

Hannah Arendt.

SULLA VIOLENZA.

Ugo Guanda Editore, Parma 1996.

Traduzione di Savino D'Amico.  
Titolo originale: "On Violence".  
Copyright 1970, 1969 by Hannah Arendt.  
Published by Harcourt Brace & Company.

*Hannah Arendt (1906-1975) nacque a Hannover e fu allieva di Jaspers. Dopo l'avvento del nazismo si stabilì in Francia e successivamente (1941) negli Stati Uniti. Fra le sue opere più significative: "Le origini del totalitarismo" (1951), "Vita activa" (1958), "La banalità del male" (1964) e "Teoria del giudizio politico" (postumo, 1982).*

### 1.

Queste riflessioni traggono spunto dagli avvenimenti e dalle discussioni di questi ultimi anni visti sullo sfondo del ventesimo secolo, che è diventato effettivamente, come aveva previsto Lenin, un secolo di guerre e di rivoluzioni, cioè un secolo di quella violenza che è correttamente ritenuta essere il loro comune denominatore. C'è però un altro fattore nell'attuale situazione che, sebbene non sia stato previsto da nessuno, è almeno di eguale importanza. Lo sviluppo tecnico degli strumenti della violenza ha ora raggiunto un punto in cui nessun obiettivo politico potrebbe ragionevolmente corrispondere al loro potenziale distruttivo o giustificarne l'impiego effettivo in un conflitto armato. Perciò la guerra - da tempo immemorabile spietato arbitro finale delle dispute internazionali - ha perso gran parte della sua efficacia e quasi tutto il suo fascino. L'«apocalittica» partita a scacchi fra le superpotenze, cioè fra coloro che si muovono sul piano più elevato della nostra civiltà, si gioca secondo la regola per cui «se uno dei due 'vince' è la fine per entrambi» (1); è un gioco che non somiglia a nessuno dei giochi di guerra che lo hanno preceduto. Il suo scopo «razionale» è la deterrenza, non la vittoria, e la corsa agli armamenti, che non è più una preparazione alla guerra, può essere giustificata soltanto in base alla tesi che un potenziale di deterrente sempre maggiore è la migliore garanzia di pace. Alla domanda se e come saremo mai in grado di districarci dall'ovvia insania di questa posizione, non c'è risposta.

Dato che la violenza - in quanto distinta dal potere, dalla forza, o dall'autorità - ha sempre bisogno di "strumenti" (come faceva notare Engels molto tempo fa) (2), la rivoluzione tecnologica, una rivoluzione nella fabbricazione degli strumenti, è stata particolarmente marcata in campo militare. La sostanza stessa dell'azione violenta è governata dalla categoria mezzi-fine, la cui caratteristica principale, se applicata agli affari umani, è sempre stata che il fine corre il pericolo di venire sopraffatto dai mezzi che

esso giustifica e che sono necessari per raggiungerlo. Dato che il fine dell'azione umana, a differenza dei prodotti finali della manifattura, non può mai essere previsto in modo attendibile, i mezzi usati per raggiungere degli obiettivi politici il più delle volte risultano più importanti, per il mondo futuro, degli obiettivi perseguiti.

Inoltre, mentre i risultati delle azioni degli uomini vanno oltre il controllo dei protagonisti, la violenza ha al suo interno un ulteriore elemento di arbitrio; in nessun caso la fortuna, cioè la buona e la cattiva sorte, svolge un ruolo più decisivo negli affari umani che sul campo di battaglia, e questa ingerenza di ciò che è assolutamente impreveduto non scompare quando la si chiama «evento casuale» e la si trova scientificamente sospetta; né può essere eliminata dalle simulazioni, dagli scenari, dai modelli teorici e simili. Non c'è nessuna certezza in queste cose, neppure la certezza definitiva di una distruzione reciproca in certe calcolate circostanze. Il fatto stesso che coloro che sono impegnati nel perfezionamento dei mezzi di distruzione hanno alla fine raggiunto un livello di sviluppo tecnico per cui il loro scopo, vale a dire la guerra, è sul punto di scomparire del tutto per virtù dei mezzi a disposizione (3), è come un ironico richiamo a questa onnipresente imprevedibilità che incontriamo nel momento in cui ci avviciniamo al regno della violenza. La ragione principale per cui la guerra c'è ancora non sta né in un segreto desiderio di morte della specie umana, né in un insopprimibile istinto di aggressione, né, infine e più plausibilmente, nei seri pericoli economici e sociali che il disarmo comporta (4), ma nel semplice fatto che sulla scena politica non è ancora comparso nessun mezzo in grado di sostituire questo arbitro definitivo degli affari internazionali. Non aveva, forse, ragione Hobbes quando diceva: «I patti, senza la spada, non sono che parole?»

Né è probabile che appaia qualcosa che sostituisca la guerra finché l'indipendenza nazionale, cioè la libertà da un dominio straniero, e la sovranità dello Stato, cioè la pretesa a un potere incontrollato e illimitato negli affari esteri, continueranno a essere ritenuti importanti. (Gli Stati Uniti d'America sono uno dei pochi paesi in cui un'adeguata separazione fra la libertà e la sovranità è

almeno teoricamente possibile finché le basi stesse della Repubblica americana non dovessero esserne minacciate. I trattati con i paesi esteri, secondo la Costituzione, sono parte integrante della legge del paese, e come faceva notare il giudice James Wilson nel 1793 - «per la Costituzione degli Stati Uniti il termine sovranità è completamente sconosciuto». Ma i tempi di una così lucida e orgogliosa differenziazione dal linguaggio tradizionale e dal quadro politico concettuale degli stati-nazione europei sono passati da un pezzo; l'eredità della Rivoluzione americana è stata dimenticata, e il governo americano, per il bene e per il male, si è inserito nella tradizione dell'Europa accogliendola come se fosse patrimonio proprio - senza rendersi conto, purtroppo, del fatto che il declino del potere dell'Europa è stato preceduto e accompagnato dalla bancarotta politica, bancarotta dello stato-nazione e del suo concetto di sovranità. Che la guerra sia ancora l'"ultima ratio", l'antica continuazione della politica con i mezzi della violenza, negli affari esteri dei paesi sottosviluppati non è un argomento che può essere portato contro la sua obsolescenza, e il fatto che soltanto i piccoli paesi senza armi nucleari e biologiche possano ancora permettersela non è una consolazione. Non è un segreto per nessuno il fatto che il famoso evento casuale è più probabile che si verifichi in quelle parti del mondo dove il vecchio adagio - «Non c'è nessuna alternativa alla vittoria» conserva un alto grado di plausibilità.

In simili circostanze, ci sono in effetti poche cose che risultano più spaventose della costante crescita di prestigio di certi esperti, o di gruppi di esperti, dotati di una mentalità scientifica, avvenuta nei consigli di governo nel corso degli ultimi decenni. Il guaio non è tanto il fatto che abbiano abbastanza sangue freddo da «pensare l'impensabile», quanto piuttosto che non pensano. Invece di perder tempo in questa antiquata attività, nient'affatto computerizzabile, questi signori fanno i loro calcoli basandosi sulle conseguenze di certe costellazioni immaginate in via ipotetica, senza tuttavia essere capaci di verificare le loro ipotesi rispetto alle situazioni reali. Il vizio logico di queste costruzioni ipotetiche di eventi futuri è sempre lo stesso: quello che in un primo momento si

presenta come un'ipotesi - con o senza le sue alternative implicite, a seconda del livello di sofisticazione del tutto - diventa immediatamente, in genere dopo pochi paragrafi, un «fatto», grazie al quale danno vita a tutta una serie di analoghi non-fatti, col risultato che si finisce per dimenticare il carattere puramente speculativo di tutta l'impresa. E' inutile dire che questa non è scienza, ma pseudoscienza, che è «il disperato tentativo delle scienze sociali e comportamentistiche», per usare le parole di Noam Chomsky, «di imitare i tratti superficiali della scienza che hanno veramente un significativo contenuto intellettuale». E la più ovvia e «più profonda obiezione a questo genere di teoria strategica non è la sua limitata utilità ma il pericolo che essa comporta, perché ci può portare a credere di avere una comprensione degli avvenimenti e un controllo sul loro corso che in realtà non abbiamo», come recentemente ha messo in evidenza Richard N. Goodwin in un articolo di rivista che aveva la rara virtù di mettere a nudo l'«umorismo inconscio», caratteristico di tante di queste teorie pseudoscientifiche (5).

Gli avvenimenti, per definizione, sono cose che capitano e che interrompono i processi e le procedure di routine; soltanto in un mondo in cui non accade mai niente di importante il sogno dei futurologi potrebbe diventare realtà. Le previsioni del futuro non sono nient'altro che proiezioni dei processi e delle procedure automatiche del presente, cioè di cose che è probabile che accadano se gli uomini non intervengono e se non succede niente di imprevisto; ogni azione, per il bene e per il male, e ogni accidente necessariamente distruggono l'intero schema nel quadro del quale la previsione si muove e dove riesce a trovare le sue prove. (L'affermazione fatta per inciso da Proudhon - «La fecondità dell'imprevisto supera di gran lunga la prudenza dell'uomo di Stato» - è per fortuna ancora vera. Essa supera in modo ancora più ovvio i calcoli degli esperti.) Chiamare questi inattesi, imprevisti e imprevedibili avvenimenti «eventi casuali» o «gli ultimi respiri del passato», condannandoli a essere irrilevanti o a finire nella famosa «pattumiera della storia», e uno dei più vecchi trucchi del mestiere; il trucco, non c'è dubbio, aiuta a formulare la teoria, ma al prezzo di

un suo sempre maggiore allontanamento dalla realtà. Il pericolo è che queste teorie sono non solo plausibili, perché confermate da tendenze attuali effettivamente discernibili, ma hanno anche, a causa della loro coerenza interna, un effetto ipnotico; esse addormentano il nostro senso comune, che non è nient'altro che il nostro organo mentale che ci permette di percepire, comprendere e avere a che fare con la realtà e con i fatti concreti.

Chiunque abbia avuto occasione di riflettere sulla storia e sulla politica non può non essere consapevole dell'enorme ruolo che la violenza ha sempre svolto negli affari umani, ed è a prima vista piuttosto sorprendente constatare come la violenza sia stata scelta così di rado per essere oggetto di particolare attenzione (6). (L'ultima edizione dell'"Enciclopedia delle Scienze Sociali" non dedica alla violenza neppure una voce.) Questo dimostra fino a che punto la violenza e la sua arbitrarietà siano state date per scontate e quindi trascurate; nessuno mette in discussione o sottopone a verifica ciò che è ovvio per tutti. Coloro che non hanno visto altro che violenza negli affari umani, convinti che questi fossero «sempre casuali non seri, non precisi» (Renan) o che Dio fosse sempre dalla parte dei battaglioni più grandi, non avevano nient'altro da dire né sulla violenza né sulla storia. Chiunque abbia cercato di dare un qualche senso ai fatti del passato è stato quasi portato a vedere la violenza come fenomeno marginale. Che si tratti di Clausewitz, che chiama la guerra «la continuazione della politica con altri mezzi», o di Engels, che definisce la violenza l'acceleratore dello sviluppo economico (7), l'accento è messo sulla continuità economica e politica, o sulla continuità di un processo che rimane determinato da ciò che ha preceduto l'azione violenta. Perciò gli studiosi dei rapporti internazionali hanno sostenuto fino a poco tempo fa che «era una massima affermata quella che sosteneva che una risoluzione militare in disaccordo con le più profonde origini culturali del potere nazionale non poteva essere stabile» o che, per usare le parole di Engels, «dovunque la struttura di potere di un paese è in contraddizione con il suo sviluppo economico» è il suo potere politico con i suoi mezzi di violenza che ne uscirà sconfitto (8).



Oggi tutte queste vecchie verità sul rapporto fra guerra e politica e fra violenza e potere sono diventate inapplicabili. La seconda guerra mondiale non è stata seguita dalla pace ma da una guerra fredda e dalla costituzione del complesso militare-industriale-operaio. Parlare della «priorità del potenziale dell'industria bellica come della principale forza strutturante di una società», affermare che i «sistemi economici, le filosofie politiche e i "corpora juris" servono ed estendono il sistema di guerra, e non viceversa», per concludere che «la guerra stessa è il sistema sociale fondamentale, all'interno del quale gli altri modi secondari dell'organizzazione sociale entrano in conflitto o congiurano», ha un senso molto più plausibile delle formule del diciannovesimo secolo di Engels o di Clausewitz. Ancora più definitivo di questo semplice capovolgimento proposto dall'anonimo autore del "Rapporto dalla Montagna di Ferro" - invece di essere la guerra «un prolungamento della diplomazia» (o della politica, o del perseguimento di obiettivi economici), è la pace la continuazione della guerra con altri mezzi - è l'effettivo sviluppo delle tecniche militari. Per usare le parole del fisico russo Sacharov, «una guerra termonucleare non può essere considerata una continuazione della politica con altri mezzi (secondo la formula di Clausewitz). Sarebbe uno strumento di suicidio universale».

Inoltre, sappiamo che «poche armi potrebbero spazzar via tutte le altre fonti di potere nazionale in pochi momenti» (10); che sono state scoperte delle armi biologiche che potrebbero permettere a «gruppi ristretti di individui... di ristabilire l'equilibrio strategico» - non sarebbero neanche tanto costose, potrebbero essere prodotte da «nazioni che non sono in grado di produrre una forza d'intervento nucleare» (11); che «nel giro di pochi anni» dei soldati robot avranno reso «i soldati umani completamente obsoleti» (12) e che, infine, nella guerra convenzionale i paesi poveri sono molto meno vulnerabili delle grandi potenze proprio perché sono «sottosviluppati», e perché la superiorità tecnica può «essere più uno svantaggio che un vantaggio» nelle guerre di guerriglia (13). Quello che tutte queste scomode novità riescono a mettere insieme è un completo capovolgimento fra potere e violenza, delineando fin

da ora un altro capovolgimento nei futuri rapporti fra piccole e grandi potenze. La quantità di violenza a disposizione di qualunque paese può ben presto non essere più un'indicazione attendibile della forza di un paese né una garanzia attendibile contro la possibilità di distruzione da parte di una potenza notevolmente più debole e più piccola. E questo comporta una sinistra somiglianza con una delle più antiche intuizioni della scienza politica, vale a dire che la potenza non può essere misurata in termini di ricchezza, che un'abbondanza di ricchezza può intaccare la potenza, che le ricchezze sono particolarmente pericolose per la potenza e il benessere delle Repubbliche - un'intuizione che non perde la sua validità perché è stata dimenticata, specialmente in un periodo in cui la sua verità ha acquisito una nuova dimensione di validità diventando applicabile anche a un arsenale di violenza.

Più è diventata dubbia e incerta in quanto strumento nei rapporti internazionali, più la violenza ha guadagnato terreno in fatto di reputazione e di attrazione negli affari interni, specialmente in fatto di rivoluzione. La forte retorica marxista della Nuova Sinistra coincide con lo sviluppo costante di una convinzione assolutamente non marxista, proclamata da Mao Zedong, secondo la quale «il potere nasce dalla canna del fucile». Certamente, Marx era consapevole del ruolo della violenza nella storia, ma questo ruolo era per lui secondario; non la violenza ma le contraddizioni inerenti alla vecchia società ne provocavano la fine. L'emergenza di una nuova società era preceduta, non causata, da esplosioni di violenza, che egli paragonava alle doglie del parto che precedono, ma naturalmente non ne sono la causa, l'evento della nascita organica. Allo stesso modo egli considerava lo Stato come uno strumento di violenza nelle mani della classe dominante; ma il potere effettivo della classe dominante non consisteva né si basava sulla violenza. Esso era definito dal ruolo che la classe dominante svolgeva nella società o, più esattamente, dal suo ruolo nel processo di produzione. E' stato fatto spesso notare, a volte con un certo rimpianto, che la sinistra rivoluzionaria sotto l'influenza degli insegnamenti di Marx aveva escluso l'impiego di mezzi violenti; la «dittatura del proletariato» - dichiaratamente repressiva negli scritti

di Marx - veniva dopo la rivoluzione e doveva durare, come la dittatura ai tempi di Roma, un periodo di tempo strettamente limitato. L'assassinio politico, tranne pochi atti di terrorismo individuale perpetrati da piccoli gruppi anarchici, era prevalentemente una prerogativa della destra, mentre i sollevamenti armati organizzati rimanevano la specialità dei militari. La sinistra rimaneva convinta «che tutti i complotti erano non solo inutili ma dannosi. Sapeva fin troppo bene che le rivoluzioni non si fanno intenzionalmente o arbitrariamente, ma che esse erano sempre e dovunque il necessario risultato di circostanze completamente indipendenti dalla volontà e dalla guida di partiti particolari o di intere classi» (14),

Sul piano teorico si sono registrate alcune eccezioni. Georges Sorel, che all'inizio del secolo ha cercato di combinare il marxismo con la filosofia vitalistica di Bergson - il risultato, anche se a un livello molto meno sofisticato, è stranamente simile all'amalgama di esistenzialismo e marxismo operato recentemente da Sartre -, pensava alla lotta di classe in termini militari; eppure finì per proporre niente di più violento del famoso mito dello sciopero generale, una forma di azione che oggi ci parrebbe appartenere piuttosto all'arsenale della politica non violenta. Cinquant'anni fa persino questa modesta proposta gli fece guadagnare la reputazione di essere un fascista, nonostante la sua entusiastica approvazione di Lenin e della Rivoluzione russa. Sartre, che nella sua prefazione ai "Dannati della terra" di Fanon si spinge decisamente più in là nella sua esaltazione della violenza che non Sorel nel suo famoso "Riflessioni sulla violenza" - più in là dello stesso Fanon, del quale vuole portare a conclusione le argomentazioni -, cita ancora «le espressioni fasciste di Sorel». Questo dimostra fino a che punto Sartre non si renda conto del suo sostanziale disaccordo con Marx sulla questione della violenza, specialmente quando afferma che «l'insopprimibile violenza... è l'uomo che crea se stesso», e che è attraverso la «furia pazza» che «i dannati della terra» possono «diventare uomini». Questi concetti sono ancora più notevoli perché l'idea dell'uomo che crea se stesso è senz'altro nella tradizione del pensiero hegeliano e marxiano; è la base stessa di tutto

l'umanesimo di sinistra. Ma secondo Hegel l'uomo «produce» se stesso attraverso il pensiero (15), mentre per Marx, che ha rimesso con i piedi per terra l'«idealismo» di Hegel, era il lavoro, la forma umana di metabolismo con la natura, a compiere questa funzione. E sebbene si possa obiettare che tutte le concezioni dell'uomo che crea se stesso hanno in comune una ribellione contro gli stessi dati di fatto della condizione umana - non c'è niente di più ovvio del fatto che l'uomo, sia come appartenente alla specie che come individuo, "non" deve la sua esistenza a se stesso - e che quindi ciò che Sartre, Marx e Hegel hanno in comune è più importante delle specifiche attività attraverso cui questo non fatto dovrebbe, a quanto si presume, essersi verificato, non si può tuttavia negare che c'è un abisso fra le attività sostanzialmente pacifiche del pensiero e del lavoro e tutte le manifestazioni della violenza. «Chi spara a un europeo prende due piccioni con una fava... risultato: per un uomo morto un uomo libero», dice Sartre nella sua prefazione. Una frase che Marx non avrebbe mai potuto scrivere.

Ho citato Sartre per far vedere come questo nuovo passaggio alla violenza nel pensiero dei rivoluzionari possa non venire notato neppure da uno dei loro portavoce più rappresentativi e articolati, ed è ancora più degno di nota in quanto non si tratta evidentemente di un concetto astratto nella storia delle idee. (Se si capovolge il "concetto" «idealistico» di pensiero, si potrebbe arrivare al "concetto" «materialistico» di lavoro, ma mai alla nozione di violenza.) Non c'è dubbio che tutto ciò abbia una propria logica, ma è una logica che deriva dall'esperienza, e questa esperienza era assolutamente sconosciuta a tutte le generazioni precedenti.

