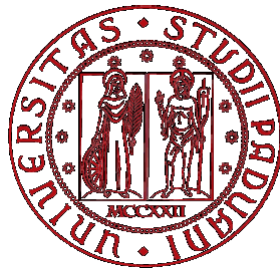


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E STUDI
INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in Scienze politiche



MARCUSE E IL SESSANTOTTO

MARCUSE AND THE 1968 MOVEMENT

Relatore: Prof. LUCA BASSO

Laureando: FEDERICO FRANCHI

matricola N. 2003734

A.A. 2023/2024

Ai miei genitori, alla mia ragazza, ai miei amici.

Indice

Introduzione	3
1. La trilogia del pensiero marcusiano	7
1.1. <i>Da un autoritarismo all'altro</i>	7
1.2. <i>Dalla dialettica hegeliana alla teoria sociale: Ragione e rivoluzione</i>	10
1.2. <i>Freud contro Freud: Eros e civiltà</i>	16
1.3. <i>L'uomo a una dimensione</i>	24
2. Attacco al potere: il Sessantotto.....	33
2.1. <i>Il quadro storico</i>	33
2.2. <i>Marcuse e l'attrazione per il movimento studentesco</i>	38
2.3. <i>La Controcultura</i>	40
2.4. <i>La lunga marcia attraverso le istituzioni</i>	45
3. La controrivoluzione preventiva	49
3.1. <i>La strategia americana</i>	49
3.2. <i>La sindrome sadomasochistica</i>	52
3.3. <i>Il destino della democrazia borghese</i>	54
4. Conclusione.....	61
Bibliografia	65
1. <i>Opere di Marcuse</i>	65
2. <i>Bibliografia secondaria</i>	66

Introduzione

*The mayor hides the crime rate
Council woman hesitates
Public gets irate
But forget the vote date
Weatherman complaining, predicted sun, it's raining
Everyone's protesting, boyfriend keeps suggesting*

You're not like all of the rest

*Garbage ain't collected, women ain't protected
Politicians using, people they're abusing
The mafia's getting bigger, like pollution in the river
And you tell me that this is where it's at*

*Woke up this morning with an ache in my head
I splashed on my clothes as I spilled out of bed
I opened the window to listen to the news
But all I heard was the Establishment's Blues*

*Gun sales are soaring, housewives find life boring
Divorce the only answer, smoking causes cancer
This system's gonna fall soon, to an angry young tune
And that's a concrete cold fact¹*

...

This Is Not A Song, It's An Outburst è sia il titolo che la descrizione più accurata di questi versi: «questa non è una canzone, è un'esplosione», uno sfogo. Se il Sessantotto avesse un inno, probabilmente a suonarlo sarebbe la chitarra di Sixto Díaz Rodriguez. Come pochi altri egli riuscì a mettere in musica un intero capitolo della storia degli Stati Uniti e più in generale dell'intero apparato capitalistico. «The system's gonna fall soon to an angry young tune and that's a concrete cold fact»; chissà se furono gli scritti di Herbert Marcuse ad ispirare l'incompiuta profezia del cantautore da Detroit. Ciò che sappiamo, che possiamo sicuramente definire un *cold fact*, è che *L'uomo a una dimensione*, l'opera maestra del filosofo berlinese, ebbe una diffusione quasi epidemica fra i giovani degli anni sessanta; le oltre 300,000 copie vendute in tutto il mondo solo con la prima edizione ne sono la testimonianza. Marcuse non fece altro che tradurre il sentimento di alienazione che accomunava ampi strati della società civile; scolpì il disgusto, l'ira, il disagio già presenti in

¹ Rodriguez S. D. *This Is Not A Song, It's An Outburst: Or, The Establishment Blues, Cold Fact*, Sussex Records, 1970, LP.

forme finalmente decifrabili, in critiche articolate capaci di spiegare l'origine di quelle sensazioni, i loro perché. Le opere di Marcuse aprirono un varco in quell'universo chiuso che era la società americana del secondo dopoguerra, offrirono un'alternativa all'«Establishment blues» che monopolizzava i mezzi di informazione.

A quasi sei decenni di distanza dal Sessantotto il filosofo pare quasi essere stato dimenticato, annesso alla cerchia degli autori rimasti incastrati nella loro epoca storica, drammaticamente esclusi dai programmi scolastici e dalle università. È quantomeno curioso che uno degli intellettuali più influenti di tutto il ventesimo secolo, il maestro dell'ultima stagione di rivolte di cui l'Occidente ha memoria, nella maggior parte dei casi non venga nemmeno citato in un corso di laurea in scienze politiche. Se è vero che le opere di Marcuse, ora relegate sugli scaffali più impolverati delle biblioteche, difficilmente possono essere disgiunte dall'orizzonte storico in cui sono state concepite, altrettanto vero è che il loro potenziale esplosivo non si è esaurito con lo scemare delle contestazioni studentesche di fine anni sessanta e inizio anni settanta. Certo, molti degli avvenimenti politici da cui il pensatore sviluppò la sua teoria critica appartengono ai manuali di storia da più di qualche decade, ma la cornice nella quale i fatti si susseguono è rimasta pressoché la stessa. Non solo la fotografia del techno-capitalismo scattata da Marcuse per larghi tratti riesce ancora a descrivere la società occidentale del 2024, ma certi aspetti dell'analisi realizzata dall'autore appaiono più puntuali adesso di quanto non lo fossero sessant'anni fa. L'appiattimento della proposta politica e l'assenza di autentiche forze d'opposizione, la guerra come propulsore dell'economia, il persistere della cultura del Nemico, la progressiva erosione degli spazi privati di libertà sono solo alcuni dei temi sollevati dalla letteratura di Marcuse la cui centralità è rimasta invariata. La condanna del pensiero marcusiano potrebbe essere stata paradossalmente il suo ineguagliabile successo, l'immensa popolarità guadagnata nel Sessantotto. L'essere di fatto diventato un prodotto mainstream non ha risparmiato *L'uomo a una dimensione* dalla desublimazione capitalistica, che ne ha banalizzato terribilmente i contenuti. L'aver fatto di Marcuse un simbolo prima che un filosofo e in generale la potente connessione del personaggio ad un momento storico determinato sono fattori che hanno messo a dura prova l'immortalità della

sua filosofia. Resto convinto del fatto che oggi più che mai la teoria critica francofortese della società parli alle nuove generazioni. Questa tesi non è che il frutto di tale convinzione.

L'elaborato si articola in tre capitoli, a cui succede una sezione dedicata alle conclusioni. Nel primo capitolo – suddiviso in quattro paragrafi – a una sintetica biografia del filosofo segue un'analisi delle sue tre opere maggiori. L'esame prima di *Ragione e rivoluzione*, poi di *Eros e civiltà* e infine de *L'uomo a una dimensione* ci aiuterà a ripercorrere la traiettoria del pensiero marcusiano fino al Sessantotto, a comprendere le posizioni politiche del pensatore ed il suo ruolo di guida del movimento. Il secondo capitolo – anch'esso suddiviso in quattro paragrafi – è invece volto ad esplorare il legame di Marcuse con l'ondata di malcontento, soprattutto giovanile, che negli anni sessanta interessò gli Stati Uniti. Il capitolo si apre con la descrizione del quadro storico americano da cui il Sessantotto ebbe origine. Procede successivamente con un'indagine del rapporto fra il pensatore ed il movimento universitario e prosegue con l'esposizione del punto di vista di Marcuse sulla rivoluzione culturale che travolse il Nuovo Continente. L'ultima sezione del secondo capitolo riporta quelle che per il filosofo sono le possibilità di rivoluzione che il Sessantotto aprì e le nuove modalità con cui questa si sarebbe dovuta attuare. Il terzo capitolo, dedicato alla risposta dell'Establishment alla ribellione, dedicato alla cosiddetta «controrivoluzione preventiva», presenta tre paragrafi. Il primo riguarda la strategia americana di repressione del movimento di protesta, mentre il secondo si occupa delle motivazioni individuate da Marcuse per spiegare la forza dell'ordine costituito; in particolare tratta del saldo rapporto che lega i cittadini ai loro leader politici. L'ultimo paragrafo, infine, volge lo sguardo sugli scenari che Marcuse pensava potessero scaturire da quegli anni di rivolte, sugli spiragli di una possibile futura rivoluzione socialista.

1. La trilogia del pensiero marcusiano

1.1. Da un autoritarismo all'altro

Prima di addentrarsi nell'analisi delle tesi del pensatore è certamente utile collocarle in un contesto storiografico definito ripercorrendone la biografia nelle sue tappe fondamentali. Herbert Marcuse nasce a Berlino nell'estate del 1898, da una famiglia ebrea della medio-alta borghesia. I suoi studi presso l'istituto Kaiserin-Augusta, liceo della periferia berlinese, vengono bruscamente interrotti durante la prima guerra mondiale, quando, a 18 anni, viene arruolato nelle file dell'esercito tedesco. Tuttavia, la sua vista difettosa lo esenta dalle peggiori mansioni del servizio militare e di fatto il giovane Marcuse non viene mai impiegato in battaglia. È proprio nel periodo della leva militare che è attratto per la prima volta dalla filosofia e soprattutto dalla politica. La testimonianza diretta della guerra e la tempesta politica che attraversa la Germania in quegli anni solleticano indubbiamente l'allora latente animo filosofico di Marcuse, stimolandolo a riflettere sul concetto di rivoluzione e ad elaborare un pensiero critico sulla società borghese. Nel 1917, durante l'esperienza nell'esercito, si unisce all'ala conservatrice del Partito Socialdemocratico; sicuramente non lo schieramento più radicale, ma quanto basta per rompere con il suo passato e prendere le distanze dal contesto familiare borghese in cui era cresciuto. Sempre più coinvolto nelle discussioni politiche con gli altri soldati, Marcuse dimostra la sua attitudine per la materia venendo addirittura eletto rappresentante del neo-nato *Soldatenrat*² del sobborgo proletario berlinese di Reinickendorf. L'esercito tedesco vive in quel periodo una fase di grande fermento politico a cui il giovane pensatore non si sottrae. È per l'appunto dal malcontento dei militari e dai loro contrasti con il Comando supremo dell'Esercito che, fra il 1918 e il 1919, in Germania scoppia la

² Consiglio dei Soldati

celebre Rivoluzione di Novembre. L'esito fallimentare della rivoluzione, di cui la SPD si rivelerà complice, motiva Marcuse a lasciare il partito e ad abbandonare momentaneamente l'attivismo politico.

Terminata l'esperienza nelle forze armate ed esauritasi la prima avventura politica, nel 1919 si iscrive all'Università Humboldt di Berlino, salvo poi trasferirsi all'Università di Friburgo un anno dopo. A Friburgo Marcuse coltiva la sua passione per la germanistica, oltre che per la filosofia, ed è qui che nel 1922 ottiene il suo dottorato di ricerca in letteratura tedesca. Al completamento del percorso universitario segue un nuovo soggiorno a Berlino, dove lavora per diversi anni come libraio e dove ha modo di approfondire privatamente lo studio di Marx e di Freud. Nel 1928, l'interesse per il pensiero heideggeriano lo riporta a Friburgo, città che in quegli anni ospitava l'autore di *Essere e tempo*. Qui ben presto instaura una corrispondenza con Husserl e con lo stesso Heidegger, di cui diventa l'assistente. Il rapporto fra i due si interrompe con l'ascesa del nazionalsocialismo, una circostanza che ad un ebreo – per giunta marxista – come Marcuse impone di emigrare.

Costretto a cercare un nuovo spazio di libertà, lo trova nell'Istituto per le ricerche sociali, meglio conosciuto come Scuola di Francoforte e passato alla storia come uno dei maggiori centri di produzione filosofica del secolo XX. L'Istituto è la culla della cosiddetta teoria critica della società, in cui il marxismo gioca un ruolo centrale ma non esaustivo, «soprattutto per l'innesto di un'ampia serie di contenuti di varia provenienza, in particolare la psicanalisi»³. Il pensatore berlinese si ritrova quindi in un contesto più che idoneo per esprimersi nella sua attitudine critica alla filosofia e scopre una chiara affinità con gli esponenti di spicco della scuola, su tutti Horkheimer e Adorno. Marcuse lavora per l'Istituto prima a Ginevra, in seguito per una breve parentesi a Parigi e infine, dal 1934, a New York, le tre sedi estere della scuola erette per far fronte alla persecuzione nazista. La sua attività nell'Istituto per le ricerche sociali si conclude nel '42, quando lascia la sede newyorkese per trasferirsi a Washington. Stabilitosi ormai permanentemente negli Stati Uniti, già nel 1940 Marcuse ottiene la cittadinanza americana ed è quindi da statunitense a tutti gli effetti che nella capitale ha inizio la sua carriera al servizio del governo

³ P. Ascagni, *Il marxismo eretico della Scuola di Francoforte. Un excursus politico-filosofico sul pensiero di Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse*, homolaicus.com.

americano, nove anni in cui il filosofo offre il suo contributo nella lotta ai fascismi europei. Dapprima lavora come analista presso l'OWI (Office of War Information), agenzia istituita da Roosevelt per organizzare la propaganda relativa al secondo conflitto mondiale; poi, un anno dopo, come consulente per conto dell'OSS (Office of Strategic Services), l'allora agenzia di intelligence americana – precursore dell'odierna CIA – per cui Marcuse lavora fino alla fine della guerra. Dopo la dissoluzione dell'OSS, il filosofo viene assunto nel Dipartimento di Stato come capo dell'ufficio per l'Europa centrale, il suo ultimo incarico al servizio del governo.

Nei primi anni '50 Marcuse ritorna nell'ambiente universitario nelle vesti di insegnante di teoria politica specializzato in marxismo sovietico. Per un breve periodo tiene lezioni in materia sia alla Columbia University che ad Harvard. Nel 1954, all'età di 56 anni, il filosofo berlinese viene assunto come professore di ruolo alla Brandeis University (Massachusetts), di cui diventa uno dei membri più conosciuti ed influenti. Durante gli anni alla Brandeis, Marcuse si espone pubblicamente a più riprese sui temi dell'agenda politica americana e consolida la sua fama di opinionista e scienziato politico. È rispettivamente all'inizio e alla fine della sua permanenza in Massachusetts che *Eros e civiltà* (1955) e *L'uomo a una dimensione* (1964), i suoi lavori più importanti, vedono la pubblicazione. Sono queste due opere, in particolare la seconda, a consacrarlo come il guru della *New Left* e come mentore filosofico di una generazione. Da lì a qualche anno Marcuse sarà riconosciuto come uno dei più autorevoli sostenitori delle emergenti forze di opposizione radicale sorte con le proteste del Sessantotto; da quel momento in poi si dedicherà prevalentemente all'articolazione di nuovi metodi e strategie che avrebbero permesso alla Nuova Sinistra di avere la meglio sulla grande macchina capitalistica. Un anno dopo l'uscita de *L'uomo a una dimensione*, il mancato rinnovo del contratto alla Brandeis University lo porta ad accettare una cattedra all'Università di San Diego, in California, dove insegnerà per un quinquennio fino al pensionamento.

Le due guerre mondiali e la lunga esperienza di vita negli Stati Uniti hanno senz'altro plasmato il suo pensiero, tanto da indurlo a formulare una delle più drastiche condanne della società capitalistica, di cui gli USA da sempre

rappresentano l'apogeo. Dalla Germania nazista all'America del liberalismo sfrenato, Marcuse percepisce il salto da una sponda all'altra dell'oceano come la traversata da un totalitarismo all'altro, sintomo di una radicale insoddisfazione per l'esistente che nemmeno il successo e l'anzianità riusciranno ad affievolire. Nel 1979 una fatale emorragia celebrale se lo porterà via, e con lui le sue domande, le sue speranze, la sua incompiutezza.

1.2. Dalla dialettica hegeliana alla teoria sociale: Ragione e rivoluzione

Ragione e rivoluzione è il primo lavoro di Marcuse a riscuotere successo su larga scala e ad inserirlo nel mercato accademico statunitense. Pubblicato nel 1941 negli ultimi tempi del suo soggiorno newyorkese per l'Istituto per le ricerche sociali, lo scritto è essenzialmente una reinterpretazione del pensiero di Hegel, connotata da una particolare urgenza storica. L'imperversare della seconda guerra mondiale scatenò nel pensatore l'esigenza di confutare la teoria, allora largamente condivisa, che faceva di Hegel il padre filosofico dei fascismi dilaganti in Europa. L'intento primario di Marcuse era dimostrare non solo che l'hegelismo era in opposizione ai totalitarismi del XX secolo, ma che addirittura potesse costituirne, per certi versi, l'antidoto. *Ragione e rivoluzione* tesse le lodi del pensiero negativo così come Hegel l'aveva concepito, «la negazione di ciò che ci sta immediatamente dinnanzi», la negazione del fatto compiuto, della realtà data. In questo testo Hegel, noto come il padre dell'autoritarismo, come il primo fra i reazionari, veste i panni del rivoluzionario. *Ragione e rivoluzione* è l'opera che erige le fondamenta del pensiero marcusiano e che fissa la *forma mentis* con cui il pensatore svilupperà la sua teoria critica della società.

