

Fine dell'utopia, inizio dell'utopia

Marcuse: Sulla fondazione hegeliana dell'unidimensionalità

Nessun metodo può attribuirsi il monopolio della conoscenza, ma nessun metodo il quale non riconosca che le sue proposizioni 'la verità è l'insieme' e 'l'insieme è falso' sono descrizioni significative della nostra situazione, sembra autentico.

Herbert Marcuse

Quando morì, nel 1979, Herbert Marcuse non poteva immaginare certo come sarebbero andate le cose del mondo nei trentacinque anni a seguire. Difficile, oggi, dire quante delle sue considerazioni rispetto ai fatti a lui contemporanei reggano alla prova del tempo che passa e quante delle sue analisi, dei suoi giudizi siano stati giustamente liquidati, talvolta inesorabilmente, come obsoleti. E in ogni caso risulterebbe, malgrado tutto, azzardato archiviare senza dubbi e senza residui oggi ciò che Marcuse ha rappresentato per le generazioni statunitensi ed europee che si affacciarono alla presa di coscienza del mondo nei primi anni sessanta del Novecento². Questa provvisorietà, d'altra parte è strettamente connessa a qualsiasi militanza intellettuale³ e, insieme a Marcuse, ne hanno fatto le spese anche altri illustri protagonisti della storia intellettuale del passato prossimo seguente alla

¹ Ex docente di Filosofia e Storia al liceo *Ferraris*.

² Un tentativo di giudizio complessivamente positivo sul lavoro critico e militante di Marcuse è rinvenibile nella *Postfazione* di Antonio Negri a Herbert Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione*, Roma, Manifestolibri, 2005, pp. 367-74. Da notare che l'interpretazione illustrata da Negri parte da premesse esattamente opposte a quelle qui da noi adottate; scrive infatti: "Questo volume è intitolato 'Oltre l'uomo a una dimensione': è appunto in questo 'oltre' che il distacco dalla dialettica negativa di Horkheimer e Adorno si verifica (il negativo non è più dialettico), il negativo comincia a essere singolare corporeo." (p. 367). Va aggiunto, però, che i testi contenuti nel libro che Negri commenta sono tutti posteriori a *L'uomo a una dimensione* e soprattutto alla *Nota sulla dialettica* che qui consideriamo come riferimento principale del nostro lavoro. Una considerazione analoga può essere fatta per la raccolta di documenti marcusiani intitolata *Marxismo e Nuova Sinistra*, Roma, Manifestolibri, 2007; nella 'Postfazione' Sandro Mezzadra giustifica l'operazione editoriale che ha portato a questo volume: "In fondo, questi saggi di Marcuse possono essere letti come la cronaca di una straordinaria 'esperienza'. Dell'esperienza – da parte di uno dei grandi filosofi del Novecento – di un evento che ha cambiato il mondo, costringendo il filosofo a mettere mano nella propria cassetta degli attrezzi, a riesaminare concetti su cui si era a lungo affaticato, a porre in discussione certezze consolidate. L'evento, ovviamente, è il Sessantotto, di cui il riluttante Marcuse fu indicato come uno dei 'padri' sulle due sponde dell'Atlantico, in particolare per via del suo libro del 1964, *L'uomo a una dimensione*." (p. 353).

seconda guerra mondiale, da Sartre a Foucault a Deleuze, per limitarci al mondo del pensiero francese a noi italiani più congeniale. Va però aggiunto, in tutti o quasi questi casi, che, accanto al tentativo (spesso non riuscito o comunque suscettibile di critica e di giudizi antagonisti di parte, a loro volta vittime, nel riesame posteriore dei fatti, della contingenza evenemenziale in cui nascono) di partecipare in prima persona, coi mezzi intellettuali di cui si dispone, al divenire, anche minuto, del proprio tempo, questi uomini hanno saputo lasciarsi alle spalle l'imponenza di un'opera teoretica scritta, per lo più in precedenza, nel corso dei decenni: un patrimonio, a differenza delle loro militanze, per quanto esse non siano state affatto occasionali, che non smette di valere e di funzionare quale punto di riferimento, per le generazioni che seguono, anche molto tempo dopo la loro immediata consumazione intellettuale; è questa la vera ricchezza che essi lasciano in eredità al tempo che verrà, e che pone forse in secondo piano il loro cedimento, magari tardivo, al protagonismo sulla scena del mondo.

Sicuramente questo è il caso di Marcuse, la cui quasi immediata liquidazione *post mortem* ha portato purtroppo con sé, trascinandolo a lungo in questi ultimi decenni nell'oblio, l'indubbio valore teoretico sia dei testi che gli dettero la fama negli anni cinquanta e sessanta (soprattutto *Eros e civiltà*, pubblicato nel 1955 e *L'uomo a una dimensione*, pubblicato nel 1964), sia i due notevoli testi ad essi precedenti (*L'ontologia di Hegel*, pubblicato nel 1932 e *Ragione e rivoluzione*, pubblicato nel 1941) che segnarono negli anni trenta e negli anni quaranta il suo ingresso sulla scena filosofica internazionale.

Si vuole insomma sostenere questo: che senza la conoscenza di questi libri, la stessa militanza intellettuale di Marcuse, oggi così discussa, a fianco della rivolta studentesca anni sessanta-settanta risulterebbe incomprensibile; di più, non se ne comprenderebbe la motivazione necessaria, profonda, squisitamente filosofica⁴, innestata com'è fin da subito sul filone di pensiero che da Hegel porta a Marx (facendo i conti, tra l'altro, con Max Weber) e poi a Nietzsche e a Freud, come accadde per tanti altri pensatori nati in fondo all'800, tra gli altri Adorno e Horkheimer, membri di quella Scuola di Francoforte cui anche Marcuse aderì. Nel caso di Marcuse, i conti furono fatti soprattutto con Freud e con quel freudismo che allora andava sotto il nome di freudismo 'riformista' o 'revisionista'⁵, Fromm *in primis*.