Il pathos e l'"élan" della Nuova Sinistra, la loro credibilità, quale che sia, sono strettamente in rapporto con l'incredibile sviluppo suicida delle armi moderne; questa è la prima generazione che cresce all'ombra della bomba atomica. Questi giovani hanno ereditato dalla generazione dei loro genitori l'esperienza di una massiccia ingerenza della violenza criminale nella politica; nelle scuole superiori e nelle università hanno appreso l'esistenza dei campi di concentramento e di sterminio, del genocidio e della tortura (16), dell'uccisione in massa dei civili in guerra, senza di che le operazioni militari moderne

non sono più possibili anche se limitate alle armi «convenzionali». La loro prima reazione è stata una ripulsa contro ogni forma di violenza, un'adesione quasi spontanea alla politica della non violenza. I grandissimi successi di questo movimento, specialmente nel campo dei diritti civili, sono stati seguiti dal movimento di opposizione alla guerra in Vietnam, che è rimasto un fattore importante nella determinazione del clima politico nel nostro paese. Ma non è un mistero che le cose sono cambiate da allora, che i fautori della non violenza sono sulla difensiva, e sarebbe del tutto futile dire che soltanto gli «estremisti» stanno passando all'esaltazione della violenza e hanno scoperto - come i contadini algerini di Fanon - che soltanto la violenza paga» (17).

I nuovi militanti sono stati denunciati come anarchici, nichilisti, fascisti rossi, nazisti e, in modo senz'altro più appropriato, come «luddisti sfasciamacchine»: e gli studenti hanno risposto servendosi di slogan altrettanto privi di significato, come «polizia di Stato» o «fascismo latente del tardo capitalismo» e, in modo senz'altro più appropriato, con quello di «società di consumo» (18). Il loro comportamento è stato fatto dipendere da tutti i tipi di fattori sociali e psicologici - da un'eccessiva permissività nella loro educazione in America e da una reazione a un eccesso di autorità in Germania e Giappone, da una mancanza di libertà nell'Europa orientale e da troppa libertà in Occidente, dalla disastrosa mancanza di posti di lavoro per gli studenti di sociologia in Francia e da una sovrabbondanza di possibilità di carriere in quasi tutti i campi negli Stati Uniti -, tutte cose che appaiono localmente abbastanza plausibili ma che sono chiaramente contraddette dal fatto che la rivolta degli studenti è un fenomeno mondiale. Un comune denominatore sociale del movimento sembra fuori discussione, ma è anche vero che psicologicamente questa generazione sembra dappertutto caratterizzata dal semplice coraggio, da una sorprendente volontà di agire e da una non meno sorprendente fiducia nella possibilità di cambiamento (19). Ma queste qualità non sono cause, e se ci si domanda che cosa abbia effettivamente provocato questa evoluzione del tutto inaspettata nelle università di tutto il mondo, sembra assurdo ignorare il più ovvio e forse il più

potente dei fattori, per il quale, per giunta, non esistono precedenti né analogie: il semplice fatto che il «progresso» tecnologico porta in molti casi direttamente al disastro; cioè che le scienze insegnate e apprese da questa generazione, sembrano non soltanto incapaci di modificare le disastrose conseguenze della propria tecnologia ma hanno anche raggiunto un livello tale di sviluppo per cui «non è rimasta neanche una maledetta cosa che uno possa fare che non possa venire trasformata in guerra» (20). (Certamente, niente è più importante per l'integrità delle università - le quali, per usare le parole del senatore Fulbright, hanno tradito la fiducia del pubblico quando sono diventate dipendenti da progetti di ricerca sponsorizzati dal governo - di un divorzio rigorosamente rispettato dalla ricerca orientata a fini militari e da tutte le iniziative collegate; ma sarebbe ingenuo aspettarsi che questo possa cambiare la natura della scienza moderna od ostacolare lo sforzo bellico, ingenuo sarebbe anche negare che la limitazione derivante potrebbe benissimo portare a un abbassamento degli standard delle università (21). La sola cosa che questo divorzio probabilmente non provocherà è una generale sospensione dell'erogazione di fondi federali; poiché, come di recente ha fatto notare Jerome Lettvin del MIT, «il governo non può permettersi di non finanziarci» (22), proprio come le università non possono permettersi di non accettare i fondi federali; ma questo significa soltanto che esse «devono imparare a sterilizzare i finanziamenti» (Henry Steele Commager), un compito difficile ma non impossibile visto l'enorme aumento del potere delle università nella società moderna. In breve, la proliferazione apparentemente irresistibile delle tecniche e delle macchine, lungi dal minacciare soltanto certe classi di disoccupazione, minaccia l'esistenza di intere nazioni, per non dire dell'umanità nel suo complesso.

In fondo è piuttosto naturale che la nuova generazione debba vivere con una maggiore consapevolezza della possibilità della fine del mondo rispetto a quelli «al di sopra dei trent'anni», non perché si tratta di gente più giovane ma perché questa è stata la loro prima esperienza decisiva del mondo. (Quelli che per noi sono dei «problemi» si «sono fatti carne e sangue nei giovani») (23). Se a un

membro di questa generazione si pongono due semplici domande: «Come vorresti che fosse il mondo da qui a cinquant'anni?» e «Come vorresti che fosse la tua vita da qui a cinquant'anni?», le risposte vengono molto spesso precedute da considerazioni come: «AmMESSo che ci sia ancora un mondo», e: «AmMESSo che io sia ancora vivo». Per dirla con George Wald, «ci troviamo di fronte a una generazione che non è affatto sicura di avere un futuro» (24); poiché il futuro, come afferma Spender, è «come una bomba a orologeria sepolta, ma che fa sentire il suo ticchettio nel presente». Alla domanda che abbiamo sentito tanto spesso: Chi sono coloro che fanno parte di questa generazione?, si è tentati di rispondere: Quelli che sentono il ticchettio. E all'altra domanda: Chi sono quelli che lo ignorano in modo assoluto?, la risposta potrebbe benissimo essere: Quelli che non sanno, o che rifiutano di affrontare le cose come esse realmente sono.

La rivolta studentesca è un fenomeno mondiale, ma le sue manifestazioni variano naturalmente da paese a paese, spesso da università a università. In modo particolare per quanto riguarda la pratica della violenza. La violenza è rimasta principalmente una questione di teoria e di retorica dove lo scontro fra le generazioni non è coinciso con uno scontro di concreti gruppi di interesse. E' stato tra l'altro così in Germania dove i baroni delle varie facoltà avevano degli interessi acquisiti nelle lezioni e nei seminari sovraffollati. In America, il movimento studentesco si è radicalizzato seriamente ogni volta che la polizia, con la sua brutalità, è intervenuta in manifestazioni sostanzialmente non violente: occupazione degli edifici amministrativi, "sit-in" eccetera. Gravi episodi di violenza sono entrati in scena soltanto con la comparsa nei campus universitari del movimento del Black Power. Gli studenti neri, ammessi nella maggior parte dei casi senza qualifiche accademiche a frequentare le università, consideravano e organizzavano se stessi come un gruppo di interesse, come i rappresentanti della comunità nera. Erano interessati ad abbassare i livelli accademici. Erano più prudenti dei ribelli bianchi, ma era chiaro fin dagli inizi (anche prima degli incidenti alla Cornell

University e al City College di New York) che per loro la violenza non era una questione di teoria e di retorica. Inoltre, mentre la rivolta studentesca nei paesi occidentali non può contare da nessuna parte su un appoggio popolare al di fuori delle università e di norma incontra un'aperta ostilità nel momento in cui fa ricorso a mezzi violenti, dietro la violenza verbale o concreta degli studenti neri c'è una cospicua minoranza della comunità negra. La violenza dei neri può effettivamente essere capita per analogia con la violenza operaia in America di una generazione fa; e sebbene, per quanto ne so, soltanto Staughton Lynd abbia messo esplicitamente in evidenza l'analogia fra i disordini operai e la rivolta degli studenti, sembra che anche l'"establishment" accademico, nella sua curiosa tendenza a prestare più attenzione alle richieste dei negri, anche se sono chiaramente folli e sfrontate, che alle rivendicazioni disinteressate e in genere ad alto contenuto morale dei ribelli bianchi, ragioni in questi termini e si senta più a proprio agio quando deve affrontare interessi più violenti che quando si trova davanti a una «democrazia partecipatoria» non violenta. Le concessioni fatte dalle autorità universitarie alle richieste degli studenti neri sono state spesso spiegate con il «senso di colpa» della comunità bianca; io credo che sia più probabile che il corpo accademico, come le amministrazioni e i consigli dei garanti, si renda conto più o meno consciamente dell'ovvia verità contenuta in una conclusione di un documento ufficiale, il "Rapporto sulla violenza in America", dove si dice: «E' probabile che la forza e la violenza siano tecniche efficaci di controllo e di persuasione sociale quando hanno un ampio sostegno popolare» (25).

La nuova innegabile esaltazione della violenza da parte del movimento studentesco ha una curiosa peculiarità. Mentre la retorica dei nuovi militanti è chiaramente ispirata da Fanon, le loro argomentazioni teoriche non contengono in genere nient'altro che un miscuglio eterogeneo di avanzi del marxismo. E' piuttosto sconcertante per chiunque abbia mai letto Marx o Engels. Chi potrebbe mai definire l'ideologia marxista quella che ha riposto la sua fede negli «oziosi senza classe», o che crede che «la rivolta troverà nel sottoproletariato la sua punta di diamante urbana» e che



ritiene che «i gangster illumineranno la strada al popolo»? (26) Sartre con la sua grande facilità di parola ha dato espressione alla nuova fede. «La violenza», sostiene ora sulla scorta del libro di Fanon, «come la lancia di Achille, può guarire le ferite che ha inflitto.» Se fosse vero, la vendetta sarebbe la panacea per la maggior parte dei nostri mali. Questo mito è più astratto, ancora più lontano dalla realtà, di quanto non sia mai stato il mito dello sciopero generale di Sorel. Regge bene il confronto con i peggiori eccessi retorici di Fanon, come, per esempio, «la fame dignitosa è preferibile al pane mangiato in schiavitù». Non c'è bisogno né di storia né di teoria per confutare questa affermazione; anche il più superficiale osservatore dei processi che avvengono nel corpo umano sa che non è vera. Ma se avesse detto che il pane mangiato con dignità è preferibile alla torta mangiata in schiavitù la portata retorica sarebbe andata persa.

Leggendo queste grandiose e irresponsabili affermazioni - e quelle che ho citato sono abbastanza esemplificative, anche se poi Fanon riesce ancora a rimanere più vicino alla realtà di tanti altri - e guardando a esse nella prospettiva di quanto sappiamo della storia delle rivolte e delle rivoluzioni, si è tentati di negare loro qualsiasi significato, di attribuirle a uno stato d'animo passeggero, o all'ignoranza e alla nobiltà di sentimento di gente esposta ad avvenimenti e a sviluppi senza precedenti, sprovvista di qualsiasi mezzo per affrontarli mentalmente, e che perciò fa curiosamente risuscitare pensieri ed emozioni di cui Marx aveva sperato di liberare la rivoluzione una volta per tutte. Chi ha mai messo in dubbio i sogni infranti della violenza, cioè che gli oppressi «sognano almeno una volta al giorno di mettersi» al posto degli oppressori, che i poveri sognano i beni dei ricchi, i perseguitati di scambiare «il ruolo della selvaggina con quello del cacciatore» e l'avvento del regno dove «gli ultimi saranno i primi, e i primi ultimi»? (27) Il punto, come pensava Marx, è che i sogni non si avverano mai. La rarità delle rivolte degli schiavi e delle insurrezioni fra i diseredati e gli oppressi è ben nota; le poche volte che si sono verificate si è trattato proprio di «furia scatenata» che ha trasformato i sogni in incubi per tutti. In nessun caso, per quanto ne so, la forza di queste esplosioni «vulcaniche»,

per dirla con le parole di Sartre, «è stata uguale a quella della pressione esercitata su di essa». Identificare i movimenti di liberazione nazionale con queste esplosioni è come profetizzare la condanna - indipendentemente dal fatto che la loro vittoria non avrà come risultato un cambiamento del mondo (o del sistema), ma soltanto quello dei suoi funzionari. Pensare, infine, che esista una cosa come l'«unità del Terzo Mondo», a cui poter rivolgere il nuovo slogan dell'era della decolonizzazione: «Popoli di tutti i paesi sottosviluppati, unitevi!» (Sartre), vuol dire ripetere le peggiori illusioni di Marx su scala molto più vasta e con giustificazioni infinitamente inferiori. Il Terzo Mondo non è una realtà ma un'ideologia (28).

Permane comunque la questione del perché tanti dei nuovi predicatori di violenza non si rendano conto del loro disaccordo di fondo con gli insegnamenti di Marx, o, per dirla in altri termini, del perché rimangano attaccati con tanta tenacia a concetti e a dottrine che non solo sono state smentite dagli sviluppi di fatto della realtà, ma sono anche chiaramente in contrasto con la politica da loro stessi propugnata. L'unico slogan positivo che il nuovo movimento ha prodotto, la richiesta di una «democrazia partecipatoria» che è riecheggiata in tutto il mondo e rappresenta il comune denominatore più significativo delle rivolte dell'est e dell'ovest, deriva dal meglio della tradizione rivoluzionaria: il sistema consigliare, che è stata l'espressione sempre sconfitta ma l'unica autentica di ogni rivoluzione fin dal diciottesimo secolo. Ma nessun riferimento a questo obiettivo, né a parole né nella sostanza, si può trovare negli insegnamenti di Marx e di Lenin, che al contrario miravano entrambi a una società nella quale il bisogno di azione pubblica e di partecipazione agli affari pubblici sarebbe dovuto «scompare» (29) assieme allo Stato. A causa di una curiosa timidezza nelle questioni teoriche, stranamente in contrasto con l'audacia e il coraggio dimostrati nella pratica, lo slogan della Nuova Sinistra è rimasto ancorato a una frase declamatoria, per essere invocato in modo piuttosto inarticolato contro la democrazia rappresentativa occidentale (che è sul punto di perdere perfino la

sua funzione meramente rappresentativa a vantaggio dei grandi e complessi apparati di partito che non rappresentano tanto gli iscritti ma i funzionari di partito) e contro le burocrazie dei partiti unici dei paesi orientali, che escludono la partecipazione per principio.

Ancora più sorprendente in questa strana lealtà al passato è il fatto che la Nuova Sinistra a quanto pare non si rende conto fino a che punto il carattere morale della rivolta - ormai divenuto un dato di fatto ampiamente riconosciuto (30) - urti con la sua retorica marxista. Non c'è niente in effetti di questo movimento che colpisca di più del suo carattere assolutamente disinteressato; Peter Steinfels, in un notevole articolo sulla Rivoluzione francese del 1968 pubblicato su «Commonweal» (26 luglio 1968), aveva assolutamente ragione quando scriveva: «Péguy sarebbe potuto essere un patrono adeguato della rivoluzione culturale, col suo tardivo disprezzo per il mandarinato della Sorbona [e] la sua formula, 'La Rivoluzione sarà morale o non sarà'». Certamente, ogni movimento rivoluzionario è stato guidato da gente disinteressata, motivata dalla compassione o dalla passione per la giustizia, e questo, naturalmente, è vero anche per Marx e per Lenin. Ma Marx, com'è noto, era riuscito abbastanza efficacemente a trasformare in tabù queste «emozioni» - se oggi l'"establishment" squalifica le argomentazioni morali degradandole al rango di «emozioni» si trova molto più vicino all'ideologia marxista che a quella dei ribelli - e ha risolto il problema dei dirigenti «disinteressati» introducendo il concetto di avanguardia dell'umanità, facendoli diventare coloro che incarnano gli interessi definitivi della storia umana. Eppure, anch'essi hanno dovuto sposare gli interessi non filosofici ma terra terra della classe operaia e identificarsi con essa; è bastato questo a dar loro una solida posizione fuori della società. Ed è proprio questo che fin dall'inizio è mancato ai moderni ribelli, che non sono mai stati capaci di trovare nonostante abbiano cercato, si può dire disperatamente, alleati al di fuori delle università. L'ostilità degli operai in tutti i paesi è un fatto accertato (31), e negli Stati Uniti il completo fallimento di qualsiasi forma di collaborazione con il movimento del Black Power, i cui studenti sono più tenacemente inseriti nella propria comunità e quindi si trovano in una posizione contrattuale più forte nelle

università, è stato il dispiacere più grosso per i ribelli bianchi. (Se poi sia stato saggio da parte della gente del Black Power rifiutare di svolgere il ruolo del proletariato per dei dirigenti «disinteressati» di un altro colore è un'altra questione.) Non c'è da stupirsi se è in Germania, la patria di origine del movimento giovanile, che un gruppo di studenti oggi propone di far entrare nelle proprie file «tutti i gruppi giovanili organizzati» (32). L'assurdità di questa proposta è ovvia.

Non so bene quale sarà la spiegazione che alla fine verrà data a queste incoerenze; ma ho il sospetto che la ragione più profonda di questo attaccamento a una dottrina che è tipica del diciannovesimo secolo abbia qualcosa a che fare con il concetto di progresso, col rifiuto di staccarsi da una concezione che era solita unire dentro la «sinistra» il liberalismo, il socialismo e il comunismo ma che non ha raggiunto da nessuna parte il livello di plausibilità e di sofisticata elaborazione che troviamo negli scritti di Marx. (La mancanza di coerenza è sempre stato il tallone di Achille del pensiero liberale; in esso si combinava una costante lealtà al progresso con un non meno deciso rifiuto di esaltare la storia in termini marxiani o hegeliani, che soli potevano giustificarla e garantirla.)

L'idea dell'esistenza di qualcosa come il progresso dell'umanità nel suo insieme era sconosciuta prima del diciassettesimo secolo, si è sviluppata fino a diventare un'opinione corrente fra gli "hommes de lettres" del diciottesimo secolo, ed è diventata un dogma accettato quasi universalmente nel diciannovesimo secolo. Ma la differenza fra le concezioni iniziali e il loro stadio finale è decisiva. Il diciassettesimo secolo, sotto questo aspetto rappresentato al meglio da Pascal e da Fontenelle, concepiva il progresso in termini di accumulazione di conoscenza nel corso dei secoli, laddove per il diciottesimo la parola implicava una «educazione dell'umanità» (l'"Erziehung des Menschengeschlechts" di Lessing) la cui fine avrebbe coinciso con il raggiungimento dell'età adulta da parte dell'uomo. Il progresso non era senza limiti, e la società senza classi di Marx vista come il regno della libertà che poteva essere la fine della storia - sovente interpretata come una

secolarizzazione dell'escatologia cristiana o del messianesimo giudaico - effettivamente reca ancora il segno dell'Età dei Lumi. A cominciare dal diciannovesimo secolo, però, tutti questi limiti scompaiono. Ora, per dirla con Proudhon, il motto è: «Le fait primitif», e: «Soltanto le leggi del movimento sono eterne». Questo movimento non ha né inizio né fine: «Le mouvement est: voilà tout!» Per quanto riguarda l'uomo, tutto quello che possiamo dire è che «siamo nati perfettibili, ma non saremo mai perfetti» (33). L'idea di Marx, presa a prestito da Hegel, secondo cui ogni società contiene i semi di quelle successive allo stesso modo che ogni organismo vivente porta i semi dei suoi discendenti è in effetti non soltanto la più ingegnosa ma anche l'unica garanzia concettuale possibile della sempiterna continuità del progresso nella storia; e dato che si ritiene che il moto di questo progresso si esprima attraverso gli scontri di forze antagonistiche, è possibile interpretare ogni «regresso» come un necessario ma temporaneo contrattempo. Certo, una garanzia che in ultima analisi poggia su poco più che una metafora non è la base più solida per costruirci su una dottrina, ma questo, disgraziatamente, il marxismo lo ha in comune con la maggior parte delle altre dottrine filosofiche. Il suo grande pregio diventa chiaro non appena lo si paragona ad altre concezioni della storia - come quella degli «eterni corsi e ricorsi», dell'ascesa e declino degli imperi, della sequenza casuale di eventi sostanzialmente privi di collegamenti - che possono essere tutte documentate e giustificate, senza che nessuno dia però una garanzia di un "continuum" di tempo lineare e di un progresso ininterrotto nella storia. E il vecchio concorrente in questo campo, il vecchio concetto di un'originaria Età dell'oro, dalla quale è derivato tutto il resto, implica la certezza piuttosto spiacevole di un continuo declino. Naturalmente, ci sono alcuni malinconici effetti collaterali nell'idea rassicurante che non dobbiamo fare altro che marciare verso il futuro, cosa che, comunque, non possiamo evitare di fare per poter trovare un mondo migliore. C'è prima di tutto il semplice fatto che il futuro dell'umanità non ha niente da offrire alla vita individuale, il cui unico futuro certo è la morte. E se uno mette da parte questo e pensa soltanto a questioni generali, c'è l'ovvio

argomento contro il progresso secondo cui, per dirla con le parole di Herzen, «l'evoluzione umana non è una sorta di ingiustizia cronologica, dato che chi viene dopo può approfittare delle fatiche dei propri predecessori senza pagare lo stesso prezzo» (34), o, con le parole di Kant, «rimarrà sempre sconcertante... il fatto che le generazioni che vengono prima sembrano portare avanti il loro fardello soltanto per il bene di quelle che vengono dopo... e che soltanto queste ultime debbano avere la fortuna di abitare nell'edificio [completato]» (35).

