, in segreto, anelano disperatamente. Nella libera sessualità l'assassino teme l'immediatezza perduta, l'unità originaria in cui egli non può più vivere. Essa è il morto che risorge e vive. Egli riduce tutto ad unità riducendolo a zero, poiché deve soffocare l'unità in se stesso. La vittima rappresenta per lui la vita che

ha superato la scissione; essa dev'essere spezzata, e l'universo essere solo polvere e astratto potere.

Società di massa.

Alla civiltà dei divi appartiene, come complemento della celebrità, il meccanismo sociale che uguaglia tutto ciò che spicca in qualche modo, e quelli sono solo i modelli della confezione su scala mondiale e per le forbici della giustizia giuridica ed economica, che eliminano anche le ultime frange.

Aggiunta.

La tesi che al livellamento e alla standardizzazione degli uomini si oppone, d'altro lato, un rafforzamento dell'individualità nelle cosiddette personalità dominanti, in rapporto al loro potere, è sbagliata, e fa parte a sua volta, dell'ideologia. I padroni fascisti di oggi non sono tanto superuomini quanto funzioni del loro stesso apparato pubblicitario, punti d'incrocio delle stesse reazioni di milioni. Se nella psicologia delle masse odierne il capo non rappresenta più tanto il padre quanto la proiezione collettiva e dilatata a dismisura dell'io impotente di ogni singolo, le persone dei capi corrispondono effettivamente a questo modello. Non per nulla hanno l'aria di parrucchieri, attori di provincia e giornalisti da strapazzo. Una parte della loro influenza morale deriva proprio dal fatto che essi, come di per sé impotenti, e simili a chiunque altro, incarnano — in sostituzione e in rappresentanza di tutti — l'intera pienezza del potere, senza essere perciò nient'altro che gli spazi vuoti su cui il potere è venuto a posarsi. Essi non tanto sono immuni dallo sfacelo dell'individualità, quanto piuttosto l'individualità in sfacelo trionfa in loro ed è in qualche modo ricompensata della sua dissoluzione. I capi sono diventati completamente ciò che erano già stati sempre, un poco, in tutto il corso della storia borghese: attori che recitano la parte di capi. La distanza fra l'individualità di Bismarck e quella di Hitler non è inferiore a quella fra la prosa dei *Pensieri e ricordi* e il gergo illeggibile di *Mein Kampf*. Nella lotta contro il fascismo non

è il compito meno importante quello di ridurre le immagini gonfiate dei capi alla misura della loro nullità. Almeno nella somiglianza fra il barbiere ebreo e il dittatore il film di Chaplin ha colto qualcosa di essenziale.

Contraddizioni.

Una morale sistematica, con assiomi e corollari, coerenza ferrea e sicura applicazione a ogni dilemma morale — è ciò che si pretende dai filosofi. Essi hanno soddisfatto, in generale, all'aspettativa. Anche quando non fondarono un sistema pratico, una casistica completa, dedussero pur sempre, da quello teoretico, l'obbedienza all'autorità. Per lo più tornarono a fondare l'intera scala dei valori, come era già stata sancita dalla prassi pubblica, con tutto l'armamentario della logica più raffinata, dell'intuizione e dell'evidenza. «Venerate gli dèi secondo la religione avita che vi è stata tramandata», dice Epicuro¹, e lo ha ridetto ancora Hegel. A chi esita a pronunciarsi in questo senso, viene posta ancora più energicamente la richiesta di produrre un principio generale. Se il pensiero non si limita a sancire da capo i precetti dominanti, deve essere ancora più sicuro, universale e autoritario, di quando si limita a legittimare ciò che già vige. Tu ritieni ingiusto il potere dominante; vuoi forse che non regni alcun potere, ma il caos? Critichi il livellamento della vita e il progresso; dovremmo accendere la sera candele di cera, e le nostre città essere appestate dal lezzo delle immondizie come nel Medioevo? Non ti piacciono i macelli; dovrà la società mangiare d'ora in poi verdura cruda? La risposta affermativa a queste domande, per quanto assurda possa essere, trova ascolto. L'anarchismo politico, l'artigianato reazionario, il vegetarianismo radicale, sette e partiti eccentrici, hanno quel che si dice forza di richiamo. Basta che la dottrina sia generale, sicura, universale e imperativa. Intollerabile è il tentativo di sottrarsi all'alternativa, la diffidenza verso il principio astratto, l'inflessibilità senza dottrina.

¹ *Die Nachsokratiker* (ed. da Wilhelm Nestle), Jena 1923, I, 72 a, p. 195.

Due giovani conversano fra loro:

A. Non vuoi diventare medico?

B. I medici hanno, per mestiere, molto da fare coi moribondi, e questo indurisce. Data l'istituzionalizzazione progredita, il medico rappresenta inoltre, di fronte al malato, l'organizzazione e la sua gerarchia. Spesso è tentato di figurare come il procuratore della morte. Diventa l'agente della grande impresa contro i consumatori. Finché si tratta di automobili, ciò non è poi così terribile, ma se il bene che si amministra è la vita e i consumatori i pazienti, è una situazione in cui non mi troverei volentieri. Il mestiere di medico di casa era forse più innocuo, ma è in decadenza.

A. Pensi dunque che non ci dovrebbero essere medici, o che dovrebbero tornare i vecchi ciarlatani?

B. Non ho detto questo. Rabbrivisco solo all'idea di diventare un medico io, specie un primario con potere di comando su un ospedale di massa. Ma con tutto ciò trovo naturalmente meglio che ci siano medici e ospedali che non che si lascino morire i malati. Così non vorrei essere un pubblico ministero, anche se l'impunità per i rapinatori e gli assassini mi parrebbe un male molto maggiore dell'esistenza della corporazione che li manda in galera. La giustizia è ragionevole. Io non sono contro la ragione: voglio solo riconoscere la forma che ha assunto.

A. Sei in contraddizione con te stesso. Tu stesso profitti continuamente dei vantaggi resi dai medici e dai giudici. Sei colpevole come loro, e solo non vuoi prenderti la responsabilità del lavoro che altri fanno per te. La tua stessa esistenza presuppone il principio a cui vorresti sottrarti.

B. Non lo nego, ma la contraddizione è necessaria. È la risposta alla contraddizione oggettiva della società. In una divisione del lavoro differenziata come quella di oggi, può mostrarsi in un punto anche l'orrore suscitato dalla colpa di tutti. Se questo orrore si diffonde, se diventa consapevole anche solo a una piccola parte dell'umanità, manicomi e istituti di pena potrebbero anche umanizzarsi e i tribunali, alla fine, diventare superflui. Ma non è questa la ragione per cui voglio diventare scrittore. Vorrei solo venire in chiaro con me stesso dello stato pauroso in cui tutto si trova.

A. Ma se tutti pensassero come te, e nessuno volesse sporcarsi le mani, non ci sarebbero dottori né giudici e il mondo sarebbe ancora piú spaventoso.

B. Proprio questo mi pare discutibile, poiché, se tutti la pensassero come me, non diminuirebbero, spero, solo i rimedi contro il male, ma anche il male stesso. L'umanità ha ancora altre possibilità. Io non sono tutta l'umanità, e non posso, nei miei pensieri, sostituirmi senz'altro ad essa. Il precetto morale che ognuna delle mie azioni deve fungere da massima universale, è quanto mai problematico. Esso scavalca la storia. Perché la mia avversione a diventare medico dovrebbe equivalere all'opinione che non ci debbono essere medici? In realtà ci sono tanti che potrebbero fare dei buoni medici e hanno molte possibilità di diventarlo. Se nei limiti che sono oggi segnati al loro mestiere, si comportano moralmente, hanno tutta la mia ammirazione. Forse contribuiscono perfino a diminuire il male che ti ho detto, o forse lo aggravano anch'essi nonostante ogni abilità professionale e probità personale. La mia vita, come tendo a raffigurarmela, il mio orrore e la mia volontà di conoscenza, mi sembrano altrettanto giustificati del mestiere stesso di medico, anche se, immediatamente, non posso aiutare nessuno.