³ Nel caso di Marcuse, non va sottovalutato il richiamo biografico che lo riguarda. Infatti, come ricorda opportunamente Raffaele Laudani nell' 'Introduzione' al testo citato nella nota 1: "[...] la sua attività politica ed intellettuale affondava le sue radici proprio in un'esperienza di movimento: nella partecipazione, appena ventenne, alla rivoluzione tedesca dei Consigli. Un'esperienza che, coincidenza fra le coincidenze, nel novembre del 1919 lo vide in circostanze poco chiare contribuire come membro dei consigli dei soldati di Reinickendorf, un sobborgo operaio a nord di Berlino alla difesa armata di Alexanderplatz dagli attacchi dei 'Freikorps', in uno dei momenti più drammatici della rivoluzione a Berlino." (p. 9).

⁴ E' ancora oggi una buona illustrazione della ricca e complessa formazione intellettuale di Marcuse il primo capitolo ('Essere e verità') del testo di Tito Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1968, pp. 5-24.

⁵ Cfr. H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, 1955 (trad. it. *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964), pp. 249-280 ('Epilogo: Critica del revisionismo neofreudiano')

Ma prima di tutto consideriamo l'aspetto metodologico di fondo col quale Marcuse impara a pensare lo stato delle cose: la dialettica hegeliana, arricchita da tutti gli inediti marxiani pubblicati nei primi decenni del secolo⁶, e divulgata in questa forma, che andrà sotto il nome di hegelo-marxismo, dai contemporanei del nostro autore, da Lukàcs sopra tutti, nel suo *Storia e coscienza di classe* (1923).

Ma in Marcuse è presente anche altro: l'antiscientismo della fenomenologia husserliana (*Crisi delle scienze europee*, per quel che se ne poteva conoscere alla metà degli anni trenta), prima di tutto, assunta da studente già anche sul suo versante heideggeriano⁷, allora da molti definito 'esistenzialistico'. È da tutto questo immenso complesso di scuole, di tradizioni e di nomi che emergerà, alla fine, il contributo originale di Marcuse.

Accade questo: nel 1960, quando il suo pensiero è ormai maturo e ha già dato prove molto originali, Marcuse sente il bisogno di riconfermare il suo *background* filosofico, e lo fa in occasione di una ristampa di *Ragione e rivoluzione*; il suo antico fondamento hegeliano (o se si vuole hegelo-marxiano, o anche hegelo-marxiano-lukácsiano) viene ribadito in *Una nota sulla dialettica*, ad apertura di testo, ed è proprio a queste importanti pagine fatte precedere a *Ragione e rivoluzione* anche nell'edizione italiana che ci riferiamo per trovare, *in nuce* allo stato nascente, alcune delle tematiche posteriori più importanti di Marcuse.

Pensiero negativo

Il concetto di *unidimensionalità*⁸, comunque e dovunque lo si voglia adottare, non può quindi essere compreso *fuori* dalla sua origine hegeliana. Il posto che esso occupa, nel funzionamento logico della dialettica che Marcuse imposta, è quello *tetico*: qualcosa si dà come 'fatto', come un 'in sé' non ulteriormente problematizzabile, come provvisoria chiusura del divenire, posizione 'astratta' nella

⁶ Ci si riferisce, ovviamente, ai *Manoscritti economico-filosofici del '44*, pubblicati solo nel 1932.

⁷ Non si dimentichi che *L'ontologia di Hegel* (1932), il primo libro di Marcuse, è anche il prodotto del suo incontro a Friburgo con Heidegger, col quale si era laureato nel 1921. Sulla relazione Marcuse Heidegger si veda, oltre al testo di Perlini cit., la 'Presentazione' (pp. 5-23) di Mario Dal Pra a H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1932 (trad. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*; Firenze, La Nuova Italia, 1969).

⁸ Com'è ovvio, il testo di riferimento, cui la stessa Nota allude in chiusura, è *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964 (trad. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967). Gli argomenti trattati in questo testo furono anticipati tra l'altro nelle cosiddette 'Lezioni parigine del 1958', ciclo di 6 conferenze tenute da Marcuse nell'anno accademico 1958-59 presso l'École Pratique des Hautes Études, e contenute oggi nel testo di H. Marcuse, *La società tecnologica avanzata*, Roma, Manifestolibri, 2008, pp. 55-140. Avverte Raffaele Laudani nell'Introduzione a questo volume: "La genesi del termine risale alle sperimentazioni filosofiche giovanili di Marcuse e, più specificamente, al capitolo dell'Ontologia di Hegel dedicato al 'movimento nella sua bidimensionalità', dove Marcuse illustrava attraverso Hegel la negatività costitutiva dell'essere, scisso tra la dimensione della realtà e quella delle sue potenzialità inesprese, e la sua capacità, proprio in virtù di questa intrinseca negatività, di spezzare la riproduzione meramente quantitativa dell'essere, aprendo la via alla trascendenza della determinatezza di volta in volta esistente." (p. 7). Il riferimento di Laudani è in particolare al capitolo VII di *Ontologia di Hegel*, 'Il movimento nella sua bidimensionalità. La 'ragione determinante' e l'unità dell'ente' (pp. 91-101).

sua apparente autosufficienza; la posizione tetica nega, considerata in sé, la possibilità di un suo superamento. La *multiplanarità*, invece, presuppone che il piano tetico venga trasceso, ed il trascendimento è dunque *negazione* di quel piano, di quella fissità, è *anti-tetico*: il pensiero negativo, quindi, assume la datità del fatto *sempre* come un problema, lo smuove dalla sua astratta immobilità e lo declina, negandone l'astratta fissità, sul versante dei *possibili*, di tutti i possibili che lo riguardano. La multidimensionalità, hegelianamente, è *l'essenza della cosa*, ossia la risultante di tutti i suoi possibili, e costituisce il nome vero di ciò che chiamiamo 'realtà': sempre in movimento verso la propria *provvisoria* completezza di sintesi in sintesi.