Tuttavia questi svantaggi, avvertiti soltanto di rado, sono più che compensati da un enorme vantaggio: il progresso non solo spiega il passato senza soluzioni di continuità nel tempo ma può anche servire da guida per agire nel futuro. E' quello che Marx ha scoperto quando ha rimesso Hegel con i piedi per terra: ha cambiato la direzione dello sguardo dello storico; invece di guardare verso il passato, ora poteva guardare con fiducia al futuro. Il progresso dà una risposta alla sconvolgente domanda: E adesso cosa facciamo? La risposta, al livello più basso, è: Sviluppiamo quello che abbiamo in qualcosa di meglio, di più grande eccetera. (La fede a prima vista irrazionale dei "liberal" nello sviluppo, così caratteristica di tutte le nostre teorie politiche ed economiche attuali, dipende da questa idea.) Al livello più sofisticato della sinistra, la risposta ci dice di sviluppare le attuali contraddizioni nella loro intrinseca sintesi. In entrambi i casi possiamo stare sicuri che niente di assolutamente nuovo o di completamente inatteso può accadere, se non i risultati «necessari» di ciò che sappiamo già (36). Quanto è rassicurante sapere, per dirla con le parole di Hegel che «non verrà fuori nient'altro che quello che c'era già» (37).

Non ho bisogno di aggiungere che tutte le nostre esperienze di questo secolo, che ci hanno visti far fronte continuamente a situazioni del tutto imprevedute, sono in flagrante contraddizione con questi concetti e queste dottrine, la cui popolarità di fondo sembra consistere nel fatto che ci offrono un comodo, speculativo o pseudoscientifico riparo dalla realtà. Una rivolta studentesca ispirata quasi esclusivamente da considerazioni morali appartiene agli avvenimenti completamente impreveduti di questo secolo. L'attuale

generazione, tirata su come quelle che l'hanno preceduta quasi esclusivamente sulla base di teorie sociali e politiche del tipo «voglio anch'io la mia parte di torta», ci ha dato una lezione sulla manipolazione o, piuttosto, sui suoi limiti, che faremmo bene a non dimenticare. Gli uomini possono essere «manipolati» mediante la coercizione fisica, la tortura e la fame, e le opinioni possono essere formate arbitrariamente per mezzo di una deliberata, organizzata disinformazione, ma non attraverso i «persuasori occulti»: la televisione, la pubblicità o qualsiasi altro mezzo di pressione psicologica presente in una libera società. Purtroppo, la confutazione della teoria attraverso la realtà è sempre stato quanto meno una faccenda lunga e precaria. I patiti della manipolazione, quelli che la temono a torto non meno di quelli che hanno riposto in essa le loro speranze, fanno spesso fatica a rendersi conto che le galline sono rientrate nel pollaio. (Uno degli esempi più divertenti di teorie che finiscono per sfociare in pure e semplici assurdità si è avuto nei recenti disordini per il People's Park a Berkeley. Quando la polizia e la Guardia Nazionale, con tanto di fucili, baionette inastate, lancio di gas lacrimogeni dagli elicotteri, hanno attaccato gli studenti disarmati - alcuni dei quali «avevano lanciato al massimo qualche parolaccia» -, alcuni uomini della Guardia Nazionale hanno fraternizzato apertamente con i loro «nemici» e uno di loro ha buttato via le armi e gridato: «Non ce la faccio più a sopportare questa assurdità». Cosa è successo? Nell'età illuminata nella quale viviamo, la cosa non poteva essere spiegata se non con la follia: «E' stato immediatamente sottoposto a una perizia psichiatrica che lo ha diagnosticato come elemento sofferente di 'mancanza di aggressività'») (38).

Il progresso è certamente un articolo più serio e più complesso, esposto alla fiera della superstizione del nostro tempo (39). La fede irrazionale del diciannovesimo secolo in un progresso "illimitato" ha trovato universale accettazione principalmente a causa del sorprendente sviluppo delle scienze naturali, le quali, fin dalle origini dell'età moderna, sono state effettivamente «universali» e quindi hanno potuto guardare avanti, verso un impegno senza fine nell'esplorazione dell'immensità dell'universo. Che la scienza, anche

se non più limitata dalla finitezza della terra e della sua natura, debba essere soggetta a un ininterrotto progresso non è affatto sicuro; che senz'altro la ricerca nelle scienze morali, le cosiddette "Geisteswissenschaften" che si occupano dei prodotti dello spirito umano, debba giungere a una fine per definizione è ovvio. L'incessante e insensata richiesta di capacità di ricerca originale in un certo numero di campi, dove ormai è possibile soltanto l'erudizione, ha portato o alla pura e semplice irrilevanza - il famoso saperne sempre di più su cose che importano sempre di meno - o allo sviluppo di una capacità di pseudoricerca che in effetti non fa che distruggere l'oggetto cui viene applicata. (40). Val la pena notare che la rivolta dei giovani, nella misura in cui non si fonda esclusivamente su motivazioni morali o politiche, è stata principalmente rivolta contro l'esaltazione accademica della ricerca e della scienza, che ai loro occhi, anche se per ragioni diverse, sono gravemente compromesse. E' pure vero che non è affatto impossibile che abbiano raggiunto entrambe un punto di svolta, il punto in cui i risultati diventano distruttivi. Non solo il progresso della scienza ha cessato di coincidere con il progresso dell'umanità (qualunque cosa esso possa significare), ma potrebbe anche far presagire la fine dell'umanità stessa, proprio come l'ulteriore sviluppo della ricerca può benissimo finire con la distruzione di tutto ciò che aveva reso la ricerca degna del nostro impegno. Il progresso, in altre parole, non può più essere usato come criterio in base al quale valutare i processi di cambiamento disastrosamente rapidi che abbiamo messo in moto.

Dato che in questa sede ci occupiamo principalmente della violenza, devo mettere in guardia i lettori da un pericoloso malinteso. Se guardiamo alla storia in termini di processo cronologico ininterrotto, il cui progresso, per giunta, è inevitabile, la violenza sotto forma di guerra e di rivoluzione può apparire come l'unica interruzione possibile. Se fosse così, se soltanto la pratica della violenza permettesse di interrompere processi automatici nel campo degli affari umani, i predicatori di violenza avrebbero segnato un punto importante a loro vantaggio. (Teoricamente, per quanto ne so, questa considerazione non è mai stata fatta, ma mi sembra



incontestabile che le attività di rottura praticate dagli studenti in questi ultimi anni siano effettivamente basate su simile convinzione.) Questa è tuttavia la funzione di tutte le azioni, in quanto distinte da un puro e semplice comportamento: interrompere ciò che altrimenti sarebbe andato avanti automaticamente e quindi in modo prevedibile.

**2.**

E' sullo sfondo di queste esperienze che propongo di sollevare la questione della violenza nel campo della politica. Non è facile; quello che faceva notare Sorel all'inizio del secolo - «Il problema della violenza resta ancora molto oscuro» (41) - è vero oggi come allora. Ho già accennato al fatto che si è in generale riluttanti a occuparsi della violenza come fenomeno in sé; cercheremo ora di chiarire questa affermazione. Se diamo uno sguardo alle discussioni sul fenomeno del potere, troviamo ben presto che sussiste un generale consenso fra i teorici della politica da sinistra a destra sulla constatazione che la violenza non è altro che la più flagrante manifestazione del potere. «Tutta la politica è una lotta per il potere; il genere ultimo di potere è violenza», disse C. Wright Mills, riecheggiando, pari pari, la definizione dello Stato di Max Weber come «il dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima, o quanto meno ritenuta legittima» (42). Questo consenso è molto strano; poiché equiparare il potere politico all'«organizzazione della violenza» ha senso soltanto se si segue la valutazione data da Marx dello Stato come strumento di oppressione nelle mani della classe dominante. Guardiamo perciò quegli autori i quali ritengono che l'insieme della politica e delle sue leggi e istituzioni siano pure e semplici sovrastrutture coercitive, manifestazioni secondarie di altre forze sottostanti. Rivolgamoci, per esempio, a Bertrand de Jouvenel, il cui libro "La sovranità" è forse il trattato più prestigioso e, comunque, più interessante pubblicato di recente sull'argomento. «A chi», egli scrive, «osserva l'avvicinarsi delle epoche, la guerra si presenta come un'attività degli Stati "che fa parte della loro essenza"» (43). Quest'affermazione ci spinge a chiedere se la fine della guerra significherà la fine degli Stati. L'eliminazione della violenza nei rapporti fra gli Stati starà a indicare la fine del potere?

La risposta, a quanto pare, dipende da quello che intendiamo per potere. E il potere, scopriamo, è uno strumento di comando, mentre il comando, ci si dice, deve la sua esistenza all'«istinto di dominio» (44). Ci torna immediatamente alla memoria quello che diceva Sartre a proposito della violenza quando in de Jouvenel leggiamo che «un uomo si sente più uomo quando riesce a imporre se stesso e a fare degli altri strumenti della sua volontà», cosa che gli procura un «piacere senza confronti» (45). «Il potere», diceva Voltaire, «consiste nel fare agire gli altri a mio grado»; è presente ogniqualvolta ho la possibilità di «affermare la mia volontà contro la resistenza» degli altri, diceva Max Weber, ricordandoci la definizione della guerra data da Clausewitz come «un atto di violenza per costringere l'antagonista a fare come vogliamo noi». Il termine, ci dice Strausz-Hupé, significa «il potere dell'uomo sull'uomo» (46). Per tornare a de Jouvenel: «Comandare ed essere ubbiditi: senza di questo non c'è potere, con questo non è necessario nessun altro attributo perché esso ci sia... La cosa senza la quale non può essere: quella essenza è il comando» (47). Se l'essenza del potere è l'efficacia del comando, allora non c'è potere più grande di quello che nasce dalla canna di un fucile, e sarebbe difficile dire in «che modo l'ordine dato da un poliziotto sia diverso da quello dato da un bandito». (Cito da un libro importante, "La dottrina dello Stato" di Alessandro Passerin d'Entrèves, l'unico autore che io conosca che si renda conto dell'importanza di distinguere fra violenza e potere. «Dobbiamo decidere se e in che caso il 'potere' può essere distinto dalla 'forza', per accertare in che modo il fatto di usare la forza in base alla legge cambi la qualità della forza stessa e ci offra un quadro completamente diverso dei rapporti umani», dato che «la forza, per il semplice fatto di essere qualificata, cessa di essere forza». Ma anche questa distinzione, di gran lunga la più elaborata e meditata che si possa trovare nella letteratura sull'argomento, non va alla radice della questione. Il potere, secondo Passerin d'Entrèves, è la «forza istituzionalizzata» o «qualificata». In altre parole, mentre gli autori citati prima definiscono la violenza come la più flagrante manifestazione del potere, Passerin d'Entrèves definisce il potere come un tipo di violenza più mite. In ultima

analisi, il risultato è lo stesso) (48). E' proprio vero che sono tutti d'accordo, da destra a sinistra, da Bertrand de Jouvenel a Mao Zedong, su un punto così fondamentale della filosofia politica come la natura del potere?

Secondo le nostre tradizioni di pensiero politico, queste definizioni offrono loro molti spunti. Non solo derivano dal vecchio concetto di potere assoluto che ha accompagnato il sorgere dello stato-nazione sovrano europeo, i cui primi e tuttora maggiori portavoce sono stati Jean Bodin, nella Francia del sedicesimo secolo, e Thomas Hobbes, nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo; esse coincidono anche con i termini usati fin dall'antichità greca per definire le forme di governo come il dominio dell'uomo sull'uomo - di uno o di pochi nella monarchia e nell'oligarchia, dei migliori o di molti nell'aristocrazia e nella democrazia. Oggi dovremmo aggiungere la più recente e forse più formidabile forma di un simile dominio: la burocrazia o il dominio di un intricato sistema di uffici in cui nessuno, né uno né i migliori, né i pochi né i molti, può essere ritenuto responsabile e che potrebbe giustamente essere definito come il dominio da parte di Nessuno. (Se, d'accordo col pensiero politico tradizionale, definiamo la tirannide come il governo che non è tenuto a render conto di se stesso, il dominio da parte di Nessuno è chiaramente il più tirannico di tutti, dato che non è rimasto proprio nessuno che potrebbe essere chiamato a rispondere di quello che sta facendo. E' questo stato di cose, che rende impossibile la localizzazione della responsabilità e l'individuazione del nemico, una delle cause più potenti dell'attuale stato di inquietudine e di rivolta diffuso a livello mondiale, della sua natura caotica e della sua pericolosa tendenza a sfuggire a ogni controllo scatenandosi in atti di violenza.)

Per di più, questo antico vocabolario è stato stranamente confermato e rafforzato dall'aggiunta della tradizione ebraico-cristiana e della sua «concezione imperativa della legge». Questa concezione non è stata inventata dagli esponenti del «realismo politico», ma è stata piuttosto il risultato di una generalizzazione molto anteriore, quasi automatica dei «Comandamenti» di Dio, secondo la quale «il semplice rapporto di comando e di obbedienza»

bastava in effetti a individuare l'essenza della legge (49). Infine le più moderne convinzioni scientifiche e filosofiche riguardanti la natura dell'uomo hanno ulteriormente rafforzato queste tradizioni legali e politiche. Le numerose scoperte, in questi ultimi tempi, di un innato istinto di dominazione e di un'innata aggressività negli animi umani sono state precedute da affermazioni filosofiche molto simili. Secondo John Stuart Mill, «la prima lezione di civiltà [è] quella dell'obbedienza», ed egli parla di «due stati delle inclinazioni... uno il desiderio di esercitare il potere sugli altri; l'altro... una scarsa inclinazione ad accettare che il potere sia esercitato su di noi» (50). Se dobbiamo credere alla nostra esperienza in materia, dovremmo sapere che l'istinto di sottomissione, un ardente desiderio di obbedire e di essere comandati da un uomo forte, spicca nella psicologia umana almeno quanto la volontà di potere e, politicamente, è forse più importante. Il vecchio adagio: «Chi è adatto a comandare può ben obbedire», che in una versione o nell'altra sembra essere stato noto a tutti i secoli e a tutte le nazioni (51), può stare a indicare una verità psicologica: vale a dire che la volontà di potere e la volontà di sottomissione sono interconnesse. «Una pronta sottomissione alla tirannide», per citare ancora Mill, non è affatto causata sempre da una «estrema passività». Inversamente, una forte tendenza al rifiuto di obbedire è spesso accompagnata da una tendenza altrettanto forte al rifiuto di dominare e di comandare. Storicamente parlando, l'antica istituzione dell'economia basata sulla schiavitù sarebbe inspiegabile sulla base della psicologia di Mill. Il suo scopo dichiarato era di liberare i cittadini dal fardello delle faccende domestiche e di permettere loro di partecipare alla vita pubblica delle comunità, dove tutti erano uguali; se fosse vero che non c'è niente di più dolce che dare ordini e dominare sugli altri, il padrone non avrebbe mai lasciato la sua casa.

Tuttavia, c'è anche un'altra tradizione e un altro vocabolario non meno antico e rispettato nel tempo. Quando la città-stato ateniese chiamava la sua costituzione "isonomia", o i romani parlavano della "civitas" come della loro forma di governo, avevano in mente un concetto di potere e di legge la cui essenza non si

basava sul rapporto comando/obbedienza e che non identificava il potere col dominio né la legge col comando. E' stato a questi esempi che gli uomini delle rivoluzioni del diciottesimo secolo si sono richiamati quando hanno dato fondo agli archivi dell'antichità e hanno costituito una forma di governo, la Repubblica, in cui il dominio della legge, basato sul potere del popolo, avrebbe posto fine al dominio dell'uomo sull'uomo, che essi ritenevano essere un «governo adatto agli schiavi». Disgraziatamente anch'essi continuavano a parlare di obbedienza, obbedienza alle leggi invece che agli uomini; ma quello che intendevano effettivamente era il riconoscimento di quelle leggi alle quali la cittadinanza aveva dato il suo consenso. Tale riconoscimento non è mai indiscusso, e per quanto riguarda la sua affidabilità, in effetti non può essere messo sullo stesso piano dell'«obbedienza indiscussa» che può ottenere un atto di violenza - l'obbedienza su cui ogni criminale può fare affidamento quando mi priva del mio portafogli con l'aiuto di un coltello o svaligia una banca con l'aiuto di una pistola. E' il sostegno del popolo che dà potere alle istituzioni di un paese, e questo appoggio non è altro che la continuazione del consenso che ha dato originariamente vita alle leggi. Nelle condizioni di un governo rappresentativo si ritiene che sia il popolo a comandare chi lo governa. Tutte le istituzioni politiche sono manifestazioni e materializzazioni del potere; esse si fossilizzano e decadono non appena il potere vivente del popolo cessa di sostenerle. E' quello che Madison intendeva quando diceva che «tutti i governi poggiano sull'opinione», una parola non meno vera per le varie forme di monarchia che per le democrazie. («Immaginare che la regola della maggioranza funzioni soltanto in democrazia è una fantastica illusione», come fa notare de Jouvenel: «Il re, che non è altro che un singolo individuo solitario, ha molto più bisogno dell'appoggio generale delle società di qualunque altra forma di governo» (52). Anche il tiranno, l'Uno che comanda contro tutti, ha bisogno di aiutanti nell'esercizio della violenza, anche se il loro numero può essere piuttosto ristretto.) Tuttavia, la forza dell'opinione pubblica, cioè il potere del governo, dipende dai numeri; è «proporzionale al numero con cui si associa» (53), e la tirannide, come ha scoperto

Montesquieu, è quindi la più violenta e meno potente delle forme di governo. Effettivamente una delle più ovvie distinzioni fra potere e violenza è che il potere ha sempre bisogno di numeri, laddove la violenza fino a un certo punto può farne a meno perché si affida agli strumenti di cui dispone. Un governo della maggioranza legalmente senza limiti, cioè una democrazia senza costituzione, può essere molto temibile nella soppressione dei diritti delle minoranze e molto efficace nel soffocare il dissenso senza fare alcun ricorso alla violenza. Ma questo non significa che violenza e potere siano la stessa cosa.

