

by Laura Bovone

in: Studi di Sociologia, Anno 20, Fasc. 3/4 (luglio-dicembre 1982), pp. 273-296.

Nonostante non siano molti gli anni che separano Herbert Marcuse e Ralph Dahrendorf¹, e cioè praticamente lo spazio di una generazione, nonostante una serie di temi simili da essi trattati e soprattutto di influenze simili da essi subite rispetto alla tradizione sociologica, questi due autori possono già essere visti come gli esponenti di due modi diversi di "fare sociologia": questo è ciò che principalmente vorrei dimostrare nelle pagine che seguono.

Quanto ad argomenti simili, nell'impossibilità di un'esegesi esauriente, è già sufficiente sottolineare la centralità per entrambi della problematica oggetto di questo saggio, problematica da essi sviluppata spesso con l'uso degli stessi termini, che compaiono anche nel titolo di molte delle loro opere. Inoltre, accomuna i due autori un impegno sociale sempre vigile che diventa a tratti un impegno politico preciso, ben visibile nell'andamento della loro produzione.

Marcuse, partito da una formazione fenomenologico-esistenzialista del tutto evidente nelle sue prime opere filosofiche, attraverso una rivalutazione del metodo dialettico hegeliano approda alle categorie marxiane, di cui assor-

¹ Marcuse nasce nel 1898 e scrive fino alla sua morte, avvenuta nel 1979; Dahrendorf nasce nel 1929 ed è tuttora vivente. Notizie autobiografiche si trovano, per il primo, in H. MARCUSE - K. POPPER (1971), *Rivoluzione o riforme?*, Armando, Roma 1977, pp. 11-14; per il secondo in R. DAHRENDORF (1963), *Società e sociologia in America*, Laterza, Bari 1967, pp. 5-9; *Intervista sul liberalismo e l'Europa*, a cura di V. FERRARI, Laterza, Bari 1979, pp. 3-24. Notizie bibliografiche di entrambi gli autori si trovano, per es., in A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1977, vol. III, parte III e IV; per un commento analitico di tutte le opere di Dahrendorf fino al 1968, cfr. L. CAVALLI, *Autorità, conflitto e libertà nell'opera di R. Dahrendorf*, in R. DAHRENDORF (1961, 1967, 1968), *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna 1971, Introduzione, pp. VI-LXXVIII; alle pp. LXXIV-LXXVIII dello stesso volume compaiono le indicazioni bibliografiche complete aggiornate allo stesso anno. Dati gli intenti non filologici del presente saggio, si farà riferimento fin dove è possibile alle edizioni italiane delle opere dei due autori (citando in parentesi la data dell'ed. originale). Analogamente non si farà riferimento a tutte le opere dei due autori, ma solo a quelle ritenute centrali per i temi in oggetto; per esigenze di spazio, sarà anche molto ridotto il richiamo al dibattito critico da essi suscitato.

be e mantiene fino alla fine l'intento etico e politico, in un crescendo di denuncia dei mali della società contemporanea cui aggiunge *pathos* l'analisi di tipo psicoanalitico².

La produzione di Dahrendorf, per parte sua più immediatamente sociologica, si rifà anch'essa, come punto di avvio, alla teoria di Marx, per operare però nei suoi confronti con un metodo che continua la tradizione weberiana del "prender le distanze" da ogni interpretazione troppo schematica ed unilineare del sociale³ e prefigura in certo modo le odierne mediazioni⁴ tra le due grandi chiavi interpretative della sociologia, marxismo e funzionalismo, entrambe inadeguate ad esprimere la sua antropologia di derivazione kantiana e popperiana⁵, e la sua adesione agli ideali del liberalismo.

Non per questo, per essersi cioè rifatto ad una tradizione in modo più rigido di tanti suoi colleghi della stessa scuola di Francoforte, si può a posteriori tacciare Marcuse di non essere stato al passo coi tempi, che anzi, negli anni '60, come è noto, si stabilisce una sorta di simbiosi tra le teorie dell'anziano studioso e gli slogans della generazione giovanile a lui contemporanea, slogans e teorie confortandosi a vicenda e fungendosi reciprocamente da linfa vitale.

Se dunque Marcuse è morto in un momento di particolare produttività e popolarità della sua ricerca - che pure, alla fine, ha sacrificato alla popolarità molto della sua forza euristica e della sua profondità - di Dahrendorf dobbiamo sicuramente rimpiangere un calo deciso, anche quantitativo, del suo impegno di sociologo, così che la sua produzione più recente è ben lontana dal rigore e dalla mole della sua produzione degli anni '50 e '60. Tuttavia, la ricostruzione da lui fatta negli anni passati di dibattiti fondamentali per la sociologia, quali quelli sul concetto di classe, sul concetto di ruolo, sulla disuguaglianza/stratificazione, il riutilizzo, per molti versi originale, delle categorie del conflitto e dell'autorità e, come si diceva sopra, il rifiuto quasi premonitore di allinearsi con le "grandi teorie" del passato, hanno fondato una

² Una precisa ricostruzione dell'iter marcusiano, con specifica attenzione alle sue matrici filosofiche, si trova in G.E. RUSCONI (1968), *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1970, cap. VIII.

³ Cfr. A. CAVALLI, *Critica all'idea di uno sviluppo lineare*, in AUTORI VARI, *La società industriale metropolitana e i problemi dell'area milanese*, F. Angeli, Milano 1981, pp. 67-75.

⁴ L'esempio più noto è C. Offe, cfr. D. ZOLO, *Introduzione a C. OFFE (1972), Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano 1977, pp. 1-14.

⁵ Tali ascendenti filosofici di Dahrendorf, del resto frequentemente dichiarati nei suoi scritti, sono commentati in D. BINNS, *Beyond the sociology of conflict*, Macmillan, London 1977, pp. 87-105.

ben evidente fisionomia di questo autore, su cui hanno potuto innestarsi naturalmente gli sviluppi più recenti, divulgativi e pragmatici, del suo pensiero.

I paragrafi seguenti tratteranno il profilo dei due autori per quanto riguarda i concetti che qui interessano e quelli ad essi immediatamente adiacenti, tenendo da subito presente che in entrambi, pur in modo opposto, libertà e utopia si spiegano a vicenda, significando l'utopia, per Marcuse, la libertà possibile, per Dahrendorf offrendosi possibilità di libertà solo nella rinuncia dell'utopia.

I - MARCUSE: LIBERTA' E UTOPIA

1.1 *Repressione e libertà*

La libertà si definisce in Marcuse in antinomia con la necessità/repressione, soprattutto con la necessità quando il referente è Marx, soprattutto con la repressione quando il referente è Freud; in ogni caso resta centrale la problematica del lavoro, come luogo dove tale libertà/non libertà ha il suo polo vitale.

Pertanto, è opportuno prendere le mosse dal saggio del 1933, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*⁶, tentando di recuperarne le categorie più interessanti per la ricostruzione della valenza più propriamente sociologica del pensiero di Marcuse. In tale contesto, il lavoro, sulla scia di Hegel e di Marx, è definito come “prassi specifica dell’esistenza umana nel mondo”⁷, attraverso la quale, solamente, “l’uomo in quanto uomo storico diventa reale, acquistando il suo posto determinato nell’accadere storico”⁸; pertanto, non è solo attività volta a soddisfare bisogni di produzione e riproduzione, ciò che è necessario all’esistenza, ma anche attività di quella sfera non necessitata che Marx chiama “regno della libertà”, che è anzi l’unica “prassi autentica”, naturale scopo dell’altra⁹. La divisione del lavoro, distruggendo la connessione tra la sfera necessaria e quella libera, cristallizza il contrasto tra lavoro dominante e dominato¹⁰ e, poiché il lavoro di-

⁶ H. MARCUSE (1933), *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 147-187.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰ *Ibid.*, p. 181.

venta per i più lavoro dominato, spiega la fortuna della definizione del lavoro in puri termini economici, anzi la identificazione tra lavoro e lavoro salariato.

