

Michela Marzano

Gli assassini del pensiero

Manipolazioni fasciste di ieri e di oggi

Traduzione di Riccardo Mazzeo

Erickson

Indice

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA	9
INTRODUZIONE	13
PARTE PRIMA. L'IMPORTANZA DEL PENSIERO CRITICO	25
<i>Capitolo primo</i>	
L'impegno degli intellettuali	29
PARTE SECONDA. LOGICHE DEL FASCISMO	45
<i>Capitolo secondo</i>	
Nascita del fascismo e presa del potere da parte di Mussolini	49
<i>Capitolo terzo</i>	
Fascismo e futurismo: velocità, audacia e modernità	59
<i>Capitolo quarto</i>	
Un'ideologia senza coerenza	67
<i>Capitolo quinto</i>	
Propaganda e manipolazione	77
<i>Capitolo sesto</i>	
Il mito dell'uomo nuovo	89
<i>Capitolo settimo</i>	
La strumentalizzazione dello sport	99
<i>Capitolo ottavo</i>	
Dalla «vera fascista» alla «donna puramente decorativa»	107

PARTE TERZA. AVATAR DEL FASCISMO	113
<i>Capitolo nono</i>	
Crisi d'epoca	117
<i>Capitolo decimo</i>	
Il ritorno del leader carismatico	123
<i>Capitolo undicesimo</i>	
«Pubblicizzazione» dello spazio privato e «privatizzazione» dello spazio pubblico	145
<i>Capitolo dodicesimo</i>	
La demonizzazione dell'altro	165
BIBLIOGRAFIA	175

Prefazione all'edizione italiana

Publicato in Francia nel 2009, questo saggio aveva un obiettivo preciso: spiegare ai francesi perché Berlusconi fosse stato rieletto per la terza volta, perché gli italiani continuassero ad aver fiducia in lui, e perché, in fondo, il suo dominio incontrastato per più di quindici anni non fosse da prendere alla leggera. Il libro intendeva dunque fornire al lettore francese alcune piste di riflessione sulla fragilità della nostra democrazia e sul rischio concreto che potesse nuovamente diffondersi in Italia quella modalità demagogica e populista di concepire la vita politica che aveva caratterizzato il ventennio fascista. Berlusconi non poteva essere ridotto a un semplice «incidente di percorso», ma rappresentava il sintomo di un malessere profondo, il risultato di un'ideologia ben precisa che, dopo l'elezione di Nicolas Sarkozy, cominciava a diffondersi anche in Francia. Il berlusconismo era l'apogeo del trionfo contemporaneo di una retorica antipolitica.

La traduzione italiana esce a pochi mesi dall'inizio di quella che viene considerata una nuova fase politica. Ma la logica dell'antipolitica, con un governo composto da «tecnici», resta sullo sfondo. Tra l'antipolitica demagogica e l'antipolitica degli esperti esiste in fondo un legame sotterraneo che pochi, oggi, hanno il coraggio di concettualizzare. Cosa succederà una volta che il governo Monti avrà attuato il proprio piano di riforme? C'è ancora spazio per la politica in Italia? Ci siamo veramente allontanati dalla minaccia di una «democrazia autoritaria» o dalle tentazioni del populismo?

Questo libro rappresenta uno strumento per tutti coloro che credono ancora nell'importanza della politica, del pensiero e dello spirito critico.

Come già nel passato avevano fatto in modo esemplare intellettuali del calibro di Pasolini o Adorno, è importante ricordare alle giovani generazioni come l'unico modo per evitare di svuotare di senso il concetto stesso di democrazia liberale sia ricominciare a pensare: capire la realtà che ci circonda e nominare le cose in modo appropriato; evitare di cadere nella logica della demonizzazione dell'Altro e smetterla di credere che «basti volere per potere».

L'indifferenza e il qualunquismo non portano da nessuna parte. Permettono solo ai più potenti di continuare a dominare, senza che i giovani possano riprendersi in mano il proprio futuro e lottare perché i valori della libertà, della solidarietà e della giustizia possano rappresentare il cardine della politica.

Michela Marzano
Parigi, 21 marzo 2012

Capitolo primo

L'impegno degli intellettuali

Pier Paolo Pasolini (1922-1975) non ha mai smesso, per tutto il corso della sua vita, di interrogarsi sulla natura del fascismo. È una questione che assilla i suoi scritti più diversi. Poeta, cineasta, romanziere, drammaturgo e saggista, non si è mai stancato di combattere il conformismo e la violenza che ne promanano, non solo nella sua versione storica, ma anche e soprattutto nei suoi residui postindustriali. È in particolare contro quello che chiama il «nuovo fascismo» che, per anni, urla e sbraita, irritando i benpensanti. Fino a pagare con la propria vita il fatto di aver scelto di diventare la «cattiva coscienza» degli italiani. Prima di essere assassinato, il 1° novembre 1975, su una spiaggia isolata di Ostia, ci ha lasciato in eredità un numero considerevole di romanzi — basti pensare a *Ragazzi di vita*¹ e a *Teorema*² — e di film — *Il Vangelo secondo Matteo* (1964), *Trilogia della vita* (*Il Decameron*, 1971; *I racconti di Canterbury*, 1972; *Il fiore delle Mille e una notte*, 1974), *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975) — in cui affiora la sua attenzione al fascismo.