L'estrema forma di potere è Tutti contro Uno, l'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti. E quest'ultima non è mai possibile senza strumenti. Sostenere, come si fa spesso, che una sparuta minoranza disarmata sia riuscita facilmente, con mezzi violenti - gridando, prendendo a calci i banchi eccetera - a interrompere le lezioni di classi numerose in cui la stragrande maggioranza aveva votato per il normale proseguimento dei corsi è perciò molto ingannevole. (In un caso recente in alcune università tedesche c'è stato perfino un «dissidente» solitario fra diverse centinaia di studenti che ha potuto menare il vanto di una vittoria strana come questa.) Quello che in effetti accade in questi casi è qualcosa di molto più grave: la maggioranza chiaramente rifiuta di far ricorso al suo potere per imporsi sui disturbatori; il processo accademico si interrompe perché è disposto a qualcosa di più che all'alzata di un dito per votare a favore dello "status quo". Quella che le università si trovano a fronteggiare è l'«immensa unità negativa» di cui parla Stephen Spender in un altro contesto. E tutto ciò dimostra soltanto che una minoranza può avere un potere potenziale decisamente maggiore di quello che ci si aspetterebbe contando i nasi nelle inchieste sull'opinione pubblica. La maggioranza che sta semplicemente a guardare, divertita dallo spettacolo di uno scontro verbale fra studente e professore, è di fatto già un alleato latente della minoranza. (Basterebbe immaginare che cosa sarebbe accaduto se uno o più ebrei disarmati nella Germania prehitleriana avessero cercato di interrompere la lezione

di un professore antisemita per capire l'assurdità di tutte le chiacchiere sulle ristrette «minoranze di militanti».)

Credo che sia piuttosto triste, riflettendo sullo stato attuale della scienza politica, constatare che la nostra terminologia non fa distinzione fra certe parole chiave come «potere», «potenza», «forza», «autorità» e, infine, «violenza», ciascuna delle quali si riferisce a fenomeni diversi e distinti e difficilmente esisterebbe senza di essi. (Richiamandoci a Passerin d'Entrèves, «potenza, potere, autorità: sono tutte parole al cui esatto significato non si attribuisce gran peso nel discorso corrente; anche i maggiori pensatori a volte le usano a caso. Eppure non è difficile immaginare che esse facciano riferimento a proprietà diverse, per cui il loro significato dovrebbe essere definito ed esaminato attentamente... Il corretto uso di queste parole è una questione non solo di grammatica logica ma di prospettiva storica») (54). Usarle come sinonimi non solo indica una certa sordità ai significati linguistici, che sarebbe già abbastanza grave, ma ha anche dato adito a una certa cecità rispetto alle realtà cui corrispondono. In una situazione del genere c'è sempre la tentazione di introdurre nuove definizioni, ma - anche se cederò brevemente alla tentazione - quello che c'è sotto non è soltanto una questione di linguaggio poco accurato. Dietro la confusione apparente c'è un fermo convincimento alla luce del quale tutte le distinzioni avrebbero, nel migliore dei casi, un'importanza relativa: la convinzione che l'aspetto politico più sostanziale è, ed è sempre stato, la domanda: Chi comanda a Chi? Potere, potenza, forza, autorità, violenza non sono altro che parole per indicare i mezzi attraverso i quali l'uomo domina sull'uomo; sono considerati sinonimi perché hanno la stessa funzione. E' soltanto dopo che si sarà rinunciato a ridurre gli affari pubblici all'esercizio del dominio che i dati originali nel campo degli affari umani appariranno o, piuttosto, riappariranno, nella loro autentica diversità. Questi dati, nel nostro contesto, possono essere enumerati come segue:

"Potere" corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il



gruppo rimane unito. Quando diciamo di qualcuno che è «al potere», in effetti ci riferiamo al fatto che è stato messo al potere da un certo numero di persone per agire in loro nome. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale ("potestas in populo", senza un popolo o un gruppo non c'è potere), scompare, anche il «suo potere» svanisce. Nell'uso corrente, quando parliamo di un «uomo potente» o di una «potente personalità», noi usiamo già la parola «potere» metaforicamente; quello a cui ci riferiamo senza metafora è «potenza».

"Potenza" indica in modo inequivocabile qualcosa al singolare, un'entità individuale; è una proprietà inerente a un oggetto o a una persona e appartiene al suo carattere, che può dar prova di sé in rapporto ad altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse. La potenza del più forte degli individui può sempre essere sopraffatta da molti, i quali spesso si mettono d'accordo senza avere altro scopo se non quello di abbattere questa potenza proprio a causa della sua peculiare indipendenza. La quasi istintiva ostilità dei più nei confronti del singolo è stata sempre attribuita, da Platone a Nietzsche, al risentimento, all'invidia del debole per il forte, ma questa interpretazione psicologica non coglie il punto fondamentale. E' nella natura di un gruppo e del suo potere rivolgersi contro l'indipendenza, che è proprietà della potenza individuale.

La "forza", che spesso nel linguaggio quotidiano usiamo come sinonimo di violenza, specialmente se la violenza serve da strumento di coercizione, dovrebbe essere riservata, a rigor di termini, per le «forze della natura» o la «forza delle circostanze» ("la force des choses"), cioè per indicare l'energia sprigionata da movimenti fisici o sociali.

L'"autorità", che si riferisce al più inafferrabile di questi fenomeni e che quindi, in quanto termine, è quello più frequentemente usato a sproposito (55), può risiedere nelle persone - c'è una cosa come l'autorità personale, per esempio nel rapporto fra genitore e figlio, fra insegnante e allievo - oppure può risiedere in cariche, come, per esempio, nel Senato romano ("auctoritas in senatu") oppure nelle funzioni gerarchiche della Chiesa (un prete

può impartire un'assoluzione valida anche se è ubriaco). La sua caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coercizione né persuasione. (Un padre può perdere la sua autorità sia picchiando il figlio che cominciando a discutere con lui, cioè sia comportandosi come un tiranno che trattandolo come un uguale.) Per poter conservare l'autorità ci vuole rispetto per la persona o per la carica. Il peggior nemico dell'autorità, quindi, è il disprezzo, e il modo più sicuro per scuoterne le basi è il riso (56).

La "violenza", infine, come ho già, detto, si distingue per il suo carattere strumentale. Fenomenologicamente, è vicina alla forza individuale, dato che gli strumenti di violenza, come tutti gli altri strumenti, sono creati e usati allo scopo di moltiplicare la forza naturale finché, nell'ultimo stadio del loro sviluppo, possono prendere il suo posto.

Forse è superfluo aggiungere che queste distinzioni, anche se non sono affatto arbitrarie, molto raramente corrispondono a compartimenti stagni nel mondo reale, dal quale nonostante tutto sono tratte. Così il potere istituzionalizzato nelle comunità organizzate spesso appare sotto le spoglie dell'autorità, esigendo un riconoscimento immediato e senza discussione; nessuna società potrebbe funzionare senza. (Un piccolo, e ancora isolato, incidente a New York mostra che cosa può succedere se l'autentica autorità nei rapporti sociali è andata in frantumi fino al punto da non poter più funzionare, neppure nella sua forma derivata, puramente, appunto, funzionale. Un inconveniente di poco conto nella metropolitana - il cattivo funzionamento delle porte di un treno - si è trasformato in un grave blocco della linea che è durato quattro ore coinvolgendo più di cinquantamila passeggeri, perché quando il personale di servizio chiese ai passeggeri di scendere dal treno guasto, questi si rifiutarono senza mezzi termini) (57). Inoltre, niente, come vedremo, è più comune della combinazione di violenza e potere, niente meno frequente del trovarli nella loro pura e quindi estrema forma. Da questo non deriva che autorità, potere e violenza siano la stessa cosa.

Eppure bisogna ammettere che si è particolarmente tentati di pensare al potere in termini di comando e obbedienza, e quindi di mettere sullo stesso piano il potere e la violenza, in una discussione di quello che in effetti è soltanto uno dei casi speciali del potere, cioè il potere del governo. Dato che nei rapporti con l'estero come negli affari interni la violenza appare come l'ultima risorsa per mantenere intatta la struttura di potere contro i singoli sfidanti - il nemico straniero, il criminale locale -, sembra in effetti che la violenza sia un prerequisito del potere e il potere nient'altro che una facciata, il guanto di velluto che o nasconde il pugno di ferro oppure si rivela come appartenente a una tigre di carta. A un esame più attento, però, questo concetto perde gran parte della sua plausibilità. Per lo scopo che ci siamo proposti, il divario fra teoria e realtà è forse illustrato meglio dal fenomeno della rivoluzione.

Dall'inizio del secolo i teorici della rivoluzione ci vanno dicendo che le possibilità di fare la rivoluzione sono notevolmente diminuite in rapporto all'aumento delle capacità distruttive delle armi di cui dispongono unicamente i governi (58). La storia degli ultimi settant'anni, col suo elenco straordinario di rivoluzioni riuscite e fallite, ci dice qualcosa di totalmente diverso. Sono stati pazzi anche solo a tentare contro avversari così soverchianti? E, lasciando da parte tutti gli esempi di successo pieno, come si può spiegare un successo anche temporaneo? Il fatto è che il divario fra i mezzi di violenza in possesso dello Stato e quello che il popolo può mettere assieme da solo - dalle bottiglie di birra alle bombe molotov, ai fucili - è sempre stato talmente enorme che i progressi tecnici si avvertono a malapena. Le istruzioni da manuale su «come si fa una rivoluzione» in una progressione graduale dal dissenso al complotto, dalla resistenza all'insurrezione armata, sono basate tutte sull'errato concetto che le rivoluzioni «si fanno». In un contesto di violenza contro violenza la superiorità del governo è sempre stata assoluta; ma questa superiorità dura soltanto fino a quando la struttura di potere del governo è intatta, cioè finché si obbedisce agli ordini o le forze di polizia sono preparate a far uso delle loro armi. Quando non è più così, la situazione cambia bruscamente. Non solo la rivolta non viene schiacciata, ma le armi stesse cambiano di mano - a volte,

come nella rivoluzione ungherese, nel giro di poche ore. (Dovremmo saperne qualcosa dopo tutti questi anni di futili combattimenti in Vietnam, dove per molto tempo, prima di poter contare sul massiccio aiuto sovietico, il Fronte Nazionale di liberazione ha combattuto contro di noi con armi fabbricate negli Stati Uniti.) Soltanto dopo che si è verificato questo, quando la disintegrazione del governo al potere ha consentito ai ribelli di armarsi, si può parlare di «insurrezione armata», che spesso non si verifica affatto oppure avviene quando non è più necessaria. Quando non si obbedisce più agli ordini, i mezzi di violenza non servono più; e la questione dell'obbedienza non è decisa dal rapporto comando/obbedienza ma dall'opinione e, naturalmente, dal numero di quelli che la condividono. Tutto dipende dal potere che sta dietro alla violenza. Il crollo drammatico e improvviso del potere che lascia via libera alle rivoluzioni rivela in un lampo come l'obbedienza civile - alle leggi, ai governanti, alle istituzioni - non è altro che la manifestazione esteriore dell'appoggio e del consenso.

Dove il potere si è disintegrato, le rivoluzioni sono possibili ma non necessarie. Sappiamo di molti casi in cui dei regimi assolutamente impotenti hanno potuto continuare a esistere per lunghi periodi di tempo - sia perché non c'era nessuno che mettesse alla prova la loro forza e ne rivelasse la debolezza, sia perché sono stati abbastanza fortunati da non essere impegnati in una guerra ed essere sconfitti. La disintegrazione spesso si manifesta soltanto in un confronto diretto; e anche allora, quando il potere è già nella piazza, ci vuole un gruppo di uomini preparati a questa eventualità che lo raccolga e ne assuma la responsabilità. Recentemente siamo stati testimoni di come non ci sia voluto molto di più della rivolta relativamente inerme, sostanzialmente non violenta degli studenti francesi per mettere a nudo la vulnerabilità dell'intero sistema politico, che si è rapidamente disintegrato davanti agli occhi attoniti dei giovani ribelli. Senza saperlo lo avevano messo alla prova; essi intendevano soltanto sfidare il sistema universitario fossilizzato, e cadde il sistema del potere governativo, assieme a quello delle imponenti burocrazie di partito: «Une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies» (59). E' stato un caso da manuale di una

situazione rivoluzionaria (60) che non si è sviluppata in una rivoluzione perché non c'era nessuno, meno di tutti gli studenti, preparato a prendere il potere e la responsabilità che comporta. Nessuno tranne, naturalmente, De Gaulle. Niente è stato più indicativo della gravità della situazione del suo appello all'esercito, del suo viaggio per incontrare Massu e i generali in Germania, un'andata a Canossa, se mai ce ne fu una, rispetto a quanto era accaduto soltanto pochi anni prima. Ma quello che cercava e che ottenne fu l'appoggio, non l'obbedienza, e i mezzi non furono gli ordini ma le concessioni. Se gli ordini fossero stati sufficienti, non avrebbe dovuto lasciare Parigi.

Un governo basato esclusivamente sui mezzi di violenza non è mai esistito. Anche il dittatore totalitario, il cui principale strumento di violenza è la tortura, ha bisogno di una base di potere: la polizia segreta e la sua rete di informatori. Soltanto la produzione di soldati robot che, come abbiamo già detto, eliminerebbe completamente il fattore umano e, probabilmente, permetterebbe a un solo uomo schiacciando un bottone di annientare chiunque voglia, potrebbe cambiare questa fondamentale superiorità del potere sulla violenza. Perfino la dominazione più dispotica che conosciamo, il dominio del padrone sugli schiavi, che erano sempre numericamente superiori a lui, non si basava su superiori mezzi di coercizione in quanto tali, ma su una superiore organizzazione del potere, cioè sulla solidarietà organizzata dei padroni (61). Gli uomini soli senza appoggio di altri non hanno mai potere a sufficienza per usare la violenza con successo. Quindi, negli affari interni, la violenza funge da ultima risorsa del potere contro i criminali o i ribelli, cioè contro i singoli individui i quali, in quanto tali, rifiutano di farsi sopraffare dal consenso della maggioranza. E per quanto riguarda la guerra vera e propria, abbiamo visto in Vietnam come un'enorme superiorità nei mezzi di violenza può diventare impotente se deve affrontare un antagonista male equipaggiato, ma ben organizzato, che risulta molto più potente. Questa lezione, certamente, era disponibile e poteva essere appresa dalla storia della guerra di guerriglia, che è vecchia almeno quanto la sconfitta in Spagna dell'esercito di Napoleone fino ad allora imbattuto.

Per passare per un momento al linguaggio concettuale, possiamo dire che il potere fa senz'altro parte dell'essenza di tutti i governi, ma la violenza no. La violenza è per natura strumentale; come tutti i mezzi, ha sempre bisogno di una guida e di una giustificazione per giungere al fine che persegue. E ciò che ha bisogno di una giustificazione da parte di qualcos'altro non può essere la sostanza di niente. Il fine della guerra - fine inteso nel suo duplice significato - è la pace o la vittoria; ma alla domanda: E qual è il fine della pace?, non c'è risposta. La pace è un assoluto, anche se nella storia scritta i periodi di guerra sono quasi sempre durati di più dei periodi di pace. Il potere appartiene alla stessa categoria; esso è, come si dice, «un fine in sé». (Questo naturalmente non nega il fatto che i governi perseguano delle politiche e facciano uso del loro potere per ottenere gli obiettivi che si sono prefissi. Ma la struttura di potere in sé precede e supera in durata tutti gli scopi, cosicché il potere, lungi dall'essere il mezzo per un fine, è effettivamente la condizione stessa che consente a un gruppo di persone di pensare e di agire nei termini della categoria mezzi-fine.) E dato che il governo è sostanzialmente potere organizzato e istituzionalizzato, la domanda ricorrente: Qual è il fine del governo?, non ha a sua volta molto senso. La risposta sarà o un modo di eludere la risposta (permettere agli uomini di vivere assieme) o pericolosamente utopistica (promuovere la felicità o realizzare una società senza classi o qualche altro ideale non politico che, se si tentasse di attuare con un certo zelo, non potrebbe non finire in qualche tipo di tirannide).

Il potere non ha bisogno di giustificazione, essendo inerente all'esistenza stessa delle comunità politiche; quello che invece gli serve è la legittimazione. Il fatto che comunemente queste due parole siano trattate come sinonimi non è meno fuorviante e ingannevole dell'equazione che si fa di solito fra obbedienza e sostegno. Il potere emerge ogni volta che la gente si unisce e agisce di concerto, ma deriva la sua legittimazione dal fatto iniziale di trovarsi assieme piuttosto che da qualche azione che ne può in seguito derivare. La legittimazione, quando è messa in discussione, si basa su un appello al passato, mentre la giustificazione è in

rapporto con un fine che sta nel futuro. La violenza può essere giustificabile, ma non sarà mai legittimata. La sua giustificazione perde di plausibilità quanto più il fine ricercato si allontana nel futuro. Nessuno mette in discussione l'uso della violenza nell'autodifesa, perché il pericolo non solo è chiaro ma è anche presente, e il fine che giustifica il mezzo è immediato.

Il potere e la violenza, per quanto siano fenomeni distinti, in genere appaiono insieme. Dovunque siano combinati, il potere, come abbiamo visto, è il fattore primario e predominante. La situazione tuttavia è completamente diversa quando abbiamo i due elementi allo stato puro - come, per esempio, nel caso di invasione e occupazione straniera. Abbiamo visto che l'equazione abituale fra violenza e potere si basa sul fatto che il governo è inteso come dominazione dell'uomo sull'uomo per mezzo della violenza. Se un conquistatore straniero si trova di fronte un governo impotente o una nazione non abituata all'esercizio del potere politico, è facile che riesca a mettere in pratica questo genere di dominazione. In tutti gli altri casi le difficoltà sono davvero grandi, e l'occupante straniero dovrà cercare immediatamente di costituire un governo fantoccio, cioè di trovare in loco una base di potere a sostegno della sua dominazione. Lo scontro frontale fra i carri armati russi e la resistenza del tutto non violenta del popolo cecoslovacco è un caso da manuale di un confronto fra la violenza e il potere allo stato puro. Ma in un caso del genere la dominazione, anche se difficile da ottenere, non risulta impossibile. La violenza, non dobbiamo dimenticarlo, non dipende dai numeri o dalle opinioni, ma dagli strumenti, e gli strumenti della violenza, come ho già detto, come tutti gli altri strumenti accrescono e moltiplicano la forza umana. Coloro che si oppongono alla violenza col semplice potere scopriranno ben presto di non avere a che fare con degli uomini ma con dei prodotti degli uomini, la cui inumanità ed efficacia distruttiva aumentano in proporzione con la distanza che separa i contendenti. La violenza può sempre distruggere il potere; dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, che ha come risultato l'obbedienza più immediata e perfetta. Quello che non può mai uscire dalla canna di un fucile è il potere.

In uno scontro frontale fra violenza e potere, il risultato rimane difficilmente in dubbio. Se il dramma potente e ben riuscito della resistenza non violenta di Gandhi si fosse scontrato con un nemico diverso - la Russia di Stalin, la Germania di Hitler, o magari il Giappone anteguerra, invece che con l'Inghilterra - il risultato non sarebbe stato la decolonizzazione, ma un massacro e la sottomissione. Tuttavia, l'Inghilterra in India e la Francia in Algeria hanno avuto le loro buone ragioni per non strafare. Il dominio per mezzo della pura violenza entra in gioco quando si sta perdendo il potere; è proprio il restringimento del potere del governo russo, internamente ed esternamente, che diventa manifesto nella sua «soluzione» del problema cecoslovacco, proprio come era il restringimento del potere degli imperialisti europei che diventava manifesto nell'alternativa fra la decolonizzazione e il massacro. Sostituendo la violenza al potere si può ottenere la vittoria, ma il prezzo è molto alto; in quanto viene pagato non solo dal vinto, ma anche dal vincitore in termini di potere proprio. Questo è vero in particolare quando capita che il vincitore goda in patria della benedizione di un governo costituzionale. Henry Steele Commager ha perfettamente ragione: «Se sovvertiamo l'ordine del mondo e distruggiamo la pace mondiale prima dobbiamo inevitabilmente sovvertire e distruggere le nostre stesse istituzioni politiche» (62). Il tanto temuto effetto boomerang del «governo delle razze soggette» (Lord Cromer) sul governo nazionale durante l'era imperialista significava che governare per mezzo della violenza in terre lontane avrebbe finito per influire sul governo in Inghilterra, che l'ultima «razza soggetta» sarebbero stati gli stessi inglesi. Il recente attacco col gas nel campus universitario di Berkeley - dove è stato lanciato non solo gas lacrimogeno ma anche un altro gas, «messo fuorilegge dalla Convenzione di Ginevra e usato dall'esercito per far fuori i guerriglieri in Vietnam», mentre i soldati della Guardia Nazionale muniti di maschere antigas impedivano a tutti e a chiunque di «abbandonare le zone irrorate col gas» - è un eccellente esempio di questo fenomeno di «contraccolpo». E' stato spesso detto che l'impotenza alimenta la violenza, e da un punto di vista psicologico è piuttosto vero, almeno per le persone in possesso di forza naturale,



morale o fisica. Politicamente parlando, il punto è che la perdita di potere diventa una tentazione di sostituire la violenza al potere - nel 1968 durante la Convenzione democratica a Chicago abbiamo potuto vedere questo processo alla televisione - e che la violenza stessa sfocia nell'impotenza. Laddove la violenza non è più sostenuta e controllata dal potere, significa che ha avuto luogo il famoso rovesciamento nell'individuazione dei mezzi e dei fini. I mezzi, i mezzi di distruzione, ora determinano il fine, con il risultato che il fine sarà la distruzione di tutto il potere.