Come Marcuse approfondisce in *Ragione e rivoluzione*, “la realizzazione della libertà e della ragione richiede un capovolgimento di questo stato di cose”¹¹, perché la libertà non si limiti ad una libertà di stipulare un contratto - e cioè, per il proletario, alla libertà di vendere la propria forza lavoro a chi è libero e può comprarla¹² - perché sia “libertà di agire secondo ragione”¹³.

La prospettiva liberatoria di Marcuse si chiarisce ulteriormente in *Eros e civiltà*¹⁴, dove avviene anche una prima saldatura tra le categorie marxiane e quelle psicoanalitiche. L’alienazione del lavoro è legata alle esigenze di dominio ed è pertanto strumento di repressione. Ora “secondo Freud, la storia dell’uomo è la storia della sua repressione”¹⁵. L’uomo impara a reprimere il principio del piacere per agire in base ad un principio della realtà in grado di dare sicurezza: “il principio della realtà che ha governato il progresso della civiltà occidentale è il principio di prestazione”¹⁶. Ma tale repressione degli istinti si giustifica solo in situazione di scarsità: “il pretesto della penuria, che ha giustificato la repressione istituzionalizzata fin dai suoi inizi, diventa meno plausibile man mano che le conoscenze dell’uomo ed il suo controllo della natura aumentano i mezzi per soddisfare i bisogni umani con una fatica minima”¹⁷. Finalmente, al di là del regno della necessità si prospetta il regno della libertà, perché il lavoro faticoso, alienato, repressivo non è più necessario e può essere sostituito da gioco e libera espansività¹⁸.

Ma ciò non avviene, secondo Marcuse, perché il potere, anonima “qualità tecnico amministrativa”¹⁹, ci convince che “il progresso civile . . . consiste nel lavoro, per se stesso non soddisfacente, per i mezzi della soddisfazione”²⁰.

Marcuse specifica così la sua critica all’idea del progresso esistente nella cultura occidentale, con parole molto simili, del resto, a quelle che vedremo usate da Dahrendorf: si tratta di un progresso inteso in senso “quantitativo”,

¹¹ H. MARCUSE (1941), *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 323.

¹² *Ibid.*, pp. 345-346.

¹³ *Ibid.*, p. 289.

¹⁴ H. MARCUSE (1955), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹⁹ H. MARCUSE, *Teoria degli istinti e libertà*, in *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari 1968, p. 38.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

come il cammino della civiltà in un crescendo di bisogni e di mezzi atti a soddisfare tali bisogni, un progresso perciò "tecnico", che garantisce forse una "felicità amministrata", ma non automaticamente la realizzazione di una maggior libertà, perché limita il contenuto della vita a lavoro alienato²¹.

Marcuse sembra del tutto d'accordo con Freud (e anche con la sostanza del discorso di Marx) che "il lavoro, la cui partecipazione al processo di umanizzazione della bestia umana è così essenziale, è originariamente libidico"²², ma il lavoro che viene ritenuto utile nella nostra società è lavoro che non tiene conto della capacità e degli autentici bisogni umani, così che la soddisfazione di tali bisogni è differita a dopo il lavoro, al tempo libero²³. Mentre però Freud non pare intravedere una situazione in cui la repressione possa venire superata, Marcuse sposa a questo proposito il progetto marxiano di redenzione, cioè crede nella concreta possibilità di un capovolgimento della tendenza, poiché "le conquiste del progresso repressivo annunziano il superamento dello stesso principio repressivo del progresso"²⁴.

Come Platone, anche Marcuse arriva a teorizzare il lavoro come gioco, "libero esercizio delle facoltà umane", prefigurando "un'utopia fondata"²⁵ in cui vige un'ipotesi unificatrice della vita, da cui era certo ben lontano il saggio *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro* del 1933.

1.2 L'utopia come possibilità

La delineaione dell'utopia si va facendo strada in Marcuse dapprima in maniera astratta, come un principio, un'alternativa di cui non è immediatamente enucleato l'attore storico né il cammino necessario per arrivarci. A partire da *L'uomo a una dimensione* (1964)²⁶, però, la critica alla società industriale avanzata operata da Marcuse è tesa maggiormente a delineare gli elementi politici delle evidenti disfunzioni e i modi concreti dell'"utopia fondata".

L'alternativa è definita come "astrazione", ma anche come "possibilità"

²¹ *Ibid.*, pp. 62 e 63.

²² *Ibid.*, p. 46.

²³ *Ibid.*, p. 22; *L'idea del progresso alla luce della psicanalisi*, in *Psicanalisi e politica*, cit., p. 65.

²⁴ *Ibid.*, p. 81.

²⁵ *Ibid.*, pp. 85-89.

²⁶ H. MARCUSE (1964), *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1977.

di cui sono individuabili i “termini pratici”²⁷. La “non libertà”²⁸ è costituita essenzialmente da un controllo sociale onniassorbente, che non permette ribellione, perché diffonde falsi bisogni che giustificano il lavoro alienato. La libertà perciò non andrebbe definita nei termini delle classiche libertà economiche, politiche e intellettuali; sempre più si identifica in negativo, con una libertà dagli imperativi economici imposti, da una politica agita da altri, da un indottrinamento di massa incontrollabile²⁹.

Il progresso tecnologico ha, secondo Marcuse, raggiunto il suo culmine, ha prodotto come risultato la possibilità della concretizzazione della “nozione marxiana della abolizione del lavoro”³⁰, “il salto dalla quantità alla qualità... un'esistenza piena di tempo libero”³¹. L’“alternativa storica” proposta da Marcuse - “impiego pianificato delle risorse per la soddisfazione dei bisogni vitali con un minimo di fatica, la trasformazione del tempo dedicato a passatempi in un vero tempo libero, la pacificazione della lotta per l'esistenza”³² - è resa possibile dallo sviluppo delle forze produttive: l'automazione sembra a Marcuse una risorsa decisiva per liberare l'uomo dal lavoro alienato³³.

Né questo recupero di una parte rilevante della concezione del progresso che caratterizza la società occidentale resta isolato, perché Marcuse impiega anche, a suffragare la possibilità della trasformazione, una delle valenze più tipiche di quella “ragione tecnica” o razionalità rispetto allo scopo di derivazione weberiana cui ha dedicato un intero saggio polemico³⁴, e cioè la nozione di calcolo. L'alternativa è possibile perché è calcolabile il lavoro necessario minimo richiesto qualora fosse equanimente ripartito e ne fossero ripartiti equanimente i frutti; è anche visibile come gli ostacoli frapposti siano unicamente politici³⁵.

²⁷ *Ibid.*, pp. 8-9. La derivazione della marcusiana concezione della “possibilità” dalle correnti dell'esistenzialismo marxista è inquadrata da G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, cit., p. 281.

²⁸ “Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non libertà prevale nella società industriale avanzata, segno di progresso tecnico”: H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 240.

³¹ *Ibid.*, p. 261.

³² *Ibid.*, p. 55.

³³ H. MARCUSE (1965), *Industrializzazione e capitalismo*, in AUTORI VARI, *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano 1967, pp. 229-274. Cfr., per una critica alle molte ambiguità del saggio marcusiano, J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come “ideologia”*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1971, pp. 195-234.

³⁴ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 242.

La "razionalità post-tecnologica" non è più nemica dell'immaginazione³⁵, la dimensione estetica come libera espressione può essere recuperata non solo nel tempo libero, o meglio, quasi tutto il tempo può essere libero per la dimensione estetica. Mancando però l'individuazione di un soggetto storico per tale capovolgimento di valori, l'ottimismo marcusiano resta per così dire indeterminato.