A. Ma se sapessi che con lo studio della medicina potresti un giorno salvare la vita a una persona cara, che senza di te sarebbe destinata a perderla, non lo sceglieresti subito?

B. È probabile, ma vedi bene anche tu che col tuo gusto della coerenza logica spietata, devi ricorrere a un esempio assurdo, mentre io, con la mia scarsa praticità, la mia ostinazione e le mie contraddizioni, sono rimasto dalla parte del sano buon senso.

Questo colloquio si ripete ovunque c'è chi non vuole rinunciare al pensiero di fronte alla prassi. Egli trova la logica e la coerenza sempre dall'altra parte. Chi è contro la vivisezione, non deve tirare piú un solo respiro, dal momento che questo costa la vita a un bacillo. La logica è al servizio del progresso e della reazione, in ogni caso della realtà. Ma nell'epoca dell'educazione totalmente realistica le conversazioni sono divenute piú rare, e l'interlocutore ne-

vrotico B. ha bisogno di una forza sovrumana per non guarire.

Segnati.

Nell'età dai quaranta ai cinquanta capita spesso di fare una strana esperienza. E cioè di scoprire che la maggior parte di quelli con cui siamo cresciuti e rimasti a contatto, mostrano segni di disfunzione nelle abitudini e nella coscienza. Uno trascura il lavoro al punto che la sua azienda va a rotoli, uno distrugge il proprio matrimonio senza che la moglie ne abbia colpa, un altro commette appropriazioni indebite. Ma anche quelli a cui non accadono fatti decisivi, presentano segni di disgregazione. La conversazione con loro diventa insipida, chiassosa, vuota. Mentre prima, invecchiando, si riceveva un impulso spirituale anche dagli altri, ora si ha quasi l'impressione di essere i soli ad avere ancora spontaneamente interessi oggettivi.

Chi si rende conto di questo, tende dapprima a considerare lo sviluppo dei suoi coetanei come un caso infausto. Proprio loro si sono trasformati in peggio. Forse dipende dalla generazione e dal suo specifico destino esterno. Infine scopre che l'esperienza gli è già familiare, ma da un altro punto di vista: quello della giovinezza nei confronti degli adulti. Non era convinto già allora che in questo o quell'insegnante, negli zii e nelle zie, negli amici dei genitori, e poi nei professori dell'università o nel principale, c'era qualcosa che non andava? O che avessero qualche tratto folle o ridicolo, o che la loro presenza fosse particolarmente squalida, tediosa, scoraggiante.

Allora non si poneva questioni, e prendeva l'inferiorità degli adulti come un fatto naturale. Ora ne ha la conferma: nelle condizioni attuali il semplice svolgimento della vita, pur conservando determinate capacità tecniche o intellettuali, porta, già nella maturità, al cretinismo. Anche gli uomini pratici e di mondo non fanno eccezione. È come se gli uomini, per punizione di aver tradito le speranze della loro giovinezza e di essersi inseriti nel mondo, fossero colpiti da una precoce decadenza.

Aggiunta.

Lo sfacelo attuale dell'individualità non insegna solo ad intendere storicamente questa categoria, ma suscita anche dei dubbi sulla positività del suo carattere. L'ingiustizia subita oggi dall'individuo era, nella fase della concorrenza, il suo stesso principio. Ma ciò non riguarda solo la funzione del singolo e dei suoi interessi particolari nella società, ma anche l'intima composizione dell'individualità stessa. La tendenza all'emancipazione dell'uomo si situava alla sua insegna, ma essa è anche il risultato di quegli stessi meccanismi da cui si tratta di emancipare l'umanità. Nell'autonomia e nell'incomparabilità dell'individuo si cristallizza la resistenza contro il potere cieco e oppressivo della totalità irrazionale. Ma questa resistenza era storicamente possibile solo grazie alla cecità e all'irrazionalità di quell'individuo autonomo e incomparabile. E viceversa, ciò che si oppone irriducibilmente al tutto come particolare, rimane — in modo opaco e cattivo — asservito all'esistente. I tratti radicalmente individuali, irrisolti, di un essere umano sono sempre l'una e l'altra cosa insieme: ciò che non è stato interamente investito dal sistema di volta in volta dominante, ciò che di volta in volta sopravvive, e i segni della mutilazione inflitta dal sistema ai suoi membri. In questi segni si ripetono, in forma esagerata, determinazioni fondamentali del sistema: nell'avarizia la proprietà stabile, nella malattia immaginaria l'autoconservazione incapace di riflettere. Poiché, mediante questi tratti, l'individuo cerca disperatamente di affermarsi contro la pressione di natura e società, malattia e bancarotta, i tratti stessi assumono necessariamente carattere ossessivo. Nella sua cella più intima l'individuo s'imbatte nella stessa potenza da cui cerca rifugio in se stesso. Ciò fa della sua fuga un'illusione senza speranza. Le commedie di Molière sanno di questa condanna dell'individua-zione al pari dei disegni di Daumier; ma i nazisti, che liquidano l'individuo, godono tranquillamente di questa condanna e fanno di Spitzweg il loro pittore classico.

Solo contro la società indurita, non assolutamente, l'individuo ossificato rappresenta il meglio. Esso fissa e ritiene la vergogna per ciò che il collettivo fa continuamente subire al singolo e per ciò che si compie quando non vi è più al-

cun individuo. I gregari spersonalizzati di oggi sono la conseguenza logica dei farmacisti splenetici, dei floricultori fanatici e degli aborti politici di una volta.

Filosofia e divisione del lavoro.

Il posto della scienza nella divisione sociale del lavoro è facilmente riconoscibile. Essa deve accumulare fatti e nessi funzionali di fatti nella massima quantità possibile. L'ordinamento dev'essere chiaro e perspicuo, dovendo consentire alle singole industrie di trovare subito la merce intellettuale richiesta nell'assortimento voluto. La raccolta stessa ha già luogo, in larga misura, in vista di precise ordinazioni industriali.

Anche le opere storiche devono fornire materiale. La possibilità di utilizzarlo e valorizzarlo non va cercata direttamente nell'industria, ma – indirettamente – nell'amministrazione. Come già Machiavelli scrisse ad uso dei principi e delle repubbliche, così oggi si lavora per i comitati economici e politici. La forma storica, peraltro, si è trasformata in un impaccio, e si preferisce classificare subito il materiale dal punto di vista di un determinato compito amministrativo: il controllo dei prezzi o degli stati d'animo delle masse. Accanto all'amministrazione e ai consorzi industriali, figurano, come parti interessate, anche i sindacati e i partiti.

La filosofia ufficiale serve alla scienza che funziona nel modo che abbiamo descritto. Deve contribuire, come una specie di taylorismo dello spirito, a migliorare i suoi metodi produttivi, a razionalizzare l'accumulazione delle conoscenze, a evitare lo spreco di energia intellettuale. Ha il suo posto nella divisione del lavoro come la chimica o la batteriologia. I pochi ruderi filosofici che richiamano all'adorazione medioevale di Dio e all'intuizione di essenze eterne sono tollerati nelle università laiche solo perché sono così reazionari. Inoltre si perpetuano ancora alcuni storici della filosofia, che spiegano senza fine Platone e Descartes, e aggiungono che sono già invecchiati. Si associa loro, qua e là, un veterano del sensismo o un personalista di ferro. Essi sarchiano, dal terreno della scienza, la gramigna dialettica, che altrimenti potrebbe crescere alta.

