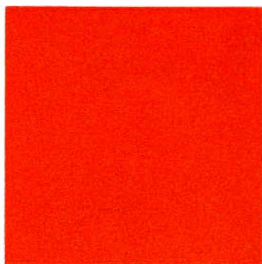


Nuovo Politecnico 25 Einaudi 1968, 2<sup>a</sup> ed., 1970

**ROBERT PAUL WOLFF  
BARRINGTON MOORE jr  
HERBERT MARCUSE**

**CRITICA  
DELLA  
TOLLERANZA**

La forma attuale della tolleranza:  
un mascheramento della repressione



«Tempo fa – scrivono gli autori di questo volume – ci accordammo per stendere i nostri pensieri intorno alla tolleranza e al posto che occupa nell'atmosfera politica che ci circonda.

Partendo da punti di vista molto diversi e attraverso strade molto diverse, siamo tutti e tre arrivati all'incirca alla stessa conclusione. Ad ognuno di noi la teoria e la pratica oggi prevalenti della tolleranza si sono rivelate dopo attento esame essere in varia misura nient'altro che maschere ipocrite per coprire realtà politiche spaventose. L'indignazione sale di saggio in saggio. Noi speriamo, forse invano, che il lettore seguirà i gradini del ragionamento che ci hanno condotto a questo risultato. V'è, dopo tutto, un senso di offesa e di indignazione che accende l'intelletto oltre che il cuore».

Robert Paul Wolff è professore di filosofia alla Columbia University. Barrington Moore jr è membro del Russian Reserch Center ad Harvard: di lui Einaudi pubblicherà *Social origins of dictatorship and democracy*. Di Herbert Marcuse ricordiamo *Ragione e rivoluzione*, *Soviet Marxism*, *Eros e civiltà*, *L'uomo a una dimensione*, *Cultura e società*, *L'autorità e la famiglia* (gli ultimi quattro in edizione Einaudi).

## Nuovo Politecnico

Ultimi volumi pubblicati (all'interno del volume l'elenco completo):

37. György Lukács, *Lenin*  
Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario
38. Edward H. Carr, 1917  
Illusioni e realtà della rivoluzione russa
39. Herbert Marcuse, *L'autorità e la famiglia*  
Introduzione storica al problema

Di prossima pubblicazione:

Mario Lodi, *Il paese sbagliato*

Titolo originale *A Critique of Pure Tolerance*

Copyright © 1965 Robert Paul Wolff, Barrington Moore jr  
e Herbert Marcuse

Beacon Press, Boston

Copyright © 1968 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Seconda edizione

Traduzione di Domenico Settembrini per i saggi di Wolff e Moore  
e di Lorenzo Codelli per il saggio di Marcuse

Robert Paul Wolff  
Barrington Moore jr  
Herbert Marcuse

## **CRITICA DELLA TOLLERANZA**





## Indice

p. 7 Premessa

### Critica della tolleranza

ROBERT PAUL WOLFF

11 *Al di là della tolleranza*

BARRINGTON MOORE JR

53 *Tolleranza e scienza*

HERBERT MARCUSE

77 *La tolleranza repressiva*



## Premessa

Gli autori si scusano del titolo, che essi hanno plagiato un po' alla leggera, e tuttavia con rispetto. Questo piccolo libro può contenere alcune idee non estranee a Kant. Qualcosa di più della semplice modestia ci induce a rimandare il lettore ad una nota di Kant nella *Critica della ragion pura*: « l'io penso esprime l'atto di determinare la mia esistenza »<sup>1</sup>. Noi intendiamo applicare questo giudizio non solo, come fa Kant, al soggetto trascendentale, ma anche al soggetto empirico.

Il primo saggio è di un filosofo completamente immerso nella tradizione analitica, un'autorità sul pensiero di Kant, e, sebbene interessato alla teoria sociale e alla storia, allergico a qualsiasi influenza di derivazione hegeliana. L'ultimo saggio è anch'esso di un filosofo, un'autorità sul pensiero di Hegel, che ritiene la tradizione analitica contemporanea pericolosa, quando non priva di senso. L'autore del secondo saggio infine è un sociologo educato e formatosi in una tradizione che considerava tutta la filosofia assurda e pericolosa. Che si sia riusciti a mettere insieme tra noi tre un libro è un fatto che rappresenta di per sé un omaggio non piccolo allo spirito della tolleranza.

Membri tutti e tre della vasta comunità accademica di Cambridge, ci è accaduto spesso di incontrarci e di discutere alcuni dei problemi sollevati nelle pagine che seguono. Tempo fa ci accordammo per stendere i nostri pensieri intorno alla tolleranza e al posto che occupa nell'atmo-

<sup>1</sup> [Per comprendere il riferimento va detto che il titolo esatto in inglese è *Critica della tolleranza pura*. Si è preferito tradurre liberamente, perché salvo che in questo punto non v'è nei tre saggi nessun altro diretto riferimento all'opera kantiana. La citazione è presa da p. 155 della traduzione italiana della *Critica* di Kant, Laterza, Bari 1949].



sfera politica che ci circonda. Benché ognuno di noi abbia letto e ponderato gli scritti degli altri due, e modificato di conseguenza le sue vedute in proporzione al suo grado di cocciutaggine, non abbiamo cercato in nessun modo di confonderle. Il lettore non avrà nessuna difficoltà a scoprire quali sono i punti sui quali non concordiamo.

D'altra parte è anche vero che partendo da punti di vista molto diversi e attraverso strade molto diverse, siamo tutti e tre arrivati all'incirca alla stessa conclusione. Ad ognuno di noi la teoria e la pratica oggi prevalenti della tolleranza si sono rivelate dopo attento esame essere in varia misura nient'altro che maschere ipocrite per coprire realtà politiche spaventose. L'indignazione sale di saggio in saggio. Noi speriamo, forse invano, che il lettore seguirà i gradini del ragionamento che ci hanno condotto a questo risultato. V'è, dopo tutto, un senso di offesa e di indignazione che accende l'intelletto oltre che il cuore.

R. P. W.    B. M.    H. M.

## **CRITICA DELLA TOLLERANZA**



Robert Paul Wolff

**Al di là della tolleranza**



La virtù di una cosa, afferma Platone nella *Repubblica*, consiste in quello stato o condizione che la mette in grado di svolgere adeguatamente il proprio compito. La virtù di un coltello sta nell'essere affilato, quella di un cavallo da corsa nell'agilità delle sue gambe. Allo stesso modo le quattro virtù cardinali: saggezza, coraggio, temperanza e giustizia sono qualità dell'animo che mettono l'uomo in grado di fare bene quello che è destinato a fare, vale a dire vivere.

Come ogni oggetto od ogni essere vivente ha una virtù che lo contraddistingue, analogamente possiamo dire che ad ogni ordinamento politico corrisponde una condizione ideale che consente la piena e completa attuazione del principio su cui esso si fonda. Per Platone, ad esempio, la società perfetta è un'aristocrazia del merito in cui i saggi governano quelli che sono a loro inferiori per attitudini e ingegno. E la distribuzione delle funzioni e dell'autorità nel modo più conveniente Platone la definisce « giustizia », sicché la virtù propria della utopia platonica è la giustizia.

Estendendo questa nozione ai casi analoghi, si potrebbe affermare, ad esempio, che la virtù di una monarchia risiede nella lealtà, poiché lo Stato trova la sua unità nella persona del principe, e la società è tenuta insieme dalla personale fedeltà di ogni singolo suddito nei suoi confronti. La virtù di una dittatura militare sta nell'onore, quella di una dittatura burocratica nell'efficienza. L'uguaglianza è la virtù caratteristica della democrazia liberale tradizionale, mentre la fraternità è quella di una democrazia socialista. Per la democrazia nazionalista virtù essenziale è il patriottismo, che si distingue dalla lealtà in quanto in

questo caso la fedeltà ha a suo oggetto lo Stato piú che il principe.

La virtù della moderna democrazia pluralistica, quale è emersa nell'America contemporanea, è infine la TOLLERANZA. La tolleranza politica consiste in quella mentalità e in quella condizione della società che consentono ad una democrazia pluralistica di funzionare e di attuare l'ideale del pluralismo. Perciò, se vogliamo comprendere cosa sia la tolleranza *in quanto virtù politica*, il mezzo adeguato non è l'indagine dei suoi fondamenti psicologici o morali, ma l'analisi della teoria e della prassi del pluralismo democratico.

È mia intenzione, in questo breve saggio, prima di esporre e poi di criticare la filosofia della tolleranza. Perciò ho dedicato la prima parte ad un'esposizione del concetto di tolleranza, quale esso si presenta nella teoria del pluralismo, mentre nella seconda prendo in esame diverse possibili argomentazioni in favore della tolleranza, e mi sforzo di dimostrare come la teoria del pluralismo democratico sia il prodotto di una sintesi di due opposte concezioni della società e della natura umana. Solamente nell'ultima parte la teoria è sottoposta ad una critica che, a quanto ritengo, dimostra come essa sia divenuta insostenibile nell'epoca contemporanea. A prima vista questo potrebbe sembrare un procedimento inutilmente tortuoso. Se l'ho adottato, è perché ritengo che il pluralismo non sia una teoria del tutto erronea, quanto piuttosto una teoria che dopo avere svolto un ruolo di notevole importanza durante tutto un periodo dello sviluppo dell'America ha ormai perso il suo valore, sia descrittivo che precettivo. In tal senso, scopo di questo saggio è un pressante invito a *superare* la tolleranza. *Superare* però nel senso hegeliano, per cui il processo di superamento implica accoglimento e rifiuto nello stesso tempo.

## I.

Il pluralismo democratico, come la maggior parte delle teorie politiche, si presenta in due varianti, una descritti-

va e l'altra precettiva. In quanto descrizione, esso intende spiegare come in effetti funzioni la moderna democrazia industriale – e in particolare la democrazia americana. Nell'altra variante, esso ci offre una raffigurazione ideale della democrazia industriale, quale potrebbe e dovrebbe essere. Entrambe le varianti sono scaturite dagli attacchi che nel secolo scorso vennero rivolti contro l'individualismo metodologico della tradizione liberale classica.

Secondo questa tradizione, la società politica è (o dovrebbe essere – anche il liberalismo presenta questa ambiguità) un'associazione di individui autodeterminanti che all'interno dello Stato accordano le proprie volontà ed uniscono il proprio potere al fine di perseguire obiettivi di comune interesse. Lo Stato è il centro del potere e dell'autorità, i suoi ordini fondano la propria legittimità nel processo democratico di decisione e controllo, che garantisce – quando funziona adeguatamente – ad ogni cittadino la possibilità di prendere parte alla formazione delle leggi alle quali deve sottostare. La teoria s'incentra esclusivamente nel rapporto tra il cittadino singolo e lo Stato sovrano. Le associazioni diverse dallo Stato sono considerate di secondaria importanza e la loro esistenza è fatta dipendere dall'arbitrio dello Stato. Alcuni filosofi liberali consigliano che l'interferenza dello Stato nell'attività delle associazioni private sia ridotta al minimo; altri sostengono invece l'intervento attivo dello Stato. Tuttavia, in entrambi i casi la teoria dello Stato relega gli organismi non-governativi in un ruolo secondario. Il potere sale dal popolo, inteso come un aggregato di individui isolati, allo Stato, concepito come l'incarnazione e il rappresentante della loro volontà collettiva; e dallo Stato discende alle associazioni private, composte di raggruppamenti più piccoli degli stessi individui, ma autorizzate dalla volontà dello Stato.

Quali che siano i meriti del liberalismo classico come teoria della comunità politica ideale, si dovette molto presto riconoscere la sua inadeguatezza a descrivere la democrazia industriale formatasi nel diciannovesimo secolo. La divergenza sempre crescente tra i fatti e la teoria può essere ricondotta a due caratteristiche del nuovo ordine. La



prima è stata la concessione del diritto di voto all'intera popolazione adulta nei grandi Stati nazionali; la seconda, la crescita di un sistema industriale complesso nella sfera sociale, che ha dato origine ad una nuova struttura « pluralistica » all'interno dello Stato rappresentativo.