A questo proposito, dopo l'assunzione generica della tesi marxiana sul ruolo storico del proletariato in *Ragione e rivoluzione*, fino al 1965 Marcuse arriva solo a una *pars destruens*: riconosce che le classi fondamentali individuate da Marx non sono più agenti di trasformazione, perché il proletariato si allea in realtà con la borghesia per il mantenimento dello *status quo*³⁶. Per contro, la *Prefazione politica a Eros e civiltà* del 1966 completa questa presa di coscienza e supera in parte l'astrattezza precedente: le sacche di povertà e gli inferni bellici sono individuati come luoghi dove, in nome della libertà, si consuma il più evidente processo di asservimento dell'uomo³⁷. E poiché, secondo Marx, "solamente coloro che sono liberi dalla benedizione del capitalismo possono trasformarlo in una società di liberi"³⁸, gli attori storici del mutamento sono definitivamente trovati nei paesi sottosviluppati, che non possono essere manipolati dai vantaggi della società opulenta, nel rifiuto degli intellettuali a partecipare all'*escalation* della violenza, nel rifiuto istintivo dei giovani in protesta, che non accettano tale logica di morte, che non vogliono andare in guerra e vivere una libertà repressa.

All'assunto globale de *L'uomo a una dimensione* - l'uomo sempre e totalmente manipolato nel lavoro e nel tempo libero - si contrappone ora una nuova responsabilità politica della cultura e dei suoi detentori³⁹.

Parallelamente, Marcuse arriva a ricondurre ad unità la problematica del lavoro/tempo libero, superando quello che secondo lui è un limite della teoria marxiana: in Marx il regno della libertà inizia al di là del lavoro, il quale resta sempre attività non libera⁴⁰. Marcuse, da parte sua, nel saggio sul lavoro del 1933 solo a questo dà dignità di "fare", di incidere nella società, svalutando decisamente il gioco; in *Eros e civiltà* e, in certa misura anche ne *L'uomo a una dimensione*, considera il gioco e la dimensione estetica come le

³⁵ *Ibid.*, pp. 247-258.

³⁶ *Ibid.*, pp. 10 e 11.

³⁷ H. MARCUSE, *Prefazione politica 1966*, in *Eros e civiltà*, cit., p. 35.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰ H. MARCUSE (1967), *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari 1970, p. 10.

uniche possibilità per ostacolare la razionalità del dominio. Successivamente, al momento di concretizzare questa tesi, Marcuse si rende conto che anche l'abolizione quasi totale del lavoro, "libererebbe" nella nostra società un tempo "non libero", ancorchè agiato (*leisure*)⁴¹.

Poiché il soggetto del tempo libero e del tempo lavorativo è unico, la libertà non può stare solo da una parte; l'uomo schiavo del suo lavoro non diventa un soggetto libero nemmeno fuori dal lavoro stesso. Così il superamento di Marx proposto da Marcuse è senz'altro un progetto totalizzante: "la differenza qualitativa tra una società libera e una società non libera" consiste "nella ricerca del regno della libertà già all'interno del lavoro e non al di là di esso"⁴². Del resto, è solo in questo modo che si può arrivare al superamento della drammatica dicotomia freudiana, cioè alla finale "conciliazione del principio del piacere e di quello della realtà"⁴³.

E' questo un progetto utopico? Marcuse se lo chiede molte volte. Certo lo è per coloro che lo credono irrealizzabile, ma, secondo Marcuse, non basta che qualcosa non sia mai realizzata perché la si debba definire irrealizzabile, dovrebbe piuttosto contraddire leggi scientifiche già note. Così la rivoluzione è in questo senso considerata da Marcuse *al di fuori* dell'utopia, in quanto "esistono tutte le forze materiali e intellettuali necessarie per realizzare una società libera"⁴⁴.

Oppure, ma la contraddizione è solo formale, si può pure usare il termine utopia, ma non ad indicare "qualcosa che non succede e non può succedere nell'universo storico, bensì qualcosa il cui prodursi è impedito dalla forza delle società stabilite"⁴⁵. E' questa la tesi sostenuta nel *Saggio sulla liberazione* del 1969, dove pure si ritorna sul concetto già espresso in *La fine dell'utopia*, che è cioè la nuova "sensibilità estetica", l'ambito che non può essere controllato e perciò l'ambito della liberazione. Il potenziale rivoluzionario che tale "idea utopica" ha mostrato nel Maggio francese pone l'utopia nella prassi politica⁴⁶; di qui l'idea marcusiana che il socialismo debba percorrere la strada inversa rispetto a quella proposta da Marx, e precisamente

⁴¹ H. MARCUSE (1966), *L'individuo nella grande società*, in *Critica della società repressiva*, Fentrinelli, Milano 1968, p. 89.

⁴² H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, cit., p. 10.

⁴³ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 177.

⁴⁴ H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, cit., p. 12.

⁴⁵ H. MARCUSE (1969), *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969, p. 15.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 35.

dalla scienza (cioè da una corretta visione del reale) passare all'utopia, cioè a una prefigurazione del futuro possibile⁴⁷.

Ciò che manca, però, è ancora una linea politica, anche perché risulta difficile il passaggio dall'arte liberatoria a una vita tutta qualitativamente diversa: "le mediazioni che potrebbero fare delle varie forme di arte ribelle una forza liberatrice su scala societaria (e cioè una forza sovversiva) sono obiettivi ancora da raggiungere. Consisterebbero in modi di lavoro e di piacere, di pensiero e di comportamento, in una tecnologia e in un ambiente naturale che esprimessero l'*ethos* estetico del socialismo"⁴⁸.

L'imprecisione e, se vogliamo, la mancanza di operatività di queste enunciazioni sono ben in linea con il concetto stesso di utopia e con tutta la tradizione del pensiero critico⁴⁹. Del resto, nel dibattito con gli studenti riportato in *La fine dell'utopia*, Marcuse ribadisce esplicitamente che la forza del nuovo socialismo consiste proprio nella sua funzione di negazione dell'esistente⁵⁰.

1.3. Libertà e rivoluzione

Lo sbocco più propriamente politico ed operativo delle tesi di Marcuse si gioca nel momento della scelta dei modi di passaggio ad una società nuova, dove sia garantita la libertà di tutti secondo le possibilità offerte dal livello tecnologico.

Il posto della rivoluzione nella genesi del pensiero marcusiano è già visibile in una delle sue fondamentali opere filosofiche, *Ragione e rivoluzione* (1941), dove si individua il ruolo rivoluzionario del proletariato come negazione di quell'ordine costituito che la filosofia di Hegel in ultima analisi salvava⁵¹. In questo senso, la ragione stessa - cioè le sue leggi storicamente concretizzate - è rivoluzione, necessità di capovolgere lo *status quo*⁵².

La soluzione rivoluzionaria è imposta, nel contesto delle opere successive di Marcuse, dal carattere totalizzante della società repressiva, nell'ipotesi che non ci sia spazio per un cambiamento graduale, perché questo verrebbe im-

⁴⁷ H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, cit., p. 10.

⁴⁸ H. MARCUSE, *Saggio sulla liberazione*, cit., pp. 60-61.

⁴⁹ Cfr. G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, cit., p. 387.

⁵⁰ H. MARCUSE, *La fine dell'utopia*, cit., p. 50.

⁵¹ H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, cit., pp. 349 ss.

⁵² Cfr. in proposito A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, cit., p. 167.

mediatamente soffocato dallo Stato del benessere, entrato in una fase di amministrazione e indottrinamento totali.

Il problema - se la rivoluzione sia lecita - è inquadrato sistematicamente da Marcuse in un breve saggio del 1964, *Etica e rivoluzione*, che appunto esclude che la felicità possa essere risolta come un problema personale e, ammesso che sia razionalmente dimostrabile uno stato migliore per la società nel suo complesso, individua nell'uso della violenza e più precisamente nel sacrificio delle vite umane, ciò che moralmente bisogna dirimere⁵³.

Chi avrà mai diritto, in poche parole, di decidere che il fine giustifica i mezzi? Nessuno, in linea di principio, in quanto il valore della vita umana è incalcolabile⁵⁴. Di fatto, secondo Marcuse, è almeno calcolabile se ci sono le risorse per una situazione migliore - in termini di libertà, soddisfazione dei bisogni vitali, diminuzione della fatica, ecc. - e quanto la situazione potrebbe migliorare con una rivoluzione. "Se sussistono condizioni tali che la razionalità tecnologica è impedita o perfino sostituita da interessi politici e sociali repressivi, i quali definiscono il bene generale in conformità a se stessi, allora il rovesciamento di queste condizioni in favore di un uso più razionale ed umano delle risorse disponibili condurrebbe anche a massimizzare le possibilità del progresso nella libertà"⁵⁵. Ammesso che solo la storia potrà giudicare se una rivoluzione è stata necessaria o arbitraria, il criterio empirico per decidere prima della rivoluzione e non *a posteriori* è esposto da Marcuse in modo del tutto contraddittorio: "il fine deve essere già operante nei mezzi repressivi usati per raggiungerlo"⁵⁶; come dire, però, che i mezzi restano comunque repressivi e la violenza pertanto comunque necessaria.