Scriva Marcuse nella *Nota sulla dialettica*:

“Questo libro [*Ragione e rivoluzione*, 1941 ndr] è stato scritto nella speranza di dare un piccolo contributo alla rinascita, non di Hegel, ma di una facoltà mentale che rischia di scomparire: il potere del pensiero negativo. Secondo la definizione di Hegel ‘Il pensiero è in realtà essenzialmente la negazione di ciò che ci sta immediatamente dinanzi’.” (p. 6).

Si parte da qui, da questa lapidaria definizione hegeliana, per impostare il necessario ruolo della *contraddizione* nell'interpretazione del funzionamento, del processo mediante il quale si costituisce la 'realtà'. Continua Marcuse:

“Anche i più astratti e metafisici concetti di Hegel sono saturi di esperienza: esperienza di un mondo in cui l'irrazionale diviene razionale e, come tale, determina i fatti; in cui la mancanza di libertà è la condizione della libertà, e la guerra costituisce la garanzia della pace. Un tale mondo contraddice se stesso. Il senso comune e la scienza dimenticano questa contraddizione, ma il pensiero filosofico ha inizio con il riconoscimento che i fatti non corrispondono ai concetti imposti dal senso comune e dal pensiero scientifico; cioè, in breve, con il rifiuto di accettare tali concetti.” (*ibidem*)

Attraverso il pensiero 'negativo'⁹, attraverso l'assunzione a pieno titolo della contraddizione come vero oggetto del pensiero, in quanto la realtà è essenzialmente contraddittoria, l'unidimensionalità logica (la semplice posizione tetica), negata dal pensiero, si apre alla multiplanarità, ovvero alle sue “promesse e possibilità” negate dall'astrazione tetica, rappresentata tra l'altro quest'ultima dai concetti “imposti dal senso comune e dal pensiero scientifico”, si vorrebbe dire dalla chiacchiera e dallo scientismo dogmatico, a fini conservativi rispetto all'incessante movimento dello stato delle cose.

“La loro negazione da parte della dialettica non è solo una critica alla logica conformistica, che nega la realtà delle contraddizioni; è anche una critica alla realtà di fatto rimanendo al livello di tale realtà; una critica del sistema di vita stabilito, che nega le sue stesse promesse e possibilità.” (*ibidem*)

⁹ Il fondamento hegeliano del pensiero 'negativo' è ribadito a chiare lettere in più luoghi de *L'uomo a una dimensione*; cfr. per esempio a p. 184: “Nei termini dell'universo stabilito, tali modi contraddicenti di pensare si pongono come pensiero negativo. ‘Il potere del negativo’ è il principio che governa lo sviluppo dei concetti, e la contraddizione diventa la qualità che distingue la Ragione (Hegel).”

Unidimensionalità

Se s'intende riflettere sull'unidimensionalità così come Marcuse la discute ne *L'uomo a una dimensione*, allora occorre fin da subito impostare correttamente questa domanda che l'autore si pone quasi ad apertura di *Nota*: "Ora, che cosa (o chi) è questa soggettività che costituisce, in senso letterale, il mondo oggettivo?".

Si arriva a questa domanda, in cui soggetto ed oggetto appaiono le due inscindibili facce della stessa medaglia, e che introduce quindi all'unidimensionalità dell'uomo contemporaneo oggetto del nostro lavoro, tenendo conto che il pensiero dialettico

"annulla l'opposizione a priori tra valore e fatto interpretando tutti i fatti come stadi di un unico processo in cui soggetto e oggetto sono talmente uniti che la verità può essere raggiunta solo nella totalità composta di soggetto e oggetto. Tutti i fatti comprendono in sé chi li conosce così come chi li fa; essi traducono continuamente il passato in presente. Gli oggetti, dunque, 'contengono' la soggettività nella loro stessa struttura."
(p. 7)

Concetti quali 'realtà' e 'soggettività' vanno dunque riformulati affinché possano venir compresi in questo contesto dialettico: 'realtà' diventa 'realtà in fieri', 'realizzazione', sviluppo in cui ciò che è (tesi) diventa, nel nome del pensiero negativo che interpreta ciò che è, qualcosa di diverso da sé (anti-tesi), "risultato costantemente rinnovato del processo dell'esistenza"; ma "la lotta dell'umanità contro le sue condizioni e quelle della natura" presuppone allora una forma della soggettività che si faccia carico di questo incessante divenire, anzi, di più, che sappia 'contenerlo' e 'farsene contenere', poiché, come altrove afferma Hegel, 'il vero è l'intero', ovvero qui "la verità può essere raggiunta solo nella totalità composta di soggetto e oggetto".

"Ogni realtà, pertanto, è una 'realizzazione'; uno sviluppo della 'soggettività'. Quest'ultima 'raggiunge se stessa' nella storia quando lo sviluppo diviene razionale; Hegel la definisce 'progresso nella coscienza della libertà'". (p. 8)

Libertà? Si chiede Marcuse:

"La libertà, tuttavia, per Hegel è una categoria ontologica: essa significa essere non un mero oggetto, ma il soggetto dell'esistenza di qualcosa o qualcuno; non soccombere alle condizioni esterne, ma trasformare il dato di fatto nella realizzazione di un'attività." (*ibidem*)

La libertà è sempre libertà *di* o *per* qualcosa o qualcuno: libertà è trasformazione delle apparenze di fatto, è oltrepasamento delle condizioni esterne, è non accettazione del dogma; al movimento incessante della 'realtà' corrisponde il movimento altrettanto incessante del pensiero, cosicché la libertà che sottende l'uno e

l'altro movimento *non* può essere una categoria utile a descrivere l'essere, bensì utile a descrivere un *modo d'essere*, anzi, *il* modo d'essere che produce la 'realtà'.