La teoria democratica tradizionale presupponeva un rapporto evidente ed immediato tra il singolo cittadino e il governo. Sia nella forma della « democrazia diretta », desiderata da Rousseau, che nel caso del meccanismo rappresentativo, quale è stato descritto da Locke, lo Stato, tanto come servitore che come padrone, doveva entrare in diretto rapporto col cittadino. I problemi discussi nei corpi legislativi dovevano essere comprensibili per ogni cittadino colto, che doveva potere afferrare facilmente il rapporto tra di essi e i suoi interessi. Coll'ingresso delle masse nella vita politica, tuttavia, andava irrimediabilmente perduta ogni speranza di ottenere questa immediatezza e comprensibilità. L'ideale di una società politica piccola, autonoma e fondata sull'autogoverno conservava la sua attrattiva e trovava espressione nelle comunità utopistiche che fiorirono in Europa e in America durante il diciannovesimo secolo, ma come criterio per valutare le grandi democrazie industriali della nuova era rivelava la manchevolezza più grave: l'inadeguatezza. Per trasmettere la « volontà popolare » ai governanti eletti, si rendevano necessari complessi e permanenti ordinamenti istituzionali.

Nel contempo, facevano la loro apparizione sulla scena economica le grandi società per azioni, che prendevano poco a poco il posto delle antiche aziende familiari. Col sorgere poi delle organizzazioni sindacali dei lavoratori, il quadro classico dell'economia di mercato costituita da molte piccole imprese indipendenti e da un'offerta di lavoro ampia e disorganizzata, diventava sempre meno utile per intendere la realtà economica. Gli individui infatti entravano in rapporto tra di loro nel mercato attraverso associazioni di vario genere. Lo Stato, a sua volta, faceva sentire la sua autorità sugli individui solo indirettamente, per mezzo di leggi regolanti il comportamento di dette associazioni. Alla fine si rese perciò necessario riconoscere

che il rapporto dell'individuo collo Stato, sia politicamente sia economicamente, avveniva ormai attraverso la mediazione di un sistema di associazioni di « media grandezza ».

Bastano oggi le dimensioni e l'organizzazione industriale dello Stato moderno a distruggere ogni possibilità di democrazia liberale nel senso classico, poiché tanto nel caso di un'economia a struttura privatistica quanto in quello di un'economia a struttura socialista si rende necessaria la funzione intermediaria di associazioni burocratiche. Oltre a ciò, a costituire quella forma caratteristica di ordinamento statale che si chiama pluralismo, hanno contribuito tre fattori che storicamente appartengono più specificamente all'esperienza americana.

Il primo, sia in ordine d'importanza che di tempo, è rappresentato dalla struttura federale del sistema americano. Fin dall'origine della nazione, una gerarchia di governi locali, formalmente sovrani ed autonomi, s'è interposta tra l'individuo e il potere supremo dello Stato. Gli Stati Uniti, come indica il nome, nacquero come unione di comunità politiche più che di individui. I naturali, tradizionali, legami emotivi, che univano ogni cittadino alla sua colonia nativa, vennero rafforzati da una divisione dei poteri che lasciò molte delle funzioni dell'autorità sovrana ai diversi Stati. Perciò il rapporto tra l'individuo e il governo federale fu fin dall'inizio, non solo di fatto ma anche secondo la teoria, indiretto e mediato da organismi intermedi. La costituzione inoltre, come rivelano i dibattiti sull'unificazione del diciottesimo secolo, prese forma attraverso una serie di compromessi tra interessi contrastanti: gli Stati grandi contro i piccoli, l'agricoltura contro il commercio, la proprietà fondata sul lavoro degli schiavi contro il lavoro libero. La struttura dell'unione venne concepita allo scopo di equilibrare questi interessi, dando ad ognuno una voce ma non consentendo a nessuno di diventare egemone. Il concetto della politica come un conflitto di gruppi più o meno permanenti fu perciò introdotto nelle fondamenta stesse del nostro governo. Da questa concezione ne seguiva che l'individuo entra nell'arengo politico principalmente in quanto membro di uno di questi gruppi e,

per converso, che il governo si serve dell'intermediario delle autorità locali sia per imporre all'individuo le proprie esigenze che per soddisfare i suoi bisogni. E poiché il volume dell'attività di governo è costantemente cresciuto attraverso il diciannovesimo e il ventesimo secolo, questa struttura federale si è ramificata in innumerevoli organismi giudiziari ed esecutivi. Oggi, in America è impossibile comprendere l'organizzazione della scuola, la regolamentazione del commercio, o a chi precisamente appartiene la responsabilità di fare osservare la legge, senza tenere presente il particolare rapporto che si è storicamente venuto a costituire tra gli stati e il governo federale.

Un altro fattore che ha plasmato la democrazia americana è la nostra tendenza, di cui tanto spesso si parla, ad affrontare i problemi sociali servendoci di associazioni volontarie. A questo fenomeno attribuí grande importanza il Tocqueville e dopo di allora è stato descritto dagli studiosi della politica americana come il peculiare contributo da noi arrecato al repertorio delle tecniche democratiche. Pare che mentre alcuni popoli si rivolgono a Dio quando un problema sociale affiora all'orizzonte, altri allo Stato; gli americani invece formano istintivamente un comitato, eleggono un presidente e un tesoriere, e si danno da fare per trovare una soluzione da soli. Il quadro è idealizzato e non poco autoelogiativo; esso evoca l'immagine della prateria o di una riunione in una città del New England, piuttosto che quella di un sudicio quartiere industriale. Tuttavia è indubbio che una notevole varietà di bisogni sociali, di cui in altri paesi si occuperebbe lo Stato, sono affrontati in America da associazioni private e volontarie. La religione, ad esempio, è una materia completamente al di fuori della competenza del governo, a causa del divieto di istituire una chiesa di Stato. L'onere dell'educazione primaria e secondaria è ripartito tra i governi locali e le istituzioni private; l'educazione superiore è dominata dalle università e dai colleges privati, mentre istituzioni statali di vario genere solo di recente hanno cominciato ad esercitare un ruolo significativo. Sussidio e incoraggiamento alle arti e alle lettere è venuto dalle grandi fondazioni private, e fino all'avvento della ricerca scientifica a

scopi militari le scienze naturali hanno trovato accoglienza solamente nei laboratori delle università e dell'industria privata. Oltre all'industria, l'agricoltura, la religione, la scuola, l'arte e la scienza, innumerevoli altri aspetti dell'attività sociale sono stati organizzati sulla base di associazioni volontarie, non-governative.

Per chiarire il rapporto esistente tra il governo e questa rete di associazioni private, va osservato che mentre alcuni gruppi adempiono alla propria funzione e realizzano il loro obiettivo direttamente, altri sono organizzati come gruppi di pressione per influenzare il governo nazionale (o locale) e perciò conseguono il loro scopo indirettamente. Non v'è bisogno di dire che la maggior parte delle associazioni del primo tipo s'impegnano anche in attività del secondo tipo. Ciononostante la distinzione è utile, perché ci mette in grado di identificare le due principali teorie « pluraliste » sul rapporto tra gruppi e governo.

La prima, nota come teoria dell'« arbitraggio », sostiene che il ruolo del governo centrale è quello di stabilire le norme per regolare il conflitto e la competizione tra le associazioni private, e di impiegare il proprio potere per garantire che nessuno dei grandi gruppi d'interesse abusi della propria influenza o conquisti un dominio incontrastato sopra un qualche settore della vita sociale. L'esempio più ovvio si verifica nella sfera economica, dove le imprese competono per i mercati e il lavoro compete col capitale; ma, stando alla teoria, un'analogha competizione ha luogo tra le varie religioni, tra istituzioni scolastiche private e pubbliche, tra le diverse regioni geografiche, e persino tra le arti, gli sport e nel mondo dello spettacolo per conquistare l'attenzione e l'interesse della gente.

La seconda, che potremmo chiamare teoria del « dare e prendere », concepisce il governo come una « somma di vettori ». Il Congresso rappresenta il punto d'incontro delle pressioni che provengono dai gruppi d'interesse di tutta la nazione, o attraverso i due grandi partiti o direttamente attraverso i singoli rappresentanti e senatori. Le leggi che emanano dal governo sono perciò plasmate da molteplici forze che fanno sentire il loro peso sui legislatori. In teoria, il Congresso si limita a riflettere queste

forze, combinandole – o « componendole », come dicono i fisici – in un'unica decisione sociale. Via via che gli interessi privati mutano di forza e di direzione, si verifica anche un mutamento corrispondente nella composizione e nell'attività dei grandi gruppi d'interesse: il lavoro, la grande industria, l'agricoltura. Lentamente il governo, come una grande banderuola segnamento, muta indirizzo sotto l'impulso dei mutevoli venti dell'opinione pubblica.

Una influenza ancora piú importante del federalismo e dell'associazionismo nel promuovere l'ideologia del pluralismo l'ha avuta il peso che ha esercitato sulla coscienza americana l'eterogeneità religiosa, etnica e razziale. Molte delle colonie originarie erano comunità di fedeli di un'unica setta religiosa, costituite proprio per realizzare una purezza e coerenza di fede, che era impossibile conseguire nell'ambiente politicamente ostile dell'Inghilterra. La Riforma divise l'Europa prima in due, poi in molti campi contrapposti, e perciò rese del tutto naturale considerare la nazione come un'associazione di comunità religiose piuttosto che di individui. Laddove si riuscì a raggiungere un qualche compromesso tra le diverse sette, come alla fine accadde in Inghilterra, la società politica divenne in un certo senso una comunità di comunità. Negli Stati Uniti, il divieto di istituire una chiesa di Stato rese necessario riconoscere all'interno della nazione l'esistenza di diverse comunità religiose. L'accettazione dell'eterogeneità venne alla fine estesa alla chiesa cattolica, eppoi anche agli ebrei.

Un effetto analogo sulla vita americana lo ebbe la diversità etnica delle grandi immigrazioni del diciannovesimo secolo. Le grandi città, in modo particolare, finirono coll'essere considerate come agglomerati nazionali, vere e proprie *enclaves*: piccole Italie, città cinesi, ghetti polacchi, comunità tedesche crebbero e fiorirono. L'America divenne così una nazione di minoranze nazionali, finché anche i discendenti dei primi coloni per differenziarsi dagli altri si contraddistinsero con una sigla: WASP.

In America, le comunità etniche e religiose entrarono in contatto l'una con l'altra attraverso il meccanismo pluralistico già esistente. Le tipiche comunità di « naturalizzati » (gli americani d'origine italiana, o polacca) ebbero

le loro chiese, in cui le pratiche religiose del paese d'origine – venerazione di santi particolari, festività religiose, riti – seguitarono a vivere. Vi furono giornali nella madrelingua, club maschili, società popolari, associazioni d'imprenditori, sindacati di lavoratori, tutti fondati sull'unità etnica o religiosa della comunità locale.

I gruppi religiosi ed etnici s'inserirono nel sistema politico a livello di quartiere, di città, di contea, servendosi della massa di voti rappresentata dalla loro popolazione per ascendere politicamente. La struttura decentralizzata, federale e gerarchica del governo americano si dimostrò perfettamente adeguata a questa lotta politica basata sull'appartenenza ai diversi gruppi etnici. I primi problemi di carattere sociale coi quali entrava in contatto la coscienza del gruppo erano proprio di quel tipo che può essere risolto a livello del governo della città, dove si richiede per partecipare solo un grado rudimentale di organizzazione e di conoscenza politica. Via via che gli uomini politici italiani, irlandesi, polacchi od ebrei salivano la scala della gerarchia elettiva, entravano in contatto con la comunità più ampia, plurinazionale, plurirazziale e plurireligiosa. A questo livello essi prima agivano come portavoce del proprio gruppo, e poi come statisti capaci di riconoscere gli interessi della intera nazione.