Peraltro, ha denunciato in numerosi articoli e scritti più teorici le illusioni del progresso. Spesso eccessivo e schematico, talvolta persino paradossale, Pasolini mostra in modo terribilmente disturbante che il fascismo non è scomparso dopo la fine della Seconda guerra mondiale e che è, al contrario, ben radicato nella società dei consumi degli anni Settanta.

¹ Prima edizione Milano, Garzanti, 1955, nuova edizione Torino, Einaudi, 1979.

² Milano, Garzanti, 1968.

Egli si collega su questo punto, pur prendendone le distanze, ad alcune analisi della società dei consumi del filosofo Theodor W. Adorno (1903-1969) che, lasciata la Germania nel 1938, mette a sua volta in guardia i contemporanei contro i pericoli della «ragione strumentale» e della fine dello spirito critico.

Adorno è stato uno dei rappresentanti più brillanti di quella che viene chiamata la Scuola di Francoforte. Nata nel 1923 con la fondazione dell'Istituto per la ricerca sociale, su decisione del ministero dell'Educazione — l'Istituto, chiuso dai nazisti nel 1933, va in esilio negli Stati Uniti e torna a Francoforte dopo la fine della guerra, nel 1950 —, la Scuola di Francoforte rappresenta una corrente di pensiero molto viva che raggruppa non soltanto filosofi come Adorno, Horkheimer e Marcuse, ma anche psicoanalisti come Eric Fromm, storici come Franz Neumann e letterati come Walter Benjamin. Articolando filosofia e sociologia, gli intellettuali della Scuola di Francoforte hanno fondato una teoria critica, specialmente con l'obiettivo di verificare i limiti di un sapere basato unicamente sulla ragione strumentale, come il positivismo e il culto della tecnica e della scienza, e suscettibile a loro avviso di condurre alla barbarie umana. È in questo contesto che Adorno sviluppa il suo pensiero, poiché il punto di partenza delle sue riflessioni era la necessità di «pensare Auschwitz» in un tempo in cui della Shoah non parlava nessuno.

Per il filosofo tedesco, gli orrori nazisti rappresentano un evento drammatico della storia dell'umanità, da cui è necessario riuscire a trarre un insegnamento storico. Nasce così l'idea secondo cui il nazismo non è stato una caduta della civiltà nella barbarie ma, al contrario, la conseguenza di una certa forma di civiltà basata sul principio della ragione strumentale. Adorno riteneva che, per comprendere il nazismo e denunciarlo, fosse necessario imparare a coltivare e a sviluppare uno spirito critico. Tuttavia, all'inizio degli anni Trenta, anche lui si era sbagliato nella lettura della situazione politica tedesca: aveva immaginato che il nazismo non potesse resistere all'incompetenza dei suoi dirigenti, e che fosse possibile trovare una specie di «nascondiglio intellettuale» che gli permettesse di restare in Germania e di portare avanti sia le sue ricerche filosofiche sia il suo impegno musicale. È per questo che insisterà in seguito sulla necessità di prendere chiaramente posizione in favore di quel che resta della libertà e dell'umanesimo in un mondo sempre più inumano, in cui l'unica regola da seguire sembra essere

quella del perseguimento del profitto individuale. La filosofia diventa per lui un modo di impegnarsi nel suo tempo: è agli intellettuali che spetta il compito di criticare le «cose così come sono» e di spingere le persone alla «resistenza» affinché gli errori del passato non si ripetano.

Il «fascino discreto» dell'incultura

Due mesi dopo la nomina di Hitler a cancelliere, il 27 marzo 1933, Thomas Mann scriverà di essere testimone d'una forma di rivoluzione inedita «senza idee, contro l'idea, contro tutto quello che vi è di più elevato, di migliore e di appropriato, contro la libertà, la verità e il diritto». Secondo lui, la «feccia» aveva preso il potere, accompagnata da un «incredibile giubilo» delle masse. Il filosofo Benedetto Croce, parlando del fascismo italiano, qualifica più o meno nella stessa epoca il governo di Mussolini come un «governo di asini raglianti», asini più adatti a maneggiare il manganello che i ragionamenti argomentati. Benché non si possa assimilare l'Italia di Mussolini alla Germania di Hitler, un punto comune emerge: la valorizzazione dell'azione e l'esaltazione della volontà, che vanno di pari passo con il disprezzo per il pensiero, considerato arido e senza scopo.

Tutti noi conosciamo gli autodafé organizzati dai nazisti per bruciare i libri dei grandi autori tedeschi e il profondo disprezzo che Hitler nutriva per i valori umanistici e il patrimonio culturale della Germania. È successo più o meno lo stesso con il fascismo italiano. In entrambi i casi il disprezzo per i valori umanistici è il tratto caratteristico delle due ideologie. Nel suo progetto di trasformazione di ogni italiano in un fascista, il regime di Mussolini cercava appunto — e questo fin dal principio — di ridurre la cultura a una semplice azione pratica. Come scrive il grande teorico marxista Antonio Gramsci nei suoi *Quaderni del carcere*, redatti negli anni Trenta:

Anche se la funzione dei grandi intellettuali resta intatta, il suo esercizio avviene però in un contesto in cui è molto più difficile affermarsi e svilupparsi: il grande intellettuale deve a sua volta calarsi nella vita pratica, diventare un organizzatore degli aspetti pratici della cultura, se vuole continuare a dirigere.³

³ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (1929-1935), Roma, Editori Riuniti, 1977.