Da subito emerge nel libro anche la preoccupazione di Marcuse per la concretezza, ovvero la necessità di accostare alle idee una prassi storicamente determinata; è questo l'elemento di cui pecca la filosofia negativa di Hegel, un problema che per l'autore si risolve accostando a questa il Marx dei *Manoscritti giovanili*, la sua capacità di tradurre finalmente in politica dei contenuti prima

meramente astratti. In definitiva, *Ragione e rivoluzione* può essere considerato il tentativo di combinare la forza critica della grande filosofia (di cui Hegel è fra i massimi esponenti) con la teoria critica, capace di fornire gli strumenti pratici per il superamento del reale. Di seguito esporremo più nel dettaglio il contenuto dello scritto.

Innanzitutto Hegel è, per Marcuse, un «prodotto» della Rivoluzione francese, di cui fin da subito assorbì i valori, messi nero su bianco dagli idealisti tedeschi già a fine '700. A quel particolare contesto storico si deve quindi la centralità nel suo pensiero dell'idea di ragione, riconosciuta dal primo Hegel contemporaneamente come il propulsore e la conquista dei fatti di Parigi. La ragione si concretizza nella volontà dell'individuo di sottrarsi ai dettami della realtà data, di farsi il padrone di sé stesso, senza più sottostare all'ordine esistente e al sistema di valori prevalente. Farsi, in sostanza, un essere libero. Marcuse evidenzia prontamente l'interdipendenza fra ragione e libertà in Hegel: «la ragione conduce alla libertà, e la libertà è la vera esistenza del soggetto»⁴. Ma la ragione è più di questo, è anche una forza storica, è *Geist*. Questo in italiano è tradotto come spirito, e indica l'incedere della storia come un processo razionale, come un progresso la cui meta è il pieno sviluppo della realizzazione della ragione, e quindi della libertà. Ogni periodo storico segna quindi un diverso grado di tale sviluppo.

Dal momento che, secondo Hegel, non si ha mai una piena realizzazione della ragione e una sua perfetta coincidenza con la realtà, viene negata l'egemonia di ogni forma di esistenza prevalente. Ed è precisamente questo incolmabile scarto fra reale a potenziale – che Hegel chiama «assoluta inquietudine» e che sostiene riguardare tutte le cose finite – che motiva la condotta razionale dell'uomo, che lo invita ad agire sul primo sino a renderlo in armonia con la ragione. Anche nella *Scienza della logica* (1812-1816) verrà ribadito questo fondamentale concetto: l'esistenza delle cose è «l'inquietudine del qualcosa, che consiste nell'essere, nel suo limite in cui è immanente, la contraddizione che lo spinge oltre a sé stesso»⁵. Questa premessa conduce a un'inevitabile rifiuto di ogni dato di fatto, di qualsiasi dato empirico, accettati come veri dal senso comune ma concepiti da Hegel come la negazione

⁴ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Bologna, il Mulino, 2020 (1941), trad. italiana di A. Izzo, p. 61.

⁵ *Ivi* p. 178.

della verità. È questo approccio distruttivo nei confronti dei dati di fatto che porterà l'hegelismo ad essere definito una filosofia negativa.

Il giovane Hegel degli scritti teologici di fine settecento faceva risalire la fine dell'armonia e il sorgere della società irrazionale alla caduta delle antiche repubbliche, paradisi perduti in cui l'individuo e lo stato erano in completa sintonia. Fu la salita al potere di alcuni gruppi privilegiati, oltre che l'accrescere del valore della proprietà, la causa della disgregazione politica e dell'alienazione. Da quel momento in poi la vita dell'uomo fu sopraffatta dai conflitti e dalle contraddizioni dovute ad interessi in contrasto tra loro. La filosofia nacque proprio da questa condizione, dalla necessità di unificare gli opposti e di spegnere i conflitti. Questa attitudine, che per Hegel e per Marcuse è l'unico modo di intendere la filosofia, prende il nome di dialettica. La verità diviene così afferrabile grazie al giudizio speculativo che il metodo dialettico implica. La vera conoscenza svaluta l'esperienza sensibile di tutti i giorni, la quale erroneamente prende in considerazione solo l'oggetto. La vera conoscenza, al contrario, capovolge il paradigma e individua nel soggetto l'elemento essenziale, universale, che determina e da cui dipende l'oggetto. Tuttavia, in un mondo in cui l'irrazionalità, l'anarchia e la sofferenza la facevano da padrone, in cui i conflitti parevano insanabili, la tradizione filosofica occidentale concepiva il regno dello spirito, delle idee, della religione, come l'unico spazio di libertà in cui si riteneva possibile applicare questo metodo, e quindi esercitare il potere della ragione. Da questo tratto dell'idealismo, considerato da Marcuse un enorme limite, Hegel tentò di allontanarsi.

Nella *Scienza della logica*, testo che custodisce il sistema filosofico definitivo di Hegel, questi ribadì la limitatezza del finito, nonché l'impossibilità di trovare nel mondo reale l'essenza del vero essere, ma allo stesso tempo definì «idealismo di cattiva lega»⁶ la tendenza di chi ricerca la verità nel regno trascendente delle idee o nell'intimo dell'animo umano. Ragione e libertà, per quanto mai pienamente conquistabili, devono essere perseguite su questa terra. Ma finché il mondo dei fatti non è razionale, la verità sta nella ragione astratta, non nella realtà concreta. Il che non significa però, che la verità risiede nel trascendente, bensì nel soggetto, o meglio, nel concetto, che esiste solo nel soggetto pensante.

⁶ *Ivi*, p. 181.

Hegel riconobbe nella sua Germania un esempio delle contraddizioni universali che animano la storia. A cavallo fra settecento e ottocento il territorio tedesco era un'accozzaglia di staterelli di derivazione feudale sempre in conflitto, oltre che con il *Reich*, fra loro stessi. Sosteneva che l'unificazione degli opposti e l'universalità della ragione corrispondevano a una comunità sociale in cui l'interesse comune e l'interesse dei singoli coincidono. Il compito di un vero stato è quello di difendere il suddetto interesse, compito che la Germania non era più in grado onorare.

La soluzione politica individuata da Hegel inizia, nei primi anni del diciannovesimo secolo, a farsi problematica e di difficile conciliazione con la sua teoria dialettica. La forma più virtuosa di stato assume i tratti dello stato di forza o stato assoluto: un sistema fortemente centralizzato in cui il diritto è subordinato all'interesse dello stato stesso. Secondo questa prospettiva libertà e ragione si esprimono nella sottomissione collettiva ad un supremo potere statale, un sacrificio dettato dalla necessità. Nel *Sistema dell'eticità* (1802-1803) Hegel chiarì la sua posizione: lo stato deve reprimere con la forza gli antagonismi, deve piegare l'individualismo realizzando la vera unità tra l'individuo e l'interesse comune. La struttura economica liberale appare qui come un ostacolo all'affermarsi di una comunità razionale e in questo senso l'evoluzione da un sistema liberale a un sistema autoritario è, per il filosofo, un indiscutibile progresso.

Col tempo la posizione di Hegel si fece più complessa e articolata. Marcuse riesce a fornire una limpida descrizione di come il filosofo dipingeva la società nella sua evoluzione storica.

Il mondo dell'uomo si sviluppa, dice Hegel, in una serie di integrazione di opposti. Dapprima il soggetto e il suo oggetto assumono la forma della coscienza e dei suoi concetti; in un secondo momento essi appaiono come individuo in conflitto con altri individui, e infine come popolo. Solo l'ultimo di questi tre momenti rappresenta il raggiungimento di un'integrazione durevole tra soggetto e oggetto. [...] In corrispondenza ai tre momenti in parola vi sono tre diversi «mezzi» di integrazione: il linguaggio il lavoro e la proprietà.⁷

⁷ Ivi, p. 122.

In particolare è attraverso il lavoro che l'individuo, trasformando gli oggetti, riconosce le sue esigenze e i suoi desideri. Ma non è tutto; secondo Hegel attraverso il lavoro l'uomo costruisce una comunità e abbandona l'atomismo che contrassegnava la sua esistenza. Ciò avviene perché il successivo mutamento del lavoro in merce, fa di questo un'attività universale che serve non più a soddisfare i bisogni del singolo, bensì i bisogni di tutti. A dire il vero, ancora non si tratta della comunità in senso stretto intesa come *volk*, popolo; la forma di associazione appena descritta è più una forma di interdipendenza «cieca» che non consente agli uomini di autorealizzarsi e che, di fatto, complice la meccanizzazione del lavoro, li inebetisce alla stregua di un animale selvaggio che necessita di essere domato. Hegel affidava allo stato il compito di dominare l'uomo-bestia, ma non è più lo stato assoluto a cui si faceva riferimento negli scritti precedenti. È ora uno stato razionale sorretto dalla legge, l'unica garante della libera volontà degli individui associati. Si badi bene, lo stato autoritario non veniva adesso rigettato a priori, rimaneva invero un'opzione qualora la libertà degli individui venisse preservata. La più alta forma politica che il dominio può assumere era, per Hegel, la monarchia ereditaria. Il monarca, esercitando il potere «per natura», è in grado di custodire l'unità oltre gli antagonismi della società.

L'inizio dell'epoca della restaurazione e il consolidarsi di Hegel come figura «istituzionale» presso l'Università di Berlino – tanto da diventare il cosiddetto filosofo ufficiale dello Stato prussiano – segnò le sue successive tesi politiche, la cui carica rivoluzionaria venne via via scemando. In realtà, evidenzia Marcuse, le posizioni ora reazionarie che egli aveva assunto vanno lette tenendo in considerazione il contesto storico-politico nel quale il filosofo era immerso. Il suo pensiero non si fece tutto d'un tratto reazionario: Hegel vide semplicemente concretizzarsi, dopo l'avvento di Napoleone, l'idea di stato che aveva in mente; e continuare a sostenerla significava ora schierarsi dalla parte dell'ordine costituito. Inoltre il movimento democratico che emerse dopo la liberazione degli stati tedeschi dal dominio francese – l'alternativa politica allo stato autoritario hegeliano – era animato dal rancore della piccola borghesia senza potere, dal suo odio per gli ebrei, i cattolici e i nobili; predicava l'unità «naturale» del *volk* e altri motti pseudodemocratici nei quali non è difficile riconoscere l'ideologia fascista che circa

un secolo dopo prese il sopravvento. Hegel si opponeva con forza a una tale prospettiva, che minacciava lo stato di diritto forte e centralizzato della restaurazione.

Marcuse afferma come non esista niente di più distante dal fascismo dello stato «deificato» di Hegel, nonostante il suo carattere autoritario. Il sistema politico fascista è il trionfo degli interessi particolari sull'insieme, quella che per il filosofo era la vittoria della società civile sullo stato stesso, tutto ciò che aveva sempre rigettato. Questo non impedì, soprattutto in Italia, ad intellettuali come Giovanni Gentile e Benedetto Croce di fare dell'esaltazione hegeliana dello stato una legittimazione del nazionalismo proto-fascista che andava imponendosi nella penisola agli inizi del novecento. Hegel venne sfruttato politicamente per abbattere il debole liberalismo italiano, vendendo per interesse del popolo le mire totalitarie di pochi e preparando il terreno per l'avanzata fascista.

Allo stesso tempo però, Marcuse rimane critico anche nei confronti della dottrina politica elaborata da Hegel ed in particolare con la scelta di porre il monarca ereditario a capo dello stato. In questo modo la ragione, scrive Marcuse, «si riduce al fatto accidentale della nascita»⁸. Questa resa alla natura e alla necessità è un tradimento delle più alte idee filosofiche di Hegel. Quindi, se da un lato l'autore aderisce ai precetti del sistema dialettico e all'atteggiamento speculativo tanto da farne il faro delle sue produzioni filosofiche posteriori, dall'altro condanna apertamente l'involuzione che quelle idee hanno avuto nella dottrina politica di Hegel.

Dopo un'approfondita analisi dell'hegelismo nelle sue virtù e nei suoi peccati, gli ultimi capitoli di *Ragione e rivoluzione* sono dedicati all'eredità che questo ha lasciato. Secondo Marcuse, nessuno meglio di Marx riuscì a elaborare dal metodo dialettico una prassi concreta. La constatazione hegeliana finale secondo cui la ragione si sarebbe insediata nella realtà con l'avvento dello stato nazionale sovrano viene confutata, secondo Marx, dalla presenza del proletariato. L'esistenza di una così ampia classe sociale di sfruttati da sola basta a testimoniare il fatto che la verità non è stata realizzata. Risultava evidente che lo stato non aveva affatto ottenuto il controllo dell'economia, le cui ciniche leggi di produzione seguitavano a dominare

⁸ *Ivi*, pp. 245-255.

le relazioni umane. Il problema che si pose il padre del comunismo è lo stesso che si era posto anche Hegel: la liberazione, l'autorealizzazione dell'uomo. La differenza sostanziale tra i due è che per Marx non si trattava più di un problema filosofico. Egli, come del resto pure il primo Marcuse, era ottimista nel considerare il dominante sistema capitalistico una particolare forma storica di esistenza che l'uomo ha dato a sé stesso e a cui può ancora porre rimedio. Il rimedio era indicato stavolta in maniera precisa e puntuale: l'abolizione del lavoro alienato e della proprietà privata che lo perpetua, da attuare mediante la rivoluzione.

Oltre che dall'affermarsi della teoria marxiana, il periodo successivo alla morte di Hegel fu caratterizzato dall'ascesa in Europa della cosiddetta filosofia positiva, una reazione alle tendenze critiche e distruttive del razionalismo francese e tedesco. Per i positivisti, tra i quali spiccano il francese Comte e il tedesco Schelling, «l'indipendenza dei dati di fatto doveva essere mantenuta, e la ragione doveva essere diretta verso l'accettazione di tali dati»⁹. Questo approccio, antitetico al marxismo, costituisce l'altro lato della medaglia della teoria sociale, la quale ricevette il suo maggior impulso proprio dal diffondersi del positivismo durante il diciannovesimo secolo. La sociologia come scienza empirica indipendente ha le sue radici proprio nella filosofia positiva post-hegeliana.

Marcuse assume fin da subito una posizione molto netta – a cui sarà fedele in tutti i suoi scritti successivi – in merito a quale debba essere la declinazione corretta della teoria sociale. La sua fede incondizionata per il metodo dialettico e la sua indole rivoluzionaria lo inducono a sposare la visione critica di Marx e a rifiutare categoricamente l'empirismo della filosofia positiva. *Ragione e rivoluzione* pone quindi le fondamenta su cui poggia il pensiero marcusiano e analizza le fonti che lo hanno ispirato.

1.2. Freud contro Freud: Eros e civiltà

Oltre ai già citati Hegel e Marx, Freud è il terzo grande autore ad aver influenzato il pensiero di Marcuse e a lui è dedicato il secondo successo editoriale del filosofo

⁹ *Ivi*, p. 356.

berlinese. *Eros e civiltà*, pubblicato nel 1955, si distingue per una reinterpretazione del tutto originale del freudismo, comunemente inteso come un'analisi prevalentemente descrittiva se non neutrale della società. Marcuse è il primo a scorgere nel pensiero di Freud una carica inconsapevolmente rivoluzionaria e lo inserisce nel suo quadro teorico contestativo del capitalismo industriale avanzato. L'opera è, inoltre, un'invettiva esplicita al cosiddetto revisionismo neofreudiano che aveva preso piede in America. La psicoanalisi, da sempre sospesa fra la biologia e la filosofia, complice il prevalere dello spirito positivista, negli anni si era affermata più come scienza terapeutica che come teoria dell'uomo. I neofreudiani, i principali responsabili della direzione «empirica» imboccata dalla teoria di Freud, tentarono di accostarla alla psichiatria e di «svecchiarla» cimentandola col metodo scientifico e con le verifiche statistico-sperimentali. In quest'opera Marcuse sostiene una tesi opposta, ovvero che la psicoanalisi è prima di tutto una filosofia e che demitologizzarla implica svuotare di significato buona parte delle idee di Freud. Come scrive Giovanni Jervis, Marcuse riporta il freudismo «al suo terreno più vero, che non è un terreno scientifico».¹⁰

Eros e civiltà, ancora più di *Ragione e rivoluzione*, è pervaso dal senso di oppressione che Marcuse prova come membro della società capitalistica. La rivoluzione appare al pensatore come qualcosa di realizzabile, ma non prescrive alcuna strategia o metodo per la sua attuazione; si limita qui ad invocare e a giustificare la necessità di un cambiamento radicale. Attinge ancora una volta a Marx riprendendo il concetto di lavoro alienato come espressione della condizione umana nella società capitalistica, ma si allontana dal marxismo nel concepire la liberazione in un modo sostanzialmente differente; se per Marx essa corrispondeva alla presa di possesso degli strumenti del lavoro, alla liberazione del lavoro, per Marcuse essa corrisponde a una riconquista della fantasia e dell'*otium*, alla liberazione dal lavoro. Nel testo inizia a prendere forma l'idea che tutto il lavoro è ora fonte di alienazione e l'abolizione dello stesso in ogni sua declinazione, possibile grazie all'automatizzazione della produzione, è l'unica via per la libertà.