In nessun caso il fattore di autodistruzione nella vittoria della violenza sul potere è più evidente che nell'uso del terrore per mantenere la dominazione. Sui suoi fantastici successi e sui suoi fallimenti finali ne sappiamo forse di più di qualsiasi generazione che ci ha preceduto. Il terrore non è la stessa cosa che la violenza; è piuttosto la forma di governo che viene in essere quando la violenza, avendo distrutto tutto il potere, non abdica, ma al contrario rimane in una posizione di controllo assoluto. E' stato spesso fatto notare che l'efficacia del terrore dipende quasi completamente dal grado di atomizzazione sociale. Ogni tipo di opposizione organizzata deve scomparire prima che tutta la forza del terrore possa scatenarsi. Questa atomizzazione - una parola accademica, vergognosamente scialba per l'orrore che implica - viene mantenuta e intensificata mediante l'ubiquità degli informatori, che possono essere letteralmente onnipresenti perché non sono più esclusivamente gli agenti professionisti al soldo della polizia ma potenzialmente ogni persona con cui si viene a contatto. Come questo Stato di polizia completamente sviluppato si crei e come funzioni - o, piuttosto, come non funzioni niente dove esercita il suo potere - si può ora apprendere nel "Primo cerchio" di Aleksandr I. Solzenicyn, che rimarrà probabilmente uno dei capolavori della letteratura del ventesimo secolo oltre a contenere sicuramente la migliore documentazione esistente sul regime di Stalin. La differenza decisiva fra la dominazione totalitaria, basata sul terrore, e le tirannidi e le dittature, fondate con la violenza, è che la prima si rivolge non solo contro i propri nemici ma anche contro gli amici e i sostenitori, avendo paura di qualsiasi potere,

anche del potere dei suoi amici. Il colmo del terrore si raggiunge quando lo Stato di polizia comincia a divorare i propri figli, quando i boia di ieri diventano le vittime di oggi. E questo è anche il momento in cui il potere scompare del tutto. Attualmente ci sono tantissime spiegazioni della destalinizzazione della Russia - nessuna, credo, è così decisiva come il fatto che gli stessi funzionari stalinisti si sono resi conto che una continuazione del regime avrebbe portato non tanto a un'insurrezione, contro la quale il terrore è senz'altro la migliore salvaguardia, ma a una paralisi dell'intero paese.

Riassumendo: politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere. Questo implica che non è corretto pensare all'opposto della violenza in termini di non violenza; parlare di potere non violento è di fatto una ridondanza. La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo. La grande fiducia di Hegel e Marx nel «potere dialettico della negazione», in virtù del quale gli opposti non si annullano ma si evolvono piano piano l'uno nell'altro perché le contraddizioni promuovono e non paralizzano lo sviluppo, si basa su un pregiudizio filosofico molto più antico: che il male non è altro che un "modus" privativo del bene, che il bene può anche derivare dal male; che, in breve, il male non è altro che una temporanea manifestazione di un bene ancora nascosto. Queste annose convinzioni sono diventate pericolose. Sono condivise da tanta gente che non ha mai sentito parlare né di Hegel né di Marx, per la semplice ragione che ispirano speranza e allontanano la paura, una speranza ingannevole usata per allontanare un legittimo timore. Con ciò, non intendo dire che la violenza sia uguale al male; voglio soltanto sottolineare il fatto che la violenza non può essere derivata dal suo opposto, che è il potere, e che per capirla per quello che è dobbiamo esaminarne le radici e la natura.

**3.**

Parlare della natura e delle cause della violenza deve sembrare presuntuoso in un momento in cui fiumi di denaro delle diverse fondazioni affluiscono nei vari progetti di ricerca degli esperti di scienze sociali, quando è già stato pubblicato un vero e proprio diluvio di libri sull'argomento, quando eminenti studiosi di scienze naturali - biologi, fisiologi, etologi e zoologi - sono intervenuti in questo sforzo generale per risolvere l'enigma dell'«aggressività» nel comportamento umano ed è emersa perfino una scienza nuova di zecca, denominata «polemologia». Io ho due scuse per tentare nonostante tutto.

Primo, mentre trovo che gran parte del lavoro degli zoologi è affascinante, non riesco a vedere come possa eventualmente essere applicato al nostro problema. Per sapere che la gente è disposta a combattere per la propria patria non so se avevamo proprio bisogno di scoprire gli istinti di «territorialismo di gruppo» delle formiche, dei pesci e delle scimmie; e per imparare che il sovraffollamento provoca irritazione e aggressività, non so se c'era bisogno di fare gli esperimenti sui topi. Un solo giorno trascorso negli slum di una qualsiasi grande città sarebbe stato sufficiente. Sono sorpresa e spesso compiaciuta nel vedere che alcuni animali si comportano come gli uomini; non riesco a vedere come questo possa giustificare o condannare il comportamento umano. Non riesco a capire perché ci si chiede «di ammettere che l'uomo si comporta in modo molto simile a una specie di gruppo territoriale» piuttosto che l'opposto: cioè che certe specie di animali si comportano in modo molto simile agli uomini (63). (Secondo Adolf Portmann, queste nuove scoperte sul comportamento animale non colmano il divario fra uomo e animale; esse dimostrano soltanto che «di quello che sappiamo di noi stessi, negli animali se ne verifica molto di più di quanto pensassimo») (64). Perché mai, dopo aver «eliminato» ogni sorta di

antropomorfismo dalla psicologia animale (che poi ci siamo riusciti o meno è un altro discorso), ora dovremmo cercare di scoprire «quanto sia 'teriomorfo' l'uomo»? (65) Non è ovvio che l'antropomorfismo e il teriomorfismo nelle scienze del comportamento non sono altro che due aspetti dello stesso «errore»? Inoltre, se definiamo l'uomo come appartenente al regno animale, perché dovremmo chiedergli di prendere i suoi paradigmi di comportamento da un'altra specie animale? Temo che la risposta sia semplice: E' più facile fare esperimenti sugli animali, e questo non solo per ragioni umanitarie: non è simpatico metterci in gabbia; il guaio è che gli uomini possono barare.

Secondo, i risultati sia delle scienze sociali che di quelle naturali tendono a fare del comportamento violento una reazione ancora più «naturale» di quella che saremmo preparati ad accettare senza di essi. Si dice che l'aggressività, definita come un impulso istintuale, svolga nel mondo della natura lo stesso ruolo funzionale dell'istinto nutritivo e sessuale nel processo vitale dell'individuo e della specie. Ma a differenza di questi istinti, che sono attivati da impellenti bisogni corporali da un lato e da stimoli esterni dall'altro, gli istinti aggressivi nel regno animale sembrano essere indipendenti da questo genere di provocazione; anzi, la mancanza di provocazione a quanto pare porta a una frustrazione dell'istinto, a una aggressività «repressa», che secondo gli psicologi porta a un accumulo di «energia» la cui eventuale esplosione è ancora più pericolosa. (E' come se la "sensazione" della fame nell'uomo dovesse aumentare con la diminuzione della gente che ha fame) (66). Secondo questa interpretazione, la violenza senza provocazione è «naturale»; se ha perso la sua "giustificazione", in sostanza la sua funzione nell'autoconservazione, diventa «irrazionale», e a quanto pare questa è la ragione per cui gli uomini possono essere più «bestiali» degli altri animali. (In letteratura ci viene continuamente ricordato il generoso comportamento dei lupi, che non uccidono il nemico sconfitto.)

Lasciando da parte la fuorviante trasposizione di termini della fisica come «energia» e «forza» ai dati biologici e zoologici, dove non hanno senso perché non possono essere misurati (67), temo

che dietro queste recentissime «scoperte» si nasconda la più antica definizione della natura dell'uomo, la definizione dell'uomo come "animal rationale", secondo la quale noi siamo diversi dalle altre specie animali soltanto per l'aggiunta dell'attributo della ragione. La scienza moderna, partendo acriticamente da questa vecchia ipotesi, è andata molto lontano nel «dimostrare» che gli uomini hanno in comune con alcune specie del regno animale tutte le altre loro proprietà, tranne che l'aggiunta del dono della «ragione» rende l'uomo una bestia più pericolosa. E' l'uso della ragione che ci rende così pericolosamente «irrazionali», perché questa ragione è propria di un «essere originariamente istintuale» (68). Gli scienziati sanno, naturalmente, che è l'uomo fabbricatore di utensili colui che ha inventato quelle armi di lunga portata che lo liberano dai limiti «naturali» presenti nel regno animale, e che la fabbricazione di utensili è un'attività "mentale" estremamente complessa (69). Perciò la scienza viene chiamata in causa per curarci dagli effetti collaterali della ragione attraverso la manipolazione e il controllo dei nostri istinti, in genere trovando loro degli sbocchi dopo che la loro «funzione intesa a promuovere la vita» è scomparsa. Il paradigma comportamentale è di nuovo derivato da altre specie animali, nelle quali la funzione degli istinti vitali non è stata distrutta dall'intervento della ragione umana. E la differenza specifica fra l'uomo e la bestia non è più ora, a rigore, la ragione (il "lumen naturale" dell'animale umano) ma la scienza, la conoscenza di questi paradigmi e delle tecniche per applicarli. Secondo questo punto di vista, l'uomo agisce irrazionalmente e come una bestia se rifiuta di dar retta a questi scienziati o se non è a conoscenza delle loro ultime conquiste. Contro queste teorie e le loro implicazioni, spiegherò nelle pagine seguenti che la violenza non è né bestiale né irrazionale, sia che intendiamo questi termini secondo il linguaggio corrente degli umanisti o in accordo con le teorie scientifiche.

Che la violenza derivi spesso dalla rabbia è un luogo comune, e la rabbia può in effetti essere irrazionale e patologica, ma né più né meno delle altre manifestazioni dell'animo umano. E' senz'altro possibile creare condizioni nelle quali gli uomini siano disumanizzati - come i campi di concentramento, la tortura, la

carestia - ma in queste condizioni, non la rabbia e la violenza, ma la loro notevole assenza è il più chiaro segno di disumanizzazione. La rabbia non è affatto una reazione automatica alla miseria e alla sofferenza in quanto tali; nessuno reagisce con rabbia a una malattia incurabile o a un terremoto o, se vogliamo, alle condizioni sociali che sembrano immutabili. Soltanto dove c'è ragione di sospettare che le condizioni potrebbero cambiare e non cambiano scatta la rabbia. Soltanto quando il nostro senso della giustizia è offeso reagiamo con rabbia, e questa reazione non riflette affatto necessariamente un'offesa personale, com'è dimostrato da tutta la storia delle rivoluzioni, in cui invariabilmente alcuni membri delle classi superiori hanno avviato e poi guidato le rivolte dei derelitti e degli oppressi. Il ricorso alla violenza quando ci si trova di fronte a situazioni o avvenimenti atroci è una grossa tentazione a causa della sua tipica immediatezza e rapidità. Agire con "deliberata" rapidità non è tipico della rabbia e della violenza, ma questo non le rende irrazionali. Al contrario, nella vita privata come in quella pubblica ci sono situazioni in cui la semplice rapidità di un atto violento può essere l'unico rimedio appropriato. Il punto non è che questo ci permette di scaricare la tensione, il che in effetti può essere fatto altrettanto bene dando un pugno sul tavolo o sbattendo la porta. E' che in certe circostanze la violenza - agire senza discutere né parlare e senza pensare alle conseguenze - è l'unico modo di rimettere a posto la bilancia della giustizia. (Billy Budd, che stende morto l'uomo che ha testimoniato il falso contro di lui, è il classico esempio.) In questo senso, la rabbia, e la violenza che a volte - non sempre - l'accompagna, appartengono alle «naturali» emozioni "umane", e curare l'uomo da esse vorrebbe dire soltanto disumanizzarlo o evirarlo. Che questi atti, in cui gli uomini prendono la legge nelle proprie mani in nome della giustizia, siano in conflitto con le costituzioni delle comunità civili è innegabile ma il loro carattere antipolitico, così evidente nel magnifico racconto di Melville, non vuol dire che siano inumane o «puramente» emozionali.

L'assenza di emozioni non causa né promuove la razionalità. Il «distacco e l'equanimità» di fronte a una «tragedia

insopportabile» possono in effetti essere «terribili» (70), specialmente quando non sono il risultato di un controllo ma un'evidente manifestazione di incomprensione. Per poter reagire in modo ragionevole si deve prima di tutto essere «commossi», e l'opposto di emozionale non è il «razionale», qualunque cosa questo significhi, ma l'incapacità a lasciarsi commuovere, in genere un fenomeno patologico, o il sentimentalismo, che è una perversione del sentimento. La rabbia e la violenza diventano irrazionali soltanto quando sono dirette contro dei sostituti, e questo mi pare sia proprio quello che psichiatri e polemologi che si occupano dell'aggressività umana raccomandano, e che corrisponde, purtroppo, a certi umori e atteggiamenti poco meditati della società nel suo complesso. Tutti sappiamo, per esempio, che è diventato piuttosto di moda fra i "liberal" bianchi reagire alle critiche dei negri esclamando: «Siamo tutti colpevoli», e il Black Power ha dimostrato di essere fin troppo contento di approfittare di questa «confessione» per istigare un'irrazionale «rabbia nera». Quando tutti sono colpevoli nessuno lo è; le confessioni di colpevolezza sono la migliore garanzia possibile contro la scoperta dei veri colpevoli; e la stessa grandezza del delitto è la scusa migliore per non far niente. In questo caso particolare è, inoltre, una pericolosa e tendenziosa "escalation" del razzismo verso zone più elevate, meno concrete. La spaccatura fra neri e bianchi non può essere sanata trasformandosi in un conflitto ancora meno conciliabile fra innocenza collettiva e colpevolezza collettiva. «Tutti i bianchi sono colpevoli» non è solo una pericolosa affermazione priva di senso, ma è anche razzismo alla rovescia, ed è piuttosto efficace nel dare alle molto concrete recriminazioni e alle emozioni razionali della popolazione negra uno sbocco nell'irrazionalità, una fuga dalla realtà.

Inoltre, se andiamo a cercare storicamente quali sono state le cause suscettibili di trasformare gli "engagés" in "enragés", non è l'ingiustizia che viene al primo posto, ma l'ipocrisia. Il suo importante ruolo nelle ultime fasi della Rivoluzione francese, quando la guerra di Robespierre contro l'ipocrisia trasformò il «dispotismo della libertà» nel Regno del Terrore, è fin troppo noto per essere discusso qui; ma è importante ricordare che questa guerra era stata

dichiarata molto tempo prima dai moralisti francesi i quali vedevano nell'ipocrisia il padre di tutti i vizi e ritenevano che avesse un posto assolutamente preminente nella «buona società», che qualche tempo dopo doveva essere chiamata borghese. Non molti autori importanti hanno esaltato la violenza in nome della violenza; ma quei pochi Sorel, Pareto, Fanon - erano motivati da un odio molto più profondo verso la società borghese, ed erano portati a una rottura molto più radicale con le sue norme morali, della sinistra tradizionale, che era mossa soprattutto dalla compassione e da un ardente desiderio di giustizia. Strappare la maschera dell'ipocrisia dalla faccia del nemico, smascherare lui e le sue astute macchinazioni e manipolazioni che gli permettono di esercitare il potere senza far ricorso a mezzi violenti, cioè provocare un'azione anche a rischio di essere annientati affinché la verità possa emergere - queste sono ancora alcune delle motivazioni più forti presenti nella violenza di oggi nelle università e per le strade (71). E, ancora una volta, questa violenza non è irrazionale. Dato che gli uomini vivono in un mondo di apparenze e, nel rapportarsi ad esso, si basano su dimostrazioni, le espressioni dell'ipocrisia - in quanto distinte da certi astuti espedienti, che vengono chiariti al momento opportuno - non possono essere affrontate con un comportamento cosiddetto ragionevole. Ci si può fidare delle parole soltanto se si è sicuri che la loro funzione è quella di rivelare e non di nascondere. E l'apparenza della razionalità, molto più degli interessi che vi stanno dietro, che provoca la rabbia. Usare la ragione quando la ragione è usata come una trappola non è «razionale»; proprio come usare un fucile per autodifesa non è «irrazionale». Questa violenta reazione contro l'ipocrisia, per quanto giustificabile a suo modo, perde la sua "raison d'être" quando cerca di elaborare una propria strategia con specifici obiettivi; diventa «irrazionale» nel momento in cui viene «razionalizzata», cioè nel momento in cui la reazione nel corso di uno scontro si trasforma in un'azione, e la caccia ai sospetti, accompagnata da una caccia psicologica a ulteriori motivazioni, ha inizio.



Sebbene l'efficacia della violenza, come ho già messo in evidenza, non dipenda dal numero delle persone - un uomo con una mitragliatrice può tenere a bada centinaia di persone ben organizzate -, è nella violenza collettiva che i suoi tratti più pericolosamente seducenti finiscono nondimeno per emergere, e non perché si sia più sicuri a essere in molti. E' perfettamente vero che nell'azione militare come in quella rivoluzionaria «l'individualismo è il primo [valore] a scomparire» (72); in sua vece, troviamo una specie di coerenza che è sentita molto più intensamente e dimostra di essere un legame molto più forte, sebbene di minore durata, di tutte le varietà di amicizia, sia civile che privata (73). Certo, in tutte le iniziative illegali, criminali o politiche che siano, il gruppo, in nome della propria sicurezza, chiederà «a ciascun individuo di effettuare un'azione irrevocabile» in modo da tagliare i ponti con la società rispettabile prima di essere ammesso nella comunità della violenza. Ma una volta che uno è ammesso, cade sotto l'effetto intossicante della «pratica della violenza [che] lega gli uomini in un tutto, dato che ogni individuo costituisce un anello violento della grande catena, una parte del grande organismo di violenza che sale verso l'alto» (74).

Le parole di Fanon sottolineano il ben noto fenomeno della fratellanza sul campo di battaglia, dove le azioni più nobili, più altruiste sono spesso fatti quotidiani. Di tutti i livellatori, la morte sembra essere il più potente, almeno in quelle poche situazioni straordinarie in cui le è consentito di svolgere un ruolo politico. La morte, affrontata sia come morte reale sia come coscienza interiore della propria mortalità, è forse l'esperienza più antipolitica che esista. Essa significa che tutti dobbiamo scomparire dal mondo delle apparenze e che dovremo lasciare la compagnia dei nostri simili, condizione di ogni politica. Per quanto riguarda l'esperienza umana, la morte indica un punto estremo di solitudine e d'impotenza. Ma affrontata collettivamente e nell'azione, la morte cambia aspetto; ora niente sembra maggiormente in grado di intensificare la nostra vitalità quanto la sua vicinanza. Qualcosa di cui in genere ci rendiamo scarsamente conto, e cioè che la nostra morte è accompagnata dalla potenziale immortalità del gruppo cui

apparteniamo e, in ultima analisi, della specie, si sposta al centro della nostra esperienza. E' come se la vita stessa, l'immortale vita della specie, nutrita, in quanto tale, dall'eterno morire dei singoli individui, stesse «emergendo», diventasse realtà nella pratica della violenza.