Da qui la frequente svalutazione del termine e della funzione dell'«intellettuale», assimilata a «intellettualismo» per indicare la distanza che separa necessariamente l'intellettuale dalla società. Il filosofo fascista Giovanni Gentile lo conferma. Al congresso di Bologna del 1925 sulla «cultura fascista» (sic), dichiara: «Gli intellettuali fascisti non devono essere intellettuali. Il fascismo combatte, e deve combattere senza tregua e senza pietà, non l'intelligenza, ma l'intellettualismo, che è la malattia dell'intelligenza». Si esalta il sapere tecnico. Abbasso il vecchio umanesimo! Ma che cosa resta della cultura se il sapere non deve essere altro che «tecnico»?

Ragione strumentale e soffocamento del pensiero

Dialettica dell'illuminismo,⁴ opera che Adorno scrive con Horkheimer e che viene pubblicata in modo quasi confidenziale nel 1944, cerca di condannare l'apologia della ragione strumentale a detrimento del pensiero critico. Ripubblicata nel 1947 nei Paesi Bassi, quest'opera diviene progressivamente una delle più importanti del dopoguerra. Ma che cos'è esattamente la «ragione strumentale»? Perché rappresenta un pericolo per l'esercizio dello spirito critico?

La ragione diventa puramente strumentale quando si riduce a una semplice forma di intendimento, vale a dire, innanzitutto, a una conoscenza oggettiva, basata sull'osservazione dei fenomeni e sulla loro analisi attraverso metodi sempre più raffinati. Il suo scopo è quello di ridurre il comportamento umano a un certo numero di leggi (cercando di impiegare gli stessi metodi delle scienze cosiddette «dure» laddove identificano e formalizzano le leggi che governano l'universo). Il suo linguaggio somiglia a quello della matematica: è sempre più formale e astratto. «La sottomissione di qualunque realtà al formalismo logico, che appare come il trionfo della razionalità», scrive Adorno, «viene acquisita grazie alla sottomissione docile della ragione a ciò che è dato immediatamente». Ma, allorché la logica, il calcolo e l'esattezza contano più del pensiero critico, la realtà in quanto tale sparisce e non vi è più alcuna pos-

⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison* (1944, 1969), Paris, Gallimard, 1974, ed. orig. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Frankfurt am Mein, Fischer Taschenbuch, 1971, trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1971.

sibilità di comprendere il senso nascosto delle cose: «L'astrazione, strumento della ragione, si comporta verso il proprio oggetto come il destino di cui essa sopprime il concetto: è un'impresa di liquidazione». E non è tutto. Giacché la ragione strumentale ha un altro limite, che è la ricerca, prima di tutto, di ciò che è utile e funzionale: ciò che importa è l'«utilità» dei saperi.

Quando la vita pubblica ha raggiunto uno stadio in cui il pensiero si trasforma ineluttabilmente in una merce e in cui il linguaggio non è che un mezzo per promuovere questa merce, il tentativo di mettere a nudo una simile depravazione deve rifiutare di obbedire alle esigenze linguistiche e teoriche attuali prima che le loro conseguenze storiche rendano tale tentativo totalmente impossibile.⁵

Che si tratti dell'esattezza matematica o dell'utilità commerciale, quando la ragione non è che strumentale, è il pensiero a ritrovarsi diminuito. L'uomo non è più che una macchina sapiente. Limitato da costrizioni sempre più inflessibili, lo spirito critico fatica a trovare il suo posto e rinuncia a pensare il mondo e la società. Si tratta in fondo di quel che rileva Pier Paolo Pasolini quando denuncia, nei suoi *Scritti corsari*, la strumentalizzazione della ragione effettuata dal mondo delle imprese: «Il linguaggio dell'impresa è, per definizione, un linguaggio puramente funzionale: i luoghi in cui si esprime sono quelli in cui la scienza è applicata, dunque quelli del pragmatismo puro». ⁶ Ma, quando il pensiero si restringe, è la libertà che muore. Per Adorno, è quanto è successo negli anni Trenta, e quanto rischia di ripetersi anche nel dopoguerra, allorché il filosofo sta completando la sua *Dialettica dell'illuminismo*: «Se la ragione non intraprende un lavoro di riflessione su questo momento di regressione, decreterà il suo destino». Che cosa avrebbe detto oggi? Per intraprendere questo lavoro critico, non ci sono diecimila soluzioni: bisogna che la storia, la libertà, lo spirito, l'umanità non siano più concepiti come «oggetti» da conoscere, bensì come «problemi» da formulare.

Il ruolo degli intellettuali: spirito critico e soggettività

In un mondo in cui tutto appare semplice — poiché la realtà si riduce a un certo numero di oggetti da conoscere secondo regole chiare e razio-

⁵ *Ibidem*.

⁶ Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, op. cit.

nali —, il senso degli eventi sparisce e nessuno si interroga più sul posto dell'umano. È allora che il ruolo degli intellettuali, e in particolare quello dei filosofi, diviene centrale.