La teoria di Freud si sviluppa a partire dall'assunto fondamentale secondo cui l'uomo è, per sua natura, dominato da istinti animali autodistruttivi; il prezzo per

¹⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. Lorenzo Bassi, Torino, Einaudi, 200, pp. 9-31.

condurre una vita in società e per garantire la propria autoconservazione è la repressione di tali istinti. Freud descrive questa costrizione autoimposta come sottomissione del *principio del piacere* al *principio della realtà*. Lo «stato di natura» non è tuttavia sconfitto e abolito dalla civiltà in modo permanente: il principio del piacere sopravvive nell'inconscio di ogni uomo e soffocarlo è una missione che si rinnova continuamente.

Freud afferma che la repressione agisce su due piani: sulla crescita del singolo individuo sin dalla prima infanzia, la cosiddetta ontogenesi; e sulla crescita storica della civiltà dall'orda primitiva fino allo stato civilizzato costituito, nota come filogenesi. Per comprendere come opera la repressione freudiana dal punto di vista ontogenetico, è utile se non doveroso conoscere la tripartizione con cui, secondo Freud, è organizzata la psiche umana. Il padre della psicanalisi denomina Es, Io e Super-Io i tre strati da cui ritiene sia formata la struttura psichica. L'Es è il regno degli istinti primari, completamente estraneo ai valori e alla moralità e schiavo del principio del piacere. L'Io è una sorta di «mediatore» fra l'Es e il mondo esterno, quello spazio della psiche adibito al controllo degli istinti primari; il suo compito è salvare l'Es dal suo cieco impulso alla soddisfazione di tutti i bisogni istintuali. Il Super-Io, infine, è la manifestazione della moralità costituita, l'insieme di valori e delle norme di condotta trasmesse prima dai genitori e successivamente dall'ambiente sociale esterno. Di fatto il Super-Io giustifica la repressione attuata dall'Io, detta all'Io le motivazioni per metterla in atto.¹¹

L'inibizione degli istinti non è tuttavia frutto esclusivo del meccanismo appena descritto, attivo nel presente. La repressione è anche il risultato di un'«eredità storica», filogenetica appunto, capace di determinare gli sviluppi dell'Io prima ancora che questo esista. «In un determinato momento della storia della specie umana, la vita fu organizzata dal dominio. E l'uomo che riuscì ad ottenere il dominio sugli altri fu il padre».¹² Così Marcuse riassume l'ipotesi freudiana sulla formazione del primo gruppo umano. Il cosiddetto padre primordiale fu quindi il primo a esercitare la repressione sui figli istituendo un possesso esclusivo della donna e deviando le loro energie istintuali nel lavoro. Fu in questo modo stabilito

¹¹ *Ivi*, pp. 68-95.

¹² *Ivi*, p. 100.

il modello per lo sviluppo successivo della società, un modello in cui il progresso si realizza per mezzo di costrizioni imposte al piacere. Secondo Freud in realtà, l'origine della civiltà in senso stretto risale a un momento successivo. Il passaggio dall'orda primordiale alla società civile avviene quando i figli ribelli uccidono e divorano il padre. È questo clan fraterno ad assumere il potere e ad introdurre i tabù che portano alla formazione della morale sociale. L'elemento che completa la repressione e che introietta negli individui le proibizioni necessarie a salvaguardare la civiltà è il senso di colpa per la morte del patriarca, che viene a questo punto eretto a divinità. Riproducendosi generazione dopo generazione in tutto il corso della storia, il senso di colpa per il crimine primordiale è un marchio indelebile che sopravvive nell'inconscio di ogni uomo.

Ma cosa genera e da dove proviene l'odio che deflagra nell'assassinio del padre? Freud riconosce nell'individuo due istinti fondamentali: *Eros* e *Thanatos*, rispettivamente l'istinto di vita e l'istinto di morte, due pulsioni in lotta continua fra loro. Il primo genera una tendenza all'aggregazione e favorisce la genesi della società, il suo scopo è «combinare la vita in unità sempre maggiori». ¹³ Dalla società stessa, in particolare quella contemporanea, *Eros* subisce delle limitazioni, viene ridotto a sessualità procreativo-monogamica e incanalato verso mete inibite sotto forma di affetto per amici e parenti. A contrastare il principio di vita, al di là delle regole sociali, interviene l'essere naturalmente aggressivo dell'uomo, il suo istinto di morte. L'evoluzione civile è un impegno costante volto a reprimere la minaccia della distruzione paventata da *Thanatos*. L'assassinio del padre primordiale è quindi un derivato dell'istinto di morte, così come lo è l'aggressività che permea la società contemporanea. Anzi, il diffondersi della repressione su scala sempre maggiore e l'odierna spersonalizzazione del dominio, sostiene Freud, rafforzano la tendenza aggressiva dell'uomo e con essa il senso di colpa necessario per tenerla sotto controllo.

Il contributo fondamentale di Marcuse consiste nell'aver colto che la società capitalistica avanzata non è in grado di porre freno all'istinto di morte. Dal momento che, per mantenere l'equilibrio, all'aumentare dell'aggressività dovrebbe corrispondere un rafforzamento degli istinti sessuali di *Eros*, l'inclinazione a

¹³ *Ivi*, p. 85.

reprimere i suddetti istinti propria della forma attuale di civiltà non può che condurla a un inevitabile collasso. Marcuse riconosce a Freud il merito di aver denunciato la repressione come principio cardine della società. Ciononostante, gli rimprovera di aver dipinto come «naturale» la repressione esercitata dalla civiltà presente, smarrendone la determinazione storica. Freud esegue la diagnosi di una malattia che ritiene incurabile; l'obiettivo di Marcuse è dimostrare che una terapia esiste ed è alla portata dell'uomo. Egli concorda con il padre della psicanalisi che una quota minima di repressione – rinominata nel testo *rimozione di base* – sia funzionale alla conservazione della vita associata, altrimenti impossibile per degli individui alla ricerca di una soddisfazione integrale dei bisogni immediati. Tuttavia Marcuse introduce il concetto di *repressione addizionale* per indicare quel «surplus» di rimozione di cui si serve la società capitalistica per difendere gli interessi particolari di pochi. Si tratta di un livello di repressione che va ben oltre quello strettamente necessario per il perpetuarsi della razza umana nella civiltà.

Il secondo fondamentale concetto presente in *Eros e civiltà* consiste nel cosiddetto *principio di prestazione*. Questo è per Marcuse la specifica forma assunta dal principio della realtà nel capitalismo industriale avanzato. Sotto il dominio del principio di prestazione, scrive l'autore, «la società si stratifica secondo le prestazioni economiche dei suoi membri».¹⁴ Come già accennato in precedenza, la descrizione marcusiana sul modo di organizzazione della società capitalistica è molto affine all'analisi che ne faceva Marx. Ritorna in Marcuse l'alienazione marxiana come stato mentale del lavoratore medio, afflitto da un lavoro che nega qualsiasi soddisfazione personale. Secondo Marcuse, nella società contemporanea l'alienazione oltrepassa i confini della giornata lavorativa e penetra anche nel tempo libero. Le ore libere o sono dedicate al rilassamento passivo (quando la routine lavorativa è talmente faticosa da assorbire tutte le energie dell'individuo) o è direttamente lo Stato ad occuparsi delle attività ricreative da somministrare alle masse. L'industria dei divertimenti svolge la funzione cruciale di non lasciare solo l'individuo nemmeno nei momenti di svago, poiché se lasciato solo «lotterebbe per assorbire un campo sempre maggiore di rapporti esistenziali, distruggendo in questo

¹⁴ *Ivi*, p. 87.

modo l'Io della realtà e le sue attività repressive». ¹⁵ Interessante è poi osservare come è organizzata la sessualità sotto il principio di prestazione. La società inibisce l'Eros applicando quella che Marcuse chiama *supremazia genitale*: il sistema concentra la carica erotica in un solo oggetto libidico di sesso opposto; il corpo, ad eccezione delle parti intime, viene desessualizzato. Tutto ciò concorre ad impoverire la sessualità e a confinarla nella sua funzione procreatrice.

Se nell'attuale civiltà Eros è quindi agevolmente diretto alla procreazione, un'organizzazione sistematica dell'istinto di morte, afferma Marcuse, è decisamente più problematica. Ciò che la società tenta di fare, spesso con discreti tassi di successo, è deviare Thanatos sia verso l'esterno che verso l'interno. Nel primo caso l'energia distruttiva viene orientata allo sfruttamento della natura e al progresso tecnico che ne consegue; nel secondo caso l'aggressività si manifesta nella formazione del Super-Io, si traduce nella moralità che aizza l'Io contro l'Es.

Ora, liberare l'umanità dal principio di realtà appena descritto è, per il Marcuse di *Eros e civiltà*, decisamente possibile. Una modificazione repressiva degli istinti era necessaria fintanto che la *Lebensnot*, ossia la penuria, la scarsità di risorse, affliggeva l'esistenza dell'uomo negandogli la soddisfazione dei bisogni istintuali. Ora che la condizione di penuria è stata pressoché neutralizzata dal progresso tecnico, un assetto sociale così impostato diviene superfluo e dannoso. Il filosofo, in merito all'organizzazione capitalistica scrive:

Questa organizzazione degli istinti crea la divisione del lavoro, il progresso e «la legge e l'ordine»; ma essa dà anche il via a quella catena di eventi che portano all'indebolimento progressivo dell'Eros, e quindi all'aumento dell'aggressività e del senso di colpa. ¹⁶

Questa forma di sviluppo, nota Marcuse, non è più funzionale alla lotta per l'esistenza, ma soltanto alla difesa del dominio e dell'oppressione. E pure la conservazione del dominio va via via assumendo i contorni di un'impresa, dacché il potere non è forte a sufficienza per contenere l'aggressività che si è accumulata. L'escalation di violenze e guerre – mai così sanguinose – che interessano la civiltà a livello globale ne è la prova.

¹⁵ *Ivi*, p. 90.

¹⁶ *Ivi*, p. 165.

Nella seconda parte dell'opera, intitolata *Al di là del principio della realtà*, l'autore riporta quelle che ritiene essere le forme contestative più efficaci della società dei consumi. «Grande Rifiuto» è il nome che Marcuse assegna alla protesta contro la repressione addizionale e alla lotta per l'autentica libertà. In *Eros e civiltà* le massime espressioni del Grande Rifiuto sono la fantasia e l'arte. La fantasia custodisce le idee eterne di libertà, e l'arte, in quanto prodotto della fantasia, diviene uno strumento al servizio della rivoluzione. L'immaginazione, per Freud così come per Marcuse, è l'unica parte dell'apparato psichico che sfugge al principio della realtà e che conserva la «memoria del passato sub-storico»¹⁷, l'epoca remota in cui l'individuo era un tutt'uno con la sua specie, in cui universale e particolare formavano un'unità. Ma ancora una volta il pensiero di Marcuse diverge dal freudismo: anche in questo caso il padre della psicanalisi non si rese conto delle implicazioni rivoluzionarie della sua scoperta, non intuì che il valore di verità della fantasia può essere un'arma per liberare la realtà storica. Questo aspetto della teoria di Marcuse fu uno dei più celebrati dai giovani sessantottini, tanto che «immaginazione al potere» rimane forse lo slogan politico più noto di quella generazione.

Oltre che nell'arte e nella fantasia, gli «insorti» ricercavano nelle perversioni un'oasi di libertà. Anche in questo caso, trassero ispirazione dall'opera di Marcuse. In *Eros e civiltà* le perversioni sono un atto di ribellione contro il principio di realtà nonché un rifiuto della sessualità nella sua concezione monogamico-procreativa; il filosofo le incoraggia e le benedice. Nel testo le figure mitologiche di Orfeo e Narciso diventano il simbolo di questo modo di intendere la sessualità, più in generale il simbolo del Grande Rifiuto. La loro esistenza in piena armonia con la natura e la loro impostazione erotica non repressiva – possiamo dire perversa – ne fanno due eroi letterari in lotta contro l'ordine repressivo della sessualità procreativa.

Secondo Marcuse, Orfeo e Narciso proiettano la vita dell'uomo in una dimensione estetica, «dove l'ordine è bellezza e il lavoro è gioco»¹⁸. Egli si batte perché questo stile di vita cessi di essere, nel migliore dei casi, un passatempo

¹⁷ *Ivi*, p. 170.

¹⁸ *Ivi*, p. 197.

privato «non-realistico» o un privilegio del genio o dell'artista *bohémien*. Vivere secondo l'estetica significa fare dell'immaginazione una fonte di piacere: l'immaginazione soltanto è capace di percepire gli oggetti nella loro forma «pura» e, poiché un oggetto rappresentato nella sua forma pura è bello e la bellezza genera piacere, l'esistenza del soggetto diverrebbe saturata di piacere. Ma non è tutto; una vita così intesa è una vita libera dal lavoro alienato, dalle paure, dalle costrizioni e dalla serietà che le necessità presenti impongono; l'estinzione del fardello del lavoro consentirebbe la trasformazione in Eros della sessualità, prima deviata verso attività culturalmente utili. Ciò consentirebbe la fine della tirannide genitale e la riattivazione dell'erotizzazione nell'intero organismo; ogni parte del corpo entrerebbe al servizio del piacere e la felicità, così come la concepì Freud – «la soddisfazione ritardata di un desiderio preistorico»¹⁹ – sarebbe finalmente conquistata. Anche il rapporto dell'uomo con la natura cambierebbe radicalmente, non più concepita come oggetto di dominio ma come oggetto di contemplazione. L'affermarsi della cultura estetica richiede però una rivoluzione, possibile solo quando la civiltà ha raggiunto il picco della maturità fisica e intellettuale, ovvero quando la *Lebensnot* è stata sconfitta in favore dell'abbondanza. Marcuse lascia intendere che il momento è arrivato e che la società del capitalismo avanzato possiede le condizioni materiali necessarie per accogliere la rivoluzione.

Possiamo osservare come in *Eros e civiltà* il pensatore lasci ampio spazio sia alla analisi della società capitalistica sia alla descrizione di un'ipotetica civiltà dominata dall'Eros. Ciò che evidentemente manca è il punto di vista di Marcuse sulle modalità con cui la transizione da un modello di società all'altro dovrebbe avvenire. Il fatto che l'opera escluda ogni compromesso con la politica suggerisce che la rivoluzione sia ancora l'unico strumento a disposizione dell'uomo per mettere in moto la liberazione. Sebbene in *Eros e civiltà* ancora sopravvive l'idea tradizionale di rivoluzione, non dovranno passare molti anni, come avremo modo di vedere, perché il filosofo la abbandoni a vantaggio di un pessimismo crescente circa le possibilità di un mutamento radicale.

¹⁹ *Ivi*, p. 220.

1.3. *L'uomo a una dimensione*

Il 1964 è l'anno che vede la pubblicazione dell'opera fondamentale del filosofo da Berlino, un vero e proprio *best-seller* che a fine anni sessanta occupava gli scaffali delle famiglie di mezzo mondo occidentale. *L'uomo a una dimensione* è il manifesto ideologico di un movimento, quasi una bibbia per le centinaia di migliaia di giovani che in quegli anni scesero nelle strade a gridare la loro rabbia nei confronti di un sistema da cui si sentivano oppressi. Marcuse mise su carta l'idea, diffusasi al termine del secondo conflitto mondiale, che le società dei paesi sviluppati fossero società bloccate, vittime di una perdurante stagnazione politica. L'opera è una critica feroce e totalizzante della società capitalistica, innegabilmente condizionata dalla permanenza del pensatore negli Stati Uniti, dove l'omogeneità dei valori e dei modelli di vita ha raggiunto un livello mai sperimentato in Europa. La teoria sociale di Marcuse attribuisce a questo modello societario un carattere totalitario e sconfinato nello sprezzo esplicito per la democrazia, considerata ora il più efficace fertilizzante per il perpetuarsi della repressione. Sebbene tutta l'opera sia intrisa di un pessimismo sconcertante, ancora non era tramontata nell'autore l'urgenza di trovare un soggetto rivoluzionario a cui affidare la speranza di un mutamento radicale. Vedremo come ne *L'uomo a una dimensione* vengano offerte prospettive di liberazione inedite rispetto agli scritti precedenti, a mio avviso sempre più «politiche» in senso stretto.

Le prime righe dell'opera si contraddistinguono per la loro proverbiale efficacia:

*Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno di progresso tecnico.*²⁰

Oltre che essere particolarmente evocativo, il periodo che introduce il primo capitolo fornisce una sintesi molto valida del tema centrale sollevato da Marcuse. Il carattere essenzialmente repressivo della cosiddetta società opulenta si cela dietro a un velo – che più che un velo può essere definito un drappo per quanto è spesso –

²⁰ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. L. Gallino e T. G. Gallino, Torino, Einaudi, 1999 (1964), p. 15.

di falsa libertà. Gli infiniti agi prodotti dalla società tecno-capitalista mascherano magistralmente l'autentica condizione dell'uomo, più che mai afflitto, sostiene Marcuse, da una schiacciante non-libertà. È proprio il benessere diffuso dal progresso tecnico a rendere tale non-libertà «confortevole», «levigata» e «ragionevole», quasi invisibile. La forza del capitalismo industriale avanzato risiede nella sua efficienza, nella razionalità con cui persegue fini irrazionali. In queste circostanze la razionalità tecnologica è quindi messa al servizio dell'apparato, mai dell'autonomia individuale. Come anticipato in *Eros e civiltà*, nessun momento dell'esistenza umana è risparmiato dall'occhio vigile del sistema: la repressione agisce sul lavoro come sul tempo libero, sulla cultura materiale come su quella intellettuale.

