

Alla denuncia non si accompagnò mai un progetto I limiti del Gran Rifiuto

UMBERTO CERRONI

Non v'è dubbio che la scuola di Francoforte costituisce ancor oggi uno dei blocchi intellettuali più compatti e significativi del nostro secolo e specialmente della sua fase di mezzo. Essa condensa alcuni caratteri culturali che hanno assunto una notevole diffusione anche fuori degli ambiti specialistici incrociando addirittura grandi movimenti di massa come quelli studenteschi. Ciò fu reso possibile da una evidente e costante propensione dei pensatori di Francoforte a collegare strettamente riflessione teorica generale, indagine sociale e analisi politica. Essi ebbero la rara capacità di sviluppare una importante eredità intellettuale come quella hegeliana con istanze ricavate dalla tradizione marxiana e psicoanalitica e riuscirono così a costruire un edificio che poggiava su basi classiche e che tuttavia si protendeva verso le sfere della modernità. Se vogliamo completare il quadro dei meriti storici e dei caratteri positivi di questa scuola dovremo aggiungere che essa fu una delle prime a battersi per una cultura critica e non accademica e infine che si dotò di un linguaggio raffinato ma non ermetico sviluppando la sua ricerca in direzioni molteplici e anche insolite sempre comunque fortemente attuali.

Se entriamo poi dentro l'edificio e cerchiamo di tracciare un bilancio critico incontriamo una quantità non minore di elementi negativi o assai discutibili. L'elenco molto rapidamente per poi concentrare il discorso sui due libri che li rappresentano molto emblematicamente. Questi caratteri sono essenzialmente un eclettismo che mescola Hegel, Marx e Freud con troppa disinvoltura, uno stile la cui brillantezza diventa quasi sempre letteraria, una esagerata concessione al gusto della contaminazione (filosofia + letteratura + critica politica) con cui si cerca spesso di «chiusure» il sistema. Il risultato complessivo sembra oggi un sistema brillante e incisivo che non riesce però a convincere.

Questa valutazione può essere succintamente avallata con riferimento ai due libri che possiamo considerare esemplari: *L'uomo a una dimensione* di Marcuse che condensa in forma assai efficace i risultati della «teoria critica» della società industriale avanzata e la *Dialettica negativa* di Adorno che può considerarsi il prodotto più elaborato e fine della gnosologia e della epistemologia della intera scuola.

L'uomo a una dimensione sviluppa una critica incalzante e anche radicale non solo della società capitalistica evoluta ma della democrazia politica prodotta dalla civiltà occidentale e più in generale della «libertà moderna» denunciata come «tolleranza repressiva». Naturalmente si tratta di una critica che non manca di punti teorici importanti e di rilevanti empiriche efficaci. Ma il suo limite è in nanzi tutto di chiudere in un medesimo circolo senza uscita capitalismo e anticapitalismo (socialismo) così come fascismo e democrazia. Per di più questa chiusura viene incarnata sul cosiddetto dominio della razionalità tecnologica da cui viene ricavata tutta una *logica del dominio*. Il risultato è che «la chiusura

dell'universo di discorso» viene a coinvolgere tutti i punti alti del mondo moderno: cioè la democrazia e la scienza. La «critica» non trova pertanto un innesto positivo per tradursi in operazione sociale e politica e si risolve in una rivendicazione di spazi privati nei quali coltivare l'eros e l'irrazionale. Poco male se poi eros e irrazionale riuscissero - ma come potrebbero? - a sviluppare un potenziale trasformativo. Diventano piuttosto strategie per «promuovere l'arte di vivere» un arte immedicabilemente privata forse da bohémens. A seguire il ragionamento malizioso di Marcuse si potrebbe persino dire che con questa impostazione l'universo del discorso è così ermeticamente e definitivamente chiuso da non chiudersi e castrare l'azione pubblica della stessa teoria critica.

Il fatto è che tanto l'esame della democrazia quanto quello della scienza vengono condotti schiacciando per così dire la democrazia sulla «presente» gestione della politica e la scienza sulla politica della scienza. Ma la democrazia è un sistema istituzionale e chi ha detto che nella democrazia non possono crearsi progetti e quindi anche logiche politiche

di natura così critica da effettuare (diciamo con Gramsci) una rivoluzione intellettuale e morale? Tutto può ermeticamente chiudersi meno che la capacità riflessiva e critica degli uomini (se è lecito supporre che possano almeno essere uguali ai maestri di Francoforte). E, del pari, ciò che non può mai chiudersi è poi anche la discorsività dell'intelletto scientifico che di fatto da Galilei a Einstein e anche dopo ha continuato a sfondare ogni tetto politico e culturale. Perché mai soltanto a Francoforte dovrebbero nascere menti critiche?