In contrasto coi suoi amministratori, la filosofia rappresenta – fra le altre cose – il pensiero che non capitola di fronte alla vigente divisione del lavoro e non si lascia prescrivere da essa i propri compiti. L'esistente non costringe gli uomini solo con la violenza fisica e gli interessi materiali, ma anche con la strapotenza della suggestione. La filosofia non è sintesi, base o coronamento della scienza, ma lo sforzo di resistere alla suggestione, la decisione della libertà intellettuale e reale.

La divisione del lavoro, come si è formata sotto il dominio, non viene per questo ignorata. La filosofia non fa che penetrare la menzogna per cui sarebbe inevitabile. Non lasciandosi ipnotizzare dalla strapotenza, le tiene dietro in tutti gli angoli del meccanismo sociale, che – per prima cosa – non dev'essere rovesciato né diretto ad altri fini, ma compreso al di fuori dell'incantesimo che esercita. Quando i funzionari che l'industria mantiene nei suoi *ressorts* intellettuali, nelle università, nelle chiese e nei giornali, chiedono alla filosofia la tessera dei suoi principi, con cui essa legittima le sue ricerche, essa viene a trovarsi in un imbarazzo mortale. Essa non riconosce norme o fini astratti, che si presterebbero ad applicazione in contrasto coi fini e con le norme vigenti. La sua libertà dalla suggestione dell'esistente consiste proprio in ciò, che essa accetta – senza starci troppo a pensare – gli ideali borghesi: quelli che sono ancora proclamati – e sia pure in forma alterata – dagli esponenti dell'attuale stato di cose, o quelli che sono ancora riconoscibili come significato oggettivo delle istituzioni, tecniche e culturali, a dispetto di ogni manipolazione. Essa crede che la divisione del lavoro esiste per gli uomini e che il progresso conduce alla libertà: e proprio per questo entra facilmente in conflitto con la divisione del lavoro e col progresso. Essa presta una voce alla contraddizione di credenza e realtà e si attiene così strettamente al fenomeno temporalmente condizionato. Per essa il massacro su scala colossale non conta, come per il giornale, più della liquidazione di alcuni ricoverati. Essa non antepone l'intrigo dell'uomo politico che si mette d'accordo coi fascisti a un modesto linciaggio, i turbini di *réclame* dell'industria cinematografica all'intimo annuncio di un cimitero. Non ha nessuna particolare inclinazione per ciò che è «grande». Essa è ad un tem-

po estranea all'esistente e capace di comprenderlo intimamente. La sua voce appartiene all'oggetto, ma senza che questo lo voglia; è la voce della contraddizione, che, senza di essa, non si farebbe udire, ma trionferebbe muta.

L'idea.

Che la verità di una teoria faccia tutt'uno con la sua fecondità, è certamente un errore. Ma molti sembrano ritenere esattamente il contrario. Essi credono che una teoria abbia così poco bisogno di trovare applicazione nel pensiero da dovere anzi, in generale, fare a meno di esso. Essi fraintendono ogni affermazione nel senso di una definitiva professione di fede, comandamento o tabú. Vogliono sottometersi all'idea come a un dio, o l'attaccano come un idolo. Non hanno libertà nei suoi confronti. Ma è essenziale alla verità che il soggetto vi prenda parte attivamente. Uno può udire proposizioni che in sé sono vere, ma apprende la loro verità solo pensandoci e ripensandoci.

Oggi questo feticismo si esprime in forma estrema. Si è chiamati a render conto del pensiero come se fosse immediatamente la prassi. In Europa, durante l'epoca hitleriana, non c'era quasi piú un paese dove non si potesse essere fucilati per un *lapsus*. Non solo la parola che vuol colpire direttamente il potere, ma anche quella che si muove a tentoni, sperimentando, giocando con la possibilità dell'errore, è già per ciò intollerabile. Ma non essere giunti alla fine e saperlo è il segno anche di quel pensiero, e proprio di quel pensiero, con cui vale la pena di morire. La tesi che la verità è il tutto si rivela identica al suo opposto, che essa esiste ogni volta solo come una parte. La scusa piú miserevole che degli intellettuali abbiano saputo escogitare per i carnefici — e negli ultimi dieci anni non sono stati con le mani in mano —, è che l'idea della vittima, per cui viene assassinata, era solo un errore.

Uomo e animale.

L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa –, e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi. I behavioristi se ne sono scordati solo in apparenza. Che essi applichino agli uomini le stesse formule e risultati che essi stessi, liberi da catene, ottengono, nei loro orrendi laboratori fisiologici, da animali indifesi, conferma la differenza in forma particolarmente malvagia. La conclusione che essi traggono dai corpi mutilati degli animali non si adatta all'animale in libertà, ma all'uomo odierno. Egli prova, facendo violenza all'animale, che egli, ed egli solo in tutta la creazione, funziona – liberamente e di sua propria volontà – con la stessa cieca e automatica meccanicità dei guizzi convulsi delle vittime incatenate che il tecnico utilizza ai propri scopi. Il professore alla tavola anatomica li definisce scientificamente riflessi, l'aruspice all'altare li aveva stamburati come segni dei suoi dèi. All'uomo appartiene la ragione dal decoroso spietato; l'animale, da cui trae le sue illazioni sanguinose, ha solo il terrore irragionevole, l'istinto della fuga che gli è preclusa.

L'assenza di ragione non ha parole. Parole ha solo il suo possesso, che domina la storia manifesta. La terra intera testimonia la gloria dell'uomo. In guerra e in pace, sull'arena e nel macello, dalla lenta morte dell'elefante sopraffatto da orde umane primitive in base alla prima pianificazione, fino allo sfruttamento sistematico del mondo animale oggi, le creature irragionevoli hanno sempre dovuto intender ragione. Questo processo visibile nasconde agli occhi dei carnefici quello invisibile: la vita senza luce di ragione, che è quella degli animali. Essa sarebbe il vero oggetto della psicologia, poiché solo la vita degli animali decorre secondo moti psichici; quando la psicologia deve spiegare gli uomini, è perché sono regrediti e distrutti. Quando – fra gli uomini –

si ricorre alla psicologia, il breve spazio dei loro rapporti immediati è ulteriormente ristretto, ed essi diventano cose a se stessi anche in questo ambito. Il ricorso alla psicologia per intendere l'altro è sfrontato, e per spiegare i propri motivi sentimentale. Ma la psicologia animale ha perduto di vista il suo oggetto, ha dimenticato, fra i cavilli delle sue trappole e dei suoi labirinti, che parlare di anima e conoscerla si addice proprio e solo nei confronti dell'animale. Lo stesso Aristotele, che assegnava agli animali un'anima, per quanto inferiore, ha trattato piuttosto dei corpi – parti, movimento e generazione – che dell'esistenza specifica dell'animale.