L'autore si scaglia deciso contro l'ideologia liberale, una vera e propria religione negli Stati Uniti, asserendo sia stata, e tuttora sia, un complice decisivo per la formazione e la salvaguardia dell'ordine costituito. La libera iniziativa ha istituito la «libertà di far la fame», ha istituzionalizzato l'insicurezza e ha già manifestamente dimostrato di non potersi occupare dei veri bisogni dell'individuo. La libertà economica secondo Marcuse è una libertà dalla economia.²¹

Il modo più efficace con cui la società capitalistica turboliberale lotta contro l'autorealizzazione dell'uomo è la promozione di falsi bisogni. Sono dei bisogni imposti dall'alto, la cui soddisfazione procura un'euforia effimera; dei semplici palliativi utili per addolcire lo stato di infelicità permanente in cui versa l'esistenza umana nella civiltà contemporanea. Ciò che li rende falsi è il fatto che non provengano dall'individuo, ma che siano il frutto delle manipolazioni che questo quotidianamente subisce. La somministrazione di capricci vani camuffati da necessità impellenti ha portato a un inevitabile livellamento dei modi e stili di vita, ha assottigliato subdolamente le distinzioni di classe. Distinguere servi e padroni si fa sempre più difficile da quando questi condividono la stessa cultura, guardano gli stessi programmi televisivi, frequentano gli stessi locali. La loro apparente somiglianza è senz'altro un altro aspetto funzionale alla conservazione degli interessi costituiti.

²¹ *Ivi*, pp. 16-18.

Fra i falsi bisogni vi è inoltre quello di mantenere una serie di libertà che, a giudizio del filosofo, sono perlopiù ingannevoli. Nel nostro tempo, si sostiene nel testo, la libertà è impiegata come arma di dominio, serve a illudere l'individuo di possedere un effettivo potere decisionale e un'autonomia nelle scelte. Lo stesso meccanismo democratico, sorretto dal principio fondamentale delle libere elezioni è, per Marcuse, espressione dell'inganno di cui i cittadini cadono vittime: «la libera elezione dei padroni non abolisce né i padroni né gli schiavi»²². Pure la tolleranza e la libertà di protesta, garanzie tipicamente democratiche, sono considerate dal filosofo tra i più pericolosi veicoli della repressione. La possibilità di manifestare il dissenso attraverso i mezzi tradizionali di opposizione concorre ad alimentare l'illusione della sovranità popolare. La protesta viene pienamente assorbita dal sistema, il suo operare entro l'ordine costituito piuttosto che contro di esso allontana tragicamente la società dalla liberazione. All'inefficacia dell'opposizione extraparlamentare corrisponde un'opposizione parlamentare quasi inesistente. Nella sfera politica si verifica ciò che nel testo è descritto come unificazione degli opposti: i programmi dei grandi partiti sono pressoché indistinguibili e l'omogeneità della proposta rivela l'immobilismo patologico in cui versa la politica. L'unico campo in cui l'avanzata del progresso resta osservabile è quello tecnico-scientifico.

L'introduzione dei falsi bisogni nell'individuo provoca quella che Marcuse definisce *mimesi*, ovvero l'identificazione immediata del singolo con la sua società. Il carattere totalitario del capitalismo avanzato è determinato dal fatto che la mimesi annulla la libertà dell'individuo, lo spazio privato in cui l'uomo poteva rimanere sé stesso, in cui poteva esercitare il potere critico del pensiero negativo. È in questo senso che la realtà diventa puramente oggettiva, «unidimensionale», come unidimensionale diviene l'uomo che la abita. La narcosi dello spirito critico della ragione è una sostanziale vittoria dell'empirismo sorto in Occidente dopo la morte di Hegel e già ampiamente criticato da Marcuse in *Ragione e rivoluzione*. La «logica totalitaria del fatto compiuto» predicata dall'empirismo si accompagna, nella società tecno-capitalistica, all'operazionismo delle scienze fisiche e al

²² *Ivi*, p. 21.

comportamentismo delle scienze sociali, due impostazioni mentali predisposte ad ostacolare i tentativi del libero pensiero di considerare le alternative soppresse.

La mimesi giunge sino ai più profondi anfratti della psiche e infesta anche l'espressione più diretta del pensiero umano, ovvero il linguaggio. Il discorso è permeato di conformismo, proposizioni autovalidantesi e formule magico-rituali che limitano l'autonoma valutazione cognitiva dell'individuo. Questa operazione, che Marcuse denomina *funzionalizzazione del linguaggio*, mira alla soppressione dei concetti trascendenti insiti nel pensiero critico-negativo.

*La parola diventa cliché e, come cliché, governa la parlata o la scrittura; la comunicazione preclude per tal via uno sviluppo genuino del significato.*²³

Il filosofo precisa che la castrazione del significato appena descritta ha una connotazione fortemente politica. Sono gli uomini di potere che, attraverso tecniche di comunicazione studiate nel dettaglio, applicano un linguaggio funzionalizzato di stampo ormai orwelliano che identifica il loro interesse particolare con quello generale. Il linguaggio unidimensionale sostituisce le immagini ai concetti, sovrappone gli oggetti alle loro rispettive funzioni e, militando contro il ragionamento concettuale, impedisce di pensare. Di fatto, il linguaggio della società a una dimensione è quello dell'«uomo della strada». Il discorso alla mano viene prediletto perché ignora il vocabolario intellettualistico e il lessico eversivo della metafisica. Ai giorni nostri la tendenza alla semplificazione estrema del linguaggio da parte della politica è lampante; nella sua analisi Marcuse sembra quasi prevedere i contorni che avrebbe assunto la comunicazione del potere qualche decennio più tardi. I leader populistici delle odierne democrazie occidentali sono la dimostrazione plastica, perfino macchiettistica per quanto esasperata, dell'efficacia delle tecniche comunicative analizzate e criticate dal pensatore.

Al contrario, i concetti universali del lessico filosofico spaventano l'ordine costituito perché esprimono la tensione tra potenzialità e realtà: «il concetto di bellezza comprende tutta la bellezza non ancora realizzata, il concetto di libertà

²³ *Ivi*, p. 99.

tutta la libertà non ancora ottenuta»²⁴. Tradurli in termini operativi è un modo efficace per sottometterli alla tirannide dei dati di fatto. Secondo Marcuse, la traduzione dei concetti universali in concetti operativi è svolta dalle scienze sociali con un intento terapeutico. Sociologia e psicologia studiano gli individui e i loro comportamenti al fine di adattarli al contesto sociale e di isolare lo scontento personale dall'infelicità generale; in questo modo le manifestazioni nevrotiche dovute alla repressione esercitata dal sistema vengono scisse dalla loro causa reale e diventano «incidenti» suscettibili di un trattamento efficace. Non si può non ammettere che le scienze sociali abbiano effettivamente contribuito ad alleviare l'esistenza da condizioni subumane di estrema sofferenza, ma lo hanno fatto al prezzo di perpetuare la repressione. Queste discipline non offrono veramente una cura capace di sciogliere il malessere alle radici; dalla prospettiva marcusiana, la sociologia e la psicologia non sono nulla più che una massiccia dose di morfina per la coscienza dolorante dei membri della società tecno-capitalistica.

Oltre alla funzionalizzazione del linguaggio, alle libertà fasulle scolpite nelle costituzioni democratiche, agli irrinunciabili agi diffusi dalla tecnica e all'imposizione di falsi bisogni, esiste un altro valido metodo adottato dalla civiltà industriale avanzata per difendere lo *status quo*: la guerra. Secondo il pensatore la società capitalistica «combina in unione produttiva i tratti dello stato del benessere e dello stato belligerante»²⁵. È quindi grazie alla costante minaccia della guerra e allo spettro della bomba nucleare che la società opulenta riesce a sedare i conflitti di classe e a ottenere la coesione che abbisogna per sopravvivere. Va ricordato che nell'epoca storica in cui l'opera vide la luce, il mondo era segnato dalla spartizione in due grandi blocchi di superpotenze. Nel caso dell'Europa e degli Stati Uniti, da cui Marcuse scrive, la mobilitazione contro il Nemico, rappresentato dalla Russia comunista, agiva come uno stimolo massiccio della produzione e dell'economia.

Ancor più che negli scritti precedenti, ne *L'uomo a una dimensione* Marcuse getta lo sguardo oltre il dramma della civiltà industriale e si avventura alla ricerca di spiragli per la rivoluzione. Esclude subito che, come suggeriva Marx, il proletariato possa farsi carico della sfida. La meccanizzazione del lavoro, la

²⁴ *Ivi*, p. 219.

²⁵ *Ivi*, p. 33.

progressiva scomparsa delle differenze tra le mansioni, l'integrazione sociale e culturale del proletario sono tutti elementi che hanno contribuito a indebolire la carica rivoluzionaria che da sempre aveva contraddistinto il proletariato come classe. La tesi marxiana secondo cui la posizione negativa dell'operaio appariva come la contraddizione vivente della società costituita non ha più alcun valore. Per di più, l'odio e la frustrazione che, affievoliti, permangono nel lavoratore sono ora orfani del loro bersaglio, un padrone in carne ed ossa contro cui ribellarsi. L'autore riassume l'inedita condizione del proletario così:

Il dominio prende vesti di amministrazione. I padroni ed i proprietari capitalisti vanno perdendo la loro identità come agenti responsabili, per assumere la funzione di burocrati nella macchina delle corporations. [...] Il velo tecnologico maschera la riproduzione della disuguaglianza e dell'asservimento.²⁶

L'automazione è indubbiamente uno dei mezzi più potenti con cui il tecno-capitalismo esercita la repressione; la si può definire il catalizzatore di tutta la società industriale. Tuttavia nel progresso della tecnica Marcuse scorge anche il punto debole del sistema, nonché la chiave per la conquista di un'esistenza pacificata. L'autore è convinto che l'automazione conservi in sé un potenziale liberante e che, alla lunga, possa rivelarsi incompatibile con una siffatta struttura sociale. Grazie all'automazione l'uomo potrebbe riappropriarsi del tempo libero e farne la dimensione in cui sviluppare la propria vita privata e sociale. L'automazione potrebbe portare a compimento l'abolizione del lavoro vagheggiata in *Eros e civiltà* e riproposta qui come una possibilità concreta. Ma il progresso tecnico da solo, asserisce Marcuse, non basta a realizzare l'autodeterminazione. Esso andrebbe indirizzato dall'intervento umano verso obiettivi completamente nuovi e antitetici rispetto a quelli promossi dalla società opulenta. Sull'eventualità che questo accada il filosofo nutre forti dubbi, giustificati dal fatto che, sia da un lato che dall'altro di Berlino, il potere lotta «contro una forma di vita che dissolverebbe le basi del dominio»²⁷. Secondo l'autore la civiltà tecnologica

²⁶ *Ivi*, p. 45.

²⁷ *Ivi*, p. 68.

condivide ancora con quella pretecnologica la necessità della lotta per l'esistenza; intere classi sociali occupano tuttora la maggior parte del loro tempo a procurarsi i beni primari per vivere. L'unica differenza che separa il mondo pretecnologico da quello tecnologico è data dai mezzi attraverso i quali la lotta per l'esistenza è stata organizzata. Il fatto che questa sia diventata esponenzialmente più scientifica e razionale ha migliorato sensibilmente il tenore di vita, tanto che perfino la schiavitù che affligge gli uomini si è fatta confortevole e ben accetta.

Ne *L'uomo a una dimensione* Marcuse abbandona poi definitivamente l'auspicio che aveva contraddistinto *Eros e civiltà*, secondo cui l'arte e l'immaginazione sarebbero potuti fungere da arma contro l'ordine esistente. In realtà non si rinnega ora quanto affermato nel testo precedente, ovvero che l'arte, e più in generale l'alta cultura, da sempre abbiano costituito una forma di rottura con la realtà sociale; tuttavia la natura negativa e contestativa propria dell'arte, asserisce adesso Marcuse, è stata disinnescata dal nuovo totalitarismo nel processo che ha compiuto la trasformazione dell'alta cultura in cultura popolare. L'apparente beneficio apportato dalla diffusione delle arti ha, invero, reso le opere degli strumenti pubblicitari e la ha private del loro carattere trascendente. Paradossalmente, i privilegi culturali delle classi ricche ed istruite assicuravano ai messaggi sovversivi dell'arte e della cultura la sopravvivenza in un regno protetto, dove la loro integrità e il loro valore di verità erano al sicuro. Nella società di massa, dove ogni prodotto umano assume la forma di merce, risulta sempre più improbabile assistere alla creazione di capolavori che mantengano il contenuto sincero dell'arte. L'integrazione sociale che coinvolge tutte le classi ha via via rimosso lo stato di alienazione dall'individuo, ciò che faceva da motore alla produzione artistica. Le opere pittoriche e letterarie surrealiste partorite in Europa fra gli anni '20 e gli anni '40 sono fra gli ultimi esempi di «vera» espressione artistica a detta del filosofo. Ma anche nei rari casi in cui ci si imbatte in un capolavoro autentico e potenzialmente liberante il suo ingresso nel mercato ne assorbe i contenuti antagonisti, che annegano in un «mare di indifferenza»²⁸.

La società americana al tempo in cui scrive Marcuse stava attraversando dei profondi mutamenti. Nei nove anni che separano *L'uomo a una dimensione* da *Eros*

²⁸ *Ivi*, pp. 69-74.

e civiltà si fecero notevoli passi avanti verso la liberazione sessuale. Ma si trattava di una liberazione ben diversa da quella che l'autore si era prefigurato nel testo del 1955. La libido andava liberandosi sotto forma di *desublimazione istituzionalizzata*.²⁹ Con questo termine Marcuse indica una liberazione controllata di sessualità, indirizzata verso forme socialmente costruttive. Niente a che vedere con l'esplosione dell'Eros in un'inedita dimensione estetica prospettata in *Eros e civiltà*. La desublimazione istituzionalizzata non intacca la supremazia genitale, il principio che riduce la sfera erotica alla soddisfazione sessuale. Ciò che è cambiato è la possibilità data all'individuo di «esibire i propri aspetti sessuali nella vita quotidiana»³⁰ e di concedersi il lusso del sesso al di fuori della sua funzione procreatrice. Ecco che la società industriale avanzata si serve della liberazione sessuale per indebolire la rivolta dell'energia istintuale contro il principio di realtà; fa della liberazione sessuale l'ennesimo sotterfugio per la salvaguardia dello *status quo*.

Lo scetticismo del filosofo nei confronti degli agenti rivoluzionari teorizzati nelle sue opere anteriori, come già scritto, non annienta del tutto il suo sogno di rivoluzione. È all'esterno del sistema capitalistico che Marcuse intravede ora una possibilità di mutamento: nei paesi arretrati, dove la popolazione non è ancora una forza lavoro separata dai mezzi di produzione, le circostanze sono favorevoli all'istituzione di una forma di industrializzazione non repressiva. La domanda che viene posta è se gli stili di vita e i modi di lavoro indigeni possano rivelarsi una fonte originale di progresso. Marcuse è consapevole che si tratta di un'ipotesi alquanto improbabile e che le variabili da cui dipende il successo di una liberazione così concepita sono innumerevoli. In particolare, un progresso su basi indigene presupporrebbe, fra le varie condizioni che ne ostacolano la riuscita, l'abbandono definitivo del neocolonialismo da parte delle superpotenze.

Ma i paesi del terzo mondo non costituiscono l'unico barlume di speranza. Quella che un tempo era la prerogativa del proletariato, ovvero il dono di incarnare la contraddizione vivente della società capitalistica, appartiene oggi a un soggetto diverso. Sotto la base popolare ancora esiste un ampio sostrato di reietti, inabili,

²⁹ *Ivi*, pp. 84-95.

³⁰ *Ibidem*.

stranieri, sfruttati, perseguitati che è rimasto escluso dall'integrazione sociale. A loro, in qualità di intrusi in un ingranaggio quasi perfetto, spetta il compito di coltivare l'opposizione, di strappare il pirandelliano cielo di carta. Nel viaggio di Marcuse alla ricerca del concreto questa potrebbe essere considerata una battuta d'arresto. Sebbene infatti i cosiddetti «marginali» meglio di chiunque altro possono dare voce al Grande Rifiuto, la loro inidoneità alla rivoluzione risulta evidente: minoritari, deficitari di una coscienza rivoluzionaria, perlopiù disorganizzati politicamente, non possono farsi interpreti del passaggio dalla teoria alla prassi. Affidarsi ai reietti della società e farne i possibili artefici del mutamento è un tentativo che non infrange il pessimismo che caratterizza *L'uomo a una dimensione* e che non sottrae la teoria sociale del filosofo al cul-de-sac in cui era finita in quella fase. Sarà l'avvento del Sessantotto a suggerire a Marcuse nuove strade per la liberazione.

