

Marcuse. Il professore e la meglio gioventù

Scarti del tempo

di Enrico Donaggio



C'è stato un tempo, in Italia, in cui il testo ostico di un professore di filosofia – *L'uomo a una dimensione* – vendeva quasi come *Tre metri sopra il cielo*. Un professore di filosofia, questo era Herbert Marcuse. Non un intellettuale come Sartre o Debord; nessun romanzo, pièce teatrale, film o performance artistica è mai uscita dalla sua penna. Solo filosofia: arida, viva e monomaniacale (dal primo all'ultimo dei suoi scritti Marcuse ha pensato un unico tema, quello della liberazione, attraverso la critica, dal capitalismo come forma di vita). Ammiccante e seduttiva al massimo nella scelta dei titoli (*Ragione e rivoluzione*, *Eros e civiltà*, *L'uomo a una dimensione*) e di qualche categoria: "Termidoro psichico della soggettività ribelle", "circolo vizioso del progresso", "tolleranza repressiva", "grande rifiuto". Ma filosofia comunque, incarnata – questo il segreto della spettacolarizzazione di Marcuse – in un uomo anziano "solo dal punto di vista biologico", sprizzante fascino ed eros pedagogico, che non ci teneva troppo alla teoria né alla faccia. Un "marxista borghese", secondo alcuni, un ruffiano secondo altri (avrebbe detto agli studenti molto più di quello che volevano sentirsi dire). Un "professore di desiderio" che sarebbe piaciuto a Philip Roth. Un cattivo maestro da eliminare secondo Reagan, il Ku Klux Klan e i veterani che impiccavano il suo fantoccio davanti al municipio di San Diego. Un modo di interpretare un ruolo di cui oggi paiono perse le tracce.

Se si insistesse sulla contrapposizione tra ora e allora, cercando invano nel panorama filosofico contemporaneo figure e tirature che possano anche solo lontanamente competere con quelle di Marcuse, si giungerebbe in fretta sul ciglio di una spaccatura, frontale e sconsolata, tra due generazioni lontane anni luce. Quella di chi il Sessantotto in qualche modo l'ha fatto, e oggi può dunque esibire, con orgoglio o vergogna, le cicatrici. E quella di chi – con indifferenza, fastidio o nebulosa ammirazione – il Sessantotto l'ha invece subito: nei racconti di genitori, professori, registi, scrittori, cantautori, giornalisti. I figli o i nipoti della "meglio gioventù"; quelli che, non avendo cicatrici interessanti da vendere, sfoggiano i tatuaggi che istoriano i loro corpi o un complesso di inferiorità indotto per quegli anni formidabili e ossessionanti.

Di questa distanza siderale la filosofia sarebbe specchio e sintomo fedele: c'era un tempo in cui gli studenti leggevano libri incendiari e si ribellavano al "sistema". E c'è oggi un tempo in cui la filosofia pare condannata a condividere, con tutti gli altri rami dell'industria culturale, una sindrome di identificazione con l'aggressore. A ripiegarsi sulla spiritualità o sulla cura dell'anima, a fornire consulenze o istruzioni per l'uso su come adattarsi, nella forma meno dolorosa o insensata, a un modo di produrre e di esistere – il capitalismo – che sembra non conoscere alternative. Una temperie ovattata e paludosa in cui i giovani – inebetiti più degli adulti – incarnano per la prima volta nella storia l'avanguardia della conservazione.