Il mondo dell'animale è senza concetto. Non ha parola per fissare l'identico nel flusso di ciò che appare, la stessa specie nella successione degli esemplari, la stessa cosa nel mutare delle situazioni. Anche se non manca la possibilità di riconoscere, l'identificazione è limitata a ciò che è prescritto dalle esigenze vitali. Nel flusso non c'è nulla che sia determinato come permanente, eppure tutto rimane identico, poiché manca ogni solido sapere del passato e ogni chiara previsione dell'avvenire. L'animale bada al nome e non ha un Sé, è chiuso in sé e tuttavia abbandonato all'esteriorità, una costrizione succede all'altra, e nessuna idea la trascende. La mancanza di conforto non è compensata da una riduzione dell'angoscia, né la deficiente coscienza della felicità dall'assenza della tristezza e del dolore. Perché la felicità diventi sostanziale, e dia il tono all'esistenza, è necessario il ricordo che identifica, la conoscenza che placa, l'idea filosofica o religiosa, insomma il concetto. Ci sono animali felici, ma com'è breve il respiro di questa felicità! La durata dell'animale, non interrotta dal pensiero liberatore, è triste e depressiva. Per sfuggire al vuoto acuto dell'esistenza è necessaria una resistenza di cui il linguaggio è la spina dorsale. Anche l'animale più forte è infinitamente debole. La tesi di Schopenhauer che il pendolo della vita oscilla fra il dolore e la noia, fra attimi puntuali di soddisfazione dell'istinto e un anelito senza fine, si applica all'animale, che non può arrestare il destino con la conoscenza. Nella psiche animale sono presenti – in forma germinale – i singoli sentimenti e bisogni dell'uomo, e anche gli elementi dello spirito, ma senza il sostegno che dà solo la ragione organizzatrice. I gior-

ni migliori scorrono nella vicenda delle occupazioni come un sogno, che del resto l'animale sa appena distinguere dalla veglia. Gli manca il chiaro trapasso dal gioco alla serietà; il lieto risveglio dall'incubo alla realtà.

Nelle favole delle nazioni la trasformazione degli uomini in animali ritorna come castigo. Essere relegato in un corpo animale ha valore di dannazione. Ai bambini e ai popoli la rappresentazione di queste metamorfosi è immediatamente comprensibile e familiare. Anche la credenza nella metempsicosi, nelle civiltà piú antiche, conosce la forma animale come pena e castigo. La selvatichezza muta nello sguardo dell'animale testimonia dello stesso orrore che gli uomini temevano in questa metamorfosi. Ogni animale fa pensare a una disgrazia abissale accaduta nei primordi. La favola esprime questo presentimento degli uomini. Ma se al principe della favola rimaneva la ragione, per cui egli, giunto il momento, poteva dire il suo dolore, e la fata redimerlo, la mancanza di ragione confina eternamente l'animale nella sua forma, a meno che l'uomo, che fa tutt'uno con lui per il passato, trovi la formula del riscatto e sciolga il cuore di pietra dell'infinità alla fine dei tempi.

Ma la sollecitudine per l'animale irragionevole sembra oziosa all'essere razionale. La civiltà occidentale l'ha lasciata alle donne. Esse non hanno un merito proprio nella bravura da cui è nata questa civiltà. L'uomo deve uscire nella vita ostile, deve agire e lottare. La donna non è soggetto. Essa non produce, ma cura i produttori, documento vivente dei tempi da lungo scomparsi dell'economia domestica chiusa. La divisione del lavoro, ottenuta e imposta dall'uomo, è stata poco propizia alla donna. Che è assunta a incarnazione della funzione biologica, a immagine della natura, la cui oppressione era il titolo di gloria di questa civiltà. Dominare senza fine la natura, trasformare il cosmo in un immenso territorio di caccia, è stato il sogno dei millenni: a cui si conformava l'idea dell'uomo nella società virile. Era questo il senso della ragione di cui andava fiero. La donna era piú piccola e piú debole, fra lei e l'uomo sussisteva una differenza che essa non poteva superare, una differenza posta dalla natura, ciò che di piú vergognoso e umiliante si possa immaginare nella società virile. Dove il dominio della natura è la vera mèta, l'inferiorità biologica rimane lo stigma per eccellen-

za, la debolezza impressa dalla natura la cicatrice che invita alla violenza. La Chiesa, che nel corso della storia non ha quasi mai perduto un'occasione per mettere la sua parola autorevole al servizio di istituzioni popolari, che si trattasse della schiavitù, delle crociate o di semplici *pogrom*, si è associata a Platone (nonostante l'*Ave*) anche nella valutazione della donna. L'immagine della madre dolorosa di Dio era una concessione a residui matriarcali. Ma la Chiesa ha ribadito l'inferiorità della donna anche per mezzo dell'immagine che avrebbe dovuto riscattarla. «Basta spegnere, – esclama il suo figlio legittimo De Maistre, – o anche solo indebolire in una certa misura, in un paese cristiano, l'influsso della legge divina, lasciando sussistere la libertà che ne è derivata alla donna, e si vedrà presto degenerare quella libertà, in se stessa nobile e commovente, in svergognata licenza. Esse diventerebbero i funesti strumenti di una generale decadenza, che intaccherebbe in breve tempo le parti vitali dello stato. Questo andrebbe in cancrena e spargerebbe, nella sua dissoluzione, ignominia e terrore»¹. L'espedito terroristico dei processi alle streghe, che i *rackets* feudali alleati, quando si vedevano in pericolo, adottavano contro la popolazione, era insieme la celebrazione e la conferma della vittoria del dominio virile sugli stadi preistorici – matriarcali e mimetici – dell'evoluzione. Gli autodafé erano i fuochi pagani di giubilo della Chiesa, il trionfo della natura, nella forma dell'autoconservazione razionale, a maggior gloria del dominio sulla natura.

La borghesia ha incamerato dalla donna virtù e moralità: come reazioni di superficie della rivolta matriarcale. La donna stessa ha ottenuto, per tutta la natura sfruttata, l'assunzione nel mondo del dominio, ma solo come infranta. Domata, la sua sottomissione spontanea riflette al vincitore la sua vittoria: la sconfitta come dedizione, la disperazione come anima bella, il cuore offeso come petto amante. A prezzo di una totale separazione dalla prassi, del ripiegamento in un cerchio incantato, la natura riceve l'omaggio del signore della creazione. Arte, moralità, amore sublime, sono maschere della natura, in cui essa ritorna trasformata e diventa, nella propria antitesi, espressione. Attraverso le sue ma-

¹ *Eclaircissement sur les sacrifices*, in *Œuvres*, Lyon 1892, V, pp. 322-23.

schere essa acquista parola e linguaggio; nella sua deformazione appare la sua essenza; la bellezza è il serpente che mostra la ferita dove un tempo era infitta la spina. Ma dietro l'ammirazione dell'uomo per la bellezza è sempre in agguato la risata scrosciante, lo scherno illimitato, la scurrilità barbarica del potente verso l'impotenza, con cui egli soffoca l'angoscia segreta di essere in balia dell'impotenza, della morte, della natura. Dacché i pazzi deformi, che coi loro salti e i loro berretti a sonagli esprimevano un tempo la triste felicità della natura infranta, non sono piú al servizio dei re, si è riconosciuta alla donna la cura sistematica del bello. La moderna puritana ha assunto questo incarico con zelo. Essa si è identificata totalmente con l'accaduto; non con la natura selvaggia, ma con quella addomesticata. Ciò che ancora restava degli sventagliamenti, dei canti e dei balli delle schiave di Roma, è stato definitivamente ridotto, a Birmingham, al pianoforte e ad altri lavori manuali, finché anche gli ultimi residui di licenza femminile si nobilitarono del tutto a emblemi della civiltà patriarcale. Sotto la spinta della *réclame* universale, cipria e rossetto, ripudiando la loro origine etérica, diventarono cura della pelle, e il costume da bagno un requisito dell'igiene. Non c'è scampo. Il solo fatto che esso si compie nel sistema superorganizzato del dominio imprime anche all'amore il marchio di fabbrica. In Germania le persone inquadrare nel sistema provano anche con la promiscuità, come una volta solo con la costumatezza, la loro obbedienza all'esistente, con la pratica del coito indiscriminato la loro rigida sottomissione alla ragione dominante.