Sarebbe sbagliato, credo, parlare qui di meri sentimenti. Dopo tutto, è qui che una delle più eminenti proprietà della condizione umana può fare un'esperienza adeguata. Nel nostro contesto, tuttavia, il nocciolo della questione è che queste esperienze, la cui forza elementare è fuori dubbio, non hanno mai trovato un'espressione istituzionale, politica, e che la morte difficilmente ha un qualche ruolo livellatore nella filosofia politica, anche se la mortalità umana - il fatto che gli uomini siano «mortali», come dicevano i greci - è stata intesa come la più forte motivazione dell'azione politica nel pensiero politico prefilosofico. E' stata la certezza della morte che ha spinto gli uomini a cercare una fama immortale nei fatti e nelle parole e che li ha stimolati a creare un ente politico potenzialmente immortale. Per cui la politica è stato proprio il mezzo che ha consentito di sfuggire all'uguaglianza davanti alla morte per ottenere una distinzione che assicurasse una certa dose di immortalità. (Hobbes è l'unico filosofo politico nella cui opera la morte, sotto forma di paura della morte violenta, svolge un ruolo cruciale. Ma non è l'uguaglianza davanti alla morte che è decisiva per Hobbes; è l'uguaglianza del timore, che deriva dall'uguale capacità di uccidere posseduta da ciascuno, che convince gli uomini allo stato di natura a unirsi in una comunità.) Ad ogni modo, nessun ente politico che io conosca si è mai fondato sull'uguaglianza di fronte alla morte e sulla sua realizzazione nella violenza; le squadre suicide della storia, che erano in effetti organizzate su questo principio e quindi si chiamavano spesso «confraternite», non possono, a rigore, essere annoverate fra le organizzazioni politiche. Ma è vero che i forti sentimenti di fratellanza che la violenza collettiva genera hanno tratto in inganno molta brava gente che ha sperato ne potesse nascere una nuova comunità assieme a un «uomo nuovo». Questa speranza è un'illusione per la semplice ragione che nessun rapporto umano è più precario di questo genere

di fratellanza, che può essere messa in atto soltanto in condizioni di imminente pericolo di vita.

Questo, però, è soltanto un aspetto della questione. Fanon conclude il suo elogio della pratica della violenza facendo notare che in questo tipo di lotta la gente si rende conto che «la vita è una competizione senza fine», che la violenza è un elemento della vita. E non vi pare plausibile? Non hanno gli uomini assimilato la morte all'«eterno riposo», e non ne consegue che dove c'è vita c'è lotta e inquietudine? Non è la quiete una chiara manifestazione di mancanza di vita o di decadenza? Non è l'azione violenta una prerogativa dei giovani, di coloro che si presume siano pieni di vita? Perciò, l'elogio della vita e l'elogio della violenza non sono forse la stessa cosa? Sorel, ad ogni modo, la pensava così sessant'anni fa. Prima di Spengler, predisse il «declino dell'Occidente», avendo osservato chiari segni di stanchezza nella lotta di classe in Europa. La borghesia, sosteneva Sorel, ha perduto l'«energia» per svolgere il suo ruolo nella lotta di classe; solo se il proletariato potesse essere convinto a far ricorso alla violenza per riaffermare le distinzioni di classe e risvegliare lo spirito combattivo della borghesia l'Europa potrebbe salvarsi (75).

Per cui, molto tempo prima che Konrad Lorenz scoprisse la funzione di stimolo vitale dell'aggressività nel regno animale, la violenza era esaltata come una manifestazione della forza della vita e segnatamente della sua creatività. Sorel, ispirato dall'«*élan vital*» di Bergson, mirava a una filosofia della creatività destinata ai «produttori» e polemicamente rivolta contro la società dei consumi e i suoi intellettuali; tutti e due, a suo avviso, gruppi parassitari. L'immagine del borghese pacifico, compiacente, ipocrita, dedito ai piaceri, senza volontà di potere, un tardo prodotto del capitalismo piuttosto che suo rappresentante - e l'immagine dell'intellettuale, le cui teorie sono «costruzioni» invece che «espressioni della volontà» (76), sono fortunatamente bilanciate nella sua opera dall'immagine dell'operaio. Sorel vede l'operaio come il «produttore» che creerà nuove «qualità morali, necessarie per migliorare la produzione», che distruggerà «i Parlamenti, affollati come assemblee di azionisti» (77) e contrappone all'«immagine del progresso... l'immagine della

catastrofe totale», quando «una sorta di ondata irresistibile passerà sulla vecchia civiltà» (78). Questi nuovi valori non si rivelano poi tanto nuovi. Essi sono il senso dell'onore, il desiderio di fama e di gloria, lo spirito di lotta senza odio e «senza spirito di vendetta» e l'indifferenza nei confronti dei vantaggi materiali. Comunque, sono proprio queste le virtù di cui si avvertiva la mancanza nella società borghese (79). «La guerra sociale, facendo appello all'onore che si sviluppa in modo così naturale in tutti gli eserciti organizzati, può eliminare questi cattivi sentimenti contro i quali la moralità sarebbe impotente. Se questa fosse l'unica ragione... questa sola ragione avrebbe, mi sembra, un'importanza decisiva a favore dei fautori della violenza» (80).

Molto si può imparare da Sorel sui motivi che spingono gli uomini a esaltare la violenza in astratto, e ancora di più dal suo più dotato contemporaneo italiano, anche lui di formazione francese, Vilfredo Pareto. Fanon, che con la pratica della violenza aveva una familiarità infinitamente maggiore di entrambi, è stato parecchio influenzato da Sorel e ha usato le sue categorie anche quando la propria esperienza gli dava indicazioni nettamente contrarie (81). L'esperienza decisiva che convinse Sorel oltre che Pareto a sottolineare il fattore della violenza nella rivoluzione fu l'affare Dreyfuss in Francia, allorquando, secondo Pareto, rimasero «sbalorditi nel vedere [i sostenitori di Dreyfuss] impiegare contro i loro avversari gli stessi infami metodi che essi stessi avevano denunciato» (82). A quel punto scoprirono quello che oggi chiamiamo l'"Establishment" e che prima era chiamato il Sistema, e fu questa scoperta che li portò a fare l'elogio dell'azione violenta e che fece sì che Pareto, da parte sua, perdesse fiducia nella classe operaia. (Pareto si rese conto che la rapida integrazione degli operai nel corpo sociale e politico della nazione implicava di fatto «un'alleanza fra la borghesia e i lavoratori» che portava all'«imborghesimento» degli operai, il che poi, a suo avviso, faceva nascere un nuovo sistema, da lui chiamato «Plutodemocrazia», una forma mista di governo in cui la plutocrazia era il regime della borghesia e la democrazia il regime degli operai.) La ragione per cui Sorel rimase attaccato alla sua fede marxista nella classe operaia

stava nel fatto che gli operai erano i «produttori», l'unico elemento creativo della società, coloro che, secondo Marx, erano destinati a liberare le forze produttive dell'umanità; il guaio era che non appena gli operai avevano raggiunto un livello soddisfacente di vita e di condizioni di lavoro, si rifiutavano ostinatamente di rimanere proletari e di svolgere il loro ruolo rivoluzionario.

Qualcos'altro però, manifestatosi in tutta la sua portata soltanto qualche decennio dopo la morte di Sorel e di Pareto, ebbe un'influenza incomparabilmente più disastrosa su questo punto di vista. L'enorme aumento della produttività nel mondo moderno non era affatto dovuto all'aumento della produttività degli operai, ma esclusivamente allo sviluppo della tecnologia, e questo non dipese né dalla classe operaia né dalla borghesia, ma dagli scienziati. Gli «intellettuali», tanto disprezzati da Sorel e da Pareto, d'un tratto cessarono di essere un gruppo sociale marginale e si affermarono come una nuova "élite", la cui opera, dopo aver cambiato le condizioni di vita umana tanto da renderle quasi irriconoscibili in pochi decenni, ha conservato un'importanza fondamentale per il funzionamento della società. Molte sono le ragioni per cui questo nuovo gruppo non si è trasformato, quanto meno non ancora, in una nuova "élite" di potere, ma c'è senz'altro ogni ragione di ritenere con Daniel Bell che «non solo i migliori talenti, ma in fin dei conti l'intero complesso del prestigio sociale e dello stato sociale, saranno radicati nelle comunità degli intellettuali e degli scienziati» (83). Quanti vi appartengono sono più dispersi e meno legati da chiari interessi che non i gruppi del vecchio sistema di classi; perciò, essi non sono spinti a organizzarsi e mancano di esperienza in tutte le faccende riguardanti il potere. Inoltre, essendo legati molto più strettamente alle tradizioni culturali, una delle quali è la tradizione rivoluzionaria, rimangono attaccati con maggior tenacia a certe categorie del passato che impediscono loro di capire il presente e il ruolo che vi hanno. Spesso è commovente osservare con quanta nostalgia i più scalmanati dei nostri studenti si aspettino che la «vera» spinta rivoluzionaria venga da quei gruppi della società che li denunciano con tanto maggiore accanimento quanto più hanno da perdere, a causa di qualcosa che potrebbe disturbare il tranquillo

funzionamento della società dei consumi. Nel bene e nel male - e credo che non manchino ragioni per essere preoccupati come per nutrire speranze - la classe veramente nuova e potenzialmente rivoluzionaria della società sarà composta di intellettuali, e il loro potere virtuale, non ancora materializzato, è molto grande, forse troppo grande per il bene dell'umanità. Ma queste sono considerazioni che lasciano il tempo che trovano.

Comunque sia, in questo contesto ci interessa soprattutto lo strano "revival" delle filosofie vitalistiche di Bergson e di Nietzsche nella loro versione soreliana. Tutti sappiamo fino a che punto questa combinazione di violenza, vita e creatività sia presente nell'inquieta situazione mentale della generazione odierna. Non c'è dubbio che l'accento posto sulla pura fattualità del vivere, e quindi sul fare l'amore inteso come la più gloriosa manifestazione della vita, sia una reazione alla possibilità reale che venga costruita una macchina infernale capace di mettere fine alla vita sulla terra. Ma le categorie in cui i nuovi glorificatori della vita riconoscono se stessi non sono nuove. Vedere la produttività della società nell'immagine della «creatività» della vita è cosa vecchia almeno quanto Marx, credere nella violenza come forza vitale è cosa vecchia almeno quanto Bergson.

E questa giustificazione biologica apparentemente nuova della violenza è di nuovo strettamente legata ai più pericolosi elementi delle nostre più antiche tradizioni di pensiero politico. Secondo il tradizionale concetto di potere, assimilato, come abbiamo visto, alla violenza, esso è espansionista per natura. «Ha una spinta interna a crescere» è creativo perché «l'istinto della crescita fa parte di esso» (84). Proprio come nel regno della vita organica ogni cosa o cresce o decade e muore, così nel regno degli affari umani si ritiene che il potere possa mantenersi soltanto attraverso la propria espansione; altrimenti si riduce e muore. «Ciò che smette di crescere comincia a marcire», suona un detto russo della corte di Caterina la Grande. I re, ci dicono, venivano uccisi «non a causa della loro tirannide ma a causa della loro debolezza. Il popolo innalza i patiboli, non come una punizione morale del dispotismo, ma come una sorta di punizione "biologica" della debolezza»

(corsivo aggiunto). Le rivoluzioni, perciò, hanno preso di mira i poteri costituiti «soltanto in apparenza». Il loro vero «scopo era di dare al potere nuovo vigore e carattere, di rimuovere gli ostacoli che ne avevano lungamente ostruito lo sviluppo» (85). Quando Fanon parla della «follia creativa» presente nell'azione violenta, pensa ancora secondo questa tradizione (86).

Niente, a mio avviso, è teoreticamente più pericoloso di quella tradizione del pensiero organicistico nelle questioni politiche secondo cui il potere e la violenza sono interpretati in termini biologici. Così come questi termini vengono intesi oggi, la vita e la presunta creatività della vita sono il loro comune denominatore, per cui la violenza è giustificata sul piano della creatività. Le metafore organiche di cui è pieno tutto il nostro dibattito su queste faccende, specialmente per quanto riguarda le rivolte - il concetto di «società malata», di cui le rivolte sono i sintomi, come la febbre è un sintomo di una malattia -, possono soltanto favorire la violenza, alla fine. Perciò il dibattito fra coloro che propongono mezzi violenti per ristabilire «la legge e l'ordine» e coloro che propongono riforme non violente comincia stranamente a somigliare a una discussione tra due medici sui vantaggi di un intervento chirurgico rispetto a una cura terapeutica del paziente. Più si ritiene che il malato sia grave, più è probabile che il chirurgo abbia l'ultima parola. Inoltre, finché parliamo in termini biologici, i fautori della violenza possono richiamarsi al fatto innegabile che nella natura la distruzione e la creazione non sono altro che le due facce del processo naturale, per cui l'azione violenta collettiva, a parte l'attrattiva che le è propria, può apparire come un prerequisito naturale della vita collettiva dell'umanità, come la lotta per la sopravvivenza e la morte violenta lo sono nell'assicurare la continuità della vita nel regno animale.

Il pericolo di lasciarsi trasportare dall'ingannevole plausibilità delle metafore organiche è particolarmente grande quando si discute del problema razziale. Il razzismo, bianco o nero che sia, è carico di violenza per definizione perché prende di mira fatti organici naturali - una pelle bianca o nera - che nessuno sforzo di persuasione e nessun potere potrebbe cambiare; tutto quello che si può fare, quando si arriva ai ferri corti, è sterminare chi ce l'ha

addosso. Il razzismo, in quanto distinto dalla razza, non è un fatto della vita, ma un'ideologia, e i misfatti cui porta non sono azioni riflesse, ma atti voluti basati su teorie pseudoscientifiche. La violenza nella lotta fra razze diverse è sempre omicida, ma non è «irrazionale»; essa è la logica e razionale conseguenza del razzismo, e per questo non intendo un qualche pregiudizio piuttosto vago da entrambe le parti, ma un esplicito sistema ideologico. Sotto la pressione del potere, i pregiudizi, in quanto distinti sia dagli interessi che dalle ideologie, possono cedere, come abbiamo visto accadere con il movimento dei diritti civili che ha avuto un grande successo, e che è stato assolutamente non violento. («Già nel 1964... la maggior parte degli americani era convinta che la subordinazione e, a un livello inferiore, la segregazione erano sbagliate») (87). Ma mentre le iniziative di boicottaggio, i "sit-in" e le manifestazioni ebbero successo nell'eliminare le leggi e le ordinanze discriminatorie nel sud, esse si dimostrarono un fallimento totale e divennero controproducenti quando affrontarono le condizioni sociali nei grandi centri urbani - i duri bisogni dei ghetti neri da una parte, gli interessi dei gruppi bianchi a basso reddito riguardo al problema della casa e dell'istruzione dall'altra. Tutto quello che questo modo di agire poteva fare, e in realtà ha fatto, è stato di portare queste condizioni allo scoperto, in strada, dove la fondamentale inconciliabilità dei rispettivi interessi è stata pericolosamente messa a nudo.

Ma neppure la violenza di oggi, le rivolte nere e la potenziale violenza della reazione bianca sono ancora espressioni delle ideologie razziste e della loro logica omicida. (Le rivolte, come è stato affermato di recente, sono «forme articolate di protesta contro autentiche ingiustizie» (88); in effetti «la misura e la selettività - o... la razionalità sono certamente alcune delle [loro] caratteristiche più salienti» (89). E così è stato per i fenomeni di reazione che, contrariamente a tutte le previsioni, fino ad ora non sono stati caratterizzati dalla violenza. E' la reazione perfettamente razionale di certi gruppi di interesse che protestano furiosamente contro il fatto di essere stati scelti per pagare tutto il prezzo di mal progettate politiche di integrazione, alle cui conseguenze gli autori delle medesime possono facilmente sottrarsi) (90). Il pericolo maggiore



viene dall'altra direzione; dato che la violenza ha sempre bisogno di giustificazione, un'"escalation" della violenza nelle strade può produrre un'ideologia veramente razzista che la giustifichi. Il razzismo nero, così assolutamente evidente nel "Manifesto" di James Forman, è probabilmente più una reazione alle caotiche rivolte di questi ultimi anni che la loro causa. Potrebbe, naturalmente, provocare una violenta reazione dei bianchi, il cui maggiore pericolo sarebbe la trasformazione dei pregiudizi dei bianchi in un'ideologia razzista in piena regola per cui «la legge e l'ordine» diventerebbero di fatto una mera facciata. In questo caso, per il momento improbabile, il clima dell'opinione pubblica del paese potrebbe deteriorarsi fino al punto in cui la maggioranza dei cittadini sarebbe disposta a pagare il prezzo dell'invisibile terrore di una polizia di Stato per il mantenimento della legge e dell'ordine nelle strade. Quello che abbiamo oggi, una sorta di reazione poliziesca, piuttosto brutale ed estremamente visibile, non è affatto di questa natura.

Il comportamento e le argomentazioni nei conflitti di interesse non vanno famosi per la loro «razionalità». Niente, disgraziatamente, è stato con più costanza smentito dalla realtà quanto il credo degli «interessi di parte illuminati», nella sua versione letterale oltre che nella sua più sofisticata variante marxiana. Un po' di esperienza più un minimo di riflessione ci insegnano, invece, che è contrario alla natura stessa dell'interesse di parte l'essere illuminato. Possiamo prendere come esempio dalla vita quotidiana l'attuale conflitto di interesse fra l'inquilino e il padrone di casa: l'interesse illuminato metterebbe l'accento su una costruzione adatta ad abitazione umana, ma questo interesse è piuttosto diverso e nella maggior parte dei casi divaricato: il padrone è interessato a un profitto elevato e l'inquilino a un affitto basso. La risposta corrente di un arbitro, che potrebbe essere il portavoce «illuminato», vale a dire che "nel lungo periodo" l'interesse dell'edificio è il "vero" interesse sia del padrone che dell'inquilino, lascia fuori causa il fattore tempo, che è della massima importanza per tutti gli interessati. L'interesse di parte interessa una sola parte, appunto, e questa muore o trasloca o vende la casa; a causa della sua mutevole condizione, cioè in ultima istanza a causa della

condizione dell'umana mortalità, l'io in quanto io non può pensare in termini di interesse di lungo periodo, vale a dire l'interesse di un mondo che sopravvive ai suoi abitanti. Il degrado dell'edificio è una questione di anni; un aumento dell'affitto o un tasso di profitto temporaneamente inferiore riguardano l'oggi o il domani. E qualcosa del genere, "mutatis mutandis", accade naturalmente nei conflitti fra lavoratori e direzioni aziendali e simili. L'interesse di parte, quando gli si chiede di cedere al «vero» interesse - cioè all'interesse del mondo in quanto distinto dall'interesse di parte - risponderà sempre: Vicina è la mia camicia, ma più vicina è la mia pelle. Può darsi che non sia particolarmente ragionevole, ma è piuttosto realistico; è la reazione non molto nobile ma adeguata allo sfasamento nel tempo fra le vite private degli uomini e la vita un po' diversa del mondo pubblico. Aspettarsi che chi non ha la benché minima idea di cosa sia la "res publica", la cosa pubblica, si comporti in modo non violento e discuta razionalmente di questioni di interesse non è né realistico né ragionevole.