Questi difetti di impostazione metodica generale emergono in *Dialettica negativa* con tanto maggiore evidenza in quanto qui Adorno tocca sicuramente il punto più alto della indagine teorica. Non è un caso che proprio in questo testo prenda quota una approfondita riflessione critica non tanto sulle deformazioni sofisticate dei marxismi dialettici (*Dialettica*) quanto soprattutto (e finalmente!) sulle loro matrici hegeliane. Basti questo pensiero «l'equazione della negazione della negazione con la positività è la quintessenza dell'identifi-

care il principio formale portato alla sua forma più pura. Con esso prevale nel punto più intimo della dialettica il principio antidialettico: quella logica tradizionale che *more anthemetico* calcola meno per meno uguale a più. Risalendo alla fonte della «ragione idealistica della dialettica» (ma perché versione e non scrittura idealistica?) Adorno scopre il limite speculativo della mente filosofica e apre spinte verso la scienza.

Proprio in *Dialettica negativa* infatti Adorno accenna una generale critica di platonismo tanto a Kant quanto a Hegel. A Kant giunge a rimproverare «l'eliminazione della pratica dalla ragione pratica» e una completa «deoggettivazione» per concludere che «la dottrina della ragione pratica pura prepara la ritardazione della spontaneità in contemplazione» (un neo-agostinismo). A Hegel rivolge la critica radicale di aver costruito un sistema in cui «il pensiero ricava dai suoi oggetti sempre e solo tanto ciò che in sé è già pensiero». A tutta la tradizione della filosofia classica tedesca poi rivolge il monito significativo che «una filosofia

mutata dovrebbe smetterla di far credere a se e agli altri di disporre dell'infinito». Dal disprezzo infatti del finito e dell'oggetto non può venire che vacuità intellettuale e impotenza conoscitiva. «La parola evocante sostituisce la cosa». Per sfuggire a questa vera e propria retorica del pensiero Marx viene a rappresentare una alternativa molto consistente e Adorno smette di vedere in lui il consueto scolaro di Hegel. Ne ricava infatti l'indicazione che «sarebbe invece compito del pensiero vedere tutta la natura e tutto ciò che installa come tale come storia e tutta la storia come natura». Contro la ragione filosofica per la quale «il fatto è il totem» emerge perciò l'istanza di configurare lo stesso oggetto sociale umano non come un puro oggetto del pensiero («gli oggetti non si rivolgono nel loro concetto») ma come un autentico oggetto stonco-naturale sul quale non si possono ripetere i riti del «or-tilegio speculativo».

Quale riforma radicale però esigerebbe un radicale passaggio - per così dire - dal pensiero kant hegeliano al conoscere stonco-sociologico dalla filosofia non già a una «teoria critica» ma a una vera e propria scienza sociale a

una scienza dei tipi storici di società. Ma su questa strada Adorno resta bloccato dalla operante memoria del dialettismo filosofico e anche da una continua infiltrazione di polemica politica contingente che impediscono fra l'altro proprio di oggettivare la politica in un delirio sistema di istituzioni stonche. La ondivaga idea di Dominio così continua a librarsi al di sopra dei tempi, si incarna in indecifrabili volontà e sfuma in psicologismi che verranno semmai sottoposti allo psicanalista.

Colpisce in tutta la vasta opera della scuola di Francoforte che proprio la ricca e spesso affascinante vita polemica del coinvolgimento politico impedisca di prendere il giusto e ne cessano distacco per ricostruire l'orizzonte stonco dei fenomeni e dei problemi. Essa spinge ad accorciare per dir così i tempi dell'indagine e sollecita quindi ad aggirare o semplificare i grandi temi della modernità (democrazia, decolonizzazione, Stato rappresentativo, diritto, acculturazione di massa, partito e sindacati, rivoluzione tecnico-scientifica, organizzazione internazionale). Questa grande e nuova complessità si scioglie allora in una società di massa che i francofortesi leggono come un grosso giocattolo nelle mani di un insondabile Dominio che ne fa lo strumento della repressione e del degrado. Ed è logico che in questo panorama appiattito di un mondo amministrato la «rivoluzione» può essere soltanto perseguimento di un oasi personale oppure fuga in coppia verso il paradiso dell'eros. Grande Rifiuto intellettuale e basta, nihilisme tanto utopico quanto romantico che contrappone il corpo alla macchina, il godimento libero alla Amministrazione. Ne potrà nascere soltanto una nuova variante del tradizionale nazismo ludico-estetico.