Se mettiamo insieme tutti questi frammenti, abbiamo il quadro della democrazia pluralista. L'America, secondo questa interpretazione, è un complesso tessuto di gruppi etnici, religiosi, razziali, regionali ed economici, i cui membri perseguono i loro diversi interessi mediante associazioni private, che a loro volta sono coordinate, regolate, controllate, incoraggiate e guidate dal sistema federale della democrazia rappresentativa. I singoli cittadini entrano in contatto col governo centrale e tra di loro anche attraverso l'intermediario dei gruppi a cui appartengono per libera scelta o per nascita. Così, la democrazia pluralista si contrappone alla democrazia classica di tipo liberale, ed in realtà somiglia stranamente alla società feudale, nella quale l'individuo esercitava un ruolo politico solamente in quanto membro di una corporazione, di una città libera, di una chiesa, o di una classe sociale, e non in quanto indi-

viduo *sic et simpliciter*. Come nella società feudale, così anche nella democrazia pluralista il principio guida non è: « un uomo – un voto », ma piuttosto: « ad ogni gruppo legittimo la sua parte ». Nell'America contemporanea è un principio indiscusso che debba mantenersi un'uguaglianza almeno approssimativa tra lavoratori e imprenditori, o tra cattolici, protestanti ed ebrei. Il fatto che i lavoratori costituiscano la schiacciante maggioranza della popolazione, o che vi siano dieci cattolici per ogni ebreo, raramente è considerato un motivo valido per assegnare agli uni e agli altri una influenza proporzionata al loro numero.

Il pluralismo è una teoria che spiega il modo con cui funziona la moderna democrazia industriale, con particolare riguardo agli Stati Uniti; ed è anche un modello ideale del modo come dovrebbe essere politicamente organizzata la società, indipendentemente da come è di fatto organizzata. Come teoria descrittiva, il pluralismo deve essere sottoposto a verifica empirica, che è quel che hanno cercato di fare schiere di studiosi della politica negli ultimi decenni. Come teoria normativa, invece, il pluralismo deve fare appello a qualche pregio particolare o giustificarsi addirittura come l'ordinamento ideale della società. Nel corso dei dibattiti che si sono svolti intorno al pluralismo sono state avanzate tre giustificazioni diverse.

La tesi più antica, che risale al periodo pre-industriale del conflitto religioso tra cattolici e protestanti, non-conformisti e anglicani, afferma che la tolleranza di diversi culti religiosi è un male necessario, a cui la società è costretta a piegarsi quando non può sopprimere la dissidenza, oppure quando il costo sociale della soppressione sarebbe troppo alto. Stando a questa tesi, l'ortodossia è la condizione ideale, e l'intolleranza dell'eresia è in linea di principio un dovere. È diventato ormai un luogo comune affermare che la grande tradizione anglo-americana della libertà di religione risale proprio a questa accettazione *oborto collo* della eteredossia esistente *de facto*, e non già ad un'originaria propensione dei protestanti per la libertà della coscienza individuale.

La seconda giustificazione presenta il pluralismo come

un mezzo moralmente neutro per perseguire fini politici che non possono essere realizzati attraverso la democrazia rappresentativa tradizionale. Secondo questa tesi, la democrazia ideale è lo Stato basato sulla sovranità popolare, in cui ogni cittadino partecipa come singolo alla formazione delle leggi e le rispetta. L'ordinamento politico è giusto e gli individui sono liberi nella misura in cui ogni individuo esercita un ruolo significativo e non meramente simbolico nel processo di formazione delle decisioni politiche. Ma per tutti i motivi sopra elencati, un vero autogoverno è impossibile in una società industriale di vaste dimensioni e organizzata secondo il modello della democrazia classica. L'abisso tra i governanti e i governati è così vasto che l'attiva partecipazione dei cittadini agli affari del governo ne è completamente vanificata. Anche le elezioni periodiche divengono un rituale nel corso del quale i votanti scelgono un presidente tra due candidati che essi non hanno nominato per prendere decisioni intorno a problemi che non sono stati neppure discussi, sulla base di fatti che non possono essere resi di pubblico dominio. Ne risulta una politica in cui prevalgono la forma, l'immaginazione e il fideismo, e che ripugna all'uomo libero ed è incompatibile coll'ideale della democrazia.

Le decisioni però, in modo democratico o in altro modo, vanno prese, e così bisogna pur trovare qualche strada diversa dalle elezioni per sottomettere i governanti alla volontà dei governati. Il pluralismo è la risposta a questa esigenza. All'interno dei gruppi d'interessi che costituiscono l'ordinamento sociale, si verifica qualcosa di assai vicino ad un processo di decisione democratico. Questi gruppi, a loro volta, attraverso la pressione che esercitano sui rappresentanti eletti, possono riuscire a fare pesare la volontà dei loro membri e realizzare con i gruppi d'interessi contrapposti quei compromessi, che in una democrazia classica sarebbero stati raggiunti attraverso il dibattito e le deliberazioni dell'Assemblea. Il governo ha di fronte a sé non una massa di cittadini privati indistinguibili e privi di potere, ma un sistema articolato di gruppi organizzati. Rapporto diretto, efficacia, potere, e quindi partecipazione democratica, sono garantiti al singolo in-



dividuo all'interno delle associazioni economiche, religiose o etniche di cui fa parte: nell'associazione professionale, nella chiesa, nelle riunioni della American Legion. Il controllo sulla legislazione e sulla politica nazionale è poi garantito alle associazioni dai voti che esse apportano all'elezione dei legislatori. L'uomo politico, secondo questa giustificazione del pluralismo, interviene come mediatore nelle transazioni di potere all'interno della società. Assorbe le pressioni che esercitano su di lui i suoi elettori organizzati, ne tira le somme sulla base della forza elettorale che v'è dietro ognuna di esse, e poi va al Congresso ad elaborare compromessi legislativi con i suoi colleghi, che hanno subito pressioni complessive diverse e perciò cercano di realizzare composizioni dei contrapposti interessi sociali diverse da quelle a cui tende lui. Se tutto va bene, alla fine ogni interesse di qualche importanza sul piano nazionale troverà posto nelle decisioni prese, e ad ogni volontà andrà un certo grado di soddisfazione grosso modo proporzionato alla sua forza. Il principio della volontà popolare è rispettato, poiché ogni individuo sa che attraverso la partecipazione ad associazioni volontarie e private egli ha fatto pesare in qualche misura, per quanto piccola, i suoi desiderata nelle decisioni del suo governo. Per parafrasare Rousseau, si può dire che il cittadino è un uomo libero in quanto egli è, almeno parzialmente, l'autore delle leggi a cui sottosta.

La prima giustificazione del pluralismo lo vede come un male sgradevole, ma inevitabile; la seconda lo presenta come un mezzo utile per conservare una certa dose di democrazia nelle condizioni sfavorevoli della società industriale di massa. La terza, ed ultima, va molto oltre nel suo entusiasmo per il pluralismo, e sostiene che una società pluralistica è un bene ed un fine meritevole di essere perseguito per se stesso.

Alla base di questa tesi v'è una determinata concezione del rapporto tra personalità e società. Per dirla semplicemente, l'idea è che la personalità umana dipenda, per il suo sviluppo, nella sua struttura e nella possibilità stessa di esplicare in forma continuata le sue funzioni, dal gruppo sociale di cui fa parte. L'influenza della società sull'in-

individuo ha un valore essenziale, sia nel processo di formazione, sia come sostegno della sua personalità, tanto che possiamo dirla indispensabile. Il bambino che diventa adulto al di fuori di un gruppo sociale diventa un animale, senza linguaggio, senza conoscenza, senza capacità di raziocinio, senza neppure la capacità di amare e di odiare come gli altri uomini. Il bambino crescendo interiorizza i modelli di comportamento e le capacità di valutazione di quell'immediata cerchia di adulti definita dai sociologi gruppo primario. Un ragazzo diventa uomo imitando gli uomini intorno a lui, e così facendo egli plasma irrevocabilmente se stesso a loro immagine e somiglianza. Il modo come parla, come cammina, come reagisce al dolore o al piacere, i modelli del suo comportamento verso le donne, i vecchi, i bambini, il modo stesso con cui nella sua psiche si intrecciano speranze e timori e i desideri più profondi, tutto ciò è all'origine essenzialmente prodotto di imitazione. Lungo tutta la vita, l'individuo cerca l'approvazione e il consenso degli « altri », di quelli che lo circondano, desideroso com'è di sottomettersi a tutto, persino alla morte, piuttosto che violare le norme che essi gli hanno appreso. I modelli e i canoni di giudizio della « sua » società risuonano dentro di lui, facendolo sentire colpevole o indegno.

Cadono perciò profondamente in errore quei filosofi che ritengono che l'eredità sociale sia un carico da gettare via, un incantesimo da cui risvegliarci. Senza questa eredità infatti l'individuo è letteralmente un nulla: non v'è parte della sua personalità dove non sia penetrata la civiltà in cui è cresciuto. Il rivoluzionario più radicale non è che un riflesso della società contro la quale si ribella. Perciò siamo tutti, naturalmente, irrimediabilmente, fortunatamente dobbiamo dire, legati ai gruppi sociali a cui aderiamo e nei quali trascorriamo la nostra vita.

Poiché l'uomo è per natura un animale che vive in gruppi, è pura follia proporsi come ideale uno Stato in cui i membri debbano fedeltà unicamente e singolarmente al solo Stato. Fondere insieme la fedeltà al gruppo con la sudditanza politica si può solo nei casi in cui la società si

identifica interamente col gruppo primario – vale a dire solamente in una comunità utopistica come New Lanark o in un kibbutz israeliano. In una società piú vasta la fedeltà allo Stato deve fondarsi sulla fedeltà dell'individuo ad una molteplicità di gruppi intermedi, nel cui interno solamente gli uomini possono trovare quel contatto diretto gli uni con gli altri su cui poggia la loro personalità e dal quale scaturiscono i valori a cui s'ispira il loro comportamento.

Morton Grodzins, nel libro *The Loyal and the Disloyal*, sintetizza questa teoria delle « molteplici fedeltà » nel modo seguente:

I gruppi non-nazionali, grandi e piccoli, svolgono un ruolo autonomo e cruciale nel trasferire all'intera nazione la sudditanza degli individui. Anzitutto, essi rappresentano il mezzo per realizzare la partecipazione dei cittadini agli affari civici e alle cerimonie nazionali... La catena, in teoria almeno, non è a senso unico, poiché se gli ordini del governo vengono fatti osservare dalle sanzioni dei gruppi piú piccoli, i gruppi piú piccoli a loro volta determinano le decisioni politiche del governo che poi fanno osservare. Questo è uno dei marchi che contraddistinguono la democrazia: il popolo traduce in realtà le decisioni politiche che esso stesso ha preso. Laddove i gruppi credono o comprendono questo duplice ruolo, con tanta maggiore efficacia essi svolgono la loro funzione patriottica... Gli individui, a farla breve, operano per la nazione obbedendo ai gruppi piú piccoli dei quali fanno parte e coi quali s'identificano. Il gruppo piú vasto, la nazione, deve solamente stabilire l'obiettivo. Il cittadino può prendere o non prendere parte alla decisione di perseguire quel determinato obiettivo, può dividerlo o non dividerlo, tuttavia, tranne casi eccezionali, egli contribuirà allo sforzo per realizzarlo: la sua fedeltà ai gruppi piú piccoli garantisce che lo farà. Essi sono obbligati a sostenere le cause nazionali, specialmente quando, come in caso di guerra, è in giuoco l'esistenza stessa della nazione. Così accade che le madri mandino con le lacrime agli occhi i loro figli riluttanti alla guerra. Così accade che dalla fedeltà ai gruppi piú piccoli scaturiscano l'energia e il coraggio per le imprese nazionali, anche quando queste imprese non hanno nessun significato per l'individuo che deve compierle (pp. 65-67).

Ad ognuna di queste giustificazioni del pluralismo corrisponde una giustificazione diversa della tolleranza. Nella società che aspira all'ortodossia, la tolleranza della diversità è un male necessario, imposto dalla ragione che si oppone alle passioni scatenate dall'intolleranza. Così in Francia si evitò una micidiale guerra civile con l'Editto di Nantes; così la Russia moderna sostiene il Titoismo nell'Europa orientale, che non può più controllare completamente. Una tolleranza di questo genere non è una virtù, non è un segno di sanità dell'organismo politico, ma anzi un disperato rimedio per una malattia che minaccia altrimenti di riuscire fatale.