La violenza, essendo strumentale per natura, è razionale nella misura in cui è efficace nel raggiungere il fine che deve giustificarla. E dato che quando agiamo non sappiamo mai con un minimo di sicurezza quali potranno essere le conseguenze ultime di quello che stiamo facendo, la violenza può rimanere razionale soltanto se persegue obiettivi a breve termine. La violenza non promuove cause, né la storia né la rivoluzione, né il progresso né la reazione; ma può servire a drammatizzare le ingiustizie e a sottoporle all'attenzione dell'opinione pubblica. Come faceva notare una volta Conor Cruise O'Brien (in un dibattito sulla legittimità della violenza nel "Theatre of Ideas"), citando William O'Brien, l'agitatore agrario e nazionalista irlandese del diciannovesimo secolo, a volte «la violenza è l'unico modo per essere sicuri che la moderazione sia ascoltata». Chiedere l'impossibile in modo da ottenere il possibile non è sempre controproducente. E in effetti la violenza, contrariamente a quanto i suoi profeti cercano di dirci, è più una arma della riforma che della rivoluzione. La Francia non avrebbe fatto passare la legge più radicale da Napoleone in poi per cambiare

il suo antiquato sistema di istruzione se gli studenti francesi non fossero scesi in piazza come hanno fatto; se non fosse stato per le agitazioni di primavera, nessuno alla Columbia University si sarebbe sognato di accettare le riforme (91); e probabilmente è abbastanza vero che in Germania occidentale l'esistenza di «minoranze dissidenti non si nota neppure se queste non si fanno sentire attraverso la provocazione» (92). Non c'è dubbio che la «violenza paghi», ma il guaio è che paga in modo indiscriminato, per i «corsi sull'anima» e le lezioni in swahili come per le vere e proprie riforme. E dato che le tattiche della violenza e del disordine hanno senso soltanto per obiettivi a breve termine, è anche probabile, come è successo recentemente negli Stati Uniti, che il potere stabilito ceda a richieste senza senso e ovviamente dannose - come quella di ammettere gli studenti senza le necessarie qualificazioni e di dar loro lezioni su argomenti inesistenti - non appena «riforme» del genere possono essere fatte con relativa facilità; mentre è più raro che la violenza sia efficace rispetto a un obiettivo di lungo periodo di cambiamenti strutturali (93). Inoltre, il pericolo della violenza, anche se essa si pone consapevolmente in un quadro non estremistico di obiettivi a breve termine, sarà sempre quello che i mezzi sopraffacciano il fine. Se gli obiettivi non sono raggiunti rapidamente, il risultato non sarà la semplice sconfitta ma l'introduzione della pratica della violenza in tutto l'insieme della politica. L'azione è irreversibile, e un ritorno allo "status quo" in caso di sconfitta è sempre improbabile. La pratica della violenza, come ogni azione, cambia il mondo, ma il cambiamento più probabile è verso un mondo più violento.

Infine, per tornare alla denuncia fatta a suo tempo da Sorel e da Pareto al sistema in quanto tale, maggiore è la burocratizzazione della vita pubblica, maggiore sarà l'attrazione esercitata dalla violenza. In una burocrazia sviluppata al massimo non rimane più nessuno con cui poter discutere, cui poter presentare le proprie lamentele, sui cui possano esercitare le pressioni del potere. La burocrazia è la forma di governo in cui ciascuno è privato della libertà politica, del potere di agire; perché il governo di Nessuno non è non-governo, e dove tutti sono in ugual

misura senza potere abbiamo una tirannide senza tiranno. La caratteristica di fondo delle rivolte studentesche è che esse prendono dovunque di mira la burocrazia al potere. Questo spiega ciò che a prima vista sembra così sconcertante, che le rivolte nei paesi dell'est chiedono esattamente quelle libertà di parola e di pensiero che i giovani ribelli dell'ovest dicono di ritenere assolutamente irrilevanti. A livello delle ideologie, il tutto sembra privo di senso; lo è molto meno se partiamo dal fatto ovvio che le grosse macchine di partito sono riuscite dovunque a soffocare la voce dei cittadini, anche nei paesi in cui la libertà di espressione e di associazione è ancora intatta. I dissidenti e gli oppositori nei paesi dell'est chiedono libertà di parola e di pensiero come condizioni preliminari dell'azione politica; i ribelli dell'Occidente vivono in condizioni in cui queste premesse non aprono più la via dell'azione, di un significativo esercizio della libertà. Quello che conta per loro è, in effetti, la «Praxisentzug», la sospensione dell'azione, come l'ha giustamente definita Jens Litten, uno studente tedesco. La trasformazione del governo in amministrazione, o delle Repubbliche in burocrazie, e la disastrosa contrazione dell'ambito pubblico che ne è seguita, hanno una storia lunga e complicata nel corso dell'età moderna; e questo processo è stato notevolmente accelerato durante gli ultimi cento anni attraverso la nascita delle burocrazie dei partiti. (Settant'anni fa Pareto ammetteva che «la libertà... per cui intendo la possibilità di agire, è ogni giorno più limitata, tranne che per i criminali, nei paesi cosiddetti liberi e democratici») (94). Ciò che rende l'uomo un essere politico è la sua facoltà di agire; gli consente di riunirsi con i suoi simili, di agire di concerto e di raggiungere obiettivi e realizzare imprese che non gli sarebbero mai venute in mente, per non parlare delle aspirazioni del suo cuore, se non gli fosse stato dato questo dono: di imbarcarsi in qualcosa di nuovo. Filosoficamente parlando agire è la risposta umana alla condizione di essere nato. Dato che tutti noi veniamo al mondo in virtù della nascita, in quanto nuovi arrivati e principianti siamo in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo; senza il fatto della nascita non sapremmo neanche cos'è la novità, ogni «azione» sarebbe semplice comportamento o conservazione. Nessun'altra facoltà, né

la ragione né la coscienza, a parte il linguaggio, ci distingue in modo così radicale da tutte le specie animali. Agire e cominciare non sono la stessa cosa, ma sono strettamente connesse.

Nessuna delle proprietà della creatività è espressa adeguatamente dalle metafore tratte dal processo della vita. Procreare e dare la vita non sono altro che due fasi diverse dello stesso ricorrente ciclo in cui tutte le cose sono tenute assieme come per incantesimo. Né la violenza né il potere sono fenomeni naturali, cioè manifestazioni di un processo vitale, appartengono alla sfera politica delle cose umane, la cui qualità essenzialmente umana è garantita dalla facoltà dell'individuo di agire, dalla capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. E credo che si possa dimostrare che nessun'altra capacità umana abbia subito in analoga misura l'influsso del progresso dell'epoca moderna, perché il progresso come siamo giunti a intenderlo significa crescita, un inarrestabile processo verso qualcosa che è sempre più grande. Più grande un paese diventa in termini di popolazione, di beni, di possedimenti, maggiore sarà il bisogno di amministrazione e con esso di anonimi amministratori. Pavel Kohout, scrittore cecoslovacco che scriveva all'apogeo dell'esperimento libertario cecoslovacco, definiva «cittadino libero» quello che «partecipava alla direzione del paese». Non intendeva né più né meno che la «democrazia partecipativa» di cui abbiamo sentito tanto parlare in questi ultimi anni in Occidente. Kohout aggiungeva che quello di cui il mondo odierno ha più bisogno può benissimo essere un «nuovo esempio», se «non vogliamo che i prossimi mille anni siano un'epoca di scimmie supercivilizzate» - o, anche peggio, di «uomini ridotti allo stato di galline o di topi», governati da una "élite" derivante il proprio potere «dai saggi consigli di... collaboratori intellettuali» che credono effettivamente che chi sta nei pensatoi sia un pensatore e che i computer possono pensare; «i consigli possono rivelarsi incredibilmente insidiosi e, invece di perseguire obiettivi umani, possono riguardare problemi completamente astratti che sono stati trasformati in modo imprevisto nel cervello artificiale» (95).

Questo «nuovo esempio» sarà difficilmente imposto dalla pratica della violenza, sebbene io sia portata a pensare che gran

parte dell'attuale esaltazione della violenza sia provocata dall'acuta frustrazione della facoltà di agire nel mondo moderno. E' indubbiamente vero che i disordini nei ghetti e le rivolte nelle università «fanno sentire alla gente che sta agendo insieme come raramente capita di poter fare» (96). Non sappiamo se tutto ciò segni l'inizio di qualcosa di nuovo - il «nuovo esempio» - o non siano questi piuttosto i sintomi di morte di una facoltà che l'umanità sta per perdere. Così come stanno le cose oggi, quando vediamo come le superpotenze si siano impantanate sotto il peso mostruoso della loro stessa grandezza, sembra che la creazione di un «nuovo esempio» sia possibile, se mai, in un piccolo paese, o in piccoli, ben definiti settori della società di massa delle grandi potenze.

I processi di disintegrazione che hanno cominciato a manifestarsi in questi ultimi anni - il deterioramento dei servizi pubblici: la scuola, la polizia, il servizio postale, la raccolta dei rifiuti, i trasporti eccetera; il tasso di mortalità sulle autostrade e i problemi del traffico nelle città; l'inquinamento dell'aria e dell'acqua - sono conseguenze sintomatiche dei bisogni diventati incontrollabili delle società di massa. Essi sono accompagnati e spesso accelerati dal simultaneo declino dei vari sistemi partitici, tutti di origine più o meno recente e destinati a servire i bisogni politici di massicce concentrazioni di popolazione - in Occidente per rendere possibili i governi rappresentativi quando la democrazia diretta non ce la fa più perché «la stanza non li contiene tutti» (John Selden), e nei paesi dell'est per rendere più efficace il potere assoluto su vasti territori. La grandezza è afflitta da vulnerabilità; le crepe nella struttura di potere di tutti i paesi, tranne quelli piccoli, si aprono e si allargano. E mentre nessuno può dire con certezza dove e quando sarà raggiunto il punto di rottura, possiamo osservare, quasi misurare, il modo in cui la forza e la capacità di recupero sono insidiosamente distrutte, colando, per così dire, goccia a goccia dalle nostre istituzioni.

Inoltre, c'è la nascita di un curioso tipo di nazionalismo, visto in generale come uno spostamento verso destra, ma che probabilmente è indizio di un risentimento crescente, su scala mondiale, nei confronti della «grandezza» in quanto tale. Mentre i

sentimenti nazionali in un primo tempo tendevano ad unire vari gruppi etnici concentrando i loro sentimenti politici sulla nazione nel suo insieme, oggi assistiamo a un «nazionalismo etnico che comincia a minacciare di dissoluzione i più antichi e consolidati stati-nazione. Gli scozzesi e i gallesi, i bretoni e i provenzali, gruppi etnici la cui riuscita assimilazione aveva costituito il prerequisito della nascita dello stato-nazione ed era sembrata del tutto sicura, stanno passando al separatismo ribellandosi contro i governi accentratori di Londra e di Parigi. E proprio quando la centralizzazione, sotto l'impatto della grandezza, si rivelava controproducente nei suoi stessi termini, il nostro paese fondato, in base al principio federale, sulla divisione dei poteri e forte finché questa divisione è stata rispettata, si è buttato a corpo morto, fra gli applausi unanimi di tutte le forze «progressiste», nel nuovo (per l'America) esperimento di amministrazione accentrata, con il governo federale che scavalca i poteri degli Stati e l'esecutivo che sottrae sempre più potere al Congresso (97). E' come se questa colonia che ha avuto tanto successo volesse condividere il destino delle madripatrie nel loro declino, ripetendo in gran fretta gli stessi errori che i costituenti avevano deciso di correggere e di eliminare.

Quali che possano essere i vantaggi e gli svantaggi amministrativi dell'accentramento, il suo risultato politico è sempre lo stesso: il monopolio del potere provoca l'esaurimento se non l'annullamento progressivo di tutte le autentiche fonti di potere nel paese. Negli Stati Uniti, che si basano su una grande pluralità di poteri e sul loro reciproco controllo ed equilibrio, ci troviamo di fronte non solo alla disintegrazione delle strutture di potere, ma anche a un potere, apparentemente ancora intatto e libero di esprimersi, che perde la sua presa e diventa inefficace. Parlare dell'importanza del potere non è più uno spiritoso paradosso. Il senatore Eugene McCarthy, con la sua crociata nel 1968 per «mettere alla prova il sistema», ha messo in luce il risentimento popolare contro le avventure imperialiste, creando un legame fra l'opposizione in Senato e quella della strada, mettendo in atto un cambiamento di politica almeno per un po' spettacolare, e dimostrando con quale rapidità i giovani ribelli potrebbero essere

recuperati, afferrando la prima occasione non di abolire il sistema ma di farlo funzionare di nuovo. Eppure, tutto questo potere ha potuto essere schiacciato dalla burocrazia di partito che, contrariamente a ogni tradizione, ha preferito perdere l'elezione presidenziale con un candidato che non era altro che un funzionario di partito. (Qualcosa del genere accadde quando Rockefeller fu sconfitto da Nixon nella "nomination" nel corso della Convenzione repubblicana.)

Ci sono altri esempi in grado di dimostrare le curiose contraddizioni inerenti all'impotenza del potere. A causa dell'enorme efficacia del lavoro di équipe in campo scientifico, che è forse il più importante contributo americano alla scienza moderna, siamo in grado di controllare i più complicati processi con una precisione che rende i viaggi sulla Luna meno pericolosi delle comuni escursioni di fine settimana; ma quella che passa per la «più grande potenza sulla terra» è incapace di metter fine a una guerra, chiaramente catastrofica per tutti quelli che vi sono coinvolti, in uno dei più piccoli paesi della terra. E' come se fossimo vittime di un incantesimo che ci permette di fare l'«impossibile» a condizione che perdiamo la capacità di fare il possibile, di realizzare cose fantasticamente straordinarie a condizione di non essere più capaci di occuparci adeguatamente delle nostre faccende quotidiane. Se il potere ha qualcosa a che fare con il "vogliamo"-e-possiamo distinto dal semplice possiamo, allora dobbiamo ammettere che il nostro potere è diventato impotente. I progressi compiuti dalla scienza non hanno niente a che fare con ciò che vogliamo; essi seguono le proprie inesorabili leggi, costringendoci a fare quel che possiamo, senza poter tener conto delle conseguenze. Il voglio e il posso sono forse andati ciascuno per conto proprio? Aveva ragione Valéry quando diceva: «On peut dire que tout ce que nous savons, c'est à dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes»? (Si può dire che tutto quello che noi sappiamo, cioè tutto quello che noi possiamo fare, ha finito per contrapporsi a quello che siamo.)

Ancora una volta, non sappiamo dove ci porteranno tutte queste novità, ma sappiamo, o dovremmo sapere, che ogni



contrazione del potere è un aperto invito alla violenza - magari soltanto perché coloro che detengono il potere e sentono che sfugge loro di mano, si tratti di governi o di governati, hanno sempre trovato difficile resistere alla tentazione di sostituirlo con la violenza.

**NOTE.**

[L'autrice cita opere di autori stranieri nell'edizione americana da lei consultata. Si è conservato il riferimento bibliografico].

1 - Harvey Wheeler, "The Strategic Calculators", in Nigel Calder, "Unless Peace Comes", New York 1968, p. 109.

2 - "Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft" (1878), parte 2, cap. 3.

3 - Come faceva notare il generale André Beaufre, in "Battlefields of the 1980s", «in quelle parti del mondo non ancora coperte da un deterrente nucleare» la guerra è ancora possibile, e anche questa «guerra convenzionale», nonostante i suoi orrori, è di fatto una guerra nucleare. (In Calder, op. cit., p. 3.)

4 - "Report from Iron Mountain", New York 1967. La satira sul modo di pensare della Rand Corporation e di altri centri studi è probabilmente più vicina alla realtà, col suo «timido sguardo sull'orlo della pace», di tanti studi «seri». Il suo argomento principale, vale a dire che la guerra è così essenziale al funzionamento della nostra società che noi non osiamo abolirla se non scopriamo dei modi ancora più micidiali per risolvere i nostri problemi, sorprenderà soltanto coloro che hanno dimenticato a che punto la crisi occupazionale della Grande Depressione sia stata risolta dallo scoppio della Seconda guerra mondiale, o coloro che opportunisticamente trascurano o sottovalutano la portata della disoccupazione latente di oggi mascherata da varie forme di assistenzialismo.

5 - Noam Chomsky in "American Power and the New Mandarins", New York 1969; Richard N. Goodwin, nella sua recensione del libro di Thomas C. Schelling, "Arms and Influence", Yale 1966, in «The New Yorker», 17 febbraio 1968.

6 - Naturalmente c'è una vasta letteratura sulla guerra, ma tratta dei mezzi della violenza, non della violenza in quanto tale.

7 - Vedi Engels, op. cit., parte 2, cap. 4.

8 - Wheeler, op. cit., p. 107; Engels, ibidem.

9 - Andrej D. Sacharov, "Progress, Coexistence, and Intellectual Freedom", New York 1968, p. 36.

10 - Wheeler, ibidem.

11 - Nigel Calder, "The New Weapons", in op. cit., p. 239.

12 - M.W. Thring, "Robots on the March", in Calder, op. cit., p. 169.

13 - Vladimir Dedijer, "The Poor Man's Power", in Calder, op. cit., p. 29.

14 - Devo questa considerazione di Engels, contenuta in un manoscritto del 1847, a Jacob Barion, "Hegel und die marxistische Staatslehre", Bonn 1963.

15 - E' piuttosto suggestivo che Hegel parli in questo contesto di «Sichselbstproduzieren». Vedi "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", ed. Hoffmeister, p. 114, Leipzig 1938.

16 - Noam Chomsky giustamente rileva che fra le ragioni dell'aperta rivolta c'era il rifiuto «di prendere il proprio posto accanto al 'buon tedesco', che tutti abbiamo imparato a disprezzare», op. cit., p.368.

17 - Frantz Fanon, "The Wretched of the Earth" (1961), Grove Press 1968, p. 61. (Trad. it., "I dannati della terra", Einaudi 1975). Mi servo di quest'opera a causa della sua grande influenza su questa generazione di studenti. Fanon stesso, tuttavia, ha molti più dubbi sulla violenza dei suoi ammiratori. Sembra che soltanto il primo capitolo del libro, "A proposito della violenza", sia stato molto letto. Fanon si rende conto del fatto che «una brutalità diretta e totale, se non è immediatamente combattuta, porta inevitabilmente a una sconfitta del movimento nel giro di poche settimane» (p. 147). Per quanto riguarda la recente "escalation" di violenza registrata nel movimento studentesco, vedi l'istruttiva serie "Gewalt" sul settimanale tedesco «Der Spiegel» (10 febbraio 1969 e segg.), e la serie "Mit dem Latein am Ende" (n.n. 26 e 27, 1969).

18 - L'ultimo di questi epiteti avrebbe senso se fosse inteso descrittivamente. Dietro di esso, tuttavia, c'è l'illusione della società di Marx composta da liberi produttori, la liberazione delle forze produttive della società, che di fatto è stata realizzata non dalla rivoluzione ma dalla scienza e dalla tecnologia. Questa liberazione, inoltre, non è stata accelerata, ma gravemente ritardata in tutti i paesi che sono passati attraverso la rivoluzione. In altre parole, dietro la loro denuncia del consumo c'è l'idealizzazione della produzione, e con essa il vecchio idolo della produttività e della creatività. «La gioia della distruzione è una gioia creativa» - sì, certo, se si crede che «la gioia del lavoro» sia produttiva -; la distruzione è forse l'unico «lavoro» rimasto che può essere fatto con semplici attrezzi senza l'aiuto delle macchine, anche se le macchine svolgono questo compito, naturalmente, in modo più efficace.

19 - Questo desiderio di azione si nota particolarmente in iniziative piccole e relativamente innocue. Gli studenti scioperarono diverse volte contro le autorità universitarie che pagavano i dipendenti della mensa e il personale non docente al di sotto dei minimi contrattuali. La decisione degli studenti di Berkeley di aderire alla lotta per trasformare un pezzo di terreno abbandonato di proprietà dell'università in un «Parco del Popolo» dovrebbe essere considerato

una di queste iniziative, anche se poi provocò la peggiore reazione delle autorità. A giudicare dall'incidente di Berkeley, sembra proprio che questo genere di azioni «non politiche» uniscano gli studenti dietro un'avanguardia radicale. «Un referendum studentesco, che vide la più massiccia partecipazione nella storia delle consultazioni studentesche, accertò che l'85% dei circa 15000 studenti votanti era a favore dell'uso del terreno» come parco popolare. Vedi l'eccellente servizio di Sheldon Wolin e di John Schaar, "Berkeley: The Battle of People's Park", «New York Review of Books», 19 giugno 1969.

20 - Così Jerome Lettvin, del MIT, sul «New York Times Magazine», 18 maggio 1968.

21 - Il passaggio costante della ricerca di base dalle università ai laboratori industriali è molto significativo e rappresenta un esempio tipico.

22 - Loc. cit.

23 - Stephen Spender, "The Year of the Young Rebels", New York 1969, p.179.

24 - George Wald in «The New Yorker», 22 marzo 1969.