Forse la scuola di Francoforte passerà alla storia contro la sua volontà come l'ultimo capitolo (inconspicuo) della «dialettica dell'illuminismo», cioè di quel razionalismo astratto che scende in lotta contro il proprio doppio senza riconoscere che l'alternativa sta nella vorare a una diagnosi «non-dialettica» ma storica e integrata della società moderna come sistema di istituti economici politici giuridici. Era l'indicazione più seria che ci ha consegnato il materialismo storico di Marx alla cui «ricostruzione» si è - non casualmente - dedicato Habermas erede di Francoforte.

Fu avendo intravisto e denunciato molti caratteri negativi della nostra epoca i francofortesi ci lasciano un deludente deficit di progettazione: mascherato dietro l'ottocentesco proclama spesso ripetuto di Walter Benjamin che «è solo a favore dei disperati che ci è data la speranza». In realtà soprattutto i disperati tendono una proposta per riprendere speranza e sembra invece che al loro «sovversivismo dal basso» Francoforte abbia offerto soltanto un «sovversivismo dall'alto». Sono come è noto espressioni di Antonio Gramsci che morì assai prima e lasciò scritto un appunto da meditare: «Bande zingaresche nomadismo politico non sono fatti pericolosi». Ed eccome un altro: «La bohème parigina del romanticismo è stata anch'essa alle origini intellettuali di molti modi di pensare odierni che pure pare derida noi quei bohémens».



Paul Klee, Selvaggina di monte (foglio colorato 1940)

■ Che strazio questi anniversari. Già un anno fa si celebrarono i cento anni di Herbert Marcuse (1898). Ma francamente chi se ne fregava? Certo. Era una vecchia - davvero vecchio europeo - idea dell'emancipazione quella di Marcuse. Di quell'«amico americano» della sinistra antiautoritaria (ma quando mai era questo Sessantotto quanti secoli fa?)

Once upon a time zio Herbert ci diceva quello che conta non è il lavoro industriale, non sono le forze produttive. La dialettica della liberazione: tutta la crescita della *affluent society* non conta un bel niente. Quello che conta per il futuro della libertà sono i bisogni - non i meriti. E l'uomo (cioè la donna) può diventare soggetto autonomo - dunque «in grado di darsi lui stesso» (a il proprio *némos*) (*with a little help from Jean Jacques*) - soltanto in quanto soggetto della «cura di sé» (ma allora nessuno ancora conosceva Foucault!).

La *libertas maior* dello zio americano non era quella kruschisheviana dello zio Della Volpe e del nipote Colletti: costituzione sovietista + elettrificazione. Anzi la libertà del soggetto uomo/donna (sempre nello stesso pro getto «vetero-europeo» marcusiano) non si troverà mai nella «società di lavoro» marxiana nella società del calcolo utilitarista dei meriti e dei bisogni (ma allora nel Sessantotto/nove/die ci nessuno pensava a Rimini né a quel Rimini «temetotus» di *Loita continua* né a quel «gargano» del decisionismo socialista con la «voce del maestro» prouhoniana).

No - ci diceva l'amico americano Herbert Quello che conta è il desiderio e la democrazia è *Woodstock* e la disobbedienza civile. È costituito *libertatis* - la *public happiness* del «come together right now». Libero/a è uguale come fratello/sorella sarebbe l'uomo - cioè l'uomo - soltanto in quanto riconosce e pubblicamente in politica i suoi bisogni di *Eros and Civilization* come *lélos* non come mezzo. Dunque ribellarsi contro l'ordine del lavoro è giusto. La libertà quella moderna si misura né in valore lavoro (come volevano i marxisti ortodossi) quelli della reazione materialista contro l'esistenzialismo) né in funzionalismo ordine (come vogliono i funzionalisti vecchi e nuovi). Vogliamo tutto - e non in quanto lavoratori ma in quanto soggetti.

Da Marcuse a Habermas, ovvero dalla ribellione al garantismo

E ora, siamo tutti minimalisti?