Per chi invece difende il pluralismo come strumento di democrazia, la tolleranza rappresenta quello che per l'economia di mercato è il principio del *laissez-faire, laissez-passer*. La competizione economica è una forma di lotta nella quale, come nella guerra medievale, ogni combattente riconosce la legittimità delle esigenze dell'avversario, eppure non gli dà tregua nella lotta. Esiste una contraddizione tra l'ostilità implacabile, da un lato, e il mutuo riconoscimento della reciproca legittimità, dall'altro. Se uno dei due aspetti viene a cadere, allora il rapporto degenera o nella cooperazione o nella guerra senza più condizioni. La disposizione a riconoscere legittime le rivendicazioni dell'avversario è la pre-condizione necessaria del compromesso. Nella misura in cui ritengo che i miei avversari siano moralmente dalla parte del torto, il compromesso è ai miei occhi acquiescenza all'ingiustizia; se invece sono le mie richieste ad essere ingiuste, io posso perseguirle solamente per ingiustificato egoismo. La tolleranza in una società dove esistono gruppi con interessi contrastanti consiste proprio nel riconoscere di buon grado il diritto degli interessi opposti ai miei ad esistere e ad essere perseguiti. Questa concezione della tolleranza, ripresa dal terreno dell'economia, s'accorda del tutto naturalmente col la concezione che vede alla radice dell'azione umana l'interesse invece che principî o norme morali. È molto più facile accettare il compromesso tra interessi contrastanti – particolarmente quando siano traducibili in cifre e comparabili, come quelli di denaro – che tra principî opposti,

ognuno dei quali pretende di possedere validità oggettiva. Caratteristica peculiare della politica americana è la tendenza a trattare anche le questioni di principio come se fossero conflitti d'interesse; mentre è stato osservato che caratteristica peculiare della politica francese è la tendenza a trattare anche i conflitti d'interesse come se fossero questioni di principio.

La tolleranza esercita un ruolo anche più importante nella terza giustificazione del pluralismo, quella che si fonda sulla teoria della funzione indispensabile del gruppo per la formazione della personalità. In una società ampia l'esistenza di una molteplicità di gruppi è essenziale per l'armonico sviluppo dell'individuo, ma il legame emotivo che unisce e deve unire ogni individuo al suo gruppo primario rappresenta un pericolo. Per dirla nel gergo dei sociologi, l'ostilità verso chiunque non appartenga al gruppo è la naturale conseguenza della fedeltà verso quelli del gruppo: quanto più calorosamente un individuo dice « noi », tanto più freddamente dice « essi ». Dalla forza che ogni individuo deriva dal gruppo proviene anche l'odio campanilistico, cioè l'intolleranza verso gli altri gruppi, che è motivo di debolezza per la struttura sociale.

Un modo di risolvere il problema dell'intolleranza consiste, ovviamente, nell'indebolire i legami che uniscono l'individuo ai gruppi etnici, religiosi o economici a cui appartiene. Al disotto della pelle siamo tutti fratelli, dice l'umanista. Il che significa che ciò in cui ci somigliamo ha maggiore importanza di quello che ci differenzia. Ma anche la dissoluzione dei legami che uniscono l'individuo ai gruppi è pericolosa, perché senza quei legami l'uomo non può vivere. Se la personalità per acquistare vigore abbisogna del sostegno che le viene dal contatto immediato, e di confermarsi nella fede nei propri valori e nelle proprie speranze attraverso il confronto faccia a faccia con gli altri; e se, come sostiene questa teoria, nessuno può in concreto assumere come proprio gruppo primario l'intera nazione; allora veramente sarebbe disastroso indebolire i legami tra individuo e gruppi primari anche in nome della fratellanza. Fare questo significherebbe andare delibera-

tamente incontro ai pericoli dell'« uomo-massa »: l'atomo senza volto e senza legami della folla solitaria.

L'alternativa all'indiscriminato livellamento di tutte le differenze nella fratellanza universale sta appunto nella tolleranza, cioè nell'accettare di buon grado, nell'incoraggiare anzi, una grande diversità di gruppi primari. Se gli uomini possono essere portati a credere che per la società rappresenta veramente un bene contenere al suo interno molte fedi, molte razze, molti modi di vita; allora si potranno avere le conseguenze benefiche del pluralismo, senza i malanni del pregiudizio e delle lotte civili. Tornando finalmente a Platone da cui siamo partiti, possiamo dire che il pluralismo rappresenta la condizione minima perché una moderna democrazia industriale possa almeno funzionare; mentre la tolleranza è quell'atteggiamento mentale che la mette in grado di funzionare bene. Perciò, stando a questa teoria della società, la tolleranza costituisce veramente la virtù di una democrazia pluralista.

## II.

Fin qui ho semplicemente esposto il concetto di tolleranza, mostrando il posto che esso occupa nella teoria del pluralismo democratico. Come s'è visto, esistono due diverse teorie del pluralismo, una che deriva dalla democrazia liberale tradizionale e l'altra che invece si fonda sull'analisi socio-psicologica e sulla teoria del gruppo come base indispensabile della personalità e della civiltà. Ad ognuna di esse corrisponde un diverso concetto di tolleranza. Per la prima teoria la tolleranza rappresenta l'accettazione delle idiosincrasie e dei conflitti individuali; per la seconda, la tolleranza s'associa all'esaltazione della diversità dei gruppi primari. Intendo ora sollevare una questione più difficile e chiedermi se il pluralismo e la tolleranza, in una qualsiasi delle forme in cui si presentano, costituiscono un ideale di società democratica che può ancora essere difeso e sostenuto, o se invece non rappresentino ormai altro che un semplice strumento di analisi per descrivere l'America contemporanea.

La prima teoria del pluralismo, che potremmo definire strumentale, basa la propria giustificazione sulla filosofia liberale del secolo scorso da cui deriva. Se vogliamo sottoporre ad esame i suoi principî fondamentali, e non solo la sua efficacia pratica nel realizzarli, dobbiamo perciò risalire alla dottrina individualista e liberale, quale la esprime, ad esempio, John Stuart Mill, e giudicare se può essere ancora sostenuta quale ordinamento ideale della società politica. Nel suo saggio famoso, che esercitò tanta influenza, *On Liberty*, Mill difende il carattere sacro dell'individuo contro quelle che egli giudica ingiustificate interferenze della società e dello Stato nella sfera privata. Mill descrive il cittadino inglese nello stesso modo in cui la tradizione giuridica inglese descrive la sua casa – come un santuario nel cui interno egli può pensare come vuole ed agire come crede, finché i suoi pensieri e le sue azioni non invadono il santuario degli altri cittadini. In un brano divenuto classico sulla concezione liberale dell'individuo, Mill cerca di distinguere tra la sfera d'azione privata e quella pubblica. Egli scrive:

V'è una sfera d'azione in cui la società, in quanto realtà distinta dagli individui, ha solamente un interesse indiretto, ammesso che ne abbia alcuno. Essa comprende tutta quella parte della vita e della condotta individuale che coinvolge solamente l'individuo o, qualora coinvolga anche altri, li coinvolge solamente col loro libero, volontario, sincero consenso e partecipazione... Questa è perciò la sfera propria della libertà dell'uomo. Essa comprende, anzitutto, il dominio interiore della coscienza e perciò abbisogna della libertà di coscienza nel senso piú ampio: libertà di pensare e di sentire, assoluta libertà di opinione su tutti gli argomenti, pratici o speculativi, scientifici, morali o teologici... In secondo luogo, essa richiede libertà di seguire le proprie inclinazioni e di scegliere l'occupazione che si preferisce, libertà di progettare la propria vita conformemente al proprio carattere, di fare quel che piú ci piace, addossandoci le conseguenze che potranno seguirne, senza impedimenti da parte degli altri finché ciò che facciamo non rechi loro alcun danno, anche se essi giudicano la nostra condotta sciocca, perversa o sbagliata. In terzo luogo, da questa libertà dei singoli individui segue la libertà, entro gli stessi limiti, del-

le associazioni tra individui: libertà di unirsi per conseguire qualsiasi obiettivo che non rechi danno ad altri, purché gli individui che così si associano abbiano raggiunto la maggiore età e non agiscano sotto la spinta della forza o dell'inganno.

Mill prosegue affermando che anche nella sfera pubblica, che cade al di fuori di questo santuario privilegiato, la società ha diritto d'interferire nell'azione degli individui solamente allo scopo di promuovere il benessere della società nel suo insieme. Vale a dire che nell'interno della sfera privata la società non ha alcun diritto di interferire, mentre all'interno della sfera pubblica, essa ha solamente la *possibilità* di usare il diritto d'interferire, a condizione che esista una giustificazione d'ordine utilitaristico. Per Mill e per la filosofia liberale classica perciò, la tolleranza è la disposizione a rispettare di buon grado l'inviolabilità della sfera privata dell'esistenza. Un individuo può decidere di indossare strani vestiti, di farsi crescere la barba (o di radersela, se gli altri la portano), di praticare culti esotici, di allontanarsi dalle norme sessuali della comunità, o di rifiutare e respingere in qualsiasi altro modo le inclinazioni e le abitudini della società. La filosofia liberale esige che la società si astenga dall'interferire col suo modo di fare, sia con mezzi legali che attraverso sanzioni sociali di carattere morale. Così quella che all'inizio si presenta come accettazione riluttante di idiosincrasie personali v'è speranza che sfoci nell'incoraggiamento positivo dell'individualità e nel piacere della diversità.

Mill ovviamente ritiene che l'individuo debba rendere conto delle sue azioni pubbliche e di quelle che coinvolgono anche terzi, ma da ciò per lui non ne segue che l'individuo debba completamente rinunciare ai suoi interessi personali nell'interesse della società. Al contrario, la stessa società, come luogo d'incontro e d'intersezione della sfera pubblica di tutti gli individui che la costituiscono, è da lui considerata il campo di battaglia, in cui ogni individuo persegue i suoi scopi personali nella misura maggiore possibile, compatibilmente coll'analogo operare degli altri. La sola differenza risiede nel fatto che mentre nella



sfera privata la società non ha alcun diritto di sorta d'interferire colle azioni dell'individuo perché esse non hanno alcuna influenza sulla vita degli altri; nella sfera pubblica invece la società impone ai suoi membri una regola di equità. Dove e finché il meccanismo di mercato funziona con efficacia, esso realizzerà automaticamente le restrizioni e le limitazioni che esigono la giustizia e la libertà. Laddove e quando il meccanismo s'inceppa, o nel caso di questioni non economiche, lo Stato interverrà ed emanerà le necessarie disposizioni.

Se cerchiamo d'immaginare una società in cui l'ideale della tolleranza liberale abbia trovato pratica attuazione, ci viene fatto subito di pensare a una grande città industriale di carattere cosmopolita, come Londra, New York o Parigi. Qui le dimensioni, la differenziazione funzionale, la velocità di spostamento, la frammentazione dei gruppi sociali e la densità della popolazione: tutto contribuisce a creare l'ambiente ideale per un atteggiamento di tolleranza verso la diversità delle fedi e dei comportamenti. È un luogo comune che nell'anonimato della grande città si può più facilmente realizzare quella precisa combinazione di gusti, abitudini e credenze che rispondono ai propri desideri e trovare una cerchia di amici con cui dividerli. Nelle città piccole o nelle periferie è invece impossibile sfuggire a quel tipo di interferenza sociale che il Mill condanna. Ma le dimensioni da sole non bastano, la liberazione dell'individuo richiede che la città presenti anche al suo interno una grande diversità. Così la filosofia della tolleranza, come è concepita dal liberalismo, conduce naturalmente all'incoraggiamento della diversità culturale, religiosa, sociale e politica all'interno dell'ambiente urbano.