Resta irrisolto chi sia in grado di determinare la verità. Se, cioè, la società nel suo complesso è schiava della situazione, non è più pensabile una soluzione dei problemi affidata alla tolleranza di tutte le opinioni, le quali, alla pari, con il classico criterio della maggioranza che decide, siano chiamate a contribuire alla definizione del bene comune e cioè della verità socialmente intesa: "il carattere di onnicomprensione della tolleranza liberale era... basato sull'asserzione che gli uomini fossero individui che possono imparare ad udire, a vedere e a sentire da sé stessi", a pensare e operare "anche contro

⁵³ H. MARCUSE (1965), *Etica e rivoluzione*, in *Cultura e società*, cit., pp. 265-278.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 276-278.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 278.

l'autorità e l'opinione stabilite"⁵⁷. Poiché però la concentrazione monopolistica del potere politico ed economico predefinisce il bene sociale, quella oggi esistente è una "falsa tolleranza", per osteggiare la quale non resta che una effettiva intolleranza. In ultima analisi, la storia insegna che la violenza praticata dagli oppressi, la violenza rivoluzionaria, è stata artefice del progresso della civiltà⁵⁸.

Il passo successivo consiste nell'individuare gli oppressi e, soprattutto, se necessario, gli ambiti di una "controeducazione"⁵⁹ che possa coinvolgere il resto della popolazione. Qui si innesta il ruolo degli studenti, che, se non possono sostituire il ruolo delle classi oppresse, quali "avanguardia intellettuale" hanno però enucleato una nuova concezione di socialismo, che non si limiti ad auspicare una redistribuzione materiale di oneri e di prodotti, ma che sviluppi "una nuova forma di esistenza umana"⁶⁰. Il cambiamento qualitativo è prima di tutto un cambiamento di valori, non solo e non tanto un cambiamento nella forma dell'amministrazione⁶¹.

Di qui la necessità della violenza: perché le riforme possono essere utili nella direzione dell'eliminazione dell'ingiustizia e della miseria, ma non possono eliminare il profitto capitalistico, ed è invece su questo piano radicale che deve giocarsi il conflitto. Infatti "la rivoluzione del XX o del XXI secolo... non nasce primariamente dal bisogno, ma... dalla generale disumanizzazione, dalla nausea... dalla sempre più forte contraddizione che pervade la società capitalista: quella cioè tra la smisurata ricchezza sociale e il suo sciagurato e distruttivo impiego"⁶².

⁵⁷ H. MARCUSE (1967), *La tolleranza repressiva*, in R.P. WOLFF - B. MOORE Jr. - H. MARCUSE, *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1968, p. 85.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁰ H. MARCUSE (1969), *Il regno della libertà e il regno della necessità*, in "Problemi del Socialismo", 41, XI, 1969, pp. 754-760.

⁶¹ Del resto, secondo Marcuse, anche negli stati socialisti non basterà un mutamento amministrativo per passare al comunismo: la tendenza alla repressione è analoga a quella esistente nei paesi capitalisti, anzi forse maggiore, essendo gli imperativi morali della prestazione non ancorati tradizionalmente come avviene nell'etica protestante occidentale (H. MARCUSE (1958), *Soviet marxism*, Guanda, Parma 1968). E' probabile che si arrivi anche nei paesi socialisti a uno sviluppo delle forze produttive che renda possibile la liberazione, ma anche in questo caso ad essa si potrà arrivare solo tramite un processo rivoluzionario (*L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 58-64).

⁶² H. MARCUSE - K. POPPER (1971), *Rivoluzione o riforme?*, Armando, Roma 1977, p. 31.

2.1. *Autorità e libertà*

Poiché, come si è detto all'inizio, la formazione di Dahrendorf è direttamente sociologica, è interessante prima di tutto definire il concetto di libertà in rapporto ad alcuni temi base della prima produzione dahrendorfiana, quello di autorità e quello di ruolo. Infatti, anche se la libertà è piuttosto lo specifico oggetto delle ultime opere di Dahrendorf, la teorizzazione più rigorosa delle prime opere permette di inquadrare il problema nei termini della tradizione sociologica classica. Nel suo saggio più famoso, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Dahrendorf parla poco della libertà in modo diretto; il punto in cui vi si diffonde maggiormente sono le pagine finali, in cui distingue le caratteristiche delle società totalitarie e delle società libere, precisando che garanzia della libertà è il pluralismo, "il pluralismo delle istituzioni, delle forme di conflitto, dei raggruppamenti e degli interessi"; più in concreto, il fatto che "le scale della stratificazione sociale sono in gran parte separate: il possesso di autorità non implica necessariamente ricchezza, prestigio, sicurezza"⁶³.

Tale libertà è solo apparentemente in contrasto con l'uso frequente che Dahrendorf fa del termine "coercizione" quale chiave prevalente di lettura dei rapporti esistenti all'interno delle varie organizzazioni sociali. Infatti, la coercizione non è associata - nei termini weberiani - con il potere (*Macht*), ma con l'autorità (*Herrschaft*), cioè con un "rapporto legittimo di dominio e subordinazione"⁶⁴, e l'autorità, a sua volta e per così dire circolarmente, è associata con tutto ciò che per Dahrendorf garantisce la libertà: primariamente il conflitto tra chi è investito d'autorità e chi ne è escluso, conflitto che solo le società totalitarie pretendono di eliminare, ma che nelle società non totalitarie è la dialettica stessa del mutamento sociale. Si comprende molto bene come, a partire dal concetto di autorità, Dahrendorf trascuri ogni tipo di capovolgimento radicale, del resto obiettivamente verificatosi piuttosto di rado⁶⁵; analogamente, specie in *Classi e conflitto di classe*, si rifiuta quasi di trattare del fenomeno del potere.

⁶³ R. DAHRENDORF (1957), *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari 1974, pp. 492-493.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁶⁵ *Ibid.*, P. 364.

Se l'autorità è potere legittimo, è supportata dal consenso delle parti in causa, consenso che non sarà totale, ma riguarderà almeno le regole del gioco (cioè del conflitto) o la necessità di trovarle⁶⁶. Il potere è per Dahrendorf qualcosa di oscuro, addirittura un elemento psicologico o non sociologicamente analizzabile. L'autorità invece dà una chiave di interpretazione del reale, è una categoria manifesta di cui si possono discutere i modi e i confini: solo i rapporti di autorità "fanno parte della struttura sociale, e quindi consentono la sistematica derivazione dei conflitti di gruppo dall'organizzazione delle società e... delle associazioni in esse esistenti"⁶⁷. C'è un controllo aspettato e ammesso, una legge che colpisce le trasgressioni, riconosciuta come è anche riconosciuta la possibilità di mutarla.

Non è molto diverso l'uso che Dahrendorf fa del concetto di ruolo nella breve opera che vi dedica negli stessi anni, *Homo sociologicus*, un uso formale di cui determina i limiti con sufficiente chiarezza e, ancora, le implicazioni esistenti con il problema della libertà⁶⁸.

Secondo Dahrendorf, considerare l'uomo come puro portatore di ruoli significa trascurare la sua libertà, farne un essere "alienato"⁶⁹, assolutamente condizionato dalla società, dalle istituzioni in cui è inserito, dai gruppi di riferimento che definiscono i vari ruoli attinenti alla sua complessa posizione sociale. Se è vero che l'uomo non si esaurisce nei suoi ruoli, è però vero che la nostra possibilità di comprendere il comportamento dell'individuo, la sua "azione sociale", è affidata unicamente al rapporto che vediamo intercorrere tra l'individuo ed i suoi ruoli sociali. L'individuo è per così dire "misurato" sull'*homo sociologicus*.