OTTO KALLSCHEUER

Ammettiamo la musica era bella. *Imagine* cantava John Lennon. Bellezza ingenua di *American graffiti* che l'heideggeriano Marcuse ha assunta non come strategia (razionalità strumentale) ma come progetto (autenticità esistenziale) mentre i maestri Horkheimer e Adorno sapevano già che dopo l'avvento del «capitalismo totalitario di stato» (Pollock) del progetto di salvezza era rimasto niente. La loro era una filosofia della storia al rovescio. Soltanto la memoria - utopico-negativa - restava cioè l'arte (pre e poi post) moderna. *Fin de partie* Godot non avverrà mai. Però questa «Logik des Zerfalls» (Adorno) ci ricorderà nel l'universo di «socializzazione negativa» (negativ *Vergesellschaftung*) almeno una traccia del «schaton» socialista - del *paradise lost* dell'utopia passata.

È possibile un'utopia non a priori? I grandi maestri di Francoforte non ci credevano più. Dopo Auschwitz. Altri «francofortesi» invece tendevano a una revisione dei conti del progresso. Herbert Marcuse - che era stato funzionario sia della repubblica consigliere tedesca del 1919 (che strazio - questi anniversari) sia dell'Oss americano (precursore della Cia) per la *reeducacion* dei tedeschi dopo la liberazione dal nazismo - non si consolava nell'utopia negativa degli amici maestri Adorno/Horkheimer. Voleva la felicità pubblica - ma ne voleva anche le regole del gioco democratico. Fu commissario politico della *liberation army* degli Stati Uniti come anche il suo ex-collega del *Institut für Sozialforschung* Franz Neumann - uno che voleva una costituzione repubblicana nella Germania non-comunista (come poi avvenne nel 1949) non condivideva il modello socio-

economico del neocapitalismo *made in Germany*. La sua scelta di campo occidentale la diceva tutto un col suo antiautoritarismo.

Che strazio - questi anniversari. Jürgen Habermas nato il 18 giugno 1929 ha esattamente vent'anni di più della Repubblica federale. E la comunicazione combattiva del filosofo che del tutto privo di ironia ama definirsi «figlio del *reeducacion*» è una delle costanti intellettuali per le quali bisogna congratularsi con la Repubblica federale.

Se oggi all'estero la filosofia delle università tedesche ha un volto nuovo e parla una lingua diversa da quella di Heidegger, se rappresenta credibilmente «l'agire comunicativo» allora questo è anche merito di Habermas. Perché la sua prospettiva filosofica il cosiddetto cambio di paradigma nella teoria critica è essa stessa il risultato del processo comunicativo teorico soprattutto nei confronti dell'Occidente con la logica esistenzialista e fenomenologica della libertà e del mondo vitale degli anni 50 e 60 in Francia con il pragmatismo americano e con la filosofia anglosassone dell'analisi linguistica negli anni 70.

Se per una volta nell'ambito dell'azione e del cambiamento culturale, si vogliono cercare le analogie con il commercio - il quale secondo Immanuel Kant un altro illuminista tedesco promuove «un rapporto pacifico» tra i popoli - allora l'opera di Jürgen Habermas appare senz'altro ai maggiori prodotti di esportazione della Repubblica federale nel campo della filosofia della teoria sociale e della morale politica.

Quando nel 1984 la giovane democrazia

spagnola invitò i maggiori filosofi europei a tenere conferenze sul futuro della democrazia il rappresentante italiano fu Norberto Bobbio e quello tedesco Jürgen Habermas. Oppure quando nel 1986 la rinomata «Fondazione Tanner» degli Stati Uniti organizzò una serie di conferenze sui «valori umani» Habermas - dopo l'ex cancelliere Helmut Schmidt - fu il primo pensatore tedesco ad essere invitato.

Se è vero che la filosofia inquadra il proprio tempo in pensier esiste una filosofia che potrebbe rappresentare i quarant'anni della Repubblica federale? Durante una conferenza dell'autunno del 1988 a Baltimore che riguardava «Lo spirito tedesco» Jürgen Habermas ha dato una risposta negativa: le due maggiori opere filosofiche del dopoguerra tedesco occidentale, *Wahrheit und Methode* (Verità e metodo) di Hans Georg Gadamer e *Negative Dialektik* (Dialettica negativa) di Theodor W. Adorno non possono essere assunte come «testimoni» coerenti della produttività della filosofia del dopoguerra della Repubblica federale visto che «la mentalità e le idee principali di questi autori si sono formati già prima del 1933».