Come tutte le filosofie politiche, la teoria liberale dello Stato si fonda su una determinata concezione della natura umana. Nella sua forma più primitiva – ed è proprio allora che molte filosofie rivelano meglio le proprie caratteristiche – il liberalismo considera l'uomo come un essere che cerca razionalmente di massimizzare il piacere e minimizzare il dolore. La parola « buono » dice Bentham, significa « piacevole », e la parola « cattivo » significa « penoso ». In ogni nostra azione noi cerchiamo il piacere ed evitiamo

il dolore. La razionalità si riduce perciò ad un calcolo prudente, e ne raggiungiamo il vertice quando deliberatamente rifuggiamo dal piacere presente per timore della pena che ne seguirà. È un luogo comune che questo atteggiamento da contabile verso le sensazioni è un diretto riflesso dell'atteggiamento del commerciante verso i profitti e le perdite. Egualmente importanti tuttavia sono le conseguenze di questa teoria per quanto attiene ai rapporti tra un individuo e l'altro. Se l'egoismo psicologico della teoria liberale è il vero ed unico movente delle nostre azioni, allora ne segue che ogni individuo deve considerare gli altri come puri strumenti nella ricerca dei suoi fini particolari. Quando formulo i miei desideri e soppeso i mezzi che sarebbe più prudente adoperare per soddisfarli, scopro che le azioni degli altri, che tendono verso obiettivi altrettanto solitari possono influire sul risultato del mio operare. In alcuni casi gli altri rappresentano per me una minaccia; in altri, esiste la possibilità di cooperare con vantaggio reciproco. Io regolo i miei piani in conseguenza, e forse entro anche in complicate e durevoli alleanze con altri individui. Ma lo scopo del mio agire resta sempre la ricerca del piacere (o felicità – il passaggio dall'uno all'altro termine non ha poi un gran significato nella teoria liberale, anche se Mill gli attribuisce molta importanza). Per me, gli altri o sono ostacoli da superare o occasioni favorevoli da sfruttare: sempre mezzi, comunque, e non fini in se stessi. Usando un linguaggio immaginoso, potremmo considerare la società come uno spazio chiuso in cui galleggino un certo numero di palloni gonfiati di gas in espansione: ogni pallone si dilata finché la sua superficie incontra la superficie degli altri palloni; a questo punto cessa di crescere e si adegua all'ambiente circostante. In una società di questo tipo la giustizia non può essere altro che la protezione dell'« interiorità » di ciascun pallone (la sfera privata di Mill) e l'assegnazione di una eguale porzione di spazio a ciascuno di essi. Quello che accade all'interno di uno non dovrebbe riguardare minimamente gli altri.

Nelle versioni più elaborate della filosofia liberale, questa cruda immagine dell'uomo come ricercatore del massi-

mo piacere viene in qualche modo addolcita. Mill riconosce che gli uomini possono perseguire fini piú alti del piacere, stando almeno al modo come usualmente viene intesa questa parola, e riconosce anche la possibilità di sentimenti altruistici di simpatia e di compassione. Tuttavia, egli seguita a considerare la società come un sistema di centri consapevoli autonomi e indipendenti, ognuno alla ricerca della propria soddisfazione, mentre vede gli altri come esseri che stanno al di sopra e contro di lui, vale a dire come *oggetti*. La condizione dell'individuo in una simile situazione corrisponde a quella che una diversa corrente di filosofia sociale definisce « alienazione ».

La teoria conservatrice della società si oppone dialetticamente alla filosofia liberale, ed esprime i valori di un'età anteriore, preindustriale, per cui a critici del liberalismo quali Burke o Durkheim la dipendenza di ognuno da tutti, che agli occhi di Mill è una minaccia e un'imposizione, appare invece un motivo di forza ed un'opportunità favorevole. Si tratta anzi della virtù piú grande della società, che sostiene ed avvolge l'individuo entro una calda comunità di affetti, che si estende in avanti ed indietro nel tempo e reca con sé la saggezza ed i valori accumulati da generazioni di umana esperienza.

La tesi di fondo della teoria conservatrice è che l'uomo è per natura un animale sociale. Ciò non equivale semplicemente a dire che l'uomo è gregario e che gusta la compagnia dei suoi simili, sebbene ciò sia vero dell'uomo, come lo è del resto della scimmia e della lontra. Ma molto di piú, perché l'uomo è sociale nel senso che la sua essenza, il suo vero essere, sta nei legami che l'uniscono ad una comunità di uomini. Aristotile, all'inizio della *Politica*, dice che l'uomo è per natura un essere destinato a vivere in società. Quegli uomini che scelgono di vivere al di fuori di ogni società sono, egli dice, o peggiori o migliori degli altri, vale a dire che sono o animali o angeli. Ora l'uomo è simile agli animali nei suoi bisogni corporali, ed è simile agli angeli quanto alla sua ragione. In un certo senso perciò si può dire che il liberalismo ha commesso l'errore di ritenere che l'uomo non sia altro che una combinazione della bestia e dell'angelo, di passione e ragione. Da questo pre-

supposto ne segue ovviamente che l'uomo, come le bestie e come gli angeli, è per natura una creatura solitaria.

Ma Aristotile ci dice che l'uomo ha un modo di essere proprio alla sua specie, che si fonda sulla capacità, specificamente umana, di comunicare. Questo modo di essere è la società, che è una comunità di uomini uniti insieme da rapporti razionali e dal partecipare agli stessi valori. La prudenza e la passione unite bastano a fare un contabile del piacere, ma non fanno un uomo.

La figura di conservatore la cui opera maggiormente contrasta con quella del Mill è il sociologo francese Emile Durkheim. Il Durkheim, in uno studio profondamente originale dell'integrazione sociale intitolato *Suicide*, intraprese l'esame del rapporto di dipendenza dell'individuo dalla società, analizzando le condizioni che determinano la rottura di questo rapporto nel modo più drammatico. Durkheim scoprì che la disposizione al suicidio si associa nella società occidentale contemporanea con una di due condizioni, le quali fanno entrambe parte di quello che il Mill chiama « libertà ». L'allentarsi della presa che i valori tradizionali e di gruppo esercitano sugli individui crea in alcuni di loro una condizione di mancanza di ogni legge, un'assenza di limiti ai loro desideri ed ambizioni. E poiché non v'è alcun limite intrinseco alla quantità di soddisfazione che l'io può desiderare, ecco che esso si trova trascinato in una ricerca senza fine del piacere, che produce sull'io uno stato di frustrazione. L'infinità dell'universo oggettivo è inafferrabile per l'individuo che sia privo di freni sociali o soggettivi, e l'io si dissolve nel vuoto che cerca di riempire. Quando questa mancanza di freni interiori mina la forza e la struttura della personalità oltre certi limiti, la situazione può sfociare nel suicidio. Durkheim definisce questo forma di suicidio « anomico », per sottolineare il fatto che esso deriva da mancanza di legge (= anomia).

Secondo Durkheim la libertà dai freni dei valori tradizionali porta con sé l'abisso dell'anomia (da osservare che il termine « anomia », come è stato originariamente definito da Durkheim, non significa solitudine, perdita del senso della propria identità, o anonimato in mezzo ad una massa. Significa esattamente, come dice l'etimo, a-nomia, cioè

mancanza di legge). La libertà dai legami che derivano da una profonda partecipazione ad un aggregato sociale porta con sé una seconda forma di disordine psichico, chiamata da Durkheim « egoismo », che anch'essa nelle forme gravi conduce al suicidio. La condizione umana, come la vede Durkheim, è profondamente tragica: l'individuo è proteso verso una distesa sconfinata, condannato a cercare una sicurezza che deve inesorabilmente tramutarsi in morte e a proiettare un significato in un vuoto privo di ogni senso. La sola speranza per gli uomini è di ammuccinarsi gli uni sugli altri e creare insieme quel mondo pieno di calore, di significato e di coerenza che la natura impersonale non può offrirci. Ognuno di noi si vede riflesso negli altri, e tutti insieme cerchiamo di dimenticare per un po' la realtà che è al di là del muro. Erik Erikson coglie questo senso da comunità assediata nell'esame del carattere russo che fa in *Childhood and Society*. Erikson descrive la tradizionale comunità contadina russa, quale appare nelle scene iniziali di un quadro commovente della gioventù di Maksim Gor'kij. Erikson scrive:

Si comincia con la trinità russa: pianure vaste e deserte, il Volga, la balalaica. Gli ampi orizzonti della Russia centrale rivelano un vuoto sconfinato; ed immediatamente gli accordi della balalaica salgono in crescendo appassionati, come se volessero dire: « Non sei solo, siamo tutti qui ». In qualche punto lungo l'ampio corso del Volga le barche scaricano il loro carico umano in villaggi isolati o città affollate.

La vastità della terra e il rifugio della piccola, gaia comunità costituiscono perciò il tema iniziale. Vien fatto di ricordarsi che *mir*, villaggio, significa anche mondo, e del detto: « Anche la morte è bella se ti coglie nel *mir* ». Mille anni fa i vichinghi chiamarono i russi « il popolo delle palizzate », perché li trovarono tutti ammucciati nelle loro città compatte: sopravvivevano così agli inverni, agli animali feroci e agli invasori e si divertivano tra loro rozamente secondo il loro costume (p. 318).

Durkheim accumula statistiche per dimostrare che laddove in una comunità l'intensità della vita collettiva diminuisce – dove perciò la « libertà », nel senso che la parola

ha per Mill, dei singoli membri della comunità aumenta — sale anche la percentuale dei suicidi. Così si verifica che le comunità protestanti presentino percentuali più alte di quelle cattoliche, e che queste a loro volta superino le comunità ebraiche, che sono le più chiuse in se stesse. Così pure, v'è un rapporto « positivo » tra educazione e suicidio, poiché, sebbene la conoscenza non sia di per sé nociva alla personalità umana, l'indipendenza dalle norme del gruppo e l'isolamento, che un più alto grado di educazione portano quasi inevitabilmente con sé, sono dannosi. Si potrebbero quasi considerare le mutevoli percentuali di suicidi come ammonimenti che la società impartisce a quelli tra i suoi che scioccamente s'avventurano oltre le mura della città negli sconfinati e solitari deserti che si distendono al di là.

Se Durkheim ha ragione, sembra che la libertà e l'individualità celebrate dal Mill costituiscano proprio esse una minaccia mortale all'integrità e alla salute morale della personalità. Le norme sociali, lungi dall'essere costrizioni superflue che soffocano il libero sviluppo dell'io, ci proteggono invece dai pericoli dell'anomia; e quell'invadente intimità dell'uno coll'altro, sentita dal Mill come opprimente, rappresenta in realtà la nostra principale protezione contro il male dell'isolamento che corrode l'anima.

Non occorre dire che questa cupa concezione del Durkheim non è stata condivisa da tutti i critici conservatori della società liberale, sebbene il più delle volte l'inesorabile progredire dell'industrialismo abbia provocato in loro un estremo pessimismo. In coloro che hanno scritto all'inizio del secolo od anche sul finire del diciottesimo secolo sopravviveva ancora la speranza che la società tradizionale potesse essere preservata. Burke, ad esempio, canta le lodi dell'Inghilterra, che vede come una comunità di valori e istituzioni tradizionali, mentre condanna la Rivoluzione francese, che giudica una deviazione anarchica e distruttiva, con buone speranze però che la si possa correggere. Nel progredire della tolleranza, sia che lo ritenessero inevitabile o reversibile, i critici del liberalismo, o almeno i più acuti tra loro, individuavano la minaccia principale alla società tradizionale, ai suoi valori ed alla integrazione

che essa garantiva. L'essenza della costrizione sociale sta proprio nel fatto che la sentiamo come oggettiva, esterna inevitabile, e perciò come un limite non artificioso oltre il quale i nostri desideri non possono andare. Non appena si enuncia la dottrina della libertà interiore, quelle costrizioni diventano nient'altro che suggestioni — o, quando siano sostenute dalla forza, minacce. Ma l'individuo non è capace di quell'autodisciplina che la dottrina del Mill presuppone. Egli è come un bambino che si avventura coraggiosamente ad esplorare il terreno ove giuoca, ma che si volta ogni poco indietro per essere sicuro che la mamma c'è ancora. Allo stesso modo, nell'immagine della società tradizionale, l'adulto si avventura ad esplorare la vita, con la sicurezza però che la guida e l'appoggio di madre chiesa e del paterno monarca non potranno mancargli. L'uso ricorrente di metafore familiari nella descrizione delle istituzioni sociali esprime il rapporto di dipendenza che ogni uomo ha con questa comunità primaria. Mill ci ripete diverse volte che i suoi principî sulla libertà individuale non si applicano ai bambini, i quali ovviamente non sono ancora pronti ad assumersi il peso della libertà. Ciò che gli sfugge, paiono volerci dire i suoi oppositori conservatori, è che gli uomini restano bambini nel corso di tutta la loro vita, sicché la tolleranza assoluta ha sulla personalità dell'adulto gli stessi effetti disastrosi dell'eccessiva condiscendenza nella educazione dei bambini. In questo senso, le teorie « progressive » in merito all'educazione dei bambini sono il logico riflesso della filosofia liberale.