Da un punto di vista pratico, morale, chiedersi il potere esplicativo di una categoria come quella del ruolo, significa porsi il problema della libertà dell'uomo: "il problema della libertà dell'uomo, come essere sociale, è il proble-

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 351-362.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 267; cfr. anche p. 365.

⁶⁸ R. DAHRENDORF (1958-1964), *Homo sociologicus*, Armando, Roma 1976. Le rilevanti analogie con il formalismo di Kant e la sua antropologia basata sulla distinzione tra uomo empirico o fenomeno e uomo reale o noumeno sono notate da Dahrendorf stesso (*ibid.*, capp. IX e X). Anche in *Classi e conflitto di classe*, Dahrendorf usa il concetto di ruolo, contaminando in modo irrimediabile l'originaria assunzione da parte della teoria marxiana delle classi; per esempio nel termine "interessi di ruolo" assimila la categoria funzionalista di aspettative di ruolo con quella marxiana di interessi di classe. A questo proposito, si può accettare la critica di Pizzorno, che vede senz'altro più adeguate le categorie funzionaliste, data la fondamentale teoria dell'autorità e la rinuncia a trattare del potere: cfr. A. PIZZORNO, *Le organizzazioni, il potere e i conflitti di classe*, in R. DAHRENDORF, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., Introduzione, pp. VII - XXXV.

⁶⁹ R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*, cit., p. 52.

ma dell'equilibrio tra comportamento determinato secondo un ruolo e autonomia"⁷⁰. A questo proposito, la posizione di Dahrendorf è del tutto possibilistica e cioè perfino in quelle sfere istituzionali che hanno la possibilità di comminare sanzioni in base ad un apparato di leggi e perciò assimilabili senz'altro alle organizzazioni regolate da norme imperative. "Aspettative di ruolo e sanzioni non sono immutabilmente fissate per sempre; anzi soggiacciono come tutta la realtà sociale ad un costante processo di modificazione, e gli effettivi comportamenti del singolo, come pure le sue opinioni, promuovono e accelerano tale processo"⁷¹. I conflitti di ruolo sono la riprova che esiste un mutamento, che la società non è un orizzonte immutabile e schiacciante.

Laddove non c'è la possibilità che l'individuo si ponga contro i suoi ruoli, ci troviamo di fronte ad una situazione totalitaria che produce "una società di *homines sociologici*"⁷². Il pericolo più vicino, in questo senso, sembra essere quella "democrazia senza libertà" ritratta da D. Riesman ne *La folla solitaria*⁷³: nella società di massa, l'uguaglianza che, insieme alla libertà, è uno dei fondamenti della democrazia, è diventata così totale da eliminare l'altro fondamento, appunto la libertà. Ma Dahrendorf nega che le cose si siano spinte fino a questo punto senza ritorno che Riesman ha descritto: la presa di coscienza da parte di alcuni garantisce in pratica una possibilità critica per tutti.

Autorità, libertà, uguaglianza, ruolo sono concetti strettamente interrelati: la disuguaglianza esiste necessariamente nella società perché laddove c'è convivenza organizzata esistono norme e ruoli codificati, e questi sono appunto imposti da strutture di autorità, che pertanto preesistono ad ogni altra disuguaglianza distributiva o stratificazione sociale⁷⁴. Da ciò consegue che "di nessuna società si può dire che è libera... la società può al massimo creare la possibilità della libertà"⁷⁵. Questo almeno dal punto di vista di un "con-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁷¹ *Ibid.*, p. 73.

⁷² *Ibid.*, p. 127.

⁷³ D. RIESMAN, *The lonely crowd*, Doubleday Anchor Books, New York 1953 (trad. it. *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956), cit. in R. DAHRENDORF, *Democracy without liberty: an essay on the politics of the other directed man*, in S.M. LIPSET - L. LOWENTHAL, *Culture and social character*, Free Press of Glencoe, New York 1961, pp. 176-206.

⁷⁴ R. DAHRENDORF (1961), *Sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, in *Uscire dall'utopia*, cit., pp. 391-426.

⁷⁵ R. DAHRENDORF (1959), *Riflessioni su libertà e uguaglianza*, in *Uscire dall'utopia*, cit., p. 437.

cetto assertorio di libertà” secondo il quale “la libertà sussiste soltanto laddove gli uomini fanno realmente uso della possibilità di autorealizzazione e dove tale autorealizzazione prende forma nell’effettivo comportamento degli uomini”⁷⁶. Perché invece, in base al “concetto problematico di libertà”, che Dahrendorf evidentemente predilige, “la libertà sussiste nella società che dispensa l’uomo da tutte le limitazioni che derivano dalla sua stessa natura”⁷⁷.

La libertà è, in sostanza, creare le condizioni non per una eliminazione della disuguaglianza, ma per sue eventuali modifiche: “la disuguaglianza significa sempre il vantaggio degli uni a spese degli altri;... porta quindi in sé... il germe del suo superamento,... diventa lo stimolo che mantiene in movimento le strutture sociali”⁷⁸.

La libertà senza livellamento è il programma social liberale di Dahrendorf⁷⁹: vi sono comprese, come prerequisiti, uguaglianza dello *status* civile (diritti civili e politici) e una certa uguaglianza di *status* sociale, quanto meno un *minimum* di benessere, di istruzione, prestigio, ecc., così da poter effettivamente partecipare alla vita sociale⁸⁰. Se è dunque impensabile una società senza autorità perché è impensabile una società senza norme, tale autorità deve sempre essere legittimata razionalmente; in questo modo “il comandare e l’essere comandati perdono il loro arbitrario carattere coercitivo e divengono conciliabili con la libertà di tutti”⁸¹. Di conseguenza, deve essere eliminato il potere non razionalmente legittimato, cioè un potere che si appoggia su una posizione di autorità legittima all’interno di una istituzione per estendere la sua influenza in altre sfere⁸².

⁷⁶ *Ibid.*, p. 436.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 437.

⁷⁸ R. DAHRENDORF, *Sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., p. 425.

⁷⁹ Come per il socialismo di Marcuse, anche per il liberalismo di Dahrendorf non si può approfondire in questo contesto il suo rapporto con i vari liberalismi. A questo proposito, una utilissima chiarificazione terminologica si trova in G. SARTORI, *Liberalismo e democrazia*, in G. SARTORI - R. DAHRENDORF (1965), *Il cittadino totale*, Bdl, Torino 1977, pp. 5-31. Dahrendorf espone diffusamente il suo punto di vista in R. DAHRENDORF, *Intervista sul liberalismo e l’Europa*, cit.

⁸⁰ R. DAHRENDORF, *Riflessioni su libertà e uguaglianza*, cit., pp. 446 ss.

⁸¹ *Ibid.*, p. 457.

⁸² Per esempio, può trattarsi di potere politico che si basa su quello economico o viceversa: questo tipo di potere non legittimato, come si è detto, viene trascurato quasi completamente in *Classi e conflitto di classe*, giustificando a mio parere la critica mossa da A. PIZZORNO *Le organizzazioni, il potere e i conflitti di classe*, cit., pp. XVII - XX. E’ solo alla luce dei chiarimenti inclusi nei saggi posteriori che si può accettare la difesa di L. Cavalli (*Autorità, conflitto e libertà nell’opera di R. Dahrendorf*, pp. XXXVI - XXXVII), che nota come solo l’autorità può permettere di spiegare il sussistere della convivenza sociale in una società basata sulla coercizione.

2.2 *L'utopia come impossibilità*

Strettamente collegato con il concetto di libertà è in Dahrendorf quello di utopia, cui egli dedica, oltre a un saggio sistematico⁸³, anche una sua importante raccolta di scritti⁸⁴.

Astrazioni utopiche sono le società totalitarie ma anche le società che si proclamano completamente libere, le società che dichiarano di aver abolito la disuguaglianza e le società dove sembra che l'opposizione non esista più.