2. Attacco al potere: il Sessantotto

2.1. Il quadro storico

L'estenuante periodo di stasi raccontato ne *L'uomo a una dimensione* vide l'epilogo nel Sessantotto. La penna di Gianni Cuperlo lo descrive saggiamente come «il primo movimento globale a rompere schemi e routine negli assetti di potere pubblici e privati, nell'ordinamento sociale, nelle relazioni umane»³¹. Solitamente l'origine del movimento viene individuata qualche anno prima, precisamente nel 1964. Fu proprio nello stesso anno della pubblicazione del capolavoro di Marcuse che i primi episodi di protesta animarono gli Stati Uniti, dove fin da subito gli studenti universitari rivelarono di essere la forza motrice della contestazione. Il primo ottobre l'Università californiana di Berkeley fu teatro di una serie di scontri fra gli universitari e le forze dell'ordine; i manifestanti accusavano l'istituto di ostacolare il dibattito politico, di limitare la libertà d'espressione e in generale tacciavano il sistema universitario americano di asservimento all'ordine sociale repressivo. L'educazione all'obbedienza era, a detta degli studenti, l'unico vero fine del sistema di istruzione. Uno dei leader della rivolta, il giovane specializzando in filosofia Mario Savio – riconosciuto come un'icona di quella stagione di proteste – dopo essersi arrampicato sul tetto di una volante, espresse una dura condanna nei confronti della polizia e del rettorato dell'università con parole che fecero il giro dei media nazionali: «*They're family men, you know, they have a job to do! Like Adolph Eichmann*»³². Fu questo l'atto di nascita del *Free Speech Movement*, il movimento che diede inizio all'attivismo studentesco nei campus universitari. A questo episodio seguì, due mesi dopo, una vera e propria occupazione di uno degli edifici amministrativi dell'istituto da parte di un migliaio

³¹ L. Longo, G. Amendola, prefazione di G. Cuperlo, *Il Sessantotto. Il confronto tra PCI e movimento studentesco*. Firenze, Passigli Editore, 2023, p. 7.

³² K. J. Heineman, *Protests at the University of California, Berkeley*, billofrightsinstitute.org, consultato il 26 gennaio 2024, <https://billofrightsinstitute.org/essays/protests-at-the-university-of-california-berkeley>.

di studenti; un evento che inaugurò un originale metodo di disobbedienza civile destinato a riscuotere grande successo anche oltreoceano.

I fatti di Berkeley fecero da stimolo all'ondata di agitazioni che scosse l'America negli anni a venire. Il bersaglio della protesta fu l'intero impianto valoriale promosso dalla società capitalista del dopoguerra ed ebbe nella rivoluzione culturale la sua meta. Ogni aspetto dell'ordine costituito venne messo sotto processo: il neoimperialismo, il consumismo sfrenato, i tabù sessuali, i rapporti di classe, i media. Nel Nuovo Continente l'opposizione si articolò a partire dai temi-chiave della Guerra del Vietnam e dell'integrazione razziale, le due questioni più sentite dalla neo-nata *New Left* statunitense. Con questo termine, coniato nel Regno Unito dal sociologo americano Charles Wright Mills, ci si voleva riferire alla ristrutturazione che, dall'inizio degli anni sessanta, interessò la sinistra in tutto il mondo occidentale. Quest'esigenza di svecchiamento nacque dalla volontà di sganciarsi dal marxismo – soprattutto nella sua declinazione bolscevica – e di dare al socialismo un nuovo approccio teorico che fosse in grado di misurarsi con i problemi di una società profondamente diversa da quella in cui la dottrina di Marx fu concepita, la società del capitalismo industriale avanzato. Emerse una sinistra che non aveva più nell'emancipazione operaia e nel conflitto di classe le proprie battaglie fondamentali, ma che faceva ora della lotta all'oppressione, che attraversava in modo trasversale tutte le classi, la sua ragion d'essere. Particolare attenzione venne posta sulle minoranze che, nella società tecno-capitalista della seconda metà del ventesimo secolo, più del proletariato rappresentavano la negazione dell'ordine costituito. Herbert Marcuse venne riconosciuto dall'opinione pubblica come uno dei padri della *New Left*, a tal punto che *L'uomo a una dimensione* si affermò in Occidente come una sorta di manifesto ideologico per i giovani sessantottini che a fine anni sessanta tentarono di tradurre la teoria critica della società in prassi.

La lotta contro la segregazione razziale, una delle piaghe che riguardavano la società americana, ebbe come protagonista il *Black Panther Party*, la più influente organizzazione politica a difesa dei diritti degli afroamericani. Fu ancora la California lo stato in cui il movimento mosse i primi passi e ancora una volta due studenti universitari ne furono i fautori. Nel 1966 i giovani attivisti Bobby Seale e

Huey Percy Newton fondarono l'organizzazione, da subito percepita come una minaccia dai piani alti della politica. Alle iniziative di assistenza sociale – articolate in «programmi di sopravvivenza» che prevedevano, fra i vari aiuti, l'erogazione di beni di prima necessità ai poveri della comunità nera – i militanti del partito alternavano manifestazioni di protesta, che in molti casi sfociarono in scontri violenti con le forze dell'ordine. Lo statuto dell'organizzazione presentava un piano programmatico che ben riassumeva i fini della lotta; giustizia sociale, il diritto all'istruzione, la fine dello sfruttamento economico e la fine degli abusi della polizia erano le istanze principali sollevate dal movimento. Parallelamente al *Black Panther Party*, un movimento per i diritti civili più inclusivo e dalla portata più ampia, che vide nella figura del carismatico predicatore Martin Luther King il suo massimo interprete, diede un fondamentale contributo nella battaglia contro le persecuzioni razziali. Attraverso dimostrazioni pacifiche e un approccio nonviolento, Martin Luther King motivò migliaia di cittadini americani a scendere in piazza. Emblematica fu la celebre marcia su Washington del 1963 guidata dallo stesso King, nella quale in più di 200.000 affollarono la capitale per chiedere che i propri diritti civili venissero tutelati. L'assassinio del leader del movimento avvenuto il 4 aprile del 1968 e attribuito al malvivente James Earl Ray fu uno degli eventi-simbolo del Sessantotto.

L'altro tema che in America infiammava gli animi degli esponenti della *New Left* e non solo era, come già anticipato, la Guerra del Vietnam. La Conferenza di Ginevra del 1954, indetta dalle maggiori superpotenze per risolvere i problemi di instabilità politica in Corea e nell'Indocina francese, aveva sancito la divisione del Vietnam in due stati, il Nord comunista di Ho Chi Minh e il Sud capitalista di Ngo Dinh Ndiem. Si trattava di una soluzione temporanea che avrebbe dovuto condurre alla riunificazione del paese, per mezzo di libere elezioni, entro i successivi due anni. Tuttavia, vista l'aspirazione a conservare l'egemonia sul territorio sia da parte degli Stati Uniti che delle grandi potenze comuniste Cina e Russia, fu presto chiaro che la questione si intrecciava drammaticamente con la guerra fredda e che la riunificazione promessa sarebbe rimasta, almeno in un primo momento, un'utopia. Per evitare che il paese si riunificasse nel segno di una vittoria comunista, il governo americano sin dagli anni cinquanta provvide a finanziare sia economicamente che

militarmente il Vietnam del Sud. A complicare il progetto statunitense fu proprio il popolo del Sud capitalista, la cui maggioranza si opponeva al regime autoritario di Ngo Dinh Ndiem. Dal 1960 il governo del Sud, oltre a difendersi dagli attacchi provenienti dal Nord comunista, dovette fronteggiare il Fronte di Liberazione nazionale, l'organizzazione in cui si erano raccolte le forze di opposizione al regime. La piega sfavorevole assunta dagli eventi indusse gli Stati Uniti a prendere parte al conflitto con uno sforzo bellico notevole. L'intervento militare della superpotenza americana fu annunciato nel 1964 e si concluse nel 1973 con un armistizio che ne sancì la fragorosa sconfitta. L'esercito più grande e avanzato al mondo non era riuscito a piegare la resistenza popolare poco più che primitiva dei vietnamiti. La politica estera del governo americano subì la durissima condanna di buona parte dell'opinione pubblica americana; soprattutto fra i giovani studenti esplose il malcontento per gli orrori perpetratisi per anni in Indocina, tanto che la Guerra del Vietnam divenne uno dei principali agenti scatenanti dei moti del Sessantotto.

Ma il Sessantotto fu tutt'altro che un fenomeno prettamente americano. A conferire al movimento la sua enorme valenza storica fu il fatto che le sollevazioni popolari interessarono contemporaneamente l'America, l'Europa, la Cina e il Terzo Mondo. Fu di fatto in Francia, con il cosiddetto maggio francese, che probabilmente le proteste raggiunsero il loro apice. Il 3 maggio del 1968 una folla di qualche centinaio di studenti si riunì nel cortile della Sorbona per manifestare a favore di una riforma del sistema universitario. Fu quindi su richiesta del rettore dell'università che la polizia fece irruzione nell'edificio ed intervenne con la forza per sgomberare il cortile. Era la prima volta in Europa che le forze dell'ordine invadevano lo spazio sacro dell'università. La notizia dell'intervento della polizia suscitò la forte reazione della comunità studentesca e fu seguita da scontri violenti nel Quartiere Latino, con tanto di barricate erette dai manifestanti. Il popolo parigino si schierò prevalentemente dalla parte degli studenti e col passare dei giorni il movimento si estese alle fabbriche e alle aziende della città; gli universitari convinsero i lavoratori a scendere in strada per rivendicare i propri diritti, pretendere salari più elevati e migliori condizioni di lavoro. In poco tempo gli scioperi e le occupazioni si moltiplicarono in modo esponenziale, tanto che le stime

del 22 maggio raccontano di 10 milioni di salariati assenti dal lavoro. Il grande sciopero generale, iniziato una decina di giorni prima, si protrasse fino a paralizzare l'intera nazione. La peculiarità del maggio francese risiede nel fatto che la ribellione, per la prima volta, assumeva i contorni di un movimento sociale di massa in cui la cooperazione fra studenti e lavoratori risultò decisiva. Marcuse definì il maggio francese una «protesta totale»³³ contro l'intero sistema di valori della società costituita e, a ragion veduta, vide in quel movimento uno degli atti di opposizione più forti ed incisivi di tutto il Sessantotto.

Come abbiamo anticipato, le rivolte interessarono il Terzo Mondo non meno che il ricco Occidente. Le lotte di liberazione nazionale che negli anni sessanta coinvolsero numerosi paesi in via di sviluppo, soprattutto in America Latina, avevano portato la rivoluzione anche nella periferia del sistema ed avevano scovato nuovi soggetti potenzialmente rivoluzionari. L'eroica resistenza del popolo vietnamita aveva inoltre lanciato un messaggio di speranza: se dei guerriglieri erano riusciti a mettere in crisi l'esercito della più grande potenza mondiale, allora rovesciare l'Establishment era forse più che una fantasia auspicata da una ristretta cerchia di sognatori. Più in generale, «la convergenza tra il potenziale in via di formazione dei centri metropolitani e quello che si manifestava nel cosiddetto Terzo Mondo» aveva consolidato la convinzione che la rivoluzione non fosse solo un mito.

Nonostante Herbert Marcuse abbia guadagnato la reputazione di «mentore» delle attività studentesche di quegli anni, il suo rapporto con il Sessantotto non è esente da complicazioni. Egli stesso riconobbe di aver dato voce alle idee e agli obiettivi di una generazione frustrata e non più disposta a subire l'autorità del sistema capitalistico; tuttavia quei moti non furono l'esatta messa in pratica dei concetti esposti ne *L'uomo a una dimensione*. L'osservazione e lo studio del Sessantotto indussero il filosofo a ritrattare alcuni aspetti della sua teoria. Il progressivo discostarsi dalla tradizione rivoluzionaria marxista e leninista fu sicuramente il tratto più significativo dell'evoluzione del pensiero marcusiano. Nelle pagine che

³³ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Scritti e interventi Vol. I. Oltre l'uomo a una dimensione. Movimenti e controrivoluzione preventiva*, trad. it. di S. Bonura e L. Garzone, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 88. La citazione appartiene a un intervento di Marcuse all'Università di California del 23 maggio del 1968.

seguono si tenterà di indagare il legame di Marcuse con il movimento, come il filosofo ne è stato influenzato e in che misura i giovani universitari insorti possano definirsi marcusiani. Si tenterà, in breve, di andare «oltre» l'uomo a una dimensione.

2.2. Marcuse e l'attrazione per il movimento studentesco

«Non sono né il padre né il nonno della Nuova Sinistra. [...] Accetterei molto volentieri di essere il padre della Nuova Sinistra, se il ruolo di padre non includesse un'autorità più o meno facilmente accettata dai bambini. Questa posizione così paternalistico-autoritaria mi ripugna totalmente»³⁴. Così Marcuse parlava del suo rapporto con i giovani ribelli in un'intervista per il settimanale tedesco *Der Spiegel* rilasciata nel luglio del 1969. Oltre che da un indubbio disgusto per le posizioni autoritarie di qualsiasi genere, le parole del filosofo erano motivate da alcune divergenze emerse con il movimento studentesco. La formazione marxista di Marcuse e la sua devozione alla concezione tradizionale di rivoluzione furono un ostacolo che, in un primo momento, gli impedì di raggiungere una piena sintonia con i giovani ribelli, perlopiù di estrazione borghese. E dagli strascichi della loro cultura borghese riteneva che le proteste sovente venissero macchiate. Pure la distruzione dell'università come fine ultimo, obiettivo manifestato dalle frange più estremiste del movimento, induceva il filosofo a guardare al movimento con un certo sospetto. Marcuse non condivideva con i manifestanti di Berkeley del '64 che i college fossero un'istituzione al servizio della società repressiva. Egli era convinto che la conoscenza trasmessa ai giovani nelle università fosse una premessa indispensabile per la liberazione; arte, scienza, filosofia e letteratura custodiscono ancora la negazione dello sfruttamento e hanno veicolato la promessa dell'emancipazione fino ai giorni nostri. Le rivolte che in quegli anni si diffusero a macchia d'olio erano per Marcuse una dimostrazione di come l'istruzione non avesse affatto fallito.

³⁴ *Ivi*, pp. 113-114.

Non c'è da stupirsi che il rapporto fra il pensatore e gli studenti sia stato segnato da un esordio problematico. Del resto, il fatto che gli universitari potessero avere un ruolo decisivo nel rovesciamento dell'ordine costituito non era qualcosa che Marcuse aveva previsto. In nessuna delle sue opere che precedettero il Sessantotto, compreso *L'uomo a una dimensione*, si era fatto cenno agli studenti come a un soggetto rivoluzionario plausibile; il pensatore aveva sempre creduto che la rivoluzione potesse nascere dai gruppi sociali che contraddicevano il sistema e, ne *L'uomo a una dimensione*, era giunto alla conclusione che solo le minoranze, i reietti e gli emarginati conservassero dentro di sé il fuoco della rivolta. Ma fu costretto a ricredersi. Al filosofo va riconosciuto il merito, alla luce dei fatti storici degli anni sessanta, di aver colto l'importanza della partecipazione giovanile alle proteste e di essersi lasciato «contaminare» dalle istanze della Nuova Sinistra, tanto da guadagnarsi la malvoluta etichetta di «padre» del movimento. Marcuse si rese conto che il potenziale liberante degli studenti militanti risiede proprio nella loro giovane età; dal momento che non sono ancora pienamente integrati nella società, essi rappresentano una delle poche fasce della popolazione a cui è concesso sviluppare una coscienza autonoma. Marcuse non vide in loro un soggetto rivoluzionario, ma una forza potenzialmente capace di educare, o meglio, «controeducare» le masse alla rivoluzione. A loro era affidato il compito di risvegliare la smarrita coscienza di classe del proletariato come avvenne in Francia nel maggio del '68; a loro spettava l'onere di opporre alla cultura dominante una controcultura. Fra tutte le personalità della Scuola di Francoforte, il filosofo berlinese fu il più fermo difensore, se non alleato, del movimento studentesco. Ne ammirava l'attitudine alla concretezza, condivideva pienamente i fini delle loro battaglie; riteneva fosse sua responsabilità e dei suoi compagni francofortesi, che in qualche modo quel movimento lo avevano fondato, sostenere gli studenti fornendo una teoria sociale che legittimasse le loro azioni, aiutandoli a trovare forme organizzative efficaci. Era giunto alla conclusione che in determinate situazioni la teoria debba essere «sospinta avanti dalla prassi», debba supportare la prassi per non diventare «infedele a sé stessa».³⁵ Marcuse prese le parti degli universitari al

³⁵ *Ivi*, p. 309. Citazione appartenente a una lettera del 1969 rivolta a Theodor Adorno, parte di un serrato carteggio fra i due sul movimento studentesco.

costo di scontrarsi con gli altri esponenti dell'Istituto per le ricerche sociali, in particolare con Adorno, Habermas ed Horkheimer, che mantennero un atteggiamento molto critico, se non di condanna, nei confronti dei giovani sessantottini. Il filosofo si opponeva con forza al titolo di «fascismo di sinistra» assegnato da Habermas al movimento studentesco con riferimento ai metodi, talvolta violenti, adottati dai ribelli³⁶. Era convinto esistesse una differenza sostanziale fra la «violenza della liberazione» e la «violenza della repressione», una differenza che risiede nei fini³⁷. Credeva che l'azione diretta extraparlamentare fosse l'unica arma contro un sistema che si serve delle istituzioni per proteggere lo *status quo*. E il fatto che l'Establishment si occupasse attentamente di reprimere il movimento, a differenza di quanto sostenuto dagli altri pensatori francofortesi, era indicativo della rilevanza politica che aveva guadagnato e di quanto cruciale fosse il suo ruolo di «catalizzatore» del mutamento. Marcuse non si limitò a difendere gli studenti dalla sua cattedra di filosofo. Egli scese più volte in piazza al loro fianco per partecipare attivamente alle manifestazioni e in tal senso fu per loro un fratello piuttosto che un padre.