Nel conflitto tra liberalismo e conservatorismo nessuna delle due parti può rivendicare il monopolio degli argomenti validi. I sostenitori del liberalismo hanno certamente ragione quando giudicano le costrizioni tradizionali quali vincoli che ostacolano il pieno sviluppo delle capacità umane e sottomettono gli uomini a un dominio ingiusto. I liberali sono inoltre pronti ad accettare il peso della perdita innocenza che gli uomini devono sopportare nell'età moderna: aggrapparsi alle tradizioni dopo che la loro autorità è stata scalzata significa ripararsi in un rifugio antiquato. È un'assurdità decidere per motivi razionali di accettare un'autorità non-razionale. Non v'è possibilità di

volgere le spalle alla « liberazione » della società moderna, checché si pensi della sua desiderabilità.

Nel contempo però, la certezza dei liberali che il carico della libertà può essere agevolmente sopportato è contraddetta dalla realtà della vita contemporanea, come hanno chiaramente avvertito i sociologi conservatori. L'eliminazione della superstizione, su cui facevano tanto conto i *philosophes* del diciottesimo secolo, e la liberazione dalle costrizioni sociali, per la quale Mill nutriva tante speranze, sono realizzazioni quanto meno ambigue. Il fautore dei principî liberali che non voglia farsi illusioni è costretto ad affrontare il problema di elaborare una filosofia sociale che concili in una certa misura l'ideale della giustizia e della libertà individuale, da una parte, col fatto che la personalità ha un'origine ed un carattere sociale, dall'altro. Durkheim per primo respingeva qualsiasi facile nostalgia per le glorie della vita comunitaria di un'età ormai tramontata. Dopo avere dimostrato la correlazione che esiste tra educazione e suicidio, egli così ammoniva:

La conoscenza lungi dall'essere la fonte del male, è il rimedio, il solo rimedio che abbiamo. Una volta che le credenze tradizionali siano state spazzate via dalla corrente della vita, non è più possibile ristabilirle artificialmente; dopo, solo la riflessione può guidarci nella vita. Una volta che l'istinto sociale si è indebolito, l'intelligenza è la sola guida che ci resta e dobbiamo ricostruirci una coscienza per mezzo suo. Per pericolosa che sia l'impresa, non possiamo esitare, perché non abbiamo scelta. Coloro che contemplan con ansia e tristezza le rovine delle antiche credenze, che avvertono tutte le difficoltà di questi tempi critici, non attribuiscono alla scienza un male che essa non ha causato e che anzi si sforza di curare!... Mettendola a tacere non riusciremo mai a restaurare l'autorità di tradizioni ormai svanite: saremo solo più impotenti a sostituirle... Se le coscienze non possono essere indotte a rinunciare al desiderio di libertà con una schiavitù artificiale, neppure possono recuperare l'equilibrio perduto con la sola libertà. Esse debbono usare questa libertà in modo adeguato (p. 169).

Il pluralismo democratico, quale s'è sviluppato nel contesto della vita politica americana durante la fine del diciannovesimo e gli inizi del ventesimo secolo, ha la pretesa



appunto di realizzare questa necessaria unione di principi « liberali » e di sociologia « conservatrice ». Come abbiamo visto nella prima parte di questo saggio, il pluralismo abbraccia una concezione della tolleranza e della non-interferenza nella sfera privata che è del tutto analoga a quella della dottrina liberale classica; le unità sociali tra cui deve realizzarsi la tolleranza e il rispetto reciproco non sono tuttavia per il pluralismo gli individui, ma i gruppi umani, e precisamente i gruppi religiosi, etnici e razziali. Tutti gli argomenti avanzati da Mill in difesa del diritto dell'individuo a differenziarsi dalla società circostante, sono fatti propri dalla democrazia pluralista a difesa del diritto di un gruppo sociale a differire dagli altri gruppi sociali. Nel contempo, il pluralismo parte dal presupposto che l'individuo apparterrà per forza ad un gruppo o ad un altro – vale a dire, che egli s'identificherà con i valori di una delle comunità esistenti all'interno della nazione e li introietterà in se stesso. E così si spiega il motivo di quella che del resto è una delle caratteristiche più peculiari della democrazia pluralistica: la combinazione della tolleranza per i gruppi sociali più diversi con l'intolleranza più accesa verso l'individuo che si comporta in modo del tutto originale. Ci si potrebbe, per esempio, aspettare che una società che incita i suoi componenti a « frequentare la chiesa o sinagoga che preferiscono », non si spaventi se un individuo sceglie di non frequentare nessuna chiesa. Ugualmente, sembrerebbe naturale – stando almeno al modo tradizionale d'intendere la libertà individuale – estendere al « beat » barbuto e calzato di sandali la stessa generosa tolleranza che gli americani sono soliti usare verso i mennoniti<sup>1</sup>, o gli ebrei ortodossi, o verso qualsiasi altro gruppo il cui modo di abbigliarsi e di comportarsi devia dalla norma. Ed invece ci troviamo di fronte ad uno strano miscuglio della più grande tolleranza per quelli che potremmo chiamare gruppi costituiti e della intolleranza ugualmente più grande per l'individuo che devia dalla norma. La giustificazione di questo atteggiamento, che sarebbe

<sup>1</sup> [Setta fondata da Memno Simonis, « riformatore » olandese nato a Witmarsum (1492-1592)].

apertamente contraddittorio a partire dai principî liberali tradizionali, risiede appunto nella dottrina della democrazia pluralista. Se è bene che ogni individuo si conformi a qualche gruppo sociale ed è bene che esista una molteplicità di diversi gruppi sociali all'interno della comunità piú ampia, allora non è contraddittorio invitare alla tolleranza verso i gruppi e all'intolleranza verso gli individui.

Sulla base di questa analisi, il « liberalismo conservatore » dell'America contemporanea è qualcosa di piú di una preferenza di rito per la via di mezzo. Si tratta di una filosofia sociale coerente ed organica che associa gli ideali del liberalismo classico alle realtà psicologiche e politiche della moderna società pluralistica. In America questa dottrina assolve contemporaneamente a diversi compiti sociali, come ho cercato di far vedere nell'esame che ho fatto delle origini del pluralismo. Attenua i conflitti tra gruppi antagonisti di immigranti, consente di realizzare una armonia funzionale tra le grandi religioni, diminuisce l'intensità dei contrasti regionali, e contribuisce ad integrare il tutto nella struttura gerarchica federale ereditata dai padri fondatori, incoraggiando nel contempo le forze psicologicamente benefiche dell'integrazione sociale, che il liberalismo tradizionale tende invece ad indebolire.

### III.

Il pluralismo democratico e il congiunto principio della tolleranza si possono difendere molto di piú di quanto non si possa ognuna delle tradizioni dalle quali sono derivati; essi sono tuttavia suscettibili di diverse critiche di fondo, che a mio avviso risultano in definitiva fatali al pluralismo come ideale politico. La debolezza del pluralismo non sta tanto nelle sue formulazioni teoriche, quanto nelle conseguenze ideologiche della sua applicazione alla realtà dell'America contemporanea. Il significato che io do al termine « ideologico » è quello stabilito da Karl Mannheim nel suo classico studio *Ideology and Utopia* [trad. it. *Ideolo-*

*gia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1967]. Mannheim definisce l'ideologia come segue:

Il concetto di « ideologia » rispecchia la scoperta emersa dallo studio del conflitto politico, e cioè che i gruppi dominanti possono arrivare a sentirsi così intensamente legati ad una data situazione da non essere più in grado di vedere certi fatti, che scalzerebbero il loro senso di dominio. V'è implicita nel termine « ideologia » l'idea che in certe situazioni l'inconscio collettivo di certi gruppi oscura a se stesso e agli altri le condizioni reali della società e in questo modo le fissa immobilizzandole idealmente (p. 40).

L'ideologia è perciò sistematicamente pensiero che si autoillude, e questo in due sensi. Anzitutto perché, e questo è l'aspetto più facile da capire, l'ideologia rappresenta un rifiuto di riconoscere fatti spiacevoli che potrebbero rendere necessaria una valutazione meno lusinghiera di una data linea politica o di una certa istituzione, o che potrebbero indebolire le pretese di un gruppo all'egemonia. I proprietari di schiavi nel Sud prima della guerra di secessione si rifiutavano, ad esempio, di riconoscere che gli schiavi fossero infelici, perché se lo avessero ammesso, sarebbe stato ben più difficile giustificare la schiavitù. In secondo luogo, l'ideologia serve a negare l'esistenza di elementi di inquietudine o addirittura rivoluzionari nella società, sulla base del principio della profezia autoadempnentesi, per cui quanto più stabile si crede che sia una situazione, tanto più stabile questa in effetti diventa.

Si potrebbe pensare che la teoria del pluralismo, quali che siano le sue deficienze per altro verso, sia per lo meno immune dal pericolo di distorsioni ideologiche. Non riconosce infatti un diritto ad ogni gruppo ad avere un proprio posto nella società? Come potrebbe allora essere utilizzata per giustificare o mantenere il dominio di un gruppo su un altro? Io cercherò di dimostrare appunto come l'applicazione della teoria pluralista alla società americana comporta almeno tre diversi tipi di distorsione ideologica. La prima deriva dalla interpretazione del pluralismo che abbiamo definito della « somma vettoriale » o dell'« equilibrio di potere »; la seconda scaturisce dalla versione che

abbiamo detto dell'« arbitraggio »; e la terza è inerente alla teoria stessa nella sua accezione piú generale.

Stando alla teoria della somma vettoriale, i principali gruppi della società competono tra di loro per conquistare il controllo sulle azioni del governo attraverso il meccanismo elettorale. Gli uomini politici sono costretti a tenere conto di un certo numero di interessi contrapposti, e così realizzano una giustizia approssimativa. Ma quali sono i principali gruppi che, secondo la teoria del pluralismo, costituiscono la società americana di oggi? Anzitutto vi sono i gruppi che risalgono alle origini e che sono compresi nello slogan della tolleranza « senza riguardo alla razza, al credo, al colore, all'origine nazionale ». Poi vi sono i gruppi dei grandi interessi economici, tra i quali, così sostiene la teoria, sussiste un sano equilibrio: i lavoratori, gli imprenditori, gli agricoltori, e la categoria residua dei consumatori. Infine vi sono le diverse associazioni volontarie, che per dimensioni, durata ed influenza hanno diritto ad essere comprese in qualsiasi analisi della società americana, gruppi quali l'associazione dei reduci di guerra e l'associazione medica americana.

Una volta questa poteva anche essere un'accurata descrizione della società americana. Ma il quadro, una volta redatto, s'è irrigidito, e quando si verificano dei mutamenti nella struttura dei raggruppamenti economici e sociali, v'è la tendenza a non riconoscerli perché deviano dal quadro. Accade così che la teoria del pluralismo all'atto pratico favorisca sempre i gruppi esistenti contro quelli in formazione. In qualsiasi momento, ad esempio, v'è la tendenza a considerare i principali gruppi religiosi, razziali ed etnici come categorie permanenti ed esaurienti in cui v'è modo di ficcare ogni singolo americano. Per cui gli individui che non rientrano in nessuno dei principali gruppi sociali – quelli non-religiosi per esempio – sono trattati come eccezioni e relegati in pratica in una posizione di seconda classe. Così gli obiettori di coscienza agnostici sono costretti a prestare servizio nelle forze armate, mentre coloro che invocano a giustificazione del proprio rifiuto le convinzioni religiose anche piú bizzarre sono trattati con la tolleranza di rito e giustificati dalla magistratura. Ana-

logamente, gli orfanotrofi in America sono talmente dominati dalle tre principali confessioni religiose che una coppia non-religiosa o a religione mista in molti degli Stati dell'Unione non riuscirà ad adottare un bambino. L'effetto di questa prassi è in definitiva quello di preservare l'immagine ufficiale che dipinge l'America divisa in tre grandi religioni, molto dopo che essa ha cessato di corrispondere alla realtà, e di scoraggiare gli individui dal rompere ufficialmente colla religione. Un esempio rivelatore del meccanismo della tolleranza ce l'offre la barzelletta diffusissima sul « prete, il ministro e il rabbino ». Si può apprendere moltissimo sulla psicologia della tolleranza semplicemente osservando il miscuglio di emozioni col quale il pubblico accoglie questa barzelletta, quando la racconta Georges Jessel o qualche altro apostolo della « comprensione tra le fedi ». Si avverte l'imbarazzo, il nervosismo, e finalmente l'esplosione soddisfatta di risa, come se ognuno si sentisse sollevato da un gran peso per il difficile momento attraversato senza incidenti. Le leggere punture di spillo equamente distribuite nella storiella fra i tre uomini in abito sacerdotale dà ad ognuno del pubblico la possibilità di esprimere la propria carica di ostilità senza danno e in maniera accettabile, e di riaffermare alla fine il principio della tolleranza unendosi agli altri nell'applauso. Evvia, solamente un bigotto potrebbe rifiutarsi di farsi una risata!