Concettualizzando tali rilievi che compaiono in numerosi saggi, Dahrendorf precisa: "Utopia non nasce dalla realtà conosciuta secondo leggi realistiche di sviluppo", è caratterizzata dall'"esistenza di un consenso generale sui valori e gli ordinamenti istituzionali vigenti", così da essere il regno dell'armonia sociale, cioè non conoscere conflitti; conseguentemente, per mantenersi sempre identica, è isolata nel tempo e nello spazio⁸⁵.

Tale utopia, non verificabile empiricamente, è secondo Dahrendorf l'oggetto della moderna teoria sociologica - esplicito è il riferimento allo strutturalfunzionalismo - che si propone unicamente lo studio dell'equilibrio, l'omeostasi⁸⁶. Chi si oppone allo *status quo*, il deviante, è un perturbatore, un malato da controllare e controllabile, un'eccezione, in un sistema che si riproduce sempre uguale a se stesso, dove "i bambini vengono generati, socializzati e assegnati ai ruoli fino a che non muoiono"⁸⁷. Tale concezione non è per nulla legata alla realtà, che è caratterizzata, invece, da mutamento e conflitto, e tenuta insieme più spesso dalla coercizione che dal consenso.

Il consenso presuppone infatti una verità condivisa, una certezza comune. Ma - e questo è uno dei motivi ritornanti di Dahrendorf - "noi viviamo in un mondo dell'incertezza"⁸⁸ e perciò solo l'imposizione di *un* parere può tenere insieme la società. Occorre però che la società si garantisca la possibilità di rimettere in discussione ciò che è sempre stato ritenuto giusto⁸⁹.

Mentre, come si è già detto, non esistono secondo Dahrendorf società

⁸³ R. DAHRENDORF, *Uscire dall'utopia*, cit., pp. 197-224.

⁸⁴ R. DAHRENDORF, *Pfade aus Utopia*, Piper, München 1967. Questa raccolta, che contiene il saggio sopra citato, non corrisponde però totalmente nella sua composizione alla raccolta italiana dallo stesso titolo.

⁸⁵ R. DAHRENDORF, *Uscire dall'utopia*, cit., p. 201.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 223; R. DAHRENDORF, *Prefazione*, in *Uscire dall'utopia*, cit., p. 5.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 5.

umane senza una struttura di autorità, “esistono utopie che cercano di separare l'elemento dell'autorità dalle società umane”⁹⁰, cioè che analizzano il sistema sociale e specialmente il sottosistema politico, senza identificare i detentori dell'autorità. Da una parte, i funzionalisti teorizzano in America la struttura amorfa del potere, sostituito da molteplici posizioni di veto che mantengono in vita la società senza che alcuno prenda iniziative in senso positivo⁹¹; dall'altra parte, nella terminologia ufficiale dei paesi comunisti, l'autorità viene sostituita con “l'amministrazione”, cioè mutilata dell'apporto creativo dell’“istituzione delle norme”⁹²; per raffigurare il consenso, si elimina il momento della coercizione, cioè, appunto, delle norme, che successivamente possono diventare oggetto di discussione e di conflitto. Si tratta, in ogni caso, di immagini di “società in un certo senso stagnanti”⁹³, che non conoscono la dialettica del mutamento sociale e perciò non hanno possibilità di miglioramento.

Ma ridurre le utopie solo a una descrizione deformata della realtà è, secondo Dahrendorf, ingiusto: le utopie hanno una lunga storia, e molte di esse sono sorte come ipotesi di sovvertimento di uno stato di ingiustizia, come denuncia politica⁹⁴. Anche tra le utopie riformiste o rivoluzionarie si riproducono però spesso le stesse difficoltà: Dahrendorf fa esplicito riferimento alla descrizione che Marx fa della società comunista, ai passi dove tale società è descritta priva di classi e perciò di antagonismi⁹⁵.

Come si vede, Dahrendorf usa dello stesso termine sia per giudicare future utopie giudicate irrealizzabili, sia per indicare analisi irrealistiche, ma proposte come incontrovertibili delle società esistenti⁹⁶. Si tratta, in ogni caso, di società che non lasciano spazio al possibile, che non prevedono l'intervento libero, e perciò ignoto, dell'uomo.

⁹⁰ R. DAHRENDORF (1964), *Amba e americani*, in *Uscire dall'utopia*, cit., p. 352 (ed. orig. 1964).

⁹¹ *Ibid.*, pp. 346-349. Il riferimento specifico è ancora D. RIESMAN, *La folla solitaria*, cit.

⁹² R. DAHRENDORF, *Amba e americani*, cit., p. 356.

⁹³ *Ibid.*, p. 350.

⁹⁴ R. DAHRENDORF, *Uscire dall'utopia*, cit., p. 211.

⁹⁵ R. DAHRENDORF, *Amba e americani*, cit., pp. 353 ss.

⁹⁶ In questo senso si precisa la critica di Dahrendorf a Parsons che è ritenuto colpevole soprattutto di aver presentato la sua teoria come “generale”, cioè in pratica come unica valida, mentre Dahrendorf, pur parteggiando per una visione coercitiva e conflittualista, non nega la validità contestuale della teoria del consenso. R. DAHRENDORF, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., pp. 260-262.

2.3 *Libertà e chances di vita*

L'attenzione all'individuo, alle sue possibilità ed ai suoi diritti - propria della posizione liberale che, come si è già accennato, Dahrendorf sempre dichiara ed abbraccia nelle sue opere e nella sua vita - trova una specificazione interessante nell'adozione dell'espressione "*chances di vita*" (*Lebenschancen*), derivata, pur con riserve, da un'analogo espressione di Weber⁹⁷.

Nonostante nelle ultime opere di Dahrendorf questa sembri una linea teorica ancora passibile di nuovi sviluppi, egli vi si rifà semplicemente già in un saggio del 1967, in cui tenta anche una chiarificazione di uno dei punti più oscuri della sua opera principale, quello dell'uso del termine marxiano di classe⁹⁸.

A dieci anni di distanza da *Classi e conflitto di classe*, Dahrendorf prende più esplicitamente le distanze della teoria di Marx ed in particolare dell'estensione del conflitto di classe a tutta o quasi la casistica conflittuale, e riporta in primo piano il concetto più individualistico di ruolo e di interessi di ruolo. Questi ultimi si esplicano nel "tentativo di migliorare o almeno mantenere la propria condizione sociale... in termini di possibilità di partecipazione", così che le società possono essere considerate "strutture di interessi confliggenti per il miglioramento di proprie *chances* esistenziali"⁹⁹. La molla del conflitto è sempre, all'origine, individuale, è addirittura "competizione", di cui il conflitto di gruppo o di classe è una delle manifestazioni, non sempre possibile - per esempio laddove il conflitto è ufficialmente negato - e non sempre necessaria - per esempio laddove esiste un'opportunità di mobilità individuale e il singolo, di fatto, può perseguire i suoi scopi, aumentare le sue *chances*, senza allearsi con nessuno. Nonostante questa svolta, Dahrendorf non desiste però dalla sua fiducia nell'azione collettiva ed in particolare nella azione politica, affermando che il suo declino impedisce un vero mutamento sociale attraverso le istituzioni, promuove una forma diffusa di apatia e, in ultima istanza, favorisce forme più o meno occulte di totalitarismo.

La soluzione dell'aporìa - lotta per le *chances* di vita individuali / azione

⁹⁷ Per una ricostruzione del concetto di *chance* in Max Weber cfr. R. DAHRENDORF (1979), *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981, pp. 177-191. L'espressione più concettualmente affine in Weber non è però direttamente quella di "*chance di vita*", che Weber usa in altro significato, ma quella di "*chances economiche*", "*chances del futuro*", ecc. (*ibid.*, p. 39).