Tracciare un ritratto sommario di Marcuse a contatto con il Sessantotto consente di sfumare questa contrapposizione, insieme al pessimismo sul presente che porta con sé. A patto di farlo ponendo al centro il motivo degli "scarti del tempo", una formula che condensa più di un significato. Non ha infatti torto Frederic Jameson, allievo di Marcuse a San Diego, quando dice che il compito politico dell'ermeneutica, della rilettura dei testi canonici di una tradizione (in questo caso la critica filosofica al capitalismo come forma di vita) è di serbare il "contatto con le sorgenti dell'energia rivoluzionaria in un periodo di ristagno, per conservare, a livello sotterraneo, il concetto di libertà durante le epoche geologiche di repressione". Ma è importante aggiungere che il contatto con le fonti deve mostrarsi consapevole del modo in cui la filosofia attraversa il tempo, operando nella storia, e delle diverse sfasature e slittamenti che travagliano questo rapporto, rendendolo fragile e imprevedibile. I tempi in cui maturano e sedimentano la speranza o lo sconforto

sociale, la resistenza e la resa rispetto a forme di vita che paiono possedere la durezza e l'eternità della roccia, non diversamente da quelli delle teorie che li alimentano o li criticano, non sono infatti lineari. Un'acquisizione che non autorizza sillogismi primitivi (del tipo: se oggi avessimo filosofi della stoffa di Marcuse o di Sartre, non ci troveremmo in questa situazione), ma nemmeno definitive avviglianti.

Ripercorrere la vicenda di Marcuse e il Sessantotto secondo il motivo conduttore degli scarti del tempo significa almeno due cose. Anzitutto – ed è la considerazione più scontata – memoria dell'oblio: separare ciò che merita di essere conservato, quel che si è scelto anche giustamente di gettare, di dimenticare, e quel che è diventato luogo comune, acquisizione ovvia e invisibile. Significa insomma affrontare i modi in cui si è pensata, un tempo, e si pensa oggi la critica alla società esistente. Un tema che trascina con sé una rimozione di desideri, aspirazioni e conoscenze che sfiora l'autolesionismo. Emblematico è ad esempio l'atteggiamento della nostra cultura filosofica e politica nei riguardi di Marx. Ma anche il caso di Marcuse è un ottimo rivelatore di questa gestione fallimentare degli scarti del tempo. La sua è infatti una delle varianti di comunismo eretico più creative che il Novecento abbia proposto. Libero da fedeltà di casta e arricchito da contaminazioni scandalose per il canone marxista: con la psicoanalisi e il pensiero di Heidegger, e dunque con il corpo, gli istinti, il piacere, il gioco e la sessualità. Un continente sconosciuto per il comunismo ufficiale, abbacinato da entità parareligiose come classe, partito e missione storica. Una declinazione della libertà che, se non rimossa, può fungere almeno da stampo cavo, da segnalatore di una rinuncia. Una sorta di cicatrice della fantasia politica, sociale e filosofica che connota il nostro presente.

In secondo luogo, però, "scarti del tempo" significa anche registrare le sfasature tra tempi della vita, della teoria e della politica. Il giungere, sempre in anticipo o in ritardo, del *kairos*, del momento opportuno in cui le idee e le opinioni si incontrano e producono effetti. Con buona pace dei teorici dell'ideologia di ogni latitudine, la filosofia e la cultura sono costitutivamente fragili. Vengono sempre travolte dalla storia, sia che la vogliano guidare, sia che desiderino farsi usare, sia che pretendano di tenersi in disparte, di non impegnarsi. La regola del rapporto fra teoria e prassi è l'imprevisto, l'eterogeneità dei fini, lo scarto appunto. Perché anche il tempo sbanda, conosce deviazioni inattese dal binario che la teoria gli ha assegnato.

È questo uno dei paradossi più fecondi da affrontare quando si parla di Marcuse e il Sessantotto. Nel momento in cui scrive *L'uomo a una dimensione*, la presunta Bibbia filosofica del movimento studentesco, non diversamente dai suoi ex colleghi della Scuola di Francoforte (Adorno e Horkheimer su tutti), Marcuse l'utopia ce l'ha già alle spalle, consegnata alle pagine di *Eros e civiltà* (1955). Non sbaglia Rudi Dutschke quando, nel libretto nero che rendiconta anni di preparazione teorica al Sessantotto (la *Bibliographie des revolutionären Sozialismus*), liquida il libro di Marcuse come "illusionslos", un testo che non autorizza illusioni sul presente. *L'uomo a una dimensione* descrive un mondo bloccato, in cui la sorte della critica sociale è segnata. Solo la chiusa, con l'omaggio ai senza speranza di Benjamin, tiene aperta una fenditura; ma si tratta di un passaggio da cui non filtra luce. Non sono pagine che autorizzano o incitano all'uto-