Per Adorno, gli intellettuali devono rivestire un ruolo al contempo difficile e fondamentale. È a essi che spetta il compito di comprendere perché e come l'umanità tenda a cadere sistematicamente nella barbarie, che non è un semplice refuso della ragione. La barbarie può scaturire anche da un uso improprio della ragione (questa famosa ragione strumentale che ci impedisce di pensare). Bisogna avere il coraggio di denunciare la crisi della cultura, l'emergere del conformismo e la fine dello spirito critico che hanno permesso al fascismo di manifestarsi. Adorno evoca a più riprese nella sua opera i pericoli della mercificazione della società che, nel suo disprezzo per il pensiero critico, non mette nessuna società al riparo da un ritorno del fascismo: «La cultura è una mercificazione paradossale», scrive in *Dialettica dell'illuminismo*. «Essa è così totalmente assoggettata alla legge dello scambio che non viene più neppure scambiata; si fonda così ciecamente sul consumo al punto che non si può neppure consumare.»

Esercitare lo spirito critico e aiutare la società a non sprofondare nelle tenebre del fascismo presuppongono innanzitutto di diffidare delle apparenze. Bisogna imparare a non restare impigliati nei fatti, specialmente in quelli considerati nella loro immediatezza e allo stato grezzo, come fanno gli scienziati e i ricercatori delle scienze umane (sociologi ed economisti), che scelgono un atteggiamento positivista e riduttivo di fronte a tutto quanto è umano. Rispetto agli atteggiamenti scientifici dei positivisti — i quali considerano che lo scopo del sapere sia quello di riuscire a descrivere la società così com'è e attribuiscono quindi molta importanza alla conoscenza tecnica —, Adorno è convinto che il ruolo degli intellettuali sia ben altro, cioè quello di cercare e di analizzare il «senso nascosto» delle cose, al fine di identificare il processo di dominazione a cui le persone sono assoggettate. I fatti, finanche i più semplici, sono costruiti socialmente e mediatizzati dal potere, spiega il filosofo tedesco in *Minima moralia*. Da qui la necessità di considerarli all'interno dei rapporti di dominazione e di assumerne le contraddizioni, invece di credere che le contraddizioni siano solo apparenti.

Ciò che è oggettivamente la verità è già molto difficile da determinare — ma nei nostri rapporti con gli altri non bisogna farsi spaventare dal terrorismo. Quindi, e questo è un segnale che non inganna, quando vi obiettano che quel

che dite è «troppo soggettivo», quando si fa valere questa argomentazione, per giunta con l'indignazione in cui vibra l'unanimità rabbiosa delle persone ragionevoli, si può esser contenti di sé per il baluginio di un istante. [...] Quel che chiamano «oggettivo» è la luce incontestata in cui appaiono le cose. [...] Quel che chiamano «soggettivo» è ciò che elude le apparenze.⁷

Per Adorno, gli studi di ricerca, in particolare quelli di «scienze umane» che pretendono di essere «oggettivi», non possono penetrare l'essenza della società moderna: essi sono come «gocce d'acqua su una pietra incandescente» sotto la quale cova il caos. Ma come si può evitare che gli stessi intellettuali diventino «icone» della società dei consumi? Come eludere l'eventualità che siano talmente prigionieri dei «fatti» da non rendersi più conto di essere complici dei poteri stabiliti, così come è potuto accadere nel periodo fascista? Come combattere la «tendenza alla semplificazione» che, favorita dagli interessi del mercato, «non porta solo alla soppressione delle sfumature, ma accelera anche altrettanto tirannicamente il suo declino» sacrificando il pensiero alla «società onnipotente»?

Le riflessioni di Pier Paolo Pasolini riecheggiano le analisi di Theodor W. Adorno. Per l'intellettuale italiano, è ormai possibile affrontare il fascismo nelle sue forme deliranti e ridicole: basta avere buon senso, essere favorevoli alla democrazia e non essere razzisti. In compenso, è molto più difficile contrastare le nuove forme di fascismo che mirano, attraverso un discorso economico, manageriale o sociologico, a normalizzare gli atteggiamenti delle persone e a codificare i loro pensieri e i loro comportamenti. «L'Italia sta marcendo in un benessere che è egoismo, stupidità, incultura, pettegolezza, moralismo, coercizione, conformismo», scrive nel 1962. «Prestarsi in qualunque modo possibile a contribuire a questo deterioramento, ecco cos'è il fascismo».⁸

Per resistere, bisogna non aver paura dei giudizi morali e sociali dei più. Restare uno spirito libero implica la capacità di accettare gli insulti e di essere messi da parte. Poiché l'egoismo della società non accetta che vengano messi in discussione valori promossi socialmente, tutti coloro che

⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Paris, Payot & Rivage, 2003, ed. orig. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1951, trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1979.

⁸ Pier Paolo Pasolini, *Fascisti: padri e figli*, «Le belle bandiere», 36, XVII, 1962.

non vogliono conformarvisi vengono trasformati in marginali quando non addirittura, come all'epoca fascista, in capri espiatori da demonizzare.