⁹⁸ R. DAHRENDORF (1967), *Il conflitto oltre la classe*, in *Uscire dall'utopia*, cit., pp. 479-509.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 499.

politica - sta nel fortunato concetto di "cittadinanza" che Dahrendorf eredita dal suo maestro T.H. Marshall e nei collegamenti che egli traccia tra la cittadinanza e la weberiana razionalità, caratteristiche del mondo moderno¹⁰⁰. "La nozione di cittadinanza è il corrispettivo istituzionale della razionalità... la cristallizzazione della razionalità in un preciso ruolo sociale"¹⁰¹. Infatti, razionalità, universalità della legge, cittadinanza risalgono insieme al riconoscimento che tutti gli individui hanno alcune caratteristiche razionali che li rendono adatti di partecipare alla pari alla vita comunitaria. La cittadinanza si declina in uguaglianza di opportunità, ma rifugge dall'uguaglianza di risultati: questo principio, che Dahrendorf ha già ampiamente illustrato nei suoi saggi sull'uguaglianza, diventa più operativo nei saggi più recenti dedicati direttamente alla libertà.

Dahrendorf si sforza di individuare delle direttive politiche per una "liberazione del cittadino"¹⁰² che tenga conto delle realtà emergenti e degli obiettivi già raggiunti per continuare non necessariamente nella medesima direzione, in un'ipotesi meccanicistica di sviluppo unilineare e perciò quantitativo, ma per trovare una nuova qualità di sviluppo. Lo sviluppo quantitativo del passato ha portato con sé progresso ma anche disfunzioni (spreco, inquinamento, inflazione, pericolo di guerre nucleari) per ovviare alle quali non sembrano esserci altri rimedi di un potenziamento degli apparati burocratico-amministrativi, con conseguenti gravi limitazioni del potenziale partecipativo del cittadino. Ciò significa che lo sviluppo tradizionale non è da portare avanti acriticamente, pena l'involuzione o comunque l'arresto dello sviluppo stesso.

L'esempio più illuminante Dahrendorf lo coglie nell'eterno problema della divisione sociale del lavoro, che, se ha avuto una sua giustificazione nel passato, oggi si può immaginare venga abbattuta o comunque modificata, per permettere scelte e cambiamenti successivi, anche al di fuori della obsoleta strutturazione della vita per rigidi compartimenti di istruzione, lavoro, tempo libero. Formazione ricorrente, libera gestione del tempo di lavoro, flessibilità del pensionamento possono essere dei passi in questo senso; per ovviare alla crisi dei servizi pubblici, indispensabili alla realizzabilità di ogni ini-

¹⁰⁰ R. DAHRENDORF (1974), *Cittadini e partecipazione al di là della democrazia rappresentativa*, in G. SARTORI - R. DAHRENDORF, *Il cittadino totale*, cit., pp. 33-59. Il riferimento è a T. MARSHALL (1950), *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976 (cfr. R. DAHRENDORF, *Cittadini ecc.*, cit., p. 41).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰² R. DAHRENDORF, *La nuova libertà*, Bdl, Torino 1977, pp. 30 ss.

ziativa, si può prevedere un periodo di servizio civile da esplicare in un momento a scelta della vita dell'individuo¹⁰³.

Dare a tutti analoghe possibilità può comportare anche la necessità di una certa redistribuzione del potere economico, e questo è ammesso da Dahrendorf¹⁰⁴ nonostante la sua sempre dichiarata preferenza per una razionalità di mercato e non pianificata¹⁰⁵. Del resto, nella "nuova società orientata alla qualità della vita" le istituzioni centrali non saranno più economiche ma "politiche, cioè pubbliche, generali, aperte"¹⁰⁶, che vuol dire, anche, legittimate da tutti i cittadini. La strada è quella della "ingegneria passo per passo", dei "mutamenti gradualmente e non drammatici"¹⁰⁷. Ciò che conta è non aver paura di cambiare le proprie abitudini, perché "il compito della libertà... è quello della società aperta"¹⁰⁸.

Anche il concetto di *chance* è legato a quello di occasione, opportunità, è esso stesso un'apertura; però solo in parte, perché è anche funzione dei vincoli che legano l'individuo agli altri individui, non esistendo, per Dahrendorf, una libertà ottimale del singolo, bensì una libertà del singolo con gli altri.

"Le *chances* di vita... sono funzione di due elementi: opzioni e legature. Le opzioni sono possibilità di scelta, alternative di azioni nelle strutture sociali... Le legature sono *appartenenze*", si tratta di "campi dell'agire umano" in cui l'individuo si trova collocato in virtù del suo ruolo¹⁰⁹. La crescita delle *chances* è una crescita di opzioni e legature, in equilibrio. Così l'aumento della divisione del lavoro è un aumento di opzioni che ha caratterizzato tutta l'era moderna - è ovvio il riferimento a Durkheim -, ma tale processo è stato parallelo ad un aumento dell'anomia, cioè al dissolversi delle legature, delle appartenenze, si potrebbe dire delle prescrizioni di ruolo.

La *chance* è dunque una possibilità, ma una possibilità che non si dà una volta per tutte e, soprattutto, che si pone come ricerca, come tappa in una situazione di incertezza, come proposta su cui si prevede e, addirittura, si auspica conflitto; esprime una speranza soggettiva, ma non solo di felicità individuale, bensì di miglioramento socialmente strutturato¹¹⁰.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 52-62.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁵ R. DAHRENDORF (1966), *Market and plan*, in *Essay in the theory of society*, University Press, Stanford 1968, pp. 215-231.

¹⁰⁶ R. DAHRENDORF, *La nuova libertà*, cit., p. 63.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 65 e 20.

¹⁰⁸ R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, cit., p. 27.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Come premesso, le dissonanze tra i due autori qui rivisitati sono senz'altro più evidenti dei punti di contatto¹¹¹.

Comune ad entrambi sembra essere una concezione della storia come itinerario dotato di senso, dove l'uomo può intervenire, dove val la pena di intervenire per migliorare le condizioni dell'uomo. Comune, ancora, è la netta presa di posizione per il mutamento, espresso analogamente da entrambi come mutamento qualitativo, inversione di tendenza: data la percezione che la linea di sviluppo razionale - punto fermo della società industriale dai suoi inizi e della sociologia che ne è stata la sua presa di coscienza¹¹² - si è spezzata, ha delle incongruenze, occorre ridisegnarla in modo inusuale, in direzione ignota.

Separa, però, nettamente i due autori il modo previsto di questa prospettiva di rinnovamento: in questo consistono i due modi di "fare sociologia" degli autori qui considerati e, di conseguenza, il loro diverso modo di coinvolgersi attivamente nella trasformazione della società, la diversa direzione cui spinge la loro esortazione morale e politica.

Marcuse fa parte ancora di quella leva di sociologi che non solo usa con sicurezza un sistema di concetti ben caratterizzato come quello marxiano - seppure criticamente rivisto e, per così dire, aggiornato - ma, anche, da questo sistema deriva una precisa visione di ciò che può essere il progresso sociale, ancora soprattutto definito in termini tecnologici ed economici o comunque da questi ampiamente determinato. In Marcuse resta ferma la fiducia nel progresso scientifico e tecnico, nelle possibilità dello sviluppo economico che costituisce le basi stesse del possibile mutamento qualitativo. Ciò che deve cambiare è la struttura del potere, ciò che deve tramontare, o meglio essere abbattuto, è il capitalismo.

Dal punto di vista della prassi, tale sicurezza è confermata dal fatto di aver individuato una volta per tutte il cambiamento di mentalità che tale progresso può concretizzare e, soprattutto, equidistribuire, cambiamento inducibile attraverso un ribaltamento rivoluzionario. Ma le basi di questa rivolu-

¹¹¹ La prova sintetica potrebbe essere il dibattito (cfr. H. MARCUSE - K. POPPER, *Rivoluzione o riforme?*, cit.) visto che tante volte a quest'ultimo autore Dahrendorf si richiama.

¹¹² Per il parallelismo società industriale capitalistica - sociologia circa il valore guida della razionalità economica rimando a L. BOVONE, *Razionalità economica e centralità del lavoro. L'andamento di una parabola*, F. Angeli, Milano 1982.

zione, la possibilità di realizzare l'utopia degli studenti, sta nello stadio raggiunto dalle forze produttive, nel benessere che esiste e che si tratta solo di usare meglio, nella tecnologia che può liberare ore di lavoro per mutarle in ore di tempo libero o, ancora, in possibilità diffuse di *ethos* estetico. La realizzazione dell'utopia è, in una parola, deducibile per calcolo e pertanto pianificabile.