Assai più seria, nella sua falsificazione della realtà sociale a scopi conservatori, è l'immagine comunemente accolta dei tre principali gruppi d'interessi economici esistenti nella società americana. L'emergere di una approssimativa uguaglianza tra la grande industria e i più grossi sindacati, è stato accompagnato dal sorgere di una filosofia della moderazione e della cooperazione tra di loro, basata sulla comprensione e il rispetto reciproco, il che corrisponde esattamente all'attuazione della tolleranza tra fedi e gruppi etnici diversi. Ciò che con questa immagine si sottovaluta o addirittura si omette è il fatto che vi sono decine di milioni di americani – sia imprenditori che lavoratori – i cui interessi sono completamente trascurati da questo geniale compromesso. I lavoratori non sindacati si ritrovano

peggio dopo ogni aumento di prezzi e salari, e lo stesso accade alle migliaia di piccoli imprenditori che non possono sopravvivere alla concorrenza contro le grandi imprese nazionali. La teoria del pluralismo non concilia gli interessi dei lavoratori dei grandi sindacati con quelli dei lavoratori non sindacati, o quelli delle grandi imprese con quelli delle piccole; anzi, presentando un quadro dell'economia americana in cui gli interessi non protetti non appaiono, tende a perpetuare la disuguaglianza ignorandola invece che giustificandola.

Questo è quanto accade con la maggior parte delle ideologie. Non appena i pluralisti riconoscono l'esistenza di gruppi i cui interessi non sono stati calcolati nell'equilibrio istituitosi tra lavoratori e imprenditori, allora sono costretti dalla loro stessa teoria a esigere un mutamento del sistema. Se i lavoratori senza occupazione fissa, o gli impiegati, o i piccoli imprenditori costituiscono veri e propri *gruppi*, allora essi hanno diritto ad un posto nel sistema che regola i rapporti tra gruppi. Perciò il pluralismo non è esplicitamente una filosofia del privilegio o dell'ingiustizia – è una filosofia dell'eguaglianza e della giustizia la cui *applicazione* favorisce *in concreto* la disuguaglianza ignorando l'esistenza di determinati gruppi sociali.

Questa funzione ideologica del pluralismo aiuta a capire una delle peculiarità della politica americana. V'è una distinzione molto netta nel settore della vita pubblica tra gli interessi legittimi e quelli che sono assolutamente esclusi dalla società. Se un gruppo o interesse si trova all'interno della struttura di ciò che è accetto, allora può stare sicuro di ottenere una parte almeno di quello che desidera, poiché ciò che caratterizza la politica nazionale è la transazione e il compromesso. D'altra parte, se determinati interessi cadono *al di fuori* del cerchio di ciò che è accetto, non ricevono attenzione alcuna e chi li sostiene è trattato da pazzo, estremista o agente straniero. Con rapidità sorprendente determinati interessi possono passare dall'« essere fuori » all'« essere dentro », e chi li sostiene, dopo essere stato disprezzato e schernito da tutto quel che di solidamente costituito v'è nella società, può diventare consigliere presidenziale e scrivere sui principali giornali.

Un vivido esempio di quanto sopra preso dalla recente storia americana è dato dall'improvvisa legittimazione del problema della povertà. Negli anni del dopoguerra decine di milioni di americani poveri furono lasciati indietro dallo sviluppo accelerato dell'economia. I fatti erano noti e discussi da anni da alcuni critici ai margini dell'opinione pubblica, ma i loro tentativi di richiamare l'attenzione su questi americani dimenticati incontravano o il silenzio o il disprezzo. Improvvisamente la povertà fu « scoperta » dai presidenti Kennedy e Johnson, e su « Look » e su « Time » apparvero articoli che un anno prima sarebbero stati di più al loro posto su quei giornali radicali che sono confinati nel limbo della politica americana. Un gruppo sociale di cui a lungo si era negata persino l'esistenza, divenne all'improvviso l'oggetto di una crociata nazionale.

Un'analogia promozione dall'oscurità ad una relativa preminenza la sperimentò il movimento per la pace, un « gruppo » di tipo particolare. Per anni i partigiani del disarmo si sforzarono di attirare l'attenzione sulla loro tesi che la guerra nucleare non può essere uno strumento razionale di politica nazionale. Uomini politici equilibrati e giornalisti seri trattarono queste idee da fantasie ingenui di pacifisti barbuti, simpatizzanti comunisti e intellettuali bene intenzionati ma confusionari senza rimedio. Allora però l'Unione Sovietica raggiunse all'improvviso la parità nucleare, fatto che era stato previsto da lungo tempo, tanto che era stata proprio questa prospettiva a convincere i sostenitori del disarmo della follia della guerra nucleare. Cauti rivalutazioni di tutta la questione apparvero negli articoli di Walter Lippmann, e alcune si fecero strada persino nei discorsi del presidente Kennedy: quello che era stato fino a sei mesi prima impensabile, assurdo, ingenuo, pericoloso e persino sovversivo, divenne ora plausibile, legittimo, razionale, e – entro altri sei mesi – politica ufficiale dell'America.

La spiegazione di questi rapidi mutamenti dell'opinione pubblica sta, io credo, nella logica del pluralismo. Secondo la teoria pluralista, ogni gruppo sociale, purché « autentico », ha diritto a fare sentire la sua voce nell'elaborazione della politica nazionale, e a una parte dei benefi-

ci. Qualsiasi proposta politica sostenuta da un gruppo del sistema deve ricevere un attento esame, per bizzarra che sia. Per lo stesso motivo, una politica o un principio che manchi di rappresentanza legittima non ha nessun posto nella società, per ragionevole o giusta che sia. Di conseguenza, la linea di separazione tra alternative accettabili e alternative non accettabili è molto rigida, così che il terreno su cui si svolge la politica americana somiglia più ad un altipiano con pareti scoscese da tutti i lati che a una piramide. Sull'altipiano si trovano tutti i gruppi d'interessi che sono riconosciuti e legittimi; nella profonda valle tutt'intorno si trovano gli *outsiders*, i gruppi ai margini che sono disprezzati e scherniti come « estremisti ». La battaglia più importante che ogni gruppo ha dovuto combattere è stata quella per arrampicarsi e entrare nell'altipiano. Una volta giuntovi, ogni gruppo può contare di ottenere una qualche parte di ciò che desidera. Nessun gruppo ottiene mai tutto quello che vuole, e nessuno dei gruppi *legittimi* vede mai i suoi sforzi completamente frustrati.

Così, la versione della teoria pluralista che considera la lotta politica come una « somma di vettori » funziona da ideologia in quanto tende a negare ai nuovi gruppi l'accesso sulla scena politica. Fa questo ignorando di fatto la loro esistenza, non negando in teoria i loro diritti. Il risultato è che il pluralismo esercita un effetto frenante sullo sviluppo sociale; esso rallenta le trasformazioni del sistema che equilibra i rapporti tra i gruppi, ma non erige una barriera invalicabile contro il mutamento. Ed è per questo, oltre che per la sua origine dalla fusione di due contrastanti filosofie sociali, che merita di essere definito « liberalismo conservatore ».

Stando alla seconda versione del pluralismo, quella dell'« arbitraggio », il ruolo del governo è di sovraintendere e regolare la competizione tra i gruppi d'interesse nella società. Dall'applicazione di questa teoria sono nate non solo innumerevoli leggi, quali la legge antitrust, la legge per la difesa della genuinità dei cibi e contro le droghe e la legge Taft-Hartley, ma anche il complesso sistema di organismi governativi, di tipo quasi-giudiziario, col compito di regolare le più diverse controversie. Henry Kariel nel



suo poderoso e convincente libro intitolato *The Decline of American Pluralism* ha mostrato come questa funzione di arbitraggio del governo, nel modo in cui di fatto viene esercitata, favorisca sistematicamente nei conflitti tra gruppi gli interessi dei gruppi piú forti nei confronti dei piú deboli, e tenda perciò a solidificare il potere di quelli che già lo detengono. Il governo svolge perciò un ruolo conservatore, e non neutrale.

Kariel descrive nei particolari i modi in cui viene esercitata questa influenza discriminatoria. Nel campo della regolamentazione dei sindacati, per esempio, gli organismi federali trattano con la leadership dei sindacati, per cui in materie quali il controllo delle elezioni sindacali, la risoluzione delle dispute di giurisdizione, o l'istituzione di commissioni per la composizione delle vertenze, è l'interesse dei leaders che viene favorito e non quello dei dissidenti di base. Nella regolamentazione dell'agricoltura, di nuovo, gli agricoltori localmente piú influenti o i leaders delle confederazioni dell'agricoltura elaborano le linee direttrici dei controlli, che poi vengono applicate dagli ispettori federali. In ognuno di questi casi la riluttanza del governo ad imporre proprie norme e principî si risolve per strana ironia non nel libero giuoco dei gruppi contrastanti, ma nell'imposizione delle preferenze degli interessi predominanti.

In un certo senso, queste infelici conseguenze dell'opera di regolamentazione del governo derivano dal confondere l'opera di mediazione per comporre conflitti d'interesse con l'arbitrare conflitti tra potenze. Il governo raggiunge un pieno successo nell'arbitrare il conflitto tra *poteri* contrastanti: qualsiasi gruppo che sia già riuscito ad accumulare una notevole quantità di potere troverà gli organismi federali pronti ad occuparsi delle sue rivendicazioni. Ma *interessi* legittimi che sono stati ignorati, soppressi, sconfitti, o che non sono ancora riusciti ad organizzarsi per l'azione, vedranno la loro posizione di svantaggio perpetuarsi grazie alle decisioni del governo. È come se un arbitro dovesse intervenire a regolare una partita di *baseball* già in corso di ragazzi grandi contro bambini, quando i ragazzi grandi hanno già barato, infranto le regole, prete-

so di aggiudicarsi segnature che non erano tali, e costretto i bambini ad accettare l'ingiustizia con la forza. Se l'arbitro si accinge a « regolare » il giuoco limitandosi ad applicare le « regole » che già sono in vigore, con questo non contribuisce certo a rendere il giuoco piú leale. In effetti può peggiorare le cose, perché se i bambini prendono il coraggio a due mani, si uniscono, e decidono di farla finita col sopruso, l'arbitro li accuserà di violare le regole del giuoco e si schiererà contro di loro! Ed è proprio questo che accade nell'America pluralista. L'Associazione medica americana esercita un controllo strettissimo su tutta la medicina americana grazie all'influenza che ha sulla concessione di licenze ad opera del governo. I medici che non condividono le posizioni politiche dell'AMA, o anche la sua politica nel campo medico, non solo devono scontrarsi contro l'autorità costituita dei leaders dell'organizzazione, ma rischiano anche la perdita del posto negli ospedali, dei crediti per la specializzazione, e così via, perché lo Stato e le leggi federali hanno messo nelle mani dei dirigenti dell'AMA tutti questi poteri. Le leggi relative sono elaborate dal governo con la collaborazione dei leaders dell'AMA, sicché non v'è da sorprendersi se gli interessi dei medici dissidenti non ricevono favorevole attenzione.

Il risultato dell'azione del governo è perciò in definitiva di indebolire e non di rafforzare il giuoco degli interessi contrapposti nella società. La teoria del pluralismo esercita un effetto paralizzante sul governo, poiché mette in guardia contro l'intervento positivo dei poteri federali in nome dei principî di giustizia, eguaglianza, o imparzialità. La teoria sostiene che la giustizia emergerà dal libero giuoco degli opposti gruppi; la prassi tende a distruggere invece il libero giuoco.