2.3. *La Controcultura*

Il filosofo spiegava l'avvento della rivoluzione culturale qualificandolo come una risposta al carattere totalitario della repressione tecno-capitalistica. L'incunarsi dei tentacoli dell'amministrazione anche nei settori che una volta erano immuni al controllo sociale trova «la sua controparte nella rivendicazione totale della ribellione: la rivoluzione culturale»³⁸. Questa ha per il pensatore le sue radici nell'individuo, nei suoi bisogni istintuali e in particolare si pone come obiettivo l'emancipazione dei sensi. La rivoluzione culturale è pertanto sostanzialmente diversa rispetto a tutte le rivoluzioni che si sono susseguite nella storia, il cui fine

³⁶ R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 258.

³⁷ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Oltre l'uomo a una dimensione*, p. 320.

³⁸ *Ivi*, p. 134. La citazione appartiene a un dattiloscritto senza data realizzato tra il 1969 e il 1972.

era «sostituire una forma di dominio con un'altra»³⁹; Marcuse le definisce rivoluzioni «abortite»⁴⁰ perché hanno sempre rimandato la promessa di libertà di cui si facevano portatrici. Viceversa, la liberazione dei sensi perseguita dalla rivoluzione culturale fornirebbe le condizioni per calare l'esistenza umana in quella dimensione estetica che il filosofo già in *Eros e civiltà* aveva descritto.

Marcuse trasse ispirazione dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, comunemente considerati il frutto acerbo del pensiero marxista, ma che al «padre» della *New Left* risultano fondamentali. In quegli scritti Marx constatò che tanto le coscienze quanto i sensi subivano la repressione capitalista; che pertanto in un sistema socialista la sensibilità umana avrebbe potuto sviluppare nuovi modi di vedere, di sentire, di toccare, avrebbe potuto instaurare un inedito rapporto fra uomo e natura. Essendo i sensi per Marx – e a ruota anche per Marcuse – la base del fare umano, di qualsiasi azione umana, la loro emancipazione scongelerebbe nuovi modi di produzione, finalmente liberi e creativi, funzionali alla soddisfazione dei veri bisogni. Ma non solo, nei sensi dell'uomo risiede anche il potenziale per una configurazione alternativa delle relazioni umane; l'ostilità e l'antagonismo di cui sono preda nella società opulenta lascerebbero spazio alla Solidarietà. Al contrario, sotto il capitalismo industriale avanzato l'individualismo soffoca le relazioni umane, viene utilizzato come deterrente per allontanare la minaccia della liberazione prospettata dal «collettivismo socialista». Il suo imporsi incontrastato è una diretta conseguenza dell'ideologia liberista, del culto della libera impresa e della libera competizione. In tale sistema sociale l'unico riparo da una siffatta morfologia delle non-relazioni è offerto, secondo Marcuse, dalle relazioni erotiche. Queste sono uno degli ultimi spazi privati dove coltivare un microcosmo «umanizzato» e in esso sottrarsi alla violenza e all'oppressione tecno-capitalista. Tuttavia in una dimensione veramente estetica dell'esistenza l'Eros donerebbe all'uomo ben più di questo: in una società libera l'istinto di vita «cerca la sua soddisfazione, più che nelle relazioni sessuali [...], nella cooperazione, nell'amore, nell'amicizia; nella ricerca della conoscenza, nella creazione di un'ambiente piacevole»⁴¹.

³⁹ *Ivi*, p. 135

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 145.

Abbiamo constatato che l'emancipazione dei sensi per il pensatore è strettamente correlata alla ricostruzione del mondo-oggetto e all'istituzione di una nuova relazione fra uomo e natura. In questa dimensione «l'uomo socialista» umanizza l'ambiente circostante e abbandona l'approccio distruttivo nei confronti della natura, non più percepita come una risorsa da sfruttare incondizionatamente o come un oggetto di consumo. È interessante osservare come in questa filosofia si trovi riscontro di una forma embrionale della coscienza ambientalista che di lì a poco sarebbe emersa, anche sotto forma di organizzazioni partitiche, soprattutto in Europa. Sebbene in termini completamente diversi da quelli odierni, il Sessantotto diede quindi origine alla causa ecologista. Il fallimento della rivoluzione culturale tentata negli anni sessanta e settanta ci riconsegnerà la preoccupazione per l'ecologia in una veste profondamente diversa rispetto a quella assegnata al tema dalla Nuova Sinistra. L'istanza ambientalista odierna, sviluppatasi nel sistema invece che contro il sistema, come avrebbero auspicato i sessantottini, non ha più nulla a che fare con l'affermazione dell'*humanitas* e di quella solidarietà «sensibile» prospettata da Marcuse; non ha più niente a che vedere con la liberazione dei sensi. Da diverso tempo le battaglie per l'ambiente hanno smarrito la nobiltà che ne faceva allo stesso tempo delle battaglie culturali: oggi lottare per la salvaguardia della natura significa rispondere al richiamo di un animalesco istinto di autoconservazione, significa eseguire meccanicamente un esercizio di *problem-solving* per evitare che la propria casa venga spazzata via dalle inondazioni. Sicuramente all'imbruttimento dell'ecologismo concorre anche il fatto che la situazione in cui versa il pianeta è oggi estremamente più drammatica di quanto non lo fosse nel Sessantotto, tanto che lo spettro dell'estinzione della specie umana inizia ad aleggiare specialmente fra i più giovani. E un uomo che affoga, si sa, è poco più che una bestia dalla quale non si possono pretendere alte aspirazioni filosofiche. In definitiva, ciò che ai tempi di Marcuse era una sfida per proiettare l'esistenza in una dimensione estetica pacificata, oggi è una lotta contro il tempo per la sopravvivenza.

Ma torniamo ora a occuparci del Sessantotto. In *Eros e civiltà* Marcuse aveva osservato che nella società dei consumi l'impulso erotico-estetico è relegato nel sesso e nell'arte. L'arte e il sesso erano le prigioni da cui i paladini della

controcultura volevano liberarlo. L'Eros, attraverso l'emancipazione dei sensi doveva invadere il mondo reale, ma senza distruggerlo. Avrebbe dovuto «salvare le conquiste» del sistema capitalistico «sottomettendole alla razionalità della lotta collettiva»⁴². Spesso accusato di ambire a un mondo prescientifico e di inseguire il mito del *bon sauvage*, Marcuse non lascia spazio a simili illazioni in un dattiloscritto senza data risalente ai primi anni settanta:

*Non si tratta di ritornare all'artigianato precapitalista o preindustriale ma, al contrario, di perfezionare la nuova scienza e la nuova tecnologia mutilate e distorte nella formazione del mondo oggettivo secondo le leggi della bellezza. E per bellezza qui si intende [...] una società in cui dolori e angosce sono ridotti al minimo possibile e in cui i conflitti si risolvono senza violenza e distruzione.*⁴³

All'origine di un simile traguardo non può non esserci, secondo il filosofo, una rivoluzione culturale. Ed egli avvertiva che, non ancora nelle masse quanto nei giovani sessantottini radicali, l'esigenza di una controcultura aveva iniziato a bussare con forza. Con ciò Marcuse non aveva ceduto all'idea che la rivoluzione potesse compiersi per mano degli studenti; la rivoluzione culturale avrebbe dovuto preparare il terreno alla rivoluzione socialista vera e propria, di cui la classe operaia, in quanto «base umana della produzione materiale»⁴⁴ doveva rimanere l'attore principale. Certo, non si trattava più del proletariato di epoca marxista e questo Marcuse lo aveva ben chiaro; la meccanizzazione della produzione aveva richiesto un'intellettualizzazione del lavoro e questo processo aveva portato alla formazione di un nuovo strato nella classe operaia, composto da tecnici, ricercatori, scienziati. È dalle risorse di questa élite, la nuova mente della produzione tecno-capitalistica, che la rivoluzione sarebbe dovuta sbocciare. Il compito fondamentale dei giovani era di palesare ai «nuovi operai» le contraddizioni intollerabili che segnano il nostro tempo, accendere in loro il fuoco della rivolta.

Ma anche l'affiorare della controcultura non era esente da preoccupazioni in Marcuse. La radicale condanna della cultura borghese mossa dai cosiddetti *hippy*

⁴² *Ivi*, p. 148.

⁴³ *Ivi*, p. 151.

⁴⁴ *Ivi*, p. 158

pareva non tenere in considerazione la fondamentale differenza fra la cultura materiale borghese e l'alta cultura borghese. La seconda, per mezzo dell'arte e della filosofia, si era sempre occupata di negare la prima; l'alta cultura borghese, paradossalmente contraddistinta da uno spiccato atteggiamento anti-borghese, aveva quindi sempre tentato di confutare l'apparato valoriale promosso dalla cultura materiale capitalistica. Per Marcuse compiere la rivoluzione culturale significava «liberare e sviluppare gli elementi radicalmente progressivi presenti nella cultura borghese, la loro verità ancora non realizzata»⁴⁵, convertire in una lotta sociale di massa ciò che prima era uno sforzo di evasione dalla realtà concesso a pochi. È pertanto solo con la mediazione dialettica fra vecchio e nuovo che la ribellione può sfociare in un'autentica rivoluzione. Mancare questo obiettivo comporta il fallimento della rivoluzione culturale; negare in toto la cultura borghese espone la controcultura al rischio di essere assorbita dall'ordine costituito e di diventare moda. Ecco perché Marcuse guardava con sospetto a certe manifestazioni della rivoluzione culturale del Sessantotto: dal suo punto di vista l'anti-arte, l'anti-romanzo, il rock'n'roll esprimevano un rifiuto ribelle ma non rivoluzionario perché negavano la forma e l'armonia dell'arte. E rifiutando la bellezza dimenticavano che la bellezza è la «promessa di felicità» che fa dell'arte lo strumento rivoluzionario per eccellenza. Inoltre il pensatore intravedeva già in talune delle suddette manifestazioni, in particolare nella musica jazz e nella musica rock, l'emergere del loro carattere omologante; questo si poteva osservare, a detta di Marcuse, nelle folle oceaniche presenti ai festival, dove la gente «sembra soccombere a una immediata identificazione di massa»⁴⁶. A distanza di più di mezzo secolo i sospetti del filosofo possono dirsi fondati: la controcultura degli anni sessanta e settanta non ha ancora scatenato alcuna rivoluzione socialista; la linguaccia irriverente dei *Rolling Stones* appare sulle magliette – rigorosamente *made in Vietnam* – di migliaia di adolescenti completamente ignari della provenienza di quel logo, che di controculturale non ha più nulla.

⁴⁵ *Ivi*, p. 163.

⁴⁶ *Ivi*, pg. 171.

2.4. La lunga marcia attraverso le istituzioni

Ci siamo per ora soffermati su quali potessero e dovessero essere i soggetti rivoluzionari e prerivoluzionari a cui affidare le sorti del mutamento. Abbiamo visto come per Marcuse i giovani e gli intellettuali disponessero dei mezzi per risvegliare le coscienze della sempre più estesa e sopita classe operaia. Abbiamo osservato la capacità dei gruppi sottoprivilegiati di generare un cortocircuito nella società opulenta grazie al potere contestativo insito nella loro esistenza. Si è poi accennato al ruolo decisivo che avrebbero dovuto assumere i movimenti di liberazione nazionale, di cui anche Marcuse sosteneva la centralità, in una ipotetica transizione al socialismo. Poco o nulla, invece, è stato scritto finora riguardo ai metodi e alle strategie prefigurate dal filosofo per fare della rivoluzione una prassi concreta.

L'aspetto nuovo delle contestazioni che andavano diffondendosi nei centri urbani americani ed europei era il carattere istintuale e biologico della protesta. Questo era sia il punto di forza che il grande limite del movimento. Le sollevazioni popolari che nel Sessantotto sorgevano sparse, in molti casi non avevano alcunché di organizzato; erano nella maggior parte dei casi degli sfoghi «erotici» degli istinti e dei bisogni repressi. Nonostante la dinamica istintuale delle proteste ne rivelasse l'estrema profondità e per certi versi la nobiltà, il pensatore sosteneva che una «sublimazione politica» del movimento fosse indispensabile perché questo non si dissolvesse nella futilità. Ma come doveva articolarsi, come doveva essere messo in pratica questo «rifiuto organizzato»? Il giovane Marcuse, formatosi sui testi di Marx e di Lenin, avrebbe senz'altro risposto con la rivoluzione. Quella violenta che aveva funzionato nella Francia del 1789 e nella Russia del 1917. Da buon marxista avrebbe parteggiato per l'appropriazione dei mezzi di produzione da parte delle masse lavoratrici, seguita dall'istituzione di una dittatura del proletariato. Per la verità, l'idea di un ribaltamento dell'ordine costituito così inteso e di una fase post-rivoluzionaria in cui un'autorità forte comprime i diritti e le libertà civili sopravvive nel pensiero marcusiano fino agli anni inizi degli anni sessanta. Certo, la speranza in una rivoluzione proletaria in senso marxista-leninista si era via via affievolita col passare del tempo; tuttavia il Marcuse che il 3 maggio del 1961 prende la parola a

un meeting di protesta per Cuba tenutosi alla Brandeis University mostra ancora un forte legame con la rivoluzione «tradizionale»:

Questa è la vera natura di una rivoluzione: se si combatte una dura e aperta guerra civile [...] non ci si può permettere diritti e libertà civili che potrebbero servire e anzi, come dimostra abbondantemente la storia, sono serviti a favorire un rapido ritorno degli interessi costituiti. Non conosco nessuna rivoluzione [...] che non sia cominciata e non sia continuata per molto tempo con la repressione dei diritti e delle libertà civili.⁴⁷

Gli eventi che dall'uscita de *L'uomo a una dimensione* avrebbero segnato la storia di quel decennio, allontanarono definitivamente il filosofo dalle dichiarazioni riportate qui sopra. Appena otto anni dopo, in un dibattito del 1969 con gli studenti dell'Università di California, Marcuse affermava:

Penso che si possa sostenere certamente una cosa: che l'idea tradizionale di rivoluzione e la strategia tradizionale della rivoluzione siano morte. [...] L'idea che un giorno o una notte un'organizzazione di massa, un partito di massa o masse di qualsiasi tipo marcino su Washington e occupino il Pentagono e la Casa Bianca e rovescino il governo, è assolutamente fantascienza.⁴⁸

Il filosofo realizzò che la presa della Bastiglia rimane un modello non più replicabile nella società industriale avanzata. Il prevalere di un'attitudine riformista piuttosto che rivoluzionaria nelle classi lavoratrici e, soprattutto, la forza insuperabile della polizia e degli eserciti moderni sono due fattori che fanno dell'«assalto al potere» una strategia obsoleta. La rivoluzione si configurava ora come un processo lento e globale che prevede l'inanellarsi di una serie di eventi di rottura nel lungo periodo. Marcuse riteneva che il Sessantotto potesse essere il punto di partenza di quel processo, una sorta di fase preparatoria non ancora rivoluzionaria e nemmeno pre-rivoluzionaria. Su quali fossero le modalità più adeguate per mettere in atto l'opposizione, Marcuse si discostò radicalmente dalla sua formazione marxista. La violenza non poteva e non doveva più essere il *modus*

⁴⁷ *Ivi*, pp. 41-42.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 94-95.

operandi del mutamento, salvo che per difendersi da attacchi a loro volta violenti da parte delle istituzioni. Nuovi metodi pacifici dovevano prendere il posto delle armi; in particolare l'occupazione degli edifici era un'espressione, se non l'espressione del dissenso più gradita al pensatore.⁴⁹ Anche i vecchi sistemi di rappresentanza politica apparivano ora inutili alla causa rivoluzionaria: Marcuse reputava i partiti di massa e i sindacati forme di organizzazione ormai inefficaci, canali attraverso cui l'opposizione non si sarebbe potuta concretizzare. Ecco perché il Grande Rifiuto doveva essere messo in pratica da azioni extraparlamentari dirette che non anestetizzassero la spontaneità ed il carattere istintuale della protesta. Questa era la grande sfida di cui la *New Left* doveva farsi carico. Ciò che Rudi Dutschke, leader del movimento studentesco di Berlino e grande amico di Marcuse, definì «lunga marcia attraverso le istituzioni» non era quindi una degradazione riformista del marxismo; stava piuttosto ad indicare la necessità di immaginare la rivoluzione in una nuova forma, progressiva, nonviolenta, che non mirasse alla presa immediata del potere politico, ma piuttosto all'erosione graduale dell'apparato costituito. Il potere statale era troppo forte per essere affrontato in uno scontro aperto, in una guerra di movimento che ne disintegrasse la struttura; occorreva agire servendosi delle istituzioni tradizionali fino a ricevere il sostegno della maggioranza, il che avrebbe richiesto necessariamente molto tempo. Solo in quel caso, di fronte ad un sistema logorato e sanguinante, sarebbe stato opportuno procedere all'offensiva vera e propria.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 113-123.