“La libertà costituisce la dinamica intrinseca all'esistenza, e il processo dell'esistenza in un mondo non libero consiste proprio nella 'continua negazione di ciò che minaccia di negare (*aufheben*) la libertà'. La libertà, pertanto, è essenzialmente negativa: l'esistenza è sia alienazione sia processo attraverso cui il soggetto raggiunge se stesso nel comprendere e dominare l'alienazione.” (p. 9)

Proprio in queste ultime parole, Marcuse pone il compito al pensiero che si vuole dialettico; esso si pone un triplice scopo: a) mantenere in movimento, in 'processo', il pensare stesso; b) portare al 'raggiungimento di se stesso' il soggetto che si fa carico di questo stesso pensiero; c) 'comprendere e dominare l'alienazione', ossia verificare il buon funzionamento della lettura dialettica del mondo nel superamento (*aufhebung*) della contraddizione che il 'reale' sempre a se stesso rappresenta quando viene arrestato alle apparenze dei dati di fatto.

Soprattutto il secondo punto sembra occupare il lavoro della maturità di Marcuse, da un lato, in *Eros e civiltà*, adibendo, piegando e declinando il tardo pensiero freudiano verso una tensione teoretica in esso soltanto implicita, e riformulando in tal modo il 'disagio della civiltà' teorizzato in quel pensiero nei termini di una contestazione globale contro un disagio che non è più caratteristico di una 'civilizzazione' generica, ma equivalente ad uno stigma distintivo di *questa* 'civilizzazione' tardo capitalistica, della 'società opulenta', quella che appunto mette capo all'uomo unidimensionale.

L'uomo a una dimensione, allora, prima di tutto *non si conosce*, non sa nulla di sé, della propria comoda e soporifera non-libertà (e non-uguaglianza), poiché l'unico piano sul quale giace la sua esistenza in-sensata non prevede alcun trascendimento gnoseologico autoriflessivo (dunque: alcun senso, alcuna problematizzazione di senso), mancando totalmente di quella dinamica che il pensiero (sia esso filosofico, scientifico o artistico) negativo imposta, con lo scopo di oltrepassare, inverandone le contraddizioni, il nichilismo immobilista, fatalista che caratterizza l'*ambiente* di un mondo unidimensionale siffatto.

L'uomo unidimensionale *non sa di essere tale*, e questa ignoranza lo preserva dall'assumersi *in toto* le responsabilità di scelte, decisioni e rifiuti autentici, capaci di riconsegnarlo davvero a se stesso, ovvero alla necessità tutta umana di costruire un regno di uomini liberi, che vivano un'esistenza piena, che sappiano andare oltre la necessità della semplice sopravvivenza; quest'ultima peraltro – sottolinea instancabilmente in tutti i suoi scritti Marcuse – oggi è resa possibile *senza un surplus di fatica e di alienazione* da una gestione razionale (e 'socialista', secondo un'accezione della parola che richiama l'utopismo premarxiano alla Fourier) della strumentazione scientifico-tecnologica, cresciuta, secondo Marcuse, nel corso del tempo sotto le insegne secolari, apparentemente insuperabili perché considerate 'naturali', dello sfruttamento dell'organizzazione capitalistica del lavoro.

E così, nell'uomo unidimensionale, avviene la trasformazione della figura hegeliana della Coscienza Infelice in *Coscienza Felice*, la cui soddisfazione è falsa in quanto eterodiretta, proveniente da cause che stanno all'esterno del soggetto: non da lui voluta e desiderata in prima istanza per la soddisfazione della propria biologia e della propria capacità di pensare, ma *costruita* dentro di lui fin dall'infanzia attraverso l'*introiezione* di modelli di percezione e comportamento che hanno edificato in lui una *seconda natura*, vissuta in fondo al percorso di formazione come l'*unica natura possibile*. Al punto che la reattività dell'uomo unidimensionale, artefatta e preconfezionata in lui dalla pubblicità, dalla televisione, da tutta la modellistica proiettivo-identificatoria che ne hanno intaccato l'inconscio, appare come modalità *spontanea* dell'Io.

Utopia

D'altro canto, e con identico movimento, Marcuse ipotizza (è il terzo scopo cui si accennava sopra) la necessità di tracciare, magari soltanto in negativo, i tratti di una *nuova figura antropologica*¹⁰, in grado di reggere sulle proprie spalle quello che verrà poi chiamato il Grande Rifiuto¹¹, per il

“raggiungimento di una ‘condizione del mondo’ in cui l'individuale rimane in inseparabile armonia con l'insieme in cui le condizioni e i rapporti del suo mondo ‘non posseggono alcuna oggettività indipendente dall'individuale’.” (*ibidem*)

Marcuse considera il tipo del ‘rivoluzionario’ in grado oggi di modificare lo stato delle cose come una sorta di *mutante biologico*, in grado di rifiutare ‘naturalmente’ i falsi agi della società opulenta, e farebbe questo a causa della radicalità del disgusto che essi di fronte alla sua *ragione*, ma soprattutto e insieme di fronte a tutti i suoi *sensi*, rappresentano, dal momento che l'esperienza di un mondo in cui quegli agi sembrerebbero risarcire le vittime del loro sfruttamento quotidiano appare, a questa sensibilità biologicamente nauseata, o rimasta occasionalmente integra, o tendenzialmente disalienata, come una *mutolazione* rispetto alle possibilità di

¹⁰ In *An Essay on Liberation*, 1969 (trad. It. *Saggio sulla liberazione*, Torino, Einaudi, 1969) il secondo capitolo (‘La nuova sensibilità’) rappresenta il miglior compendio di tutto quanto Marcuse possa aver pensato fino a quella data circa una nuova figura antropologica non conformista, fondata sul fatto che “la nuova sensibilità è divenuta un fattore politico. Quest'evento, che può costituire un punto di volta nell'evoluzione delle società contemporanee, esige che la teoria critica introduca tra i suoi concetti questa nuova dimensione e tenga conto delle sue implicazioni ai fini dell'edificazione di una nuova società.” (p. 36)