Società dei consumi e normalizzazione dei comportamenti

Durante gli ultimi anni della sua vita, Pasolini non smise di condannare la violenza di quel che chiamava il «vero fascismo»: la violenza del conformismo; la violenza dell'omogeneizzazione sociale; la violenza della deculturazione. L'intellettuale italiano prova un vero e proprio disgusto di fronte alla «società dei consumi» che impone una dittatura dei gusti e delle preferenze, schiacciando sotto il tallone del conformismo le *singolarità* irriducibili degli individui. Poiché, come scrive nelle *Lettere luterane*, è la società consumista a produrre al tempo stesso sia il conformismo sia le merci:

La produzione non sforna soltanto merce: sforna al tempo stesso rapporti sociali, umanità. Il «nuovo modo di produzione» ha dunque prodotto una nuova umanità, vale a dire una «nuova cultura», generando nell'uomo una vera e propria mutazione antropologica. Questa «nuova cultura» ha distrutto cnicamente le culture precedenti.⁹

Seppure il fascismo storico è scomparso, Pasolini è disturbato dal conformismo che lo circonda e che cancella, progressivamente, qualunque forma di differenza. Per questo intellettuale radicale, la democrazia è in pericolo ogni volta che gli «altri» vengono rifiutati in quanto «altri» e scompaiono sotto il peso schiacciante della conformità. È sempre per «salvare l'altro» che si pensa, e questo ha lo scopo di permettergli di esistere nella sua differenza, cultura, apparenza, sessualità... Pasolini è determinato a fare qualunque cosa per combattere il conformismo e la deculturazione... Pronto a diventare il «poeta dei ragazzi di vita» e l'«araldo della povera gente», disprezzato da tutti quelli che non riescono a tollerare che si offra dell'Italia un'immagine diversa da quella della prosperità economica e borghese. «Nessun centralismo fascista», spiega, «è mai riuscito a fare quel che ha fatto il centralismo della società dei consumi».

⁹ Pier Paolo Pasolini, *Letres luthériennes. Petit traité pédagogique*, Paris, Seuil, p. 218, ed. orig. *Lettere luterane*, Torino, Einaudi, 1976.

Mentre vede scomparire i valori tradizionali popolari sotto il peso degli stereotipi della nuova società dei consumi, Pasolini ne denuncia la «disumanizzazione». Nel momento in cui l'Italia è fiera che il suo popolo si imborghesisca, l'intellettuale impegnato avvia una forma di «resistenza culturale» e lotta contro tutto quel che condiziona le persone spingendole verso il proprio meschino egoismo materiale. A suo giudizio, il potere cerca di ridurle a questa dimensione di consumatori e non ha nemmeno più il bisogno di operare attraverso la coercizione. L'*establishment* politico può ottenere facilmente la docilità di un popolo sazio. Ma questo avviene al prezzo della distruzione di ogni autenticità.

La responsabilità della televisione è centrale: non è soltanto uno strumento di potere, ma anche un centro di elaborazione di messaggi. È per suo tramite che si manifesta concretamente lo spirito del nuovo potere. E in tal modo essa stritola gli animi ancor meglio dei gesti di Mussolini:

Il fascismo in realtà non è stato di fatto capace di scalfire l'anima del popolo italiano. Il nuovo fascismo, invece, attraverso i nuovi mezzi di comunicazione e di informazione (in particolare, appunto, la televisione), l'ha non solo scalfita ma l'ha lacerata, violata, insozzata per sempre.¹⁰

Ecco perché la «febbre del consumo» è, per Pasolini, una febbre d'obbedienza. Chi detiene il potere ordina agli altri di consumare, anche se gli ordini non vengono enunciati in modo esplicito: «È cominciata una grande opera di normalizzazione e ha imposto i suoi modelli». Non esiste più un controllo poliziesco dei comportamenti; ciascuno si sottomette da sé alla dittatura della maggioranza, come se il fatto di «non essere come tutti gli altri» rendesse meno degni di rispetto e di considerazione. «Mai la differenza è stata una colpa così spaventosa come in questo periodo di tolleranza.» Bisogna essere come gli altri: bisogna consumare, essere felici, essere liberi. «È questo l'ordine che ciascuno ha inconsciamente ricevuto e al quale deve obbedire.»

Quando Adorno, in *Minima moralia*, analizza la frenesia del consumo che sembra impadronirsi progressivamente delle persone nel dopoguerra, anticipa in qualche modo le critiche di Pasolini e neanche lui si fa illusioni:

Ogni programma deve essere ingoiato fino in fondo, ogni best-seller deve essere letto, ogni film visto durante il periodo del suo maggiore successo. La

¹⁰ *Ibidem*.

massa di quel che si consuma senza discernimento raggiunge proporzioni inquietanti. Impedisce di raccapezzarsi e, così come in un grande magazzino ci si mette alla ricerca di una guida, la popolazione, disorientata da tutto quel che le viene offerto, attende a sua volta la propria guida.¹¹

L'ideologia del consumo ha preso il posto delle altre ideologie e inquina lo spirito critico delle persone; per non sentirsi diverso dagli altri, ciascuno si adatta alle mode del momento e si conforma alle aspettative della maggioranza, e questo avviene anche nell'ambito intellettuale, in cui i gusti vengono formattati dall'industria culturale.

La mercificazione dell'uomo

Pasolini vedeva il fascismo come una forma di abbandono morale, una complicità con il potere che giunge a toccare le persone in ciò che hanno di più intimo. Ecco perché considera che il suo apogeo venga raggiunto quando non ci si oppone più al processo generale di mercificazione dell'essere umano, quando si considera normale che i rapporti fra le persone si riducano a un rapporto di consumo: «Sono profondamente convinto che il vero fascismo sia quel che i sociologi hanno con troppa gentilezza denominato “la società dei consumi”».