3. La controrivoluzione preventiva

3.1. *La strategia americana*

La deflagrazione dello spirito di rivolta del Sessantotto chiamò l'ordine costituito ad una reazione che non tardò ad arrivare. Marcuse riteneva che la controrivoluzione fosse «preventiva» perché, coerentemente con quanto aveva sempre dichiarato, a suo modo di vedere nessuna rivoluzione in senso stretto scoppiò a fine anni sessanta. Al carattere globale della rivolta corrisposero delle contromisure geograficamente estese, attivate tempestivamente sia nei paesi più sviluppati che in quelli in via di sviluppo. La reazione capitalistica assunse forme diverse a seconda delle zone: mentre sul piano interno la controrivoluzione operava attraverso «s sofisticate strategie integrative»⁵⁰, nel Terzo Mondo la repressione si concretizzava in persecuzioni vere e proprie caratterizzate da uno sfacciato uso della violenza. Il risultato fu lo stesso; nella maggior parte dei casi le democrazie parlamentari delle superpotenze occidentali si dimostrarono in grado di difendere efficacemente il capitalismo dall'incubo della rivoluzione al pari delle dittature militari nella periferia del sistema.

La politica estera degli Stati Uniti si pose come obiettivo l'annientamento dei movimenti di liberazione nazionale. Il timore della Casa Bianca era che la vittoria di uno di questi movimenti in un paese strategico potesse provocare un effetto valanga in grado di seminare il germe della rivoluzione, prima negli altri paesi arretrati, poi nelle metropoli americane. Per sventare una simile ipotesi fu dato pieno sostegno politico ed economico agli schieramenti politici – spesso fascisti – che si opponevano ai movimenti di liberazione. L'espressione più significativa ed anche più esplicita di questo programma, detto *containment policy*, fu senza dubbio

⁵⁰ R. Laudani, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, pp. 298-304.

la guerra del Vietnam, dove gli Stati Uniti accompagnarono al sostegno politico ed economico un vero e proprio intervento militare. La propaganda ufficiale spacciò la guerra come una misura di sicurezza preventiva, una difesa della nazione dalla minaccia dell'espansione comunista. Tuttavia Marcuse reputava la lotta al comunismo soltanto un pretesto; come ugualmente falso era per lui il fatto che il Vietnam rientrasse nel progetto imperialistico degli Stati Uniti, che servisse come sbocco per i capitali americani. A motivare la missione vietnamita era, come già detto, il timore che il successo della rivolta popolare producesse quella reazione a catena capace di scatenare un'epidemia rivoluzionaria a livello globale. Ma non solo: secondo Marcuse, sin dal collasso del New Deal di metà anni trenta, la guerra in sé serviva da potente stimolo all'economia del paese e mantenere attivo l'enorme apparato militare statunitense era prima di tutto un'esigenza economica volta a preservare il cosiddetto *warfare*. Infine, lo sforzo bellico in Indocina aveva una non meno rilevante funzione psico-sociale, era utile a conservare lo stato di mobilitazione popolare permanente che poggia sulla cultura del Nemico, dell'aggressione e – in ultima istanza – della morte. Il filosofo era disgustato dall'ipocrisia che contraddistingueva la narrazione del conflitto, non sopportava gli slogan sapientemente utilizzati per camuffare le sporche intenzioni dell'Establishment. Al grido di «lottiamo per la libertà», l'esercito americano combatteva al fianco di una dittatura militare reazionaria fondata sulla schiavitù e l'oppressione. Sia chiaro, Marcuse non negava che la maggior parte dei movimenti di liberazione nazionale fossero appoggiati – se non spesso guidati – dalle superpotenze comuniste. L'oggetto della sua contestazione era il fatto che l'opinione pubblica manifestasse il proprio sconcerto per la repressione dei diritti e delle libertà civili solo quando quest'ultima proveniva da sinistra, mai quando proveniva da destra⁵¹. Che le potenze sovietiche fossero all'origine dei movimenti di liberazione nazionale era paradossalmente un vantaggio per gli Stati Uniti,

⁵¹ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Oltre l'uomo a una dimensione*, pp. 41-68. Le pagine indicate riportano le riflessioni di Marcuse sulla politica estera statunitense degli anni sessanta. Il volume riporta, in particolare: un intervento al meeting di protesta per Cuba tenutosi il 3 maggio del 1961 alla Brandeis University, dove Marcuse era docente di teoria politica; due interventi del filosofo in merito al significato geopolitico della guerra in Vietnam, risalenti rispettivamente al marzo del 1966 e al maggio del 1966 (il primo tenutosi al Teach-in a UCLA, il secondo al congresso nazionale della SDS sul Vietnam tenutosi a Francoforte).

quantomeno sul piano della propaganda. Questo permetteva di mascherare la vera lotta, quella contro la rivoluzione, con la lotta all'autoritarismo sovietico.

È bene precisare che l'aggressione e la violenza non furono armi esclusive della controrivoluzione terzomondista. Anche sul fronte interno i governi statunitensi, seppur in termini differenti, ne fecero abbondante uso; l'apparato di disciplinamento tecnico ed ideologico volto ad assorbire e disinnescare le tendenze sovversive non era affatto l'unico canale della repressione. Lo strumento repressivo tradizionale dell'aggressione fisica fu ampiamente adoperato anche dalla polizia americana e a farne le spese furono le frange più radicali del movimento. Gli studenti militanti e le organizzazioni afroamericane – in modo particolare il *Black Panther Party* – assaggiarono in svariati episodi il legno dei manganelli e, nei casi peggiori, il fuoco delle pistole. Malcolm X, Martin Luther King, gli studenti assassinati nella Kent State University e nella Jackson State University sono solo alcune delle vittime della controrivoluzione preventiva. Persino l'omicidio di J. F. Kennedy, sosteneva Marcuse, è frutto del riallineamento della società capitalista, «mostra che anche i liberali non sono al sicuro se appaiono troppo liberali»⁵²; era un chiaro sintomo di come le esigenze controrivoluzionarie dell'Establishment richiedessero il progressivo abbandono della dottrina liberal-democratica che aveva caratterizzato lo stadio anteriore del capitalismo, e quindi l'eliminazione dall'arena politica dei suoi massimi interpreti.

Ma la responsabilità delle nefandezze della controrivoluzione preventiva non poteva essere attribuita esclusivamente alla Casa Bianca ed ai colletti bianchi che le ruotavano intorno. Nel 1968 Mick Jagger cantava: «*I shouted out 'who killed the Kennedys?' When after all it was you and me*»⁵³. Il frontman degli *Stones* pareva esprimere l'idea, avallata dallo stesso Marcuse, che parte attiva della controrivoluzione non fossero solo i vertici della politica statunitense; il popolo era responsabile, i governati erano colpevoli quanto i governanti. All'indomani della rielezione di Richard Nixon il filosofo era fermamente convinto di questo. Un suo scritto risalente ad inizio anni settanta recita:

⁵² H. Marcuse, *Counterrevolution and revolt*, p. 1.

⁵³ M. Jagger, *Sympathy for the Devil*, The Rolling Stones, *Beggars Banquet*, Decca Records, 1968, LP.

*Il popolo può fare qualcosa! Ad esempio, potrebbe votare contro il governo di guerra; potrebbe uscire “en masse” per protestare e dimostrare la propria volontà sovrana. La gente è libera di ottenere informazioni indipendenti non manipolate e censurate, [...] ma sembra che non voglia.*⁵⁴

La crescita incessante del Pil, la capacità del sistema di produrre una serie di beni ed agi mai sperimentati prima, l'assenza di un'alternativa politica rassicurante (visti i risvolti del socialismo nell'Urss e nei suoi regimi satelliti) erano elementi che senz'altro concorrevano a motivare la fiducia degli americani all'ennesimo governo reazionario.⁵⁵ Ma non potevano bastare. Marcuse riteneva che le suddette ragioni non potessero fornire una giustificazione soddisfacente agli orrori della guerra, ai massacri del Vietnam e alla disumanità come cifra distintiva della politica. Una base istintuale profonda, asseriva il filosofo, segna la relazione dei cittadini con l'autorità. Nel prossimo paragrafo ci occuperemo di indagare questo aspetto.

3.2. La sindrome sadomasochistica

Secondo Marcuse, la maggioranza conservatrice rivelatasi ancora una volta in occasione delle elezioni presidenziali del 1972, correva il serio rischio di accompagnare la democrazia borghese in una transizione al neofascismo. A dispetto degli svariati episodi di violenza di stato di cui la polizia si fece esecutrice, non era l'uso della forza il motivo per cui la gente non si ribellava all'ordine costituito, non era la paura delle percosse in grado di spiegare la diffusa sottomissione al regime reazionario. Anche la produzione massiccia di beni e l'accessibilità a uno stile di vita mai così elevato fornivano una spiegazione soltanto parziale del fenomeno. Il pensatore berlinese riteneva che l'incubo protofascista in cui gli Stati Uniti erano precipitati fosse dovuto – oltre che alle ragioni menzionate nel paragrafo precedente – anche se non soprattutto al riprodursi di una struttura mentale conformista nei cittadini. La manipolazione aveva raggiunto uno stadio in cui i governati si

⁵⁴ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Oltre l'uomo a una dimensione*, p. 196. La citazione appartiene a un dattiloscritto in lingua inglese conservato nel Marcuse Archiv (HMA 522.00), di incerta datazione, scritto all'indomani della rielezione di Richard Nixon alla presidenza degli Stati Uniti.

⁵⁵ *Ivi.* p. 195.

identificavano pienamente con i loro governanti. L'affinità che lega le masse alla classe dominante, spiegava Marcuse, ha radici istintuali, libidiche più che razionali. La personalizzazione della politica fu decisiva in questo processo; una sorta di infatuazione per la figura «sensuale» del leader ammansisce il cittadino, che ora prova un piacere viscerale per l'obbedienza e la sottomissione. Ispiratosi agli studi socio-psicologici di Erich Fromm, Marcuse definì sadomasochista l'atteggiamento di passiva identificazione delle masse americane con l'autorità.

Sulle orme di Sigmund Freud, la teoria di Fromm afferma che nello sviluppo dell'individuo arriva un momento in cui il bambino deve staccarsi dai genitori ed iniziare a rendersi autonomo per acquisire coscienza del proprio io. Tale processo, oltre a cementare il suo orgoglio per via di un crescente senso di indipendenza, provoca nel soggetto anche un'inedita solitudine, un senso di angosciante vulnerabilità dovuta all'assenza dello scudo materno. A questo punto, «o egli riesce a vincere questo stato d'animo (attraverso un sentimento di solidarietà, di produttiva collaborazione coi suoi simili e quindi di integrazione rispetto all'ambiente sociale) o, non riuscendovi per questa via, cercherà un surrogato di quell'integrazione rinunciando alla propria libertà e sottomettendosi all'autorità di un gruppo, di un popolo, di un capo, capace di ridargli un minimo di sicurezza e di fiducia in sé».⁵⁶ Essendo la solidarietà pressoché estranea alla società dei consumi, essendo essa vinta da un individualismo esasperato, prevale la seconda ipotesi. L'individuo, frustrato e solo, rimpiange la sicurezza, gli agi della protezione dei genitori e proietta quell'esperienza nella vita adulta: la sua relazione con la madre e il padre, percepiti nell'infanzia come onnipotenti, viene riprodotta – in situazioni di pericolo, ansia, insicurezza o frustrazione – nella sua relazione con l'autorità politica⁵⁷. E ricordando che per ottenere le ricompense dei genitori era necessario rispettare determinati ordini, allo stesso modo l'uomo adulto obbedisce al capo per ottenere ciò che vuole, si affida alle sue promesse ed esegue i compiti richiesti. È il ricordo infantile della piacevole dipendenza verso la madre che induce le persone a desiderare un surrogato di quella protezione e a sottomettersi a terzi.⁵⁸ Un simile

⁵⁶ A. Norsa, *La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo Erich Fromm*, Milano, Il Pensiero, 1965, pp. 201-223.

⁵⁷ O. Fenichel, *Psychoanalytic remarks on Fromm's book "Escape from freedom"*, Los Angeles, The Psychoanalytic Review, 1944, pp. 133-152.

⁵⁸ *Ibidem*.

atteggiamento è masochistico poiché l'individuo sceglie di curare la propria solitudine al costo di umiliarsi, rinunciare alla dignità e all'autonomia. Dal punto di vista del leader politico invece, sviluppare la propria identità tiranneggiando gli altri, facendo del popolo uno strumento per le proprie egoistiche aspirazioni⁵⁹ può dirsi certamente un comportamento sadico.

Marcuse sposò apertamente la teoria di Fromm, la ritenne una spiegazione convincente – sebbene, come abbiamo visto, non l'unica – del proliferare della maggioranza reazionaria e della rielezione del presidente Nixon. Quindi, l'obbedienza incondizionata all'ordine costituito si rivela da un lato razionale (razionale è la devozione per un sistema che offre una ricchezza senza precedenti), dall'altro istintuale. La convergenza del carattere razionale e istintuale dell'assoggettamento salda il legame degli individui con l'autorità fino a renderlo quasi inscalfibile. Questo rese possibile al tardo-capitalismo consegnare la società all'istinto di morte. La scelta della morte è, afferma il filosofo, una «scelta politica»⁶⁰ atta a perpetuare il massacro e l'aggressività. Marcuse parla di un vero e proprio «addestramento al genocidio», di una «normalizzazione dei crimini di guerra»⁶¹ possibile grazie alla sindrome sadomasochistica che affligge l'opinione pubblica. Ora qualsiasi malefatta viene perdonata alla politica; le vittime del sistema sono semplici incidenti di percorso nella via per il progresso, per un'esistenza sempre più agiata⁶².

3.3. Il destino della democrazia borghese

La vittoria schiacciante del candidato repubblicano Richard Nixon sul democratico George McGovern contribuì a dimostrare la tesi di Marcuse secondo cui il Sessantotto fu opera di una ristretta minoranza. Il pensatore sosteneva che la classe dominante conservatrice americana avesse raggiunto in quegli anni i picchi di consenso più elevati, forte dell'appoggio delle classi operaie e lavoratrici, ormai

⁵⁹ Norsa, *La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo Erich Fromm*, pp. 201-223.

⁶⁰ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Oltre l'uomo a una dimensione*, p. 200.

⁶¹ H. Marcuse, *Counterrevolution and revolt*, p. 3.

⁶² *Ibidem*.

assorbite dalla borghesia a tutti gli effetti. Marcuse riteneva che il sistema democratico concorresse fortemente al congelamento dello sviluppo sociale, tanto da essersi convertito nell'arma reazionaria più potente al servizio dello *status quo*. Ma per il filosofo la democrazia costituiva contemporaneamente anche un appiglio – a breve vedremo come – per la rivoluzione socialista. Dal suo punto di vista il destino dell'umanità oscillava tra due possibilità: una deriva neofascista su scala globale o la più improbabile – ma ancora possibile – transizione al socialismo. Entrambi questi scenari avevano nella democrazia borghese il presupposto del loro successo.

«Questo non è in alcun modo un regime fascista»⁶³, scriveva Marcuse in *Controrivoluzione e rivolta* riferendosi agli Stati Uniti di inizio anni settanta. La situazione americana era chiaramente imparagonabile alla Germania del Terzo Reich, come del resto era ben lontana dalla fatale precarietà della Repubblica di Weimar. Seppur compressi in certi casi, i diritti e le libertà garantiti dalla Costituzione erano sostanzialmente ben protetti, la critica contro le istituzioni era concessa. Eppure il filosofo vedeva nel tardo-capitalismo americano il potenziale per l'instaurazione di un sistema totalitario addirittura più spaventoso di quello hitleriano, forte di risorse tecniche ed economiche di cui il Führer non disponeva. L'esperienza nazifascista insegna che nessuna società può essere mantenuta col terrore ma, crede il pensatore, «può essere governata col terrore e col soddisfacimento di necessità che non corrispondono a bisogni di sussistenza»⁶⁴. Secondo Marcuse, il malcontento popolare crescente, alimentato da un peggioramento significativo del quadro economico, avrebbe potuto indurre la classe dirigente ad alzare i toni della repressione e a farlo con il consenso della maggioranza popolare. In reazione al Sessantotto, egli sostiene, il sistema capitalistico aveva subito dei mutamenti che andavano verso quella direzione. Ciò che si stava delineando, in modo particolare con il secondo mandato di Nixon, era quello che Marcuse definiva capitalismo monopolistico di stato. Un riassetto che si lasciava alle spalle lo spirito liberal-democratico della fase precedente, il principio di legalità come perno di ogni azione politica, come efficace protettore

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Oltre l'uomo a una dimensione*, p. 213.

dell'iniziativa privata. Il processo di concentrazione dei capitali in poche mastodontiche *corporations* – iniziato con il periodo delle guerre mondiali – in concomitanza con lo sviluppo del lavoro organizzato che ne minacciava il dominio generò conflitti che spinsero lo Stato a intervenire nell'economia: «la politica diventa parte del mondo degli affari e viceversa»⁶⁵. In questo contesto il potere non era in grado di perseguire i propri obiettivi senza aggirare lo stato di diritto e la morale, così come il diritto all'uguaglianza fra competitori rappresentava ora un ostacolo per il business dei grandi monopoli. La sindrome sadomasochistica che affliggeva le masse permetteva al governo di agire «sopra» la legge, di fare uso della violenza – come abbiamo visto nei paragrafi precedenti – sia entro che oltre i propri confini. Che la corruzione fosse una prassi consolidata lo dimostrò lo scandalo forse più significativo di tutta quella stagione politica, il cosiddetto *Watergate*. Un evento che ebbe un'importante funzione rivelatrice delle dinamiche sotterranee della politica americana, l'esempio più eclatante di come le istituzioni democratiche si fossero convertite in strumenti per la salvaguardia dello *status quo*.