pia. Semmai a un disgusto privo di sbocchi, a una claustrofobia senza desiderio. La lucida registrazione di una situazione di stallo: ottime ragioni per dire di no a quel che c'è – il "grande rifiuto", appunto – ma nessun altrove verso cui marciare compatti. Questa è la sindrome di una società e di un pensiero a una dimensione: l'estinzione dell'altrove e della necessità di cercarlo o immaginarlo. Tutti i bisogni sembrano soddisfatti, la miseria sconfitta, ma la vita, come diceva Adorno, continua a non vivere. Una diagnosi ben decifrata da Hans-Jürgen Krahl. Il sintomo dell'alienazione non è più la fame ma l'apatia, non la penuria ma l'abbondanza, non l'oppressione violenta ma una "confortevole e levigata" libertà: "Al centro della teoria di Marcuse sta la domanda: com'è possibile sviluppare il bisogno di emancipazione quando è assicurata una

soddisfazione repressiva dei bisogni elementari?". Una possibile risposta traccerebbe i contorni di una rivolta del disgusto, di un comunismo per nausea; di una rivoluzione nel benessere che rifiuti finalmente l'equazione – fatale per il socialismo come per il capitalismo – tra libertà e miglioramento delle condizioni materiali. E il suo corollario, un'ovvietà gridata oggi sotto ogni cielo politico: la crescita economica e il possesso di denaro come unico filtro attraverso cui far passare la richiesta di una vita migliore.

La classe operaia – la primula rossa di tanta filosofia rivoluzionaria novecentesca – nel Sessantotto sembra non cogliere questa occasione di ripensare la libertà. L'afferrano invece i destinatari inattesi delle analisi di Marcuse: gli studenti di Berkeley e Berlino, borghesi che non vogliono più essere tali, che si riconoscono nelle pagine dei suoi libri, ma desiderano mutarne l'epilogo. La loro protesta è un esempio straordinario di defatalizzazione della realtà, la fine di un modo di vivere accettato sino ad allora come inevitabile. Ma è anche – dal punto di vista dei rapporti tra filosofia e politica – un caso eminente di scarti del tempo. La "nuova sinistra" elegge infatti a propri maestri Marcuse e gli altri francofortesi, che vengono così riagganciati alle spalle da un progetto di speranza sociale da cui sembravano avere preso un definitivo congedo. E quando gli studenti realizzano che quell'utopia viene ripudiata dai suoi autori, gliela rivoltano contro, mettendoli spalle al muro con il proprio passato, in una sfasatura insostenibile tra vita e filosofia (Adorno, le testimonianze ormai lo confermano, muore letteralmente di Sessantotto).

Marcuse accetta invece che la politica torni a schiudere la porta sbarrata della teoria. In questo senso egli non è il padre, il nonno e nemmeno il maestro della *New left*. Semmai ne è un allievo. A differenza dei suoi colleghi francofortesi, non riterrà mai il movimento studentesco una forma di "fascismo di sinistra" (esorcizzando lo spettro, assai diffuso in quei mesi, di una resurrezione della gioventù hitleriana). Considererà a lungo questa nuova forma di opposizione come un mero "catalizzatore" di rivolta. Poi assegnerà agli studenti il ruolo di soggetto rivoluzionario, rifiutando per sé quello di grande educatore che qualche volta era stato tentato di recitare. Soprattutto quando vedeva quei giovani – "ancora capaci di pensare, di parlare, di amare, di resistere e di lottare" – alle prese con il più spinoso dei problemi filosofico-politici, che anche Marcuse non riuscì mai a domare: la legittimazione della violenza finale, quella che pone termine a tutte le violenze. Uno degli scarti del tempo più intrattabili che il Sessantotto ha lasciato in eredità.

enrico.donaggio@unito.it