Come fossile dell'alta valutazione borghese della donna, affiora nel presente la megera. Leticando e brontolando essa vendica, da tempi immemorabili, nella propria casa, la calamità che ha colpito il suo sesso. Se nessuno è caduto in ginocchio davanti a lei, la vecchia maligna investe, anche fuori di casa, il distratto che non si alza subito in sua presenza, e gli sbatte il cappello dalla testa. Che questa debba rotolare in ogni caso, è ciò che essa ha sempre richiesto in politica, sia in omaggio al suo passato di menade, che superando, nella sua ira impotente, l'uomo e il suo ordinamento. La ferocia sanguinaria della donna nel *pogrom* eclissa quella dell'uomo. La donna oppressa, come megera, è sopravvissuta

alla sua epoca, e mostra il ghigno della natura mutilata anche in un periodo in cui il dominio modella già il corpo allenato dei due sessi, che ha assorbito quel ghigno nella sua uniformità. In confronto a questa produzione di massa i rimbrotti della megera, che almeno ha conservato il suo viso distinto, diventano un segno di umanità, la bruttezza una traccia di spirito. Se la fanciulla, in secoli passati, esprimeva la sua sottomissione nei tratti malinconici e nella devozione amorosa, immagine estraniata della natura, oggetto estetico-culturale, la megera ha finito per scoprire una nuova funzione della donna. Iena sociale, persegue attivamente fini culturali. La sua ambizione aspira agli onori e alla pubblicità, ma la sua sensibilità per la cultura maschile non è ancora così acuta da impedirle di commettere *gaffes* quando le si fa del male, mostrando così di non essere ancora all'altezza della civiltà degli uomini. La solitaria si rifugia in combinazioni di scienza e di magia, in aborti mostruosi scaturiti dall'ideale del consigliere di stato e della veggente nordica. Essa è attratta dalla sventura. L'ultima opposizione femminile allo spirito della società virile degenera nel pantano dei piccoli *rackets*, delle conventicole e degli *hobbies*, diventa l'aggressione rovesciata del *social work* e delle chiacchiere teosofiche, traduzione di piccoli risentimenti in beneficenza e *christian science*. In questa palude la solidarietà con la creatura non si esprime tanto nell'associazione per la protezione degli animali quanto nel neobuddismo e nel pechinese, il cui muso deforme ricorda ancora oggi, come nei vecchi quadri, l'aspetto di quel pazzo superato dal progresso. I tratti del cagnolino, come le protuberanze della gobba, rappresentano pur sempre la natura mutilata, mentre l'industria e la cultura di massa hanno già appreso ad allestire secondo metodi scientifici i corpi degli animali da allevamento come quelli degli uomini. Le masse livellate si rendono ormai così poco conto della propria trasformazione, a cui pure collaborano con tutte le loro forze, che non hanno più bisogno della sua rappresentazione simbolica. Fra le piccole notizie delle seconde e terze pagine dei giornali, le cui prime traboccano delle orrende gesta degli uomini, si possono trovare a volte gli incendi nei circhi e la morte per avvelenamento di grossi animali. Si ricordano gli animali, quando i loro ultimi esemplari, della

stessa specie del pazzo medioevale, periscono fra inauditi tormenti, in quanto rappresentano una perdita di capitale per il proprietario, che, all'epoca del cemento armato, non ha saputo proteggere dal fuoco i suoi fidi. La giraffa spilungona e il saggio elefante sono *oddities*, a cui è difficile provi ancora gusto uno scolaro appena scaltrito. In Africa, l'ultima terra che fosse ancora inutilmente disposta a proteggere dalla civiltà le loro povere greggi, sono solo di ostacolo all'atterraggio dei bombardieri nella guerra in corso. Così vengono totalmente liquidati. Sulla terra divenuta razionale è venuta meno la necessità del rispecchiamento estetico, la liquidazione dei demoni si compie modellando direttamente gli esseri umani. Il dominio non ha più bisogno di immagini numinose, dal momento che le produce industrialmente e penetra con esse tanto più facilmente negli uomini.

La deformazione, che appartiene all'essenza di ogni opera d'arte come la mutilazione allo splendore della bellezza femminile, quella stessa esposizione della propria ferita in cui la natura dominata si riconosce, torna ad essere coltivata dal fascismo, ma non più come apparenza. Essa è inflitta direttamente ai dannati. In questa società non c'è più un campo in cui il dominio mostri le sue contraddizioni, come nell'arte, nessuna riproduzione esprime più la deformazione. Ma un'espressione di questo genere era, un tempo, non solo la bellezza, ma il pensiero, lo spirito e la lingua stessa. Oggi il linguaggio calcola, designa, tradisce, dà la morte; tutto — ma non esprime. L'industria culturale ha un canone esatto fuori di sé, a cui si attiene come la scienza: il fatto. I divi cinematografici sono esperti, le loro prestazioni protocolli di comportamento naturale, tipi di reazioni; i registi e gli sceneggiatori preparano modelli di contegno adattato. Il lavoro di precisione dell'industria culturale esclude la deformazione come mero errore, caso, cattiva naturalezza e soggettività. Alla deviazione si chiede di esibire il motivo pratico che la incorpora nella ragione. Solo allora è perdonata. Col rispecchiamento del dominio da parte della natura è sparito il tragico come il comico; la serietà dei padroni è direttamente proporzionale alla resistenza da superare e il loro *humor* alla disperazione a cui assistono. Il godimento spirituale era legato al dolore rappresentativo, ma essi gio-

cano¹ con l'orrore stesso. L'amore sublime si accendeva alla manifestazione della forza attraverso la debolezza, alla bellezza della donna, ma essi si inchinano direttamente alla forza: l'idolo della società, oggi, è il volto nobile e angoloso del maschio. La donna serve al lavoro, alla generazione, o accresce, se presentabile, il prestigio del marito. Essa non trascina l'uomo ad eccessi. L'adorazione regredisce ad amor proprio. Il mondo coi suoi scopi ha bisogno di tutto l'uomo. Non c'è più nessuno che possa far dono di sé, ognuno deve restare dentro. Ma la natura, per la prassi, è ciò che è fuori e sotto, un oggetto, come è sempre stata, nel linguaggio del popolo, la ragazza del soldato. Ora il sentimento si arresta al potere riferito a se stesso come potere. L'uomo depone le armi davanti al maschio, nella sua freddezza e cupa impassibilità, come un tempo faceva la donna. Diventa donna che guarda fisso al dominio. Nel collettivo fascista con le sue squadre e i suoi campi di lavoro, ciascuno, fin dalla prima giovinezza, è un prigioniero in segregazione; il collettivo fascista alimenta l'omosessualità. Anche l'animale deve avere tratti nobili. Il volto umano pronunciato, che suscita il ricordo umiliante della sua origine dalla natura e della sua fatale soggezione ad essa, non fa più che invitare irresistibilmente all'omicidio qualificato. La caricatura antisemita lo ha sempre saputo, e anche la ripugnanza di Goethe per le scimmie denunciava i limiti della sua umanità. Se i capitani d'industria e i ras fascisti tengono intorno a sé degli animali, non sono *pincer*, ma alani danesi e giovani leoni. Il loro compito è di pimentare il potere con la paura che ispirano. Il colosso del beccaio fascista è così cieco davanti alla natura che pensa all'animale solo per umiliare con esso gli uomini. È vero di lui ciò di cui Nietzsche accusava a torto Schopenhauer e Voltaire: di saper «travestire il loro odio per certe cose e certe persone da compassione per gli animali»². Alla base della pietà fascista per le bestie, la natura e i bambini, è la volontà di persecuzione. La carezza negligente sui capelli infantili o sulla pelle dell'animale significa che la mano, qui, può distruggere. Essa carezza affettuosa-

¹ [Si tenga presente anche qui il secondo significato di *Spiel*, spettacolo, rappresentazione].

² NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke* cit., V, p. 133 [trad. it. cit., V, 2, p. 108].

mente una vittima prima di abbattere l'altra, e la sua scelta non ha nulla a che fare con la colpa reale delle vittime. La carezza serve a mostrare che davanti al potere tutti sono la stessa cosa, che non hanno alcuna essenza o natura specifica. Per lo scopo sanguinoso del dominio la creatura è mero materiale. Così il capo si prende cura degli innocenti, che vengono scelti senza loro merito, come senza loro merito vengono uccisi. La natura è sterco. Solo la forza astuta, che sopravvive, ha ragione. Essa è, a sua volta, solo natura, tutto il sofisticato meccanismo della società industriale moderna è solo natura che si dilania. Non c'è più alcun mezzo che esprima questa contraddizione. Essa si compie con l'ottusa serietà del mondo da cui è sparita l'arte, il pensiero, la negatività. Gli uomini sono così radicalmente estraniati fra loro e con la natura, che sanno ormai soltanto a che cosa si scrivono l'un l'altro e che cosa si fanno reciprocamente. Ciascuno è un fattore, il soggetto o l'oggetto di qualche prassi, qualcosa con cui bisogna fare i conti o non occorre farli più.

In questo mondo liberato dall'apparenza, in cui gli uomini, perduta la riflessione, sono ridiventati gli animali più intelligenti che sottomettono il resto dell'universo, salvo dilaniare se stessi, badare all'animale non è più solo un sentimentalismo, ma un tradimento verso il progresso. Secondo la buona tradizione reazionaria Goering ha connesso la protezione degli animali con l'odio razziale, il gusto tedesco-luterano degli allegri massacri con la *fairness* cortese del signore che caccia. I fronti sono chiaramente segnati; chi lotta contro Hearst e Goering, è con Pavlov e per la vivisezione; chi esita, è un bersaglio per entrambe le parti. Egli deve arrendersi; la scelta è prescritta e ineluttabile. Chi vuol cambiare il mondo, non deve assolutamente finire nel pantano dei piccoli *rackets* dove si perdono, con gli indovini, anche estremisti politici, utopisti e anarchici. L'intellettuale il cui pensiero non aderisce a una forza storica operante, e non assume a orientamento uno dei poli a cui tende la società industriale, perderebbe – secondo costoro – la propria sostanza, e il suo pensiero resterebbe campato in aria. Razionale è ciò che è reale. Chi non collabora, dicono anche i progressisti, non cava un ragno da un buco. Tutto dipende dalla società, anche il pensiero più scrupoloso deve vendersi alle grandi tendenze sociali, senza di che diventerebbe un ca-

priccio. Questa intesa unisce tutti i giusti della realtà¹; essa aderisce alla società umana come a un *racket* di massa nella natura. La parola che non persegue gli scopi di uno dei suoi settori suscita in loro un furore senza limiti. Essa ricorda che ha ancora una voce ciò che deve esistere solo per essere infranto: la natura, di cui grondano le menzogne degli amici della razza e del folklore². Quando essa interrompe per un attimo le loro grida cadenzate, si fa sentire l'orrore soffocato da quelle, che vive, come in ogni animale, anche nei loro cuori razionalizzati e infranti. Le tendenze che sono portate alla luce da questa parola sono onnipresenti e cieche. La natura in sé non è buona, come voleva l'antico romanticismo, né nobile, come pretende il nuovo. Come modello e mèta, rappresenta l'antispirito, la menzogna e la bestialità, solo in quanto è conosciuta diventa l'impulso dell'esistente alla propria pace, la coscienza che ha animato, fin dall'inizio, la resistenza inflessibile contro i capi e il collettivo. Ciò che minaccia la prassi dominante e le sue alternative ineluttabili, non è certo la natura, con cui essa piuttosto coincide, ma che la natura venga ricordata.

Propaganda.

Propaganda per cambiare il mondo: che sciocchezza! La propaganda fa della lingua uno strumento, una leva, una macchina. Fissa la costituzione degli uomini come sono diventati sotto l'ingiustizia sociale, nell'atto stesso che li mette in moto. Essa conta di poter contare su di loro. Nell'intimo ognuno sa che attraverso il mezzo diventa mezzo egli stesso, come nella fabbrica. L'ira che avvertono in sé quando la seguono, è l'antica rabbia contro il giogo, rafforzata dalla sensazione che la via d'uscita indicata dalla propaganda è sbagliata. La propaganda manipola gli uomini; gridando libertà, contraddice a se stessa. La falsità è inseparabile da essa. È nella comunità della menzogna che capi e gregari si ritrovano attraverso la propaganda, anche quando i contenuti in

¹ [*Alle Gerechten der Realität*: allusione all'espressione freudiana «realitätsgerecht» (conforme alla realtà, che tiene conto della realtà)].

² [E cioè degli ideologi nazisti].

sé sono giusti. Anche la verità diventa, per essa, solo un mezzo di acquistare seguaci; essa altera la verità già nell'atto di formularla. Perciò la vera resistenza non conosce propaganda. La propaganda è antiumana. Essa dà per scontato che il principio per cui la politica deve nascere da una comprensione comune non sia che un modo di dire.

In una società che pone prudentemente dei limiti alla sovrabbondanza che la minaccia, tutto ciò che ci è raccomandato da altri merita diffidenza. Il monito contro la pubblicità commerciale, che nessuna ditta dà niente per niente, vale dovunque, e dopo la moderna fusione di affari e politica soprattutto contro quest'ultima. L'intensità del *battage* è inversamente proporzionale alla qualità. La Volkswagen dipende dalla pubblicità ben altrimenti che una Rolls Royce. Gli interessi dell'industria e dei consumatori non collimano neppure dove quella intende offrire seriamente qualcosa. Perfino la propaganda della libertà può ingenerare confusione, dovendo annullare la differenza fra la teoria e la peculiarità degli interessi di coloro a cui si rivolge. I capi operai assassinati in Germania erano defraudati dal fascismo anche della verità della loro azione, poiché esso confutava la solidarietà con la selezione della vendetta. Se l'intellettuale nel *Lager* è torturato a morte, non è detto che gli operai fuori si debbano trovare necessariamente peggio. Il fascismo non era la stessa cosa per Ossietzky e per il proletariato. La propaganda ha ingannato entrambi.

Sospetta, è vero, non è la descrizione della realtà come inferno, ma l'esortazione standardizzata ad uscirne. Se il discorso, oggi, deve rivolgersi a qualcuno, non è già alle cosiddette masse, né al singolo, che è impotente, ma piuttosto a un testimone immaginario, a cui lo lasciamo in eredità perché non scompaia interamente con noi.

Sulla genesi della stupidità.