25 - Vedi il rapporto della "National Commission on the Causes and Prevention of Violence" del giugno 1969, citato dal «New York Times» del 6 giugno 1969.

26 - Fanon, op. cit., p.p. 130, 129 e 69, rispettivamente.

27 - Fanon, op. cit., p.p. 37 e segg., 53.

28 - Gli studenti presi fra le due superpotenze e ugualmente delusi dall'est e dall'ovest «cercano inevitabilmente una terza ideologia, dalla Cina di Mao alla Cuba di Castro» (Spender, op. cit., p. 92). I loro appelli a Mao, a Castro, a Che Guevara e a Ho Chi Minh sono

come degli incantesimi pseudoreligiosi per un salvatore proveniente da un altro mondo; invocherebbero anche Tito se la Jugoslavia fosse un po' più lontana e meno avvicinabile. Diverso è il caso per il movimento del Black Power; il loro richiamo ideologico a un'inesistente «unità del Terzo Mondo» non è una semplice infatuazione romantica. Essi hanno un ovvio interesse a mantenere in piedi la dicotomia nero-bianco; anche questa è naturalmente una pura evasione, una fuga in un mondo di sogno in cui i neri rappresenterebbero la schiacciante maggioranza della popolazione mondiale.

29 - Sembra come se una simile incoerenza potesse essere attribuita a Marx e a Lenin. Marx non ha forse esaltato la Comune di Parigi nel 1871, e Lenin non ha voluto dare «tutto il potere ai soviet»? Ma per Marx la Comune non era altro che un organo temporaneo di azione rivoluzionaria, «una leva per scalzare le basi economiche del... dominio di classe», che Engels correttamente identificò con l'altrettanto temporanea «dittatura del proletariato». (Vedi "The Civil War in France", in K. Marx e F. Engels, "Selected Works", Londra 1950, vol. 1, p.p. 474 e 440, rispettivamente.) Il caso di Lenin è più complicato. Comunque, è stato Lenin a esautorare i soviet e a dare tutto il potere al partito.

30 - «La loro idea rivoluzionaria», come afferma Spender (op. cit., p. 114), «è la passione morale.» Noam Chomsky (op. cit., p. 368) cita dei fatti: «Il fatto è che la maggior parte delle migliaia di cartoline precetto e di altri documenti restituiti al dipartimento della Giustizia il 20 ottobre (1967) erano di persone che potevano evitare il servizio militare ma che insistevano nei voler condividere la sorte di quanti erano meno privilegiati». Lo stesso vale per molte manifestazioni dei renitenti alla leva e per i "sit-in" nelle università. La situazione negli altri paesi è analoga. «Der Spiegel», per esempio, descrive le condizioni di frustrazione e spesso di umiliazione degli assistenti alla ricerca in Germania: «Angesichts dieser Verhältnisse nimmt es geradezu wunder, dass die Assistenten nicht in der vordersten Front der Radikalen stehen» (23 giugno

1969, p. 58). E' sempre la stessa storia: i gruppi di interesse non si uniscono ai ribelli.

31 - La Cecoslovacchia sembra fare eccezione. Tuttavia, il movimento di riforma per il quale gli studenti si sono battuti in prima fila è stato appoggiato da tutta la nazione, senza alcuna distinzione di classe. Marxisticamente parlando, gli studenti lì, e probabilmente in tutti i paesi dell'est, avevano troppo, anziché troppo poco, appoggio da parte della comunità per rientrare nello schema marxista.

32 - Vedi l'intervista con Christopher Ehmman in «Der Spiegel», 10 febbraio 1969.

33 - P.-J. Proudhon, "Philosophie du Progrès" (1853), 1946, p.p. 27-30, 49, e "De la Justice" (1958), 1, p. 238, rispettivamente. Vedi anche William H. Harbold, "Progressive Humanity: in the Philosophy of P.-J. Proudhon", «Review of Politics», gennaio 1969.

34 - Alexander Herzen è citato qui dalla "Introduzione" di Isaiah Berlin a Franco Venturi, "Roots of Revolutions", New York 1966.

35 - "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent", terzo principio, in "The Philosophy of Kant", edizione Modern Library.

36 - Per un'eccellente discussione degli ovvi errori contenuti in questa posizione, vedi Robert A. Nisbet, "The Year 2000 and All That", in «Commentary», giugno 1968, e le insofferenti considerazioni critiche del numero di settembre.

37 - Hegel, op. cit., p.p. 100 e segg.

38 - L'incidente è riportato senza commenti da Wolin e Schaar, op. cit. Vedi anche Peter Barne, "An Outcry: Thoughts on Being Tear Gassed", in «Newsweek», 2 giugno 1969.

39 - Spender (op. cit., p. 45) racconta che gli studenti francesi durante gli incidenti di maggio a Parigi «rifiutavano categoricamente l'ideologia dell'"output" ["rendement"], del 'progresso' e altre cosiddette pseudo-forze». In America, non è ancora così per quanto riguarda il progresso. Noi siamo ancora immersi in discussioni sulle forze «progressive» e «regressive», sulla «tolleranza regressiva», sulla «tolleranza repressiva» e «progressiva» e simili.

40 - Per una splendida esemplificazione di queste nient'affatto superflue ma perniciose iniziative, vedi Edmund Wilson, "The Fruits of the M.L.A.", New York 1968.

41 - Georges Sorel, "Reflections on Violence, Introduction to the First Publication" (1906), New York 1961, p. 60.

42 - "The Power Elite", New York 1956, p. 171; Max Weber nel primo paragrafo di "Politics as a Vocation" (1921). Weber sembra essersi reso conto di questo suo accordo con la sinistra. Nel contesto cita la considerazione di Trockij a Brest-Litovsk: «Ogni Stato è basato sulla violenza», e aggiunge: «E' proprio vero».

43 - "Power: The Natural History of Its Growth" (1945), Londra 1952, p. 122 (ed. it. "La sovranità", Giuffrè 1971).

44 - Ibidem, p. 93.

45 - Ibidem, p. 110.

46 - Vedi Karl von Clausewitz, "On War" (1832), New York 1943, cap. 1; Robert Strausz-Hupé, "Power and Community", New York 1956, p. 4; la citazione da Max Weber: «Macht Bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen», è tratta da Strausz-Hupé.

47 - Faccio un esempio a caso, dato che importa molto poco a quale autore ci si rivolge. Capita solo di rado di sentire una voce



dissenziente. Così R. M. McIver afferma: «Il potere coercitivo è un criterio dello Stato, ma non la sua essenza... E' vero che non c'è uno Stato che non disponga di una forza soverchiante... Ma l'esercizio della forza non fa uno Stato». ("In The Modern State", Londra 1926, p.p. 222-25.) Quanto forte sia il peso di questa tradizione lo si può vedere nel tentativo di Rousseau di eluderla. Cercando un governo al riparo dal male, non trova niente di meglio che «une forme d'association... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obeisse pourtant qu'à lui même». L'accento sull'obbedienza, e quindi sul comando, rimane immutato.

48 - "The Notion of the State, An Introduction to Political Theory" ("La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione", Giappichelli 1967) è stato dapprima pubblicato in italiano nel 1962. La versione inglese non è una semplice traduzione; scritta dall'autore stesso, è da considerarsi la versione definitiva ed è uscita a Oxford nel 1967. Per le citazioni, vedi p.p. 64, 70, e 105.

49 - Ibidem, p. 129.

50 - "Considerations on Representative Government" (1861), Liberal Arts Library, p.p. 59 e 65.

51 - John M. Wallace, "Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell", Cambridge 1968, p.p. 88-89. Devo questa indicazione alla gentile attenzione di Gregory DesJardins.

52 - Op. cit., p. 98.

53 - «The Federalist», n. 49.

54 - Op. cit., p. 7. Vedi anche p. 171, dove, analizzando l'esatto significato della parole «nazione» e «nazionalità», insiste giustamente sul fatto che «le uniche guide competenti nella giungla di tanti significati sono i linguisti e gli storici. E' a loro che dobbiamo rivolgerci per avere aiuto». E per distinguere fra autorità e potere, si

rivolge a Cicerone, e al suo "potestas in populo, auctoritas in senatu".

55 - Di governi autoritari ce ne sono stati senz'altro, ma sicuramente non hanno niente in comune con la tirannide o il dominio totalitario. Per un'analisi dello sfondo storico e del significato politico del termine, vedi il mio "What is Authority?", in "Between Past and Future: Exercises in Political Thought", New York 1968, e la parte prima del valido studio di Karl-Heinz Lubke, "Auctoritas bei Augustin", Stuttgart 1968, dotato di un'ampia bibliografia.

56 - Wolin e Schaar, in op. cit., hanno perfettamente ragione: «Le norme non vengono più rispettate perché le autorità universitarie, sia amministrative che accademiche, hanno perso il rispetto di molti studenti». E concludono: «Quando l'autorità esce, entra il potere». Anche questo è vero, ma, credo, non proprio nel senso inteso da loro. A entrare per primo a Berkeley è stato il potere studentesco, ovviamente il più forte in tutte le università semplicemente a causa della superiorità numerica degli studenti. E' stato allo scopo di spezzare questo potere che le autorità hanno fatto ricorso alla violenza, ed è proprio perché l'università è essenzialmente un'istituzione basata sull'autorità, e che quindi ha bisogno di rispetto, che si trova in difficoltà a trattare col potere in termini non violenti. L'università oggi chiama la polizia per farsi proteggere esattamente come faceva la Chiesa prima che la separazione fra Stato e Chiesa la costringesse a fare affidamento soltanto sulla sua autorità. Forse è qualcosa di molto più importante di una pura coincidenza il fatto che la crisi più grave della Chiesa in quanto istituzione sia coincisa con la crisi più grave nella storia dell'università, l'unica istituzione secolare ancora basata sull'autorità. Entrambe possono essere attribuite alla «progressiva esplosione dell'atomo 'obbedienza', la cui stabilità era ritenuta eterna», come ha fatto notare Heinrich Böll a proposito della crisi delle Chiese. Vedi "Es wird immer später", in "Antwort an Sacharov", Zurigo 1969.

57 - Vedi il «New York Times» del 4 gennaio 1969, p.p. 1 e 29.

58 - Così Franz Borkenau, riflettendo sulla sconfitta della rivoluzione spagnola, afferma: «In questo tremendo contrasto con le rivoluzioni precedenti c'è il riflesso di un fatto. Prima di questi ultimi anni, la controrivoluzione in genere dipendeva dall'appoggio delle forze reazionarie, che erano tecnicamente e intellettualmente inferiori alle forze della rivoluzione. Questo è cambiato con l'avvento del fascismo. Ora, ogni rivoluzione rischia di dover far fronte all'attacco della più moderna, della più efficiente, della più spietata macchina mai esistita. Ciò significa che l'età delle rivoluzioni libere di evolvere secondo le proprie leggi è finita». Questo veniva scritto alla fine degli anni trenta ("The Spanish Cockpit", Londra 1937; Ann Arbor 1963, p.p. 288-89) e viene ora citato, e condiviso, da Chomsky (op. cit., p. 310). Egli ritiene che l'intervento americano e francese nella guerra civile in Vietnam dimostri che la previsione di Borkenau è giusta, «con la sostituzione di 'imperialismo liberale' a 'fascismo'». Io credo che questo esempio sia piuttosto adatto a dimostrare il contrario.

59 - Raymond Aron, "La Révolution Introuvable", 1968, p. 41.

60 - Stephen Spender, op. cit., p. 56, non è d'accordo: «Quello che era più evidente della situazione rivoluzionaria [era] la mancanza di una situazione rivoluzionaria». Può darsi che sia «difficile pensare a una rivoluzione che ha luogo quando... tutti sembrano particolarmente di buonumore», ma è quello che in genere accade agli inizi delle rivoluzioni, durante la prima grande estasi di fraternità.

61 - Nell'antica Grecia, un'organizzazione di poteri di questo genere era la "polis", il cui principale merito, secondo Senofonte, era quello di consentire ai cittadini di agire da guardie del corpo gli uni degli altri contro gli schiavi e i criminali affinché nessuno potesse morire di morte violenta» ("Hiero", IV, 3).

62 - "Can We Limit Presidential Power?", in «The New Republic», 6 aprile 1968.

63 - Nikolas Tinbergen, "On War and Peace in Animals and Man", in «Science», 160:1411 (28 giugno 1968).

64 - "Das Tier als soziales Wesen", Zurigo 1953, p.p. 237-38.

65 - Vedi Erich von Holst, "Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen", Gesammelte Abhandlungen, vol. 1, Monaco 1969, p. 239.

66 - Per attenuare l'assurdità di questa conclusione si fa distinzione fra istinti endogeni, spontanei, per esempio l'aggressività, e impulsi di reazione come la fame. Ma una distinzione fra spontaneità e reattività non ha nessun senso in una discussione sugli impulsi innati. Nel mondo della natura non c'è spontaneità, propriamente parlando, e istinti e impulsi esprimono soltanto il modo estremamente complesso in cui tutti gli organismi viventi, compreso l'uomo, si adattano ai suoi processi.

67 - L'ipotetico carattere di "On Aggression" di Konrad Lorenz (New York 1966) è chiarito nell'interessante raccolta di saggi sull'aggressività e l'adattamento pubblicato da Alexander Mitscherlich sotto il titolo "Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar?", Monaco 1968.

68 - Von Holst, op. cit., p. 238.

69 - Le armi a lungo raggio, viste dai polemologi come armi capaci di liberare gli istinti aggressivi dell'uomo fino al punto in cui i controlli che proteggono la specie non funzionano più (vedi Tinbergen, op. cit.), sono considerate da Otto Klineberg ("Fears of a Psychologist", in Calder, op. cit., p. 208) piuttosto come un'indicazione del fatto «che l'aggressività personale non svolgesse nessun ruolo importante come motivazione della guerra». I soldati,

si potrebbe dire ampliando il discorso, non sono assassini, e gli assassini - quelli dotati di «aggressività personale» - non sono neppure buoni soldati.

70 - Sto parafrasando un'espressione di Noam Chomsky (op. cit., p. 371), che è molto bravo nel mettere a nudo la «facciata di durezza e di pseudoscienza» e la «vacuità» intellettuale che le sta dietro, specialmente nei dibattiti sulla guerra in Vietnam.

71 - «Se si leggono le pubblicazioni della S.D.S. si vede come spesso raccomandino le provocazioni nei confronti della polizia come una strategia per 'smascherare' la violenza delle autorità. Spender (op. cit., p. 92) commenta questo tipo di violenza dicendo che «porta a una sorta di doppio gioco in cui il provocatore svolge al tempo stesso il ruolo di aggressore e di vittima». La guerra contro l'ipocrisia racchiude svariati pericoli, su alcuni dei quali mi sono soffermata brevemente in "On Revolution", New York 1963, p.p. 91-101.

72 - Fanon, op. cit., p. 47.

73 - J. Glenn Gray, "The Warriors" (New York 1959) è molto perspicace e istruttivo su questo punto. Dovrebbe essere letto da tutti coloro che sono interessati al tema della pratica della violenza.

74 - Fanon, op. cit., p.p. 85 e 93, rispettivamente.

75 - Sorel, op. cit., cap. 2, "Sulla violenza e la decadenza delle classi medie".

76 - Ibidem, Introduzione, Lettera a Daniel Helevy, IV.

77 - Ibidem, cap. 7, "L'etica dei produttori", 1.

78 - Ibidem, cap. 4, "Lo sciopero proletario", 2.

79 - Ibidem, vedi specialmente il capitolo 5, 3, e il capitolo 3, "Pregiudizi contro violenza", 3.

80 - Ibidem, appendice 2, "Apologia della violenza".

81 - E' quanto è stato recentemente sottolineato da Barbara Deming nella sua perorazione per l'azione non violenta: "On Revolution and Equilibrium", in "Revolution: Violent and Nonviolent", ristampato da «Liberation», febbraio 1968. Su Fanon dice, a pagina 3: «Sono convinta che può essere citato anche a sostegno della nonviolenza... Ogni volta che s'incontra la parola 'violenza' nelle sue pagine si può sostituirla con l'espressione 'azione radicale e senza compromessi'. Ritengo che questa sostituzione può essere fatta ad eccezione di pochissimi passaggi e che l'azione da lui auspicata potrebbe benissimo essere anche un'azione nonviolenta». Ancora più importante per lo scopo che mi sono proposta, la Deming cerca di fare una netta distinzione fra potere e violenza, e riconosce che «l'interruzione non violenta» significa «far uso della forza... Si riduce anche a quella che potrebbe essere semplicemente definita forza fisica» (p. 6). Tuttavia, sottovaluta curiosamente l'effetto di questa forza di rottura che si ferma soltanto a un passo dalla violenza fisica, quando afferma: «I diritti umani dell'avversario sono rispettati» (p. 7). Soltanto il diritto alla vita dell'avversario, ma nessun altro dei diritti umani viene effettivamente rispettato. Lo stesso vale per quanti pretendono di distinguere «la violenza contro le cose» contrapponendola alla «violenza contro le persone».

82 - Citato dall'istruttivo saggio di S. E. Finer, "Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos", in «The American Political Science Review», giugno 1968.

83 - "Notes on the Post-Industrial Society", in «The Public Interest», n. 6, 1967.

84 - De Jouvenel, op. cit., p.p. 114 e 123, rispettivamente.

85 - Ibidem, p.p. 187 e 188.

86 - Fanon, op. cit., p. 95.

87 - Robert M. Fogelson, "Violence as Protest", in "Urban Riots: Violence and Social Change", Atti dell'Accademia di Scienze Politiche, Columbia University, 1968.

88 - Ibidem.

89 - Ibidem. Vedi anche l'eccellente articolo "Official Interpretation of Racial Riots" di Allan A. Silver nella stessa raccolta.

90 - Vedi di seguito appendice 17.

91 - «Alla Columbia, prima delle agitazioni dell'anno scorso, per esempio, un rapporto sulla vita degli studenti e un altro sulla sistemazione delle facoltà erano rimasti a ricoprirsi di polvere nell'ufficio del rettore», ha dichiarato Fred Hechinger al «New York Times», nella rubrica "Rassegna della settimana", del 4 maggio 1969.

92 - Rudi Dutschke, come citato da «Der Spiegel» il 10 febbraio 1969, p. 27. Anche Günter Grass, parlando nello stesso spirito dopo l'aggressione subita da Dutschke nella primavera del 1968, sottolinea il rapporto fra riforme e violenza: «Il movimento di protesta giovanile ha messo in evidenza la fragilità della nostra democrazia ancora inadeguatamente consolidata. In questo ha avuto successo, ma non sappiamo affatto dove questo successo potrà portare; se ci porterà verso riforme attese da tempo... oppure... se l'incertezza che è stata messa a nudo ora farà sorgere dei falsi profeti con promettenti mercati e libertà di pubblicità». Vedi "Violence Rehabilitated", in "Speak Out!", New York 1969.

93 - Un'altra questione, che non possiamo affrontare in questa sede, è fino a che punto l'intero sistema universitario sia ancora capace di

riformare se stesso. Credo che una risposta valida per tutti ci sia. Anche se la rivolta studentesca è un fenomeno su scala mondiale, i sistemi universitari in quanto tali non sono affatto uniformi e variano non solo da paese a paese ma spesso da istituzione a istituzione: tutte le soluzioni al problema devono nascere in relazione a condizioni strettamente locali, e corrispondere ad esse. Perciò, in alcuni paesi la crisi dell'università può perfino allargarsi fino a diventare una crisi di governo, come «Der Spiegel» (23 giugno 1969) riteneva possibile analizzando la situazione tedesca.

94 - Pareto, citato da Finer, op. cit.

95 - Vedi Günter Grass e Pavel Kohout, "Briefe über die Grenze", Amburgo 1968, p.p. 88 e 90, rispettivamente; e Andrej D. Sacharov, op. cit.

96 - Herbert J. Gans, "The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict", in "Urban Riots", op. cit.

97 - Vedi l'importante articolo di Henry Steele Commager, nota 62.



INDICE

<b>1</b> .....	<b>4</b>
<b>2</b> .....	<b>26</b>
<b>3</b> .....	<b>43</b>
<b>NOTE</b> .....	<b>66</b>