¹¹ “Ritualizzata o no, l'arte contiene la razionalità della negazione. Nelle sue posizioni più avanzate, essa rappresenta il Grande Rifiuto, la protesta contro ciò che è. I modi in cui l'uomo e le cose sono rappresentati, in cui sono fatti cantare e suonare e parlare, sono altrettanti modi di confutare, spezzare e ricreare la loro esistenza concreta.” (H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit, p. 82). Il concetto è presente nel *Secondo Manifesto del Surrealismo* (1929) di André Breton, autore spesso citato da Marcuse. Vi si può leggere: “Se, mediante il surrealismo noi ripudiamo senza esitazione l'idea della sola possibilità delle cose che ‘sono’ e se dichiariamo, noi, che per una via che ‘è’, che possiamo indicare e aiutare a percorrere, si accede a quel che si pretendeva ‘non essere’, se non troviamo parole sufficienti per svergognare la bassezza del pensiero occidentale, se non abbiamo paura di insorgere contro la logica [...]” (in Franco Fortini/Lanfranco Binni, *Il movimento surrealista*, Milano, Garzanti, 1959, p. 118).

ricchezza del vivere, del sentire, del percepire, del relazionarsi pacificamente a natura e uomini: possibilità per troppo tempo tradite dalla falsa immanenza dello *status quo*.

Chi allora può farsi carico di una simile esigenza di trascendenza? Quale modello antropologico? Qui il discorso marcusiano si fa incerto, frammentario, difficile, debitore dei tempi (l'analisi qui deve tener conto anche degli scritti, interviste, interventi degli anni sessanta e settanta) e dei luoghi (per lo più ancora gli USA, ma anche la Germania di Dutschke e la Francia di Cohn-Bendit) in cui egli si trova a vivere la propria esperienza di intellettuale militante. Il discorso si fa persino, in qualche caso, contraddittorio, se letto oggi col senno di poi, sia rispetto al reperimento dei soggetti, in sé e/o per sé 'rivoluzionari', sia rispetto alle reali possibilità che essi avrebbero di arrivare con la loro azione, nel tempo, a qualche risultato.

Va detto, inoltre, allo scopo di distinguere, rispetto agli altri esponenti della Scuola di Francoforte, il tratto distintivo della personalità intellettuale marcusiana, che, laddove per esempio Horkheimer si consegna, in fondo al suo percorso di vita e pensiero, ad una rassegnata filosofia della storia di marca schopenhaueriana, e Adorno, dal canto suo, si chiude in uno sdegnoso, elitario estetismo disperato e tragico, Marcuse invece *non rinuncia a pensare l'Utopia*, a configurare l'esigenza possibile del reperimento di un 'nuovo uomo' in grado di tradurre la *disperazione* del presente (che assume in quegli anni i nomi più diversi, ma tutti afferenti alla fase di capitalismo monopolistico postbellico capace di presentare analoghe caratteristiche totalitarie sia a Oriente, comunismo staliniano, sia a Occidente, democrazie parlamentari: società opulenta, *affluent society*, tardo capitalismo, capitalismo maturo, capitalismo di stato ecc.) in *speranza* per il futuro.

Utopia: la parola perde con Marcuse la sua tradizionale aura d'impossibilità, e diventa il nome di un *reale-possibile futuro*, realizzabile, secondo questo autore, semplicemente grazie ad un *riposizionamento* dei saperi¹², dei ruoli, delle funzioni, delle priorità rispetto a quelli amministrati dall'odierna società cosiddetta opulenta, e grazie, soprattutto, ad un *ripensamento radicale* dell'uso di scienza e tecnica, oggi in grado, sempre secondo Marcuse, di realizzare ciò che finora è stato considerato l'impossibile, ovvero la *felicità* sulla terra per tutti contro la fatalistica, mitica maledizione del lavoro e della fatica, dello sfruttamento e della conseguente alienazione dall'autenticità dell'umano per l'uomo della tarda modernità.

Ecco allora farsi strada la formula dell'*utopia* marcusiana su base hegeliana: affinché essa abbia il senso di un'*utopia* non *impossibile*, quali quelle che vogliono – come

¹² L'esigenza di un riposizionamento di tutti i saperi, ne *L'uomo a una dimensione*, è ben illustrato in tutta la seconda parte del libro, con particolare riguardo allo stato delle cose nella filosofia contemporanea al Marcuse di quegli anni, tendenzialmente e pericolosamente vocata, secondo l'autore, a 'chiudere l'universo di discorso' all'insegna di un pensiero sostanzialmente 'positivo'; una considerazione motivazionale sintetica rispetto al senso di tutto questo potrebbe essere la seguente: "Il pensiero a una dimensione è promosso sistematicamente dai potenti della politica e da coloro che li riforniscono di informazioni per la massa. Il loro universo di discorso è popolato da ipotesi autovalidantisì, le quali, ripetute incessantemente da fonti monopolizzate, diventano definizioni o dettati ipnotici." (p. 34).

esemplificò Marcuse in un'intervista – abolire la morte dalla vita¹³. Ma per proporre e disegnare i tratti di un'utopia *possibile* occorre fare ancora un passo, e introdurre sulla scena concettuale il nuovo protagonista della modernità, la *scienza-tecnica* contemporanea, e con essa l'autentica possibilità da essa implicata di *togliere all'uomo la fatica del lavoro inutile*, di rimmetterlo di fronte ad una situazione che, pur non volendosi edenica, finirebbe per rassomigliarle, almeno nelle intenzioni descrittive delle possibilità esistenziali e sociali che essa aprirebbe.

Ma l'utopia marcusiana in questa *Nota* è soltanto annunciata in chiusura (“Ho omesso l'epilogo scritto per la seconda edizione [di *Ragione e rivoluzione*, ndr] poiché in esso avevo trattato in forma troppo sintetica di problemi che discuto in modo più esauriente nel mio prossimo libro, uno studio sulla società industriale in uno stadio avanzato”); si capisce l'allusione a *L'uomo a una dimensione*, testo a quella data (1960) ancora *in fieri*, ma il cui quadro concettuale doveva già essere presente all'autore in tutti i suoi momenti essenziali.