Po essere. Ma se dopo Adorno e Gadamer un'opera ha indicato la direzione della filosofia tedesca all'1 quest'opera è stata anche il riflesso della crisi morale e politica più importante di questa Repubblica - il movimento studentesco antiautoritario - e ha cercato di proporre una via d'uscita si tratta del libro di Jürgen Habermas pubblicato nel 1968 *Erkenntnis und Interesse* (Conoscenza ed interesse). Dopo il libro che Georg Lukács scrisse finì a prima

guerra mondiale *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Storia e coscienza di classe) questo e senz'altro il libro più importante di un «marxismo occidentale». Ma a differenza del bolscevismo idealizzato di Lukács, questo è stato un libro «occidentale» anche in senso normativo cioè nel senso della Rivoluzione francese e americana.

Il risultato è che oggi il «marxista liberale» come Habermas si è talvolta definito arriva ad una precisazione e correzione della teoria dell'alienazione marxiana. Oggi Habermas vede l'orizzonte della critica e il potenziale di resistenza contro la cosiddetta «colonizzazione del mondo vitale» cioè contro l'espropriazione e la sovrapposizione di sempre più vasti settori di vita attraverso e con strutture tecnologiche o sistemiche nelle regole del gioco democratico e nelle forme di vita solidali che permettono a tutti i cittadini una azione orientata verso la comprensione.

I teorici della rivolta studentesca Rüdiger Dutschke e Hans Jürgen Krahl - ai quali nel 1967 l'azionismo di una «propaganda dell'azione» procurò la maligna critica habermasiana di «fascismo di sinistra» - avevano sì letto Habermas ma loro cercavano un «marxismo rivoluzionario» nello spirito di Georg Lukács. La «utopia procedurale» della democrazia occidentale, la sua eccedenza di norme di giustizia e promesse di libertà mai mantenute era troppo poco credibile per gli studenti rivoluzionari, tanto più che allora nel nome della libertà occidentale furono di stes tappeti di bombe al napalm contro il popolo vietnamita. Gli eredi del movimento studentesco cercarono il marxismo autentico, più o meno nell'estremo oriente, presso il

Grande timoniere Mao.

Vent'anni fa la Nuova sinistra attaccò Habermas in una raccolta di scritti edita da Oskar Negt (*Die Linke erbeutet Jürgen Habermas* «La sinistra eredita a J. H.»). Poco prima Habermas aveva attaccato l'azionismo della rivolta studentesca come «fascismo di sinistra». Oggi quella Nuova sinistra ha accettato l'idea occidentale di libertà della Repubblica federale, la sua tradizione - cioè come socialdemocratico - non aveva mai accettato né l'utopia anarchica né quella leninista dell'atrocità dello stato.

Proprio in occasione dei sessant'anni di Habermas è stato pubblicato il grosso volume *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung* (Osservazioni: transizione nel processo dell'illuminismo) (Aa Vv Francoforte Suhrkamp 1989). È un libro importante che non mancherà di essere tradotto in italiano. Vi si trovano (quasi) tutti quelli che contano nel dibattito filosofico di oggi: da Apel a Tugendhat da Henrich a Theunissen da Gadamer a Fetscher da Castonadas a Taylor. (Ovviamente mancano i postmoderni francesi: Derrida e Lyotard non ovviamente manca Luhmann).

Indirettamente qui diventa comprensibile anche il processo di apprendimento della Nuova sinistra. Nel 1968 Claus Offe aveva accusato Habermas di analisi del capitalismo come «autotumultuazione». Oggi anche in senso ecologico Offe segue una via «garantista». Come altri «verdi» e «rossi» anche lui cerca arrangiamenti istituzionali per la (auto)correzione della «società a rischio». «Garantire il minimo invece di realizzare il massimo».

Questa concezione «minimalista» della sinistra appartiene da sempre a Jürgen Habermas che l'ha già applicata quando si è trattato di difendere i diritti fondamentali liberali contro il cambiamento di tendenza conservatrice. Per Habermas la ragione comunicativa non è un dono del cielo. La si può trovare invece al mercato in una lieve animata ma non violenta. Così in *Zwischenbetrachtungen* il vecchio maestro Gadamer ci ricorda che «comunicazione è nell'antica Roma un sinonimo di società urbana dove lo scambio avviene nella discussione viva e nel discorso dinanzi alla folla numata».