Il simbolo dell'intelligenza è l'antenna della chiocciola «dalla vista tastante», che, secondo Mefistofele¹, le serve

¹ *Faust*, prima parte, v. 4068 [trad. it. Mondadori, Milano 1970, p. 367].

anche per odorare. L'antenna si ritira subito, davanti all'ostacolo, nella custodia protettiva del corpo, torna a fare una sola cosa col tutto, e solo con estrema cautela si avventura di bel nuovo come organo indipendente. Se il pericolo è ancora presente, torna a sparire, e l'intervallo fino alla ripetizione del tentativo aumenta. La vita spirituale è, alle origini, infinitamente fragile e delicata. La sensibilità della chiocciola è affidata a un muscolo, e i muscoli si allentano quando il loro gioco è impedito. Il corpo è paralizzato dalla lesione fisica, lo spirito dal terrore. Questo e quella sono, all'origine, inseparabili.

Gli animali piú sviluppati devono se stessi alla maggiore libertà, la loro esistenza è una prova che delle antenne furono allungate un tempo verso nuove direzioni, e non furono respinte. Ognuna delle loro specie è il monumento funebre di infinite altre, il cui tentativo di divenire è stato frustrato fin dall'inizio; che soggiacquero al terrore fin da quando un'antenna si mosse nel senso del loro divenire. Il soffocamento delle possibilità da parte della resistenza immediata della natura esterna continua all'interno con l'atrofizzarsi degli organi sotto l'azione del terrore. In ogni sguardo curioso di un animale albeggia una nuova forma di vita, che potrebbe emergere dalla specie determinata cui appartiene l'essere individuale. Non è solo la determinazione specifica a trattenerlo nella guaina del suo vecchio essere: la violenza che incontra quello sguardo è quella, antica di milioni di anni, che lo ha fissato da sempre al suo stadio e blocca, opponendosi sempre di nuovo, i primi passi per superarlo. Quel primo sguardo vacillante è sempre facile da spezzare; poiché ha dietro la buona volontà, la fragile speranza, ma non un'energia costante. L'animale diventa, nella direzione da cui è stato definitivamente respinto, stupido e schivo.

La stupidità è una cicatrice. Essa può riferirsi a una capacità fra le altre, o a tutte le facoltà pratiche e intellettuali. Ogni stupidità parziale di un uomo segna un punto dove il gioco dei muscoli al risveglio è stato impedito anziché favorito. Con l'impedimento cominciava, in origine, la vana ripetizione dei tentativi inorganici e maldestri. Le domande senza fine del bambino sono già sempre il segno di un dolore segreto, di una prima domanda a cui non ha avuto ri-

sposta e che non sa porre nella forma giusta¹. La ripetizione ha qualcosa dell'ostinazione giocosa, come quando il cane salta senza fine davanti alla porta che non sa ancora aprire, e finisce per desistere se la maniglia è troppo alta, e qualcosa della coazione senza speranza, come quando il leone nella gabbia va infinitamente su e giù, e il nevrotico ripete la reazione di difesa che è già stata vana una volta. Quando le ripetizioni si spengono nel bambino, o se l'impedimento è stato troppo brutale, l'attenzione può rivolgersi altrove, il bambino è più ricco d'esperienza, come si dice, ma è facile che resti, nel punto in cui la voglia è stata colpita, una cicatrice impercettibile, una piccola callosità, dove la superficie è insensibile. Queste cicatrici danno luogo a deformazioni. Possono creare «caratteri», duri e capaci, possono rendere stupidi – nel senso della deficienza patologica, della cecità e dell'impotenza, quando si limitano a stagnare; nel senso della malvagità, dell'ostinazione e del fanatismo, quando sviluppano il cancro verso l'interno. La buona volontà diventa cattiva per la violenza subita. E non solo la domanda proibita, anche l'imitazione interdetta, il pianto o il gioco temerario vietati, possono produrre di queste cicatrici. Come le specie della serie animale, anche i livelli intellettuali entro il genere umano, e i punti ciechi in uno stesso individuo, segnano le stazioni a cui la speranza si è arrestata, e che attestano, nella loro pietrificazione, che tutto ciò che vive è sotto un bando.

¹ Cft. KARL LANDAUER, *Intelligenz und Dummheit*, in *Das psychoanalytische Volksbuch*, Bern 1939, p. 172.

Indice dei nomi

- Adler, Mortimer, 154.
 Alembert, Jean-Baptiste Le Rond, *detto d'*, 48.
 Antistene, 321.
 Archiloco, 16 n.
 Aristotele, 30, 39, 107, 108, 154, 237, 264.
 Bachofen, Johann Jakob, 60 n.
 Bacone, Francesco, 11, 12 e n, 13 e n, 15 e n, 16, 49, 50.
 Balzac, Honoré de, 134.
 Barth, Karl, 193.
 Baudelaire, Charles, 76 n, 150.
 Baur, Ferdinand Christian, 76 n, 80 n.
 Beethoven, Ludwig van, 128, 135, 143, 170.
 Bérard, Victor, 68 n.
 Bergson, Henri-Louis, 150.
 Berkeley, George, 131.
 Bethge, Hans, 229 n.
 Bismarck-Schönhausen, Otto von, 254.
 Blum, Léon, 243.
 Borchardt, Rudolf, 53.
 Briffault, Robert, 119 n.
 Burckhardt, Jacob, 70 n.
 Caillois, Roger, 111 e n, 245 e n.
 Calvino, Giovanni, 249.
 Calzecchi Onesti, Rosa, 40 n, 55 n, 69 n.
 Cankara, 232.
 Cantoni, R., 37 n.
 Caruso, Enrico, 149.
 Chamberlain, Arthur Neville, 227.
 Chaplin, Charles Spencer, 146, 159, 255.
 Comte, Auguste, 3.
 Confucio, 52.
 Coughlin, Charles Edward, 199.
 Daumier, Honoré, 259.
 Davis, Bette, *pseudonimo di Ruth Elisabeth Davies*, 146.
 Democrito, 122 e n, 235.
 Descartes, René, 87, 260.
 Deussen, Paul, 229 e n, 230 e n, 231 n, 232 n.
 Diels, Hermann, 122 n.
 Diogene Laerzio, 231 n.
 Döblin, Alfred, 166.
 Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 213.
 Doroteo, 249.
 Dühren, E., 103 n, 104 n.
 Durkheim, Emile, 29 e n.
 Eckermann, Kurt, 22 n.
 Epicuro, 255.
 Erdmann, Johann Eduard, 100 n, 244 n.
 Euripide, 55 n.
 Fergnani, F., 37 n.
 Feuerbach, Ludwig Andreas, 14 n.
 Fichte, Johann Gottlieb, 33.
 Flesch, 180.
 Flourens, Pierre, 247, 248.
 Ford, famiglia, 107.
 Freud, Sigmund, 19 e n, 78 n, 84 n, 196 n, 207, 211 e n, 233, 235, 245, 251.
 Garbo, Greta, *pseudonimo di Greta Louisa Gustafsson*, 141, 156.
 Garson, Greer, 146.
 Gauguin, Paul, 251.
 Gaumont, Léon, 139.
 George, Stefan, 251.

- Gesù Cristo, 102, 120, 191-93, 230.
 Giovanni Battista, santo, 230, 231.
 Giovenale, Decimo Giunio, 77.
 Glotz, Gustave, 22 n.
 Goebbels, Paul Joseph, 176, 199, 236.
 Goering, Hermann, 271.
 Goethe, Johann Wolfgang von, 81 n, 270.
 Goodman, Benny, 143.
 Gotama, 232.
 Grimm, Jakob, 83 e n.
 Grimm, Wilhelm Karl, 83 e n.