Arte e Utopia

L'ipotesi utopica, nella *Nota* dunque soltanto implicita, s'accompagna qui invece esplicitamente alla denuncia del ruolo che gioca *l'Arte*¹⁴ in tutto questo sistema, arricchendolo della presenza del suo (da sempre) dirompente *potenziale anticipatorio*

¹³ “A me sembra che nel corso della storia, società che venivano considerate utopistiche possono benissimo diventare possibilità storiche. Per esempio se lei avesse detto a un cittadino di Atene al tempo di Platone che una città senza schiavi è certamente una possibilità reale, questi avrebbe pensato che lei era pazzo e che la sua era un'utopia. Per un feudatario del 13mo o 14mo secolo una società di individui relativamente uguali con uguali opportunità avrebbe rappresentato un'utopia. Tuttavia esistono utopie storiche. Per esempio, temo di dover ammettere che una società che abbia abolito la morte costituisca ancora un'utopia.” (in Arturo Schwartz, *Conversazione con Herbert Marcuse*, Milano, Multhipla Edizioni, 1978, pp. 14-15); nel 1967 a Berlino (e nel 1968 in Italia per Laterza), uscì di Marcuse *La fine dell'utopia*, testo all'interno del quale sono presenti due relazioni (con relativo dibattito coi partecipanti) tenute dall'autore durante l'incontro organizzato dal Comitato studentesco della Libera Università di Berlino-Ovest nei giorni 10-13 luglio di quell'anno; nella prima, senza titolo, si legge in apertura: “Iniziando con una verità ovvia, dirò che oggi qualunque forma nuova di vita sulla terra, qualunque trasformazione dell'ambiente tecnico e naturale è una possibilità reale, che ha il suo proprio luogo nel mondo storico. Noi possiamo fare del mondo un inferno, anzi come sapete siamo sulla strada. Ma possiamo anche farne l'opposto. Questa fine dell'utopia, e cioè il rifiuto delle idee e delle teorie che si sono ancora servite di utopie per individuare determinate possibilità storico-sociali, oggi possiamo anche concepirla in termini molto precisi come fine della storia; nel senso cioè [...] che le nuove possibilità di una società umana e del suo ambiente non possono più essere immaginate come prolungamento delle vecchie né essere pensate nel medesimo 'continuum' storico (col quale anzi presuppongono una rottura).” (p. 9).

¹⁴ Il tema estetico è tutt'altro che secondario in Marcuse; oltre ad un gran numero di interventi a conferenze, articoli, saggi e interviste sull'argomento, va ricordato che nel 1977, prima in tedesco e poi in inglese, viene pubblicato un testo specifico sull'argomento: *The Aesthetic Dimension* (trad. it. *La dimensione estetica*, Milano, Mondadori, 1978). Recentemente, altri contributi finora inediti sul tema sono stati raccolti in *Teoria critica del desiderio*, Roma, Manifestolibri, 2011. Si ricordi, infine, che la sua dissertazione di laurea all'Università di Friburgo nel 1922 (pubblicata soltanto nel 1978 nel testo originale) aveva come titolo *Der deutsche Künstlerroman* (trad. it. *Il 'romanzo dell'artista' nella letteratura tedesca*, Torino, Einaudi, 1985), a testimonianza del fatto, come suggerisce Stefano Catucci nella 'Postfazione' a *Teoria critica del desiderio*, che: “Come molti filosofi tedeschi della sua generazione, anche Marcuse aveva attraversato un percorso di formazione nel quale un ruolo di primo piano era assegnato agli studi di letteratura [...]” (p. 270).

di un mondo così come dovrebbe essere, di cui l'opera d'arte rappresenta un segno di verità, nei confronti del mondo così com'è, dal quale l'opera d'arte si muove trascendendone la datità.

L'ipotesi di Marcuse è che sull'Arte, in particolare sull'Arte cosiddetta d'avanguardia, riposi, al fine di comprenderne il senso, una evidente, imponente ipotesi hegeliana:

“Il problema non è se esista o non esista una diretta o indiretta influenza di Hegel sulla vera avanguardia, sebbene ciò sia evidente in Mallarmé e Villiers de l'Isle-Adam, nel surrealismo, e in Brecht. La dialettica e il linguaggio poetico, piuttosto, si trovano sullo stesso piano.” (pp. 10-11)

Lo “stesso piano” sul quale si trovano dialettica e linguaggio poetico è proprio quello della configurazione utopica dello stato delle cose.

Gli esempi che riporta sono tratti sia dagli scritti poetologici di Mallarmé (“Io dico: un fiore! E dall'oblio nel quale la mia voce esilia ogni forma, in quanto diversa dalle corolle note, sorge musicalmente, idea pura e soave, il fiore che manca a ogni mazzo.”), sia dalle pagine di Blanchot, che dal canto suo così riassume la questione aperta da Mallarmé: “la parola non è l'espressione di una cosa, ma l'assenza di tale cosa”.

Marcuse così commenta:

“Questo non è ‘esistenzialismo’. È qualcosa di più vitale e di più assoluto: il tentativo di contraddire una realtà in cui ogni logica e ogni espressione sono false in quanto sono parte di una totalità mutilata.” (p. 12)

Non si può negare che, da un certo punto di vista, il mercato riesca sempre a inglobare, metabolizzandone il potenziale critico-negativo, le opere d'arte, ma si tratta allora di *difendere uno statuto non banale* dell'opera d'arte, quello cioè che ne afferma la piena autonomia sia nei confronti di chi l'ha prodotta sia nei confronti delle condizioni di ricezione: l'opera è lì, rimane a disposizione di una sua fruizione per così dire corretta, che sappia custodirne quel potenziale, facendolo fruttare, portandolo a ‘realizzazione’ nella coscienza del fruitore, in quella parte inalterata della sua coscienza che, effettuato il Grande Rifiuto, si è appunto resa disponibile all'esercizio di una ‘nuova sensibilità’.

L'artista è il primo, nella società opulenta, a percepire, a pensare quello che Marcuse chiama il *Grande Rifiuto*. L'artista lo ha sempre fatto, poiché a lui da sempre è stato affidato il compito di *immaginare i possibili*, i mondi possibili, le armonie altre da quelle false della retorica estetica ornamentale o dalle disarmonie fin troppo reali della vita così com'è, ma gli è sempre stato concesso questo compito *sotto la condizione* di mantenere l'immaginazione al livello innocuo dell'irrealizzabile, dell'irrealtà.