Per Pasolini, se si osserva attentamente la realtà, ci si accorge che i risultati della società dei consumi «sono essi stessi i risultati di un fascismo puro e semplice». A differenza del fascismo storico, che aveva ridotto gli uomini a «burattini» e a «servitori», ma che non li aveva sul serio intaccati fino in fondo all'anima, la società dei consumi ha profondamente trasformato i giovani:

Li ha toccati in ciò che hanno di intimo, ha dato loro altri sentimenti, altri modi di pensare, altri modelli culturali. Non si tratta più, come all'epoca mussoliniana, di un'irreggimentazione superficiale, scenografica, ma di un'irreggimentazione reale, che ha rubato e cambiato la loro anima. Il che significa, in definitiva, che questa civiltà dei consumi è una civiltà dittatoriale. Insomma, se la parola fascismo significa violenza del potere, la società dei consumi ha ben realizzato il fascismo.¹²

¹¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit.

¹² Pier Paolo Pasolini, *Lettere luterane*, op. cit.

Quando si accetta che tutto dipenda dalla domanda e dall'offerta, si considera allora normale che ciascuno pensi esclusivamente all'utilizzazione e allo sfruttamento di sé e degli altri. Ciascuno si muove all'interno di un ambito definito dall'utilità: ogni gesto viene preso in considerazione sotto l'angolo unico del suo valore operativo. Nel *Capitale*, Marx aveva sottolineato la più grande differenza che esiste fra le merci e gli esseri umani:

Le merci sono cose e, di conseguenza, non oppongono all'uomo alcuna resistenza. Se mancano di buona volontà, l'uomo può impiegare la forza, in altri termini può impadronirsene.¹³

Ma che cosa succede, tuttavia, allorché l'uomo diventa a sua volta una merce? Riducendo le relazioni umane a una forma di consumo, come se si potessero acquistare e vendere non solo gli oggetti, ma anche il piacere e la felicità, la società dei consumi non finisce per allettare milioni di individui? Marx aveva osservato con grande attenzione l'evoluzione delle società occidentali e aveva identificato i problemi che derivano da una concezione puramente economica dell'uomo. Nel suo famoso saggio del 1847, *Miseria della filosofia*, scriveva:

Venne infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato inalienabile diventò oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato. È il tempo in cui finanche le cose che fino allora potevano essere comunicate ma mai scambiate; date ma mai vendute; acquisite ma mai acquistate — virtù, amore, opinione, scienza, coscienza, ecc. —, confluirono nel commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per esprimersi in termini di economia politica, il tempo in cui ogni cosa, morale o fisica, era diventata valore venale a portata del mercato.¹⁴

Quel che Pasolini cerca di denunciare è il fatto che, progressivamente, tutto deve avere un prezzo ed essere valutato unicamente in funzione del suo valore d'uso e del suo valore di scambio. L'obbligo contemporaneo di desiderare ciò che il capitalismo fa assurgere a paradigma sociale conduce, progressivamente, a una forma di alienazione individuale e collettiva. È

¹³ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 95, ed. orig. *Das Kapital*, Hamburg, Otto Meissner, 1867-1894, trad. it. *Il capitale*, Torino, Einaudi, 1978.

¹⁴ Karl Marx, *Misère de la philosophie* (1847), Paris, Éditions sociales, 1972, p. 64, trad. it. *Miseria della filosofia: risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, Roma, Editori Riuniti, 1986.

qui che si trova probabilmente la chiave di lettura per comprendere la sua ultima realizzazione, *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975).

La storia, che si ispira direttamente alle *Centoventi giornate di Sodoma* del marchese de Sade, è ambientata attorno al 1944-1945 nella Repubblica di Salò: quattro notabili fascisti (il Duca, il Monsignore, il Presidente di una banca e l'Eccellenza Presidente della Corte d'Appello) decidono di trascorrere centoventi giornate in una villa per appagarvi i loro fantasmi. Fanno rapire otto giovinette e otto ragazzi che devono piegarsi ai loro voleri, organizzati in tre gironi: il «Girone delle manie», il «Girone della merda» e il «Girone del sangue». In ciascun «girone», una narratrice racconta storie per eccitare i quattro «signori», che interrompono spesso il racconto per mettere in pratica i passaggi più «suggestivi» — basti pensare alla scena del pasto a base di escrementi per celebrare le nozze del Presidente con un ragazzo vestito da sposa. È così che, progressivamente, si giunge alla «soluzione finale»: tre «signori» si dedicano al supplizio delle vittime, mentre il quarto si limita a contemplare quel che fanno gli altri, spettatore/voyeur di scene atroci. Le immagini sono palesemente al limite di quel che uno spettatore possa sopportare. Ma Pasolini non mira a sbalordire il suo pubblico. Controbilancia sempre l'effetto della «fascinazione orrificata», che potrebbe risulterne, grazie a una serie di artifici del racconto (alternanza fra le scene e i discorsi), all'inquadratura teatrale dei piani (che sottolinea l'effetto di rappresentazione) e alle modalità con cui usa la macchina da presa (le immagini dei supplizi dell'ultima parte del film, per esempio, sono sfocate o distanziate grazie all'uso del teleobiettivo). Come spiega lo stesso Pasolini:

Si vedono cose terribili che, in realtà, prese una per una, potrebbero essere immagini pornografiche fuori dal contesto ma che, nel contesto, credo non lo siano, giacché il contesto è quello della mercificazione dei corpi, e allora tutti questi rapporti sessuali sono una metafora della commercializzazione che il potere fa dei corpi, ovvero la riduzione dei corpi a oggetti.