La prospettiva dahrendorfiana è immediatamente più conservatrice, ma per alcuni aspetti anche più moderna. Non auspica, Dahrendorf, nessun radicale capovolgimento, *in primis* non il capovolgimento del sistema capitalistico. Non crede nella rivoluzione, non crede nella violenza come mezzo per imporre un nuovo sistema di valori alla classe dominante: se mai, alla non tolleranza di Marcuse, fa riscontro la sua fede nel pluralismo, la sua convinzione che la verità non è acquisita da nessuno, non c'è una classe che ne è definitiva portatrice, e pertanto occorre garantire che tutti possano dire la propria opinione. Nella prospettiva di incertezza in cui si colloca, risulta coerente il concetto di *chances* di vita, a significare una proposta *in* sviluppo più che *di* sviluppo, sulla quale si può e si deve discutere, ma anche un invito alla creatività, di cui dà esempio indicando graduali riforme che potrebbero modificare l'attuale divisione sociale del lavoro, aumentando le *chances* di tutti.

Del resto, il progresso economico ha mostrato i suoi effetti perversi e in ogni caso i suoi limiti, come tale non può dare nulla di meglio alla libertà dell'uomo né più *chances* al suo vivere sociale; pertanto il vero progresso andrà cercato altrove.

Si è detto che Marcuse e Dahrendorf possono essere esempi indicativi di due modi di fare sociologia succedutisi nel '900. Marcuse è fra gli ultimi eredi della sociologia trionfatrice, che ritiene di comprendere correttamente ed esaurientemente i problemi della società e, se è critica verso molti dei suoi valori, è però perentoriamente sicura di aver detto su di essi la parola definitiva e, soprattutto, è perentoriamente sicura del suo progetto di utopia.

Il pragmatismo di Dahrendorf è certo più vicino alla sensibilità sociologica attuale, ma la sua fiducia nel nesso razionalità/cittadinanza, nella forza dell'impegno di tutti per migliorare la storia, nella sostanziale validità, in questo senso, dei mezzi tradizionali della democrazia rappresentativa e della dialettica tra i partiti, lo tengono ancora lontano dallo scetticismo di tanti autori contemporanei, per esempio dalla scissione evidente di politica e morale tipica di altre posizioni della sociologia tedesca, come quella di C. Offe e di N. Luhmann^{1 1 3}.

^{1 1 3} Cfr. C. OFFE, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, cit., e N. LUHMANN (1975), *Potere e*

Rimettendo a fuoco sinteticamente libertà e utopia, per Marcuse la libertà è libertà dalle costrizioni del capitalismo, è libertà di concretizzare l'utopia, cioè di sfruttare il potenziale economico accumulato dalla società industriale, calcolando il quale si potrà sapere quanto a questo scopo sia indispensabile la violenza. Per Dahrendorf l'utopia è la negazione stessa della libertà, e lo è perché si propone come definitiva, incontrovertibile. Indubbiamente, l'utopia marcusiana ha queste caratteristiche, e l'uso previsto della violenza lo conferma.

E' interessante, dunque, chiedersi cosa fa sì che il progetto dahrendorfiano non sia un'utopia, almeno nei termini stessi del suo autore. E la risposta mi sembra non sia difficile: l'elemento discriminante è la flessibilità del disegno di Dahrendorf, flessibilità che, nella possibilità di tornare sempre indietro, fonda la libertà come componente essenziale del progetto.

Si riconosce oggi sempre di più la problematicità del metodo della maggioranza in una situazione di esasperata frammentazione del conflitto, e la necessità pertanto di procedere a sperimentazioni per nuove aggregazioni, più significative, del consenso¹¹⁴. Soprattutto, di fronte alle tragedie mondiali e alla sensazione che investe sempre di più il cittadino di non avere voce in capitolo per alcune scelte che possono capovolgere in pochi attimi la vita di tutti e per sempre (scelte che investono, per esempio, il sistema ecologico o gli armamenti atomici), sembra auspicabile, per la validità del principio di maggioranza, la precondizione che non siano prese scelte di per sé "irrividibili"¹¹⁵.

Ancora, la flessibilità del progetto di Dahrendorf sta nel proporsi come smentibile, come stimolo di discussione non definitivo. Da questo punto di vista, volendo cercare una mediazione tra i due autori considerati in questo saggio, la si può trovare, a mio parere, nei rapporti esistenti tra di essi e la posizione habermasiana. J. Habermas, che è per tanti versi vicino a Marcuse ma ne critica apertamente la presa di posizione a favore della violenza¹¹⁶,

complessità sociale, Il Saggiatore, Milano 1979; (1971), *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978. Per un inquadramento della sociologia tedesca contemporanea si veda I. VACCARINI, *Nuovi orientamenti della sociologia germanica*, in "Studi di Sociologia", XVIII, 1, 1980, pp. 3-24.

¹¹⁴ Cfr., per esempio, N. BOBBIO - C. OFFE - S. LOMBARDINI, *Democrazia, maggioranza e minoranza*, Il Mulino, Bologna 1981, specialmente C. OFFE, *Legittimazione politica mediante decisione di maggioranza*, *ibid.*, pp. 73-98.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 86-87.

¹¹⁶ J. HABERMAS, *Premessa*, in J. HABERMAS (a cura di), *Risposte a Marcuse*, Laterza, Bari 1969, pp. 5-12.

è recentemente diventato un punto di riferimento per Dahrendorf, il quale, a sua volta, si richiama alle potenzialità creative e veramente liberali implicite nel suo concetto di "comunicazione emancipata dal dominio"¹¹⁷.

Indica, questa espressione di Habermas, piuttosto un fondamento etico che una dimostrazione induttiva, riguarda l'esigenza, l'auspicabilità di "una discussione pubblica, illimitata e libera dal dominio, sull'adeguatezza e desiderabilità di principi-guida dell'azione e di norme"¹¹⁸. In pratica, la coscienza critica di Habermas non si discosta molto da quella marcusiana, specie nella denuncia dell'"istituzionalizzazione del progresso tecnico-scientifico"¹¹⁹, in base al quale vengono giustificati i rapporti di potere esistenti. Ma alla sua ipotesi risolutiva corrisponde una lucida analisi che individua gli elementi della crisi di razionalità e dunque della non pianificabilità della società contemporanea¹²⁰; è perciò un'ipotesi puramente metodologica e assolutamente aperta, ben più vicina alla concezione di Dahrendorf e senz'altro applicabile nel suo orizzonte di incertezza.

Del resto, tutta la sociologia oggi è dominata dall'incertezza, dalla sfiducia di poter comprendere i meccanismi dell'agire sociale o dall'idea che, comunque, questi siano in genere privi di una razionalità accessibile e comunicabile¹²¹; partendo da tali presupposti di tipo conoscitivo, è poi ovvio che il suo potenziale predittivo o anche la sua capacità di tracciare scenari per il futuro tendano ad affievolirsi, così che risulta inevitabile respingere l'utopia e prendere più che mai le distanze dai violenti capovolgimenti. In questo panorama, l'agire comunicativo di Habermas e il pragmatismo di Dahrendorf restano ancora un tipo di proposta che permette di conciliare la contemporanea crisi dei valori con una certa speranza per il destino dell'uomo.

LAURA BOVONE

*Istituto di Sociologia
dell'Università Cattolica di Milano*

¹¹⁷ R. DAHRENDORF, *Cittadini e partecipazione al di là della democrazia rappresentativa?*, cit., p. 59; *La libertà che cambia*, cit., p. 52.

¹¹⁸ J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come "ideologia"*, cit., p. 231. Essenziale per la comprensione di questa posizione habermasiana nel contesto della sociologia contemporanea è J. HABERMAS - N. LUHMANN (1971), *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano 1973, nonché J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980.

¹¹⁹ J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come "ideologia"*, cit., p. 218.

¹²⁰ H. HABERMAS (1973), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1975.

¹²¹ Si rimanda ancora a L. BOVONE, *Razionalità economica ecc.*, cit., capp. I e IV.