Dunque, la multiplanarità, di cui l'artista era a modo suo il campione tollerato dal potere, era però una multiplanarità ineffettuale, consolatoria, destinata all'élite dei suoi fruitori, legittimati a ignorare, in quegli attimi ‘estheticamente’ privilegiati, gli

orrori quotidiani del privilegio e della miseria; a suo modo, anche lui, l'artista, se *come tale*, in sé (poeta 'maledetto', *idiot savant*, giullare ecc.) non era uomo unidimensionale, fuori dal ruolo, *per sé*, come uomo sottoposto *come tutti gli altri* alle stesse regole di vita comune, invece lo era, lo doveva essere.

Il sogno, la fantasia, la favola erano il regno sì di una libertà gratificante (per lui e per i suoi spettatori, negli attimi in cui ciò veniva concesso e organizzato), di più, dell'unica libertà da sempre davvero degna di questo nome, ma di un regno *inesistente* in quanto *regno dell'illusorio* ir-reale, non-possibile, consolatorio e dunque falso rispetto alla terribilità della verità che gli era fatalmente esterna. Donde l'abitudine a concepire lo *statuto ornamentale*, cosmetico, come specifico dell'arte, specificità di cui *la vita* dell'arte ha sempre sofferto, sotto tutti i regimi di tutti i tempi (e anche *dopo* tutte le rivoluzioni, ma non sempre *durante*: talvolta e per brevi attimi...).

La *morte dell'arte*, allora, di hegeliana memoria, assume in Marcuse due valenze: da un lato (ed è il versante di ciò che è lo stato delle cose odierno) l'arte muore, ed è *già morta* da tempo, tutte le volte che *si pone al servizio-di* (l'arte al servizio della politica del regime, ad esempio, o l'arte al servizio della rivoluzione, o l'arte, come accade soprattutto oggi, al servizio del mercato, merce uguale a tutte le altre merci: sottoposto il suo valore d'uso al valore di scambio); un'arte del genere *non* contiene un potenziale conoscitivo di verità maggiore di qualsiasi altra merce, o servizio: l'arte come merce che prima di tutto e per lo più si compra e si vende sul *mercato* dell'arte, che è un mercato come tutti gli altri, e che, proprio come tutti gli altri mercati, decide il *valore* di scambio di ogni suo elemento e decide se sia il caso o meno di renderla disponibile, con la produzione seriale, a un maggior numero di compratori, o di mantenerla come genere privilegiato, come simbolo di *status*.

Dall'altro lato (ed è soltanto il versante di un'ipotesi) l'arte muore (o meglio: morirà, ma *non può* morire oggi) quando *si realizza*: quando la sua *promesse de bonheur* diventa progettualità estetica *per una nuova società a misura d'uomo*, e in tal modo 'muore' nell'Utopia diventata Realtà, muore il suo potenziale utopico realizzato da e per un tipo antropologico che non ha più bisogno dell'arte per profilarsi la vivibilità pacificata di un mondo e di una natura conciliata con l'uomo.

È questo tipo antropologico, in cui il potenziale utopico dell'arte si realizza, che effettua il *Grande Rifiuto*. Nella società opulenta, il Grande Rifiuto coincide col rifiuto di castrare l'oggetto estetico del suo potenziale conoscitivo, ovvero del suo potenziale di verità, ovvero ancora dei *possibili* naturali (riguardanti il contesto umano) ed esistenziali (riguardanti le relazioni tra gli uomini) che mette in scena.

Marcuse vede nelle avanguardie del primo Novecento, e soprattutto nel Surrealismo, questa prima deriva intenzionale di senso percettivo-razionale 'rivoluzionario'. Ma egli è ben consapevole che l'avanguardia estetica è destinata ad essere risucchiata ben presto dalla museificazione, che è l'altro risvolto della mercificazione estetica: l'unidimensionalità, dobbiamo ricordarlo, esige che tutto, anche e soprattutto ciò che le si rivolta contro con la violenza di un linguaggio che non scende a compromessi, venga ricondotto prima o poi alla sua unica dimensione, quella del mercato. La

rivolta surrealista, ad esempio, che testimonia, alle sue origini, di uno dei più radicali sommovimenti percettivi, oltre che riflessivi, di cui l'uomo della modernità sia stato capace, nella misura in cui non è riuscita mai a collegarsi davvero alla rivolta politica (ma anche viceversa: nella misura in cui in cui la politica del tempo non seppe comprenderne il messaggio profondo), fu destinata a rovesciarsi in astruseria metafisica, in grottesca maschera di un inconscio domenicale¹⁵.

Ragione strumentale e ragione sensuosa

Si chiede infine Marcuse:

“In che cosa risiede dunque il potere del pensiero negativo? Il pensiero dialettico – commenta l'autore – non impedì a Hegel di sviluppare la sua filosofia in un armonioso sistema totale, il quale finisce con il porre enfaticamente l'accento sul positivo. Io penso che sia la stessa idea di Ragione a costituire l'elemento non dialettico della filosofia di Hegel. [...] Se è così, viene messa in dubbio la stessa idea di Ragione: essa si rivela come parte piuttosto che come totalità. [...] La Ragione, in quanto conoscenza umana in sviluppo e applicata alla vita, in quanto 'libero pensiero', servì a creare il mondo in cui viviamo. Essa servì anche a sostenere l'ingiustizia, lo sfruttamento del lavoro, la sofferenza. Tuttavia la Ragione e solo la Ragione ha in sé il suo correttivo.” (pp. 13-14)

L'opposizione che s'impone qui è quella ormai classica tra *ragione strumentale* e *ragione sensuosa*, che ricorda in qualche modo quella kantiana di Intelletto e Ragione, e in fondo quella tra *Critica della Ragione Pura* e *Critica del Giudizio*; la ragione strumentale: astratta rispetto alle sue modalità di conoscenza (“che distingue e classifica e vive nella divisione” [Perlini, cit., p. 100]), atomizzante e omologante al tempo stesso nei confronti del soggetto umano; la ragione sensuosa (“La ragione deve riconciliarsi con i sensi, riaffondare le proprie radici nella vita istintuale dell'uomo” [Perlini, cit., p. 100]): rispettosa, essendo conciliata con la 'sensibilità', dello statuto dialettico della cosa stessa, dell'uomo come della natura.