 Haller, Albrecht von, 91.
 Hearst, William Randolph, 271.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 14 n, 21, 28, 31 n, 32, 42 n, 51, 97, 231, 240, 255.
 Hegemann, Werner, 61 n.
 Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von, 203.
 Hemingway, Ernest, 152.
 Hitler, Adolf, 9, 180, 199, 208, 227, 238, 249, 254.
 Hobbes, Thomas, 93, 96.
 Hölderlin, Friedrich, 55 n, 84 n, 150.
 Hubert, Henri-Pierre-Eugène, 23 n, 31 n.
 Hugenberg, Alfred, 139.
 Hugo, Victor-Marie, 118 e n, 134, 247.
 Hume, David, 14 n, 31, 140.
 Husserl, Edmund, 32 n.
 Huxley, Aldous, 7.

 Jaspers, Karl, 7.

 Kant, Immanuel, 8, 33, 34, 87-94, 99-101, 107, 120, 131, 140, 202 n, 217 n.
 Kern, Otto, 22 n.
 Kierkegaard, Sören Aabye, 20, 193.
 Kirchhoff, Adolf, 60 n, 82, 83 n.
 Kirfel, W., 21 n.
 Klages, Ludwig, 57 n, 61, 73 n, 251.
 Kraus, Karl, 143.

 Landauer, Karl, 275 n.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 87, 97, 100, 244 n.
 Le Play, Pierre-Guillaume-Frédéric, 121 e n.
 Lessing, Gotthold Ephraïm, 193.
 Lombardo, Guy, 144, 152.
 Lowie, Robert H., 18 n.

 Ludwig, Emil, 152.
 Lutero, Martin, 13, 27, 249, 250.

 Mach, Ernst, 31.
 Machiavelli, Niccolò, 93, 96, 249, 260.
 Maistre, Joseph de, 15, 266.
 Malebranche, Nicolas de, 131.
 Mandeville, Bernard de, 96, 124.
 Mann, Heinrich, 100 n.
 Maometto, 27.
 Mark Twain, *pseudonimo di Samuel Langhorne Clemens*, 151.
 Marx, fratelli, 146.
 Marx, Heinrich Karl, 46 n, 124 n.
 Mature, Victor, 168.
 Matteo, santo, 230.
 Mauss, Marcel, 23 n, 31 n.
 Medici, famiglia, 107.
 Meyer, Eduard, 231 n.
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, *detto*, 259.
 Montagu, Basil, 12.
 Montaigne, Michel Eyquem, signore di, 14 n.
 Mosè, 120.
 Mosè il Ladrone, 249.
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 134, 137.
 Murray, Gilbert, 58 n, 77 n, 86 n.
 Mussolini, Benito, 199.

 Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi, 4, 52.
 Nestle, Wilhelm, 255 n.
 Nicolini, Fausto, 30 n.
 Nietzsche, Friedrich, 8, 51, 52 e n, 54 n, 57 n, 99, 102 n, 103-8, 112, 118-20, 124, 125, 135 n, 165 n, 251, 270 e n.
 Novalis, *pseudonimo di Friedrich Leopold von Hardenberg*, 84.

 Oldenberg, Hermann, 232 n.
 Omero, 16, 21, 26, 39, 51-54, 57 e n, 71, 72, 84; 86 e n.
 Ortega y Gasset, José, 7.
 Ossietzky, Carl von, 273.

 Palestrina, Giovanni Pierluigi da, 134.
 Paolo il Semplice, 249.
 Parmenide, 16.
 Pascal, Blaise, 193.
 Pathé, Charles, 139.
 Pavlov, Ivan Petrovič, 271.
 Picasso, Pablo, 137.

Platone, 14, 15, 26, 30, 60 n, 121,
142, 231, 237, 260, 266.
Pollock, Friedrich, 3.

Reade, Winwood, 59 n.
Reinach, Salomon, 14 n, 84 n, 122 n.
Robespierre, Maximilien-François-
Isidore de, 123.
Rooney, Mickey, 141, 168.
Rousseau, Jean-Jacques, 104.
Russell, Bertrand, 16.

Sade, Donatien-Alphonse-François,
detto marchese di, 8, 92-95, 99,
101, 105-8, 116, 117, 119, 121-24,
250.

Saint-Just, Louis-Antoine-Lion, 123.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph,
27 e n.

Schönberg, Arnold, 137, 143.
Schopenhauer, Arthur, 33 n, 109,
203, 264, 270.

Schwyzler, Eduard, 78 n.

Scott, Walter, 170.

Senofane, 13, 14 n.

Simmons, F., 14 n.

Solari, Gioele, 87 n.

Solone, 17 n.

Sombart, Werner, 187 n.

Spinoza, Baruch, 92 n, 101 e n, 107.

Spitzweg, Carl, 259.

Strindberg, Johan August, 116.

Thomson, J. A. K., 76 n, 82 n, 83 n.

Tocqueville, Charles-Alexis-Henri
de, 140, 141 e n, 246.

Tolstoj, Lev Nikolaevič, 128.

Tönnies, Ferdinand, 31 n.

Torquemada, Juan de, 27.

Toscanini, Arturo, 152, 171, 172.

Turgot, Robert-Jacques, 48.

Ullstein, Leopold, 139.

Vanini, Giulio Cesare Lucilio, 48.

Vico, Giambattista, 30 e n.

Voltaire, François-Marie Arouet, *det-*
to, 11 n, 236, 270.

Wagner, Wilhelm Richard, 25 n, 173.

Warner, fratelli, 174.

Weber, Max, 68 n, 172 n.

Wedekind, Frank, 153 n.

Weil, Felix, 9.

Welles, Orson, 135.

Westermarck, Edvard Alexander, 24
n, 59 n.

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich
von, 55 n, 56 n, 60 n, 71 n, 77
n, 78 n, 83 n, 85 n.

Zeller, Eduard, 231 n.

Zimmer, Heinrich, 70 n.

Zinkernagel, F., 55 n.



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
Presso Mondadori Printing S.p.a., Stabilimento N.S.M., Cles (Trento)
nel mese di marzo 2010*

C.L. 20391

Ristampa

0 1 2 3 4 5 6

Anno

2010 2011 2012 2013

Scienze sociali

10. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*
27. Krishan Kumar, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo*
44. Hans Kelsen, *Il problema della giustizia*
62. Hans Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*
86. Alf Ross, *Diritto e giustizia*
107. Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*
113. *Lezioni di sociologia*, a cura di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno
115. Gianfranco Marrone, *Corpi sociali*
140. Armand Mattelart, *Storia della società dell'informazione*
160. Marcel Mauss, *Saggio sul dono*
166. Alberto M. Cirese, *Oggetti, segni, musei*
200. Herbert L. A. Hart, *Concetto di diritto*
211. Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia*
213. Renato Treves, *Sociologia del diritto*
226. *Diritto privato romano*, a cura di Aldo Schiavone
256. Max Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*
265. Taiichi Ohno, *Lo spirito Toyota*
283. Gianfranco Marrone, *La Cura Ludovico*
322. Marco Revelli, *Oltre il Novecento*
324. Roland Barthes, *Il senso della moda*
329. Byron J. Good, *Narrare la malattia*
350. Frantz Fanon, *I dannati della terra*
388. Herbert Marcuse, *L'autorità e la famiglia*
394. Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*
424. Paolo Perulli, *Visioni di città*
441. Jane Jacobs, *Vita e morte delle grandi città*
484. *La crisi italiana nel mondo globale. Economia e società del Nord*, a cura di Paolo Perulli e Angelo Pichierri