Attraverso *Salò*, ancora una volta, non è in questione il fascismo storico, bensì il secondo fascismo, quello della società dei consumi, che inaridisce la poesia del corpo e la libertà della sessualità riducendo le persone a merci. Trasponendo l'universo del marchese de Sade nella Repubblica di Salò e sostituendo al nome «Dio» quello di «potere», Pasolini blocca tutte le uscite. Come dice lui stesso, scaturisce da queste modificazioni «una strana

ideologia, estremamente attuale». Ogni potere è mortifero, veicolo di asservimento a finalità totalitarie. E lo scrittore e semiologo Roland Barthes commenta nel 1976:

Se tuttavia, sul piano degli affetti, vi fosse qualcosa di Sade nel fascismo (circostanza banale), e ancor più se ci fosse qualcosa di fascista in Sade? *Qualcosa di fascista* non vuol dire: *il fascismo*. C'è il *sistema-fascismo* e c'è la *sostanza-fascismo*. È questa sostanza che *Salò* risveglia, a partire da un'analogia politica, che non ha qui che un effetto di sigla.

La denuncia del processo continuo e ineluttabile di reificazione dell'uomo posto in essere dall'ideologia consumista delle società mercantili è presente anche in Adorno, e più generalmente in tutte le analisi della Scuola di Francoforte. Per Adorno, l'uomo è ridotto, nel mondo contemporaneo, a una semplice cosa, il cui valore dipende dai criteri di «successo» o di «fallimento». Questo avviene perché ciascuno diventa intercambiabile in ogni settore della vita, che si tratti di un'azienda o di una squadra sportiva:

Le squadre sportive moderne, le cui attività collettive sono regolate con una tale precisione che nessun membro nutre il minimo dubbio sul ruolo che deve rivestire e sulla certezza che un rimpiazzo è pronto per ciascuno, obbediscono a un modello preciso nei giochi sessuali collettivi di Juliette in cui nessun istante resta inutilizzato, nessun orifizio corporeo trascurato, nessuna funzione inattiva.¹⁵

Del resto, spingendo ancora più lontano le analisi di Adorno il filosofo Axel Honneth, in questi ultimi anni, sviluppa una nuova teoria critica che distingue tre forme di reificazione: la reificazione intersoggettiva, che riguarda il rapporto con gli altri; la reificazione oggettiva, che descrive il rapporto con il mondo; la reificazione soggettiva, infine, che concerne il rapporto con se stessi. La «lotta per il riconoscimento», di cui ci parla Honneth e che tenta di opporsi alla reificazione, riguarda in effetti tutte le relazioni e tutte le situazioni che mettono in causa il rispetto delle persone allorché esse si trovano all'interno di rapporti di dominazione.¹⁶

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit.

¹⁶ Axel Honneth, *La réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007, ed. orig. *Verdinglichung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, trad. it. *Reificazione: uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Milano, Meltemi, 2007.

Personalità autoritarie e sopportazione eroica

Alla fine degli anni Quaranta, Adorno intraprende uno studio di ricerca sociologico ordinato e finanziato dall'American Jewish Committee intitolato *Personalità autoritaria e interviste cliniche*. Basandosi su interviste realizzate con più di duemila persone, si trattava di studiare non già il fascismo propriamente detto, giacché non ve ne era particolare bisogno negli anni del dopoguerra, bensì i tratti della «personalità autoritaria», humus potenziale per il ritorno del fascismo. Il problema che interessa Adorno è dunque la questione degli individui *potenzialmente* fascisti, vale a dire particolarmente ricettivi nei confronti della propaganda antidemocratica e che presentano, per il filosofo, un certo numero di tratti comuni.

Tutti i movimenti fascisti moderni, ivi comprese le pratiche dei demagoghi americani contemporanei, sono caratterizzati dall'ignoranza [...]. L'ignoranza della complessità della società contemporanea provoca uno stato di incertezza e di ansia generalizzato che costituisce il terreno ideale per il tipo moderno del movimento di massa reazionario. Simili movimenti sono sempre *populisti* e volontariamente anti-intellettuali.¹⁷

Secondo lui, non è dunque un caso se il fascismo non ha mai elaborato una teoria sociale coerente, e non ha mai smesso di denunciare il pensiero e la conoscenza teorici come «alienazione fondamentale». È il trionfo dell'informazione superficiale che conforta il mondo in cui si vuole continuare a vivere e il disprezzo per qualunque forma di riflessione teorica. Ci si limita ad accumulare i «fatti» e le «cifre» senza cercare di dare loro un senso. O, peggio ancora, a cercare la distrazione e il divertimento, la leggerezza che non disturba, al punto di considerare la politica con lo stesso sguardo che si rivolge allo sport o al cinema.