Insomma, nello scenario in cui la controrivoluzione preventiva avesse avuto la meglio, il Sessantotto sarebbe servito solamente a stimolare un'escalation di repressione di cui l'alba del neofascismo sarebbe stato il culmine. Ancora una volta, la caduta nella barbarie o l'ascesa del socialismo dipendeva dalla volontà degli uomini. Finché le costituzioni democratiche conservano il loro valore, agli individui spetta il compito di fare buon uso della libertà prima che sia troppo tardi. Marcuse era convinto che, mentre un sistema autoritario di stampo fascista avrebbe congelato il potenziale rivoluzionario per un tempo indefinito⁶⁶, il seppur eroso spazio di libertà che le tutele liberal-democratiche garantiscono avrebbe potuto agevolare la rivoluzione socialista. Secondo il filosofo la forma politica era in ritardo rispetto alla struttura economica; detto in altri termini, le istituzioni liberali ancora vigenti, proprie della democrazia borghese, erano la perfetta declinazione politica del capitalismo liberale; la transizione alla forma di governo autoritaria neofascista che il capitalismo monopolistico di stato avrebbe richiesto non era

⁶⁵ Ivi, pp. 219-222. La citazione appartiene a un articolo del 27 giugno del 1973 pubblicato sul New York Times.

⁶⁶ H. Marcuse, *Counterrevolution and revolt*, p. 3.

ancora avvenuta. Difendere la democrazia e sfruttare a proprio vantaggio questa discrepanza era compito della Nuova Sinistra.

L'idea di servirsi della democrazia come mezzo per approdare al socialismo non è certo un'invenzione di Marcuse. Già nel *Manifesto del Partito comunista* di Marx ed Engels si affermava la necessità da parte del proletariato di allearsi con le forze democratiche prima di procedere all'insurrezione violenta vera e propria.⁶⁷ Per Lenin la repubblica democratica rappresentava la via più breve per la transizione al socialismo, pensiero su cui filosofo della Scuola di Francoforte si trovava concorde. Ma pure per Marcuse la fase preparatoria all'interno della struttura democratica del capitalismo monopolistico di stato rimaneva, appunto, preparatoria; la rivoluzione socialista doveva pur sempre avvenire contro la democrazia borghese. Ecco perché la trasformazione democratica avrebbe potuto al massimo pungolare le coscienze mutilate del popolo oppresso e condurlo fino alle soglie della guerra civile. Ma risvegliare lo spirito rivoluzionario delle classi lavoratrici nella seconda metà del novecento era un'impresa assai più ardua di quanto non lo fosse al tempo di Marx, dal momento che anche il proletariato godeva ora dei frutti del capitalismo. La battaglia della *New Left* doveva avere luogo anzitutto a livello istintuale; per contrastare il sadomasochismo dilagante l'aggressività non doveva essere placata, bensì reindirizzata contro le tendenze distruttive della società capitalistica, contro l'istinto di morte. Il carburante del mutamento altro non poteva essere se non l'odio, il disgusto per l'esistente. Col senno di poi il filosofo si rivelò quindi critico nei confronti delle predicazioni dell'amore e della non-violenza a cui tese una porzione significativa dei moti sessantottini. In una civiltà in cui il culto della morte è predominante, in cui crudeltà e violenza sono ricompensate, opporre a queste tendenze l'amore è da considerarsi prematuro, privo di qualsivoglia efficacia.

*Il mondo non può essere cambiato dall'amore (l'umanità non l'ha ancora capito in 2000 anni), ma può essere cambiato dall'amore che si è trasformato in odio e che tornerà ad essere amore quando la lotta sarà vinta.*⁶⁸

⁶⁷ V. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Milano, Gruppo Editoriale Santelli, 1918, pp. 31-35.

⁶⁸ H. Marcuse, R. Laudani (a cura di), *Oltre l'uomo a una dimensione*, p. 201.

La riconversione dell'aggressività da strumento per lo *status quo* a strumento per la rivoluzione è sicuramente un percorso lungo. Presuppone un'educazione politica che deve provenire da individui che hanno fatto esperienza della liberazione e da piccoli gruppi non integrati. Ciò che Vladimir Lenin chiamava avanguardia e che la propaganda dell'ordine costituito ha perfidamente rinominato élite, a indicare una cerchia ristretta di radicali che si auto-esclude e che si eleva al di sopra delle masse. L'apparente elitarismo della Nuova Sinistra – spesso accusata di trascurare le istanze dei lavoratori, le difficoltà concrete del loro quotidiano – era uno degli aspetti che ne frenava l'ascesa politica. Certo, non si può negare che essa fosse un movimento prevalentemente intellettuale ma, secondo Marcuse, non poteva essere altrimenti. Una cultura solida e vasta – di cui le classi lavoratrici erano in buona parte sprovviste – era imprescindibile per lo sviluppo di quella nuova coscienza che avrebbe dovuto liberare dall'ordine costituito. In *Stato e rivoluzione* Lenin reputava gli «schiavi salariati» del suo tempo talmente «soffocati dal bisogno e dalla miseria» da non potersi concedere di curarsi della democrazia e della politica⁶⁹. Sebbene negli anni settanta la miseria negli Stati Uniti potesse dirsi prevalentemente sconfitta ed i bisogni fossero profondamente diversi da quelli del 1918, l'asserzione di Lenin conservava la sua validità: gli schiavi salariati erano ancora schiavi salariati, la loro dipendenza dal lavoro era rimasta immutata ed impediva di concepire soluzioni che non fossero rimedi immediati e quantitativi. Dunque in quella fase, se da una certa prospettiva l'isolamento della *New Left* era prima di tutto un vanto, una testimonianza del suo ruolo di antagonista dell'Establishment, da un punto di vista prettamente politico la lontananza dalle masse rimaneva un problema con cui fare i conti. Inoltre la Nuova Sinistra non era più quella di metà anni sessanta, quel movimento dirompente che accese il dibattito su temi mai affrontati e che colse il sistema impreparato. La riorganizzazione dell'Establishment, la messa in atto della controrivoluzione preventiva costrinse la *New Left* ad assumere una posizione difensiva e mise in evidenza le sue debolezze, la mancanza di un'organizzazione adeguata, i suoi conflitti ideologici interni.

Marcuse sosteneva che la controffensiva del capitalismo monopolistico potesse essere fronteggiata solo dalla difficile unione dell'intelligenza radicale con i

⁶⁹ V. Lenin, *Stato e rivoluzione*, p. 96.

lavoratori, dalla congiunzione della coscienza socialista e della coscienza sindacale. Per raggiungere questa cruciale intesa il modello bolscevico non poteva più essere preso ad esempio. All'avanguardia leninista fu possibile assumere la leadership del proletariato perché questo ancora non era integrato nella società, era in preda alla povertà ed al degrado, il che lo rendeva incline ad accettare di essere guidato «dall'esterno» da chi ventilava la promessa di liberazione. Inoltre l'avanguardia leninista si servì del tradizionale partito di massa centralizzato e gerarchizzato per la propria organizzazione, un mezzo politico che negli Stati Uniti di Marcuse appariva decisamente superato, idoneo alla fase del capitalismo liberale in cui il Parlamento era ancora la sede per l'esercizio dell'opposizione. Lo sfregio al parlamentarismo ed al principio di legalità inferto dalla controrivoluzione preventiva imponeva alla Nuova Sinistra forme di organizzazione diverse. La cooperazione fra intellettuali e lavoratori pareva ora possibile solo se i due gruppi avessero agito «ciascuno dalla propria base e in termini di coscienza, rancori e obiettivi»⁷⁰. Una siffatta suddivisione delle funzioni prevedeva che l'intelligenza appoggiasse le autonome sollevazioni operaie senza assumerne il comando e senza adottare quell'approccio paternalistico che avrebbe respinto le classi lavoratrici. In questo modo la separazione della sfera intellettuale da quella militante avrebbe progressivamente avvicinato i due soggetti rivoluzionari e avrebbe rivelato spontaneamente la loro complementarità. Questo era l'auspicio di Marcuse.

⁷⁰ H. Marcuse, *Counterrevolution and revolt*, p. 39.

4. Conclusione

Il pessimismo che contrassegna *L'uomo a una dimensione* si affievolisce, almeno parzialmente, negli scritti e nelle considerazioni di Marcuse posteriori al Sessantotto. La sua fiducia nell'attivismo studentesco, nell'intelligenza radicale e nei movimenti di liberazione nazionale sarà tuttavia tradita dalla storia dell'ultimo mezzo secolo. Nemmeno in Europa, dove resisteva una tradizione di sindacalismo e militanza proletaria sconosciuta negli Stati Uniti, gli auspici del filosofo non si sono mai tradotti in realtà. Ma non è per le sue previsioni né tantomeno per le sue soluzioni politiche che la figura di Marcuse merita di essere strappata all'oblio di cui è caduta vittima. Sono le sue intuizioni filosofiche, la riscoperta del negativo hegeliano in chiave marxiana come strumento di lotta politica la vera eredità del filosofo berlinese. A lui si deve l'aver svelato con estrema lucidità il non detto che muove la grande macchina del capitalismo, il male che si cela dietro allo stato del benessere; l'aver smascherato le strategie repressive del sistema. Mettere sotto processo la democrazia come fece il pensatore tedesco è oggi tanto impensabile quanto necessario ed è solo grazie ad un approccio critico-dialettico che è possibile scoprire l'urgenza di un dibattito anche su quella che è percepita come una delle intoccabili conquiste dell'umanità. La libertà – o quantomeno la lotta per la libertà – presuppone quindi la presa di coscienza, la liberazione degli individui; e tale presa di coscienza non può che essere stimolata da un'avanguardia educatrice, di cui il dimenticato Marcuse deve essere considerato una colonna portante.

Di Sessantotto è più corretto parlare al plurale, ma non è questa la sede per tracciare un bilancio di ciascuno dei Sessantotto avvenuti in Europa, negli Stati Uniti e nel Terzo Mondo. Senza esitazioni però, si può affermare che il loro denominatore comune fosse la negazione, spesso confusa e contraddittoria, dell'ordine costituito. E tanto basta per fare del Sessantotto il punto più alto nella storia contemporanea di quella coscienza politica a cui si è fatto riferimento sopra e di cui il filosofo ha tentato di farsi promotore. Sebbene quell'ondata di proteste non si sia nemmeno avvicinata a scatenare una rivoluzione socialista, è incorretto ricordarla come una sterile scarica di libido giovanile conclusasi con un nulla di fatto. In America come negli altri centri della rivolta quei moti sono stati un punto

di svolta fondamentale nel percorso verso l'emancipazione e l'integrazione delle minoranze, nel consolidamento dei diritti civili promessi ma allora ancora non garantiti dalle costituzioni democratiche. È innegabile che l'istanza femminista e la battaglia contro le discriminazioni razziali, due fra i temi tuttora più discussi dall'opinione pubblica, abbiano avuto nel Sessantotto un momento topico. Ciononostante, a quasi sessant'anni di distanza da quel periodo, risulta molto difficile stabilire se la lunga marcia attraverso le istituzioni di Rudi Dutschke e Marcuse sia proseguita fino ai giorni nostri o se abbia ceduto alle forze repressive dell'Establishment. A suggerire la validità di quest'ultima tesi è il fatto che molte delle distorsioni denunciate in *Eros e civiltà* e ne *L'uomo a una dimensione* non sono mai state sconfitte. Da una prospettiva marcusiana, l'integrazione delle minoranze nella società potrebbe essere stata funzionale a neutralizzarne la carica critico-negativa dell'ordine costituito, al pari di quanto successe nella prima metà del novecento con la classe operaia.

Il capitalismo avanzato ha dato prova di poter accelerare il progresso tecnico, di saper produrre ricchezza, ma allo stesso tempo di non essere orientato a redistribuirla. La tutela di questo sistema richiede ancora un elevato costo in termini di vite umane, la perpetuazione dell'aggressività e dell'ingiustizia. Ma a rendere il quadro addirittura più preoccupante di quanto già non lo fosse ai tempi di Marcuse è l'accresciuta e disarmante indifferenza dei cittadini per gli orrori della società techno-capitalistica, nonché la disaffezione per la politica e per la cosa pubblica (a raccontarlo, fra le altre cose, sono gli indici di partecipazione elettorale). Ciò che probabilmente il filosofo aveva sottovalutato era lo sconfinato potenziale repressivo della tecnologia, convertitasi di fatto nel principale strumento di difesa dello *status quo* e in catalizzatore dell'indifferenza. Le Colonne d'Ercole della tecnica sono state superate; l'evoluzione della tecnologia è giunta ad uno stadio in cui i suoi prodotti non sono più a misura d'uomo, non servono più ad alleviarne l'esistenza; l'automazione non tende più, come sosteneva Marcuse, alla lotta contro la scarsità, alla liberazione. Il potenziale emancipatore della scienza pare avere definitivamente lasciato il posto alle sue capacità repressive. Il dominio dell'Establishment sulle masse, una missione che al filosofo tedesco appariva sempre più ardua e problematica – complice l'avanzamento della tecnica – in virtù della stessa

evoluzione tecnica è ora un'incombenza che richiede il minimo sforzo. Confinati quasi a tempo pieno nella dimensione digitale, gli individui, specialmente i più giovani, agevolano ai governi il controllo sul mondo reale. Il sovraccarico di informazioni che l'etere fornisce educa all'apatia, annienta il pensiero critico; e pure nel caso in cui impeti di umana solidarietà ed empatia buchino la cortina di indifferenza che questa condizione erige, la negazione spesso si esprime – annullandosi – entro e non oltre l'universo digitale. Il neofascismo che Marcuse temeva potrebbe essersi imposto senza che ce ne accorgessimo. William Shirer potrebbe aver avuto ragione quando, nel 1970, ipotizzava che saremmo stati i primi a precipitare nel fascismo attraverso il voto democratico.

Bibliografia

1. Opere di Marcuse

MARCUSE Herbert, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941, trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Bologna, il Mulino, 2020.

MARCUSE Herbert, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955, trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.

MARCUSE Herbert, *One-Dimensional Man. Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964, trad. it. di L. Gallino e T. G. Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

MARCUSE Herbert, *Counterrevolution and revolt*, Boston, Beacon Press, 1972, ed. 2010.

MARCUSE Herbert, Laudani Raffaele (a cura di), *Scritti e interventi Vol. I. Oltre l'uomo a una dimensione. Movimenti e controrivoluzione preventiva*, trad. it. di S. Bonura e L. Garzone, Roma, Manifestolibri, 2005.

2. Bibliografia secondaria

ASCAGNI Paolo, *Il marxismo eretico della "Scuola di Francoforte". Un excursus politico-filosofico sul pensiero di Max Horkheimer, Theodor Adorno ed Herbert Marcuse*, homolaicus.com, 1995-2011.

CATEMARIO Armando, *Individuo e società in Fromm*, De Homine, Roma, No. 17/18, 1966, pp. 362-370.

FENICHEL Otto, *Psychoanalytic Remarks on Fromm's "Escape from Freedom"*, The Psychoanalytic Review (1913-1957), 1944.

GRIMWADE Robert, *Between the quills: Schopenhauer and Freud on sadism and masochism*, The International Journal of Psychoanalysis, 2011, pp. 149-169.

KATZ Barry M., *Praxis and Poiesis: Toward an Intellectual Biography of Herbert Marcuse*, New German Critique, No. 18, 1979, Duke University Press, pp. 12-18.

LAUDANI Raffaele, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, il Mulino, 2005.

LENIN Vladimir, *Stato e rivoluzione*, 1918, trad. italiana Christian Kolbe, Milano, Edizioni Clandestine, 2017.

LONGO Luigi, AMENDOLA Giorgio, *Il Sessantotto. Il confronto tra PCI e movimento studentesco*, Firenze, Passigli Editori, 2023.

NORSA Achille, *La fuga dalla libertà e i suoi possibili rimedi secondo Erich Fromm*, Il Pensiero, Milano, Vol. 10, 1965, pp. 201-223.