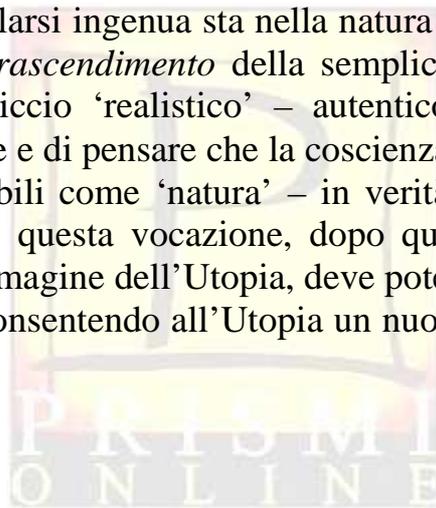
La messa in luce di questa evidente contrapposizione all'interno dell'idea di Ragione dà la cifra della situazione in cui versano le nostre attuali “forme di vita stabilite”: esse hanno ormai raggiunto, secondo Marcuse, “lo stadio della loro negazione storica”.

¹⁵ Alla ricerca, nei decenni postsurrealisti, di analoghi esempi di Grandi Rifiuti 'estetici', Marcuse, un po' affrettatamente e disordinatamente, ne vede la manifestazione (e insieme i limiti e le contraddizioni) tra gli altri in alcuni fenomeni tipici degli anni cinquanta (beatniks) e sessanta (hippies), finché poi scoprirà che il Grande Rifiuto sarà alla base dei movimenti della Nuova Sinistra Americana ed Europea tra il '68 e la fine degli anni settanta. Ma a questo punto il Rifiuto uscirà da quello che fino lì è stato un confinamento estetico, assumerà – insieme al connotato estetico di una 'nuova sensibilità' – tutti i necessari connotati sociopolitici, e riguarderà anche e soprattutto i movimenti di liberazione del Terzo Mondo. In qualche modo (anche inedito), questa coniugazione estetico/politica sembrerà poi realizzarsi e diffondersi anche nella società opulenta, non, si badi, presso il soggetto rivoluzionario della tradizione (la classe operaia, per lo più integrata, col suo potenziale di lotta, da sindacati e partiti riformisti socialdemocratici), ma presso studenti ed emarginati dei ghetti (negli USA: il movimento dei neri), o dichiaratamente presso il *lumpenproletariat* che mai e poi mai la teoria marxiana ortodossa aveva caricato di coscienza rivoluzionaria.

“Tale stadio storico ha mutato la situazione della filosofia e di tutto il pensiero cognitivo. Da questo stadio in poi, infatti, ogni pensiero che non comporta la coscienza di una radicale falsità delle forme di vita stabilite è pensiero errato. Il prescindere da questa condizione totale non è semplicemente immorale; è falso.” (p. 15)

Qui, all’incrocio di questa considerazione generale sullo stadio storico col modo d’interpretazione implicato da una filosofia dialettico-negativa, del tipo di quella cui sino qui s’è accennato, parte il complesso del pensiero marcusiano sullo stato delle cose del mondo, e non di qualsiasi mondo, ma di quello che s’è venuto a configurare laddove trionfa la cosiddetta società opulenta, ovvero l’Occidente industrializzato insieme al suo apparente antagonista di allora, in realtà complice degli stessi misfatti, il marxismo sovietico¹⁶.

In ultima analisi, il messaggio formativo che resta legato alle ricerche di Marcuse potrebbe riassumersi in un ammonimento, ancora una volta a mezza via tra metodologia e contenutismo stretto di pensiero: l’invito a *non rimuovere* dal proprio orizzonte esperienziale globale il tema dell’Utopia. Che una sua forma ‘storica’ possa declinare, tramontare e rivelarsi ingenua sta nella natura delle cose che l’uomo pensa e fa, ma la *vocazione al trascendimento* della semplice dimensione della fatticità, all’oltrepassamento del feticcio ‘realistico’ – autentico residuo nichilistico di un tempo, di un modo di vivere e di pensare che la coscienza più attenta ritiene da tempo obsoleti e non più proponibili come ‘natura’ – in verità svelato oggi fino in fondo nella sua storicità, ebbene, questa vocazione, dopo quella che è apparsa la ‘fine’ dell’Utopia, di una certa immagine dell’Utopia, deve potersi rilanciare secondo *nuove forme di consapevolezza*, consentendo all’Utopia un nuovo inizio per la salvezza e la speranza generali.



¹⁶ Marcuse è stato tra i primi, tra gli intellettuali che in qualche modo si potevano definire di area marxista, a denunciare apertamente l’involutione totalitaria del comunismo staliniano e poststaliniano; si ricordi il suo *Soviet Marxism. A critical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1958 (trad. it. *Soviet Marxism*, Parma, Guanda, 1968); durante un’intervista effettuata dalla televisione di San Diego nel 1968 Marcuse chiarì la sua posizione in merito: “Stalin si considerava marxista, i governanti comunisti che hanno progettato l’invasione della Cecoslovacchia si consideravano marxisti. Se questi sono marxisti, allora non lo sono io. [...] Contesto la costruzione autoritaria e burocratica della società sovietica, nella quale non è la popolazione che determina lo sviluppo della propria società, ma il regime che s’impone sulla popolazione; o, mi permetta di porla in questi termini, questo è il modo in cui il socialismo in Unione Sovietica ha nettamente deviato dalla concezione marxista. (H. Marcuse, *Marxismo e Nuova Sinistra*, cit., pp. 109-110).