Adorno parte dall'ipotesi che le convinzioni politiche, economiche e sociali di un individuo formino un modello coerente, come se esse fossero collegate da uno «spirito» che è l'espressione profonda della sua personalità. Presta minore attenzione alle attività manifeste dei fascisti dichiarati e volge uno sguardo più penetrante nel tentativo di comprendere come determinate

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire* (1950), Paris, Allia, 2007, p. 231, tit. orig. *The Authoritarian Personality*, trad. it. *Personalità autoritaria e interviste cliniche*, Milano, Edizioni di Comunità, 1997.

strutture mentali conducano alla formazione di questa «personalità autoritaria» che contiene in potenza il germe del fascismo. È una vera e propria «psicologia del fascismo e dell'antisemitismo» che delinea, descrivendo il terreno mentale e sociologico favorevole all'attecchimento delle idee antidemocratiche. Adorno dipinge anche un quadro spaventoso della società americana, che nasconde dietro la sua apparente razionalità un abisso di pregiudizi e di stereotipi.

Ma l'opera è molto più che uno straordinario documento. Costituisce un'analisi profonda e precisa delle condizioni che, in ciascuno di noi, in ogni epoca e in ogni luogo, sono suscettibili di portare al fascismo (nel senso più ampio del termine). Per Adorno, la fascinazione per l'autorità di un capo va in effetti di pari passo con il disprezzo e il rifiuto degli inferiori. I due atteggiamenti si articolano strettamente nella «sindrome autoritaria». Mentre il soggetto imbastisce una prossimità immaginaria con il gruppo superiore nei confronti del quale esprime fedeltà e sottomissione, traendo un piacere maligno dall'obbedire, riconverte la sua aggressività verso i gruppi esterni e subordinati: «L'identificazione del carattere autoritario con la forza va di pari passo con il rifiuto di tutto ciò che si trova "in basso"». Ciò significa che si trasferisce su altri la pressione sociale che si subisce invece di unirsi ai propri compagni di sventura e provare semplicemente per essi una qualunque forma di compassione. È la stessa tesi dello psichiatra e psicoanalista Wilhelm Reich (1897-1957), specialmente in *Analisi del carattere* (1933)¹⁸ e in *Psicologia di massa del fascismo* (1933),¹⁹ opere in cui sostiene l'esistenza di un legame fra la «impotenza orgasmica» e il fascismo. A suo parere, alcuni individui, opprimendo gli altri, hanno l'impressione di liberarsi dal peso delle «restrizioni libidinali» imposte dalla società. Tuttavia, agendo in tal modo, non fanno che rafforzare l'oppressione sociale.

L'altro aspetto di una società in cui il fascismo potrebbe nuovamente trionfare è, per Adorno, lo spregio di qualunque forma di pietà, questione su cui aveva già insistito in *Minima moralia*, laddove spiegava la connessione fra cancellazione della sensibilità ed economia del profitto. Uno dei tratti

¹⁸ Wilhelm Reich, *Karakteranalyse*, Köln, Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1970, trad. it. *Analisi del carattere*, Milano, SugarCo, 1975.

¹⁹ Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1986, trad. it. *Psicologia di massa del fascismo*, Milano, SugarCo, 1982.

tipici di ogni forma di fascismo è la sua assenza di delicatezza: «Giacché la delicatezza fra gli esseri non è nient'altro che la coscienza della possibilità di relazioni affrancate da finalità utilitaristiche». Quando una società valorizza la sopportazione eroica e considera che la pietà è tipica della povertà di spirito, quando la compassione è considerata appannaggio delle «pappemolli», lo slittamento verso l'intolleranza e la violenza non è mai troppo lontano:

La nozione di attività senza intralci, di procreazione ininterrotta, di salute straordinaria accompagnata da un'avidità mai paga, di libertà per una vita frenetica, è alimentata dal concetto di natura che, in ogni epoca, ha avuto il solo fine di proclamare la violenza della società in ciò che essa ha di immutabile, vero e proprio spaccato di sana eternità.²⁰

Adorno non fa alcuna apologia del compassionevole. Si limita a interrogarsi sulle conseguenze che possono essere generate dal disprezzo per ogni forma di compassione. Provare compassione non significa affatto lamentarsi dei mali altrui e impietosirsi della propria sorte per trarne un profitto mediatico (come si può vedere nelle numerose manifestazioni compassionevoli alla televisione), bensì penetrare il dolore degli altri e dividerne la sofferenza. Diversamente da un atteggiamento compassionevole che è soltanto di facciata, la compassione tende a cancellare la distanza fra colui che la prova e colui che ne è l'oggetto. Ma, rileggendo Adorno, si comprende anche che oggi è difficile provare compassione, non foss'altro perché la nostra epoca la riduce, come mostra ammirevolmente la filosofa Myriam Revault d'Allonnes,²¹ a una volgare «ondata compassionevole». Non vi è d'altronde, in alcuni discorsi compassionevoli contemporanei (come vedremo oltre nella terza parte *Avatar del fascismo*), un godimento ambiguo di fronte alla miseria altrui, che spinge taluni a travestirsi da «soccorritori immaginari» per riuscire ad avvicinarvisi o per usarla a fini commerciali o politici?

²⁰ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit.

²¹ Myriam Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.