Ed infine osserviamo che la teoria del pluralismo in tutte le sue forme produce l'effetto sul pensiero e sulla politica americana di discriminare non solamente certi gruppi o certi interessi sociali, ma anche certi tipi di proposte per la soluzione dei problemi sociali. Secondo la teoria del pluralismo, la politica è una contesa tra gruppi sociali per il controllo sul potere di decisione del governo. Ogni gruppo è mosso da qualche interesse o insieme d'interessi e

cerca d'influenzare l'azione del governo a proprio favore. Il problema sociale tipico, stando al pluralismo, è perciò un qualche caso di ingiustizia distributiva: un gruppo sta ricevendo troppo e un altro troppo poco delle risorse disponibili. In armonia colla modificazione del tradizionale liberalismo da esso operata, il pluralismo si pone come obiettivo un'uguaglianza approssimativa tra gruppi piuttosto che tra individui. In genere, le proposte nuove vengono avanzate da un gruppo che ritiene che i suoi legittimi interessi non siano stati tenuti nel dovuto conto, e la conclusione legislativa è una misura che corregge il disequilibrio in misura proporzionata colle dimensioni e il potere politico del gruppo che ha iniziato il processo.

Ma esistono in America alcuni mali sociali le cui cause non risiedono in una cattiva distribuzione della ricchezza e che perciò non possono essere curati con le tecniche del pluralismo. L'America, ad esempio, sta diventando piú brutta, piú pericolosa e meno piacevole da viverci, via via che i suoi cittadini diventano piú ricchi. E la ragione sta nel fatto che la bellezza naturale, l'ordine pubblico, lo sviluppo delle arti non costituiscono l'interesse particolare di nessun gruppo ben preciso, epperò i mali e le insufficienze in queste aree non possono essere rimediati spostando la distribuzione della ricchezza e del potere tra i gruppi sociali esistenti. Certo, il delitto e gli slums colpiscono il povero piú del ricco, il negro piú del bianco – ma fondamentalmente sono problemi della società nel suo insieme, e non di un gruppo in particolare. Il che significa che essi riguardano il bene generale della società, e non semplicemente la somma degli interessi privati. Per affrontare questi problemi, deve esservi qualche modo di fare operare la società intera come un vero e proprio gruppo con un unico scopo ed una concezione del bene comune. Il pluralismo esclude tutto ciò sul piano teorico descrivendo la società come un aggregato di comunità umane piuttosto che come *una* comunità umana in se stessa; ed esclude ugualmente in pratica un interesse per il bene generale della società favorendo una prassi politica basata sulle pressioni dei gruppi d'interesse, in cui non v'è nessun meccanismo per scoprire ed esprimere il bene generale della società.

La teoria e la pratica del pluralismo pervennero a dominare la politica americana la prima volta durante la depressione, quando il partito democratico raccolse una maggioranza elettorale mettendo insieme gruppi minoritari. Non meraviglia che lo stesso periodo vedesse la morte di un movimento socialista attivo. Il socialismo infatti, sia nella diagnosi dei mali del capitalismo industriale e nei rimedi che propone, concentra l'attenzione sulla struttura dell'economia e della società nel suo insieme ed avanza programmi in nome del bene generale. Il pluralismo, sia in teoria che in pratica, non riconosce neppure la possibilità di una radicale riorganizzazione della società. Insistendo sul fatto che la società è per natura costituita da gruppi, nega l'esistenza di interessi che si estendano a tutta la società – ad esclusione dell'interesse puramente procedurale a conservare il sistema delle pressioni di gruppo – e la possibilità di un'azione comune per perseguire il bene generale della società.

Una prova di questa critica la si può trovare nelle commissioni, comitati, istituzioni e conferenze che si riuniscono di tempo in tempo per prendere in esame « l'interesse nazionale ». Tra i componenti di queste assemblee vi sono sempre compresi un illuminato dirigente industriale, un leader sindacale, un educatore, diversi ecclesiastici di varie religioni, una donna, un generale o ammiraglio con una certa cultura, e poche figure pubbliche di indiscussa serietà e moderazione e dalle idee facilmente prevedibili. L'insieme è un microcosmo dei gruppi d'interesse e dei gruppi originari che costituiscono, secondo il pluralismo, la società americana. Qualsiasi concezione dell'interesse nazionale che scaturisce da un'assemblea di questo genere sarà inevitabilmente un quadro di stampo pluralista dell'America, società armoniosa, cooperativa, giusta verso i suoi gruppi, *tollerante*. È difficile aspettarsi che un comitato di rappresentanti dei gruppi decida che il sistema pluralista dei gruppi sociali rappresenta un ostacolo al bene generale della società!

## IV.

La democrazia pluralista, con la sua virtù: la tolleranza, costituisce lo stadio più alto di sviluppo politico del capitalismo industriale. Essa supera i crudi « limiti » del liberalismo originario, per fare luogo alle caratteristiche comunitarie della vita sociale, come pure alla politica dei gruppi d'interesse, che è emersa come una versione addomesticata della lotta di classe. Il pluralismo è umano, benevolo, accomodante, e assai più sensibile ai mali delle ingiustizie sociali di quanto non lo fossero sia il liberalismo egoistico sia il conservatorismo tradizionalistico dai quali è emerso. Ma il pluralismo è fatalmente cieco di fronte ai mali che affliggono l'intero corpo sociale, e come teoria della società esso diverge l'attenzione proprio da quelle revisioni sociali radicali che potrebbero essere necessarie per rimediare a quei mali. Come tutte le grandi teorie sociali, il pluralismo ha soddisfatto un autentico bisogno sociale durante un significativo periodo della nostra storia. Oggi, tuttavia, nuovi problemi si trovano di fronte all'America, problemi non di ingiustizia distributiva ma riguardanti il bene generale. Dobbiamo abbandonare l'immagine della società come un campo di battaglia tra gruppi contrapposti e formulare un ideale di società più elevato della mera accettazione di interessi opposti e di costumi diversi. V'è bisogno di una nuova concezione della comunità sociale, al di là del pluralismo e al di là della tolleranza.

Barrington Moore jr  
Tolleranza e scienza

« La verità è così poco modesta come la luce... Se la ricerca è improntata alla modestia, ciò è segno più di timidezza verso la verità che verso la non-verità. *La modestia è una paura che grava sull'indagine e l'inceppa, paura di trovare il risultato*, è un ostacolo alla verità ».

KARL MARX

« Non avevo previsto, per mancanza di coraggio intellettuale, che il mondo divenisse sempre più feroce... »

« I migliori hanno perso ogni fede, mentre i peggiori ardono di passione rabbiosa ».

WILLIAM BUTLER YEATS

Il fatto di avere dovuto presentare una versione non ancora completa di questo saggio a un seminario della Columbia University, presieduto dal mio buon amico professore Otto Kirchheimer, ne ha disturbato la compilazione ed ha reso necessarie alcune revisioni. Desidero qui ringraziare per l'appoggio datomi il Russian Research Center della Harvard University.

## I.

In questo saggio cercherò di discutere una tesi che un tempo veniva accettata per vera senza troppo indagare sulla sua giustificazione e che oggi sembra invece un po' fuori moda ed ingenua. Brevemente si tratta di questo: la mentalità laica e scientifica è adeguata sia alla comprensione che alla valutazione delle faccende umane perché ci consente, in teoria anche se non sempre in pratica, di dare risposte precise alle questioni importanti. Usata ed intesa come deve essere, essa non ci conduce né all'accettazione imbecille del mondo com'è, all'insulsa tolleranza di qualsiasi dottrina perché potrebbe arrecare un qualche contributo, né all'unilateralità fanatica del dottrinario, disposto a che mille periscano perché uno si salvi. Invece di paralizzare la volontà e l'intelletto, la mentalità razionale e laica può ispirare agli uomini la determinazione di combattere fino alla morte quando la situazione lo richieda, e trattenerli dal combattere o semplicemente dal comportarsi stoltamente quando la situazione richieda un esame razionale o qualche altra forma di comportamento. Essa ci indica quando essere tolleranti e quando invece la tolleranza diventa vigliaccheria intellettuale ed evasione.

Difendere come si conviene questo assunto veramente vasto supera di gran lunga i limiti di un breve saggio qual è questo, ed è anche molto probabile che ecceda le mie stesse capacità. Mi limiterò pertanto a dimostrare, nelle prime due parti del saggio, che alcune delle più familiari obiezioni che vengono mosse contro l'approccio scientifico non reggono ad un esame un po' attento, mentre nella parte conclusiva discuterò alcuni ostacoli di carattere politico che sembrano assai più seri.

Ovviamente molto dipende da cosa uno intende per



mentalità scientifica. Tanto per cominciare desidero respingere qualsiasi approccio intellettuale ai problemi del mondo moderno che in forma piú o meno velata auspichi il ritorno a una qualche varietà del tradizionale approccio umanistico, inteso questo come qualcosa di separato ed opposto alla scienza. Porre il problema nei termini delle « due culture », come fa Sir Charles Snow, mi sembra perdere di vista il punto essenziale, poiché tanto la scienza tecnicistica quanto l'umanesimo accademico sono a mio avviso due modi fundamentalmente simili di eludere i grossi problemi del nostro tempo e di incapsulare l'intelletto nel bozzolo della stima professionale. Il concetto di scienza cui qui intendo riferirmi è molto ampio: tutto quel che si fonda su ragionamenti corretti e su prove valide può appartenere alla scienza. Intuizioni d'origine letteraria o filosofica divengono parte della scienza non appena si arriva a darne dimostrazione. I tentativi e le ricerche di letterati e filosofi fanno parte dello sforzo razionale dell'uomo: solo quando si rifiutano di sottoporre i propri risultati a verifica essi si allontanano dalla scienza. Poiché l'essenza della scienza sta tutta, a mio avviso, nel rifiuto di credere sulla base della sola speranza.

Alcune idee molto diffuse circa i supposti limiti dell'approccio laico e razionale (termini che per me equivalgono a *scientifico*) fanno parte dello sforzo di chiudersi confortevolmente entro il proprio bozzolo e di promuovere una forma di pseudotolleranza comune nei dibattiti tra studiosi, specie nei paesi anglosassoni. Uno di questi pretesi limiti è costituito dal fatto che la conoscenza oggettiva nel campo delle vicende umane sarebbe in fondo una illusione ed una cosa impossibile. Due storici, uno marxista ed uno conservatore, si sostiene, possono concordare solamente su fatti triviali e superficiali, come le date d'inizio e di fine della guerra del Peloponneso, ma non sugli aspetti significativi di esse e sull'interconnessione degli eventi, poiché per dare questi giudizi entrano in giuoco i valori diversi ed opposti a cui i due storici si ispirano. Per rendere l'esempio piú concreto, supponiamo che lo storico marxista attribuisca le cause della guerra alla rivalità commerciale tra Atene e Sparta, mentre quello conservatore trova que-

sto un « non-senso » e spiega lo scoppio delle ostilità con una serie di manovre e contromanovre diplomatiche.

Ora possiamo riconoscere subito che il compito di raggiungere conclusioni solide anche su una questione come questa, che non suscita certo passioni troppo accese, è straordinariamente difficile a causa dell'inaccessibilità di molti dei documenti piú importanti e delle umane debolezze quali la vanità e la testardaggine. La sola proposizione di carattere generale che io abbia incontrato nella scienza sociale e che mi sembri corroborata da prove inconfutabili, è l'osservazione contrariata di un collega: « Nessuno convince mai nessuno di niente ». Ma ciò di cui ora discutiamo riguarda le difficoltà che sorgono dalla divergenza dei principî a cui gli studiosi si ispirano, e non quelle che derivano dai limiti personali del singolo storico o dalle deficienze della documentazione. E per quanto riguarda la divergenza dei principî si può, anzi si deve, riconoscere che ogni conoscenza contiene una componente subiettiva, senza per questo accettare la conclusione che è impossibile giungere a conclusioni concordi su questioni importanti.

Una componente soggettiva è un ingrediente necessario di qualsiasi conoscenza perché il numero di domande che è possibile porsi intorno ad un qualsiasi segmento della realtà è letteralmente infinito, e solamente poche di esse meritano che se ne cerchi una risposta. Nessuno studioso dell'antichità classica in possesso delle sue facoltà mentali prenderà in seria considerazione il numero di macchie di polvere esistenti in un moderno testo di Platone. Una qualche incidenza sui bisogni e sugli scopi umani deve sempre esserci perché una ricerca della verità meriti d'essere fatta. Non è necessario pensare con Oscar Wilde che la verità di rado è pura e mai è semplice, ma certo la purezza e la semplicità sono caratteristiche inutili perché non ci offrono nessun criterio per distinguere le verità importanti dalle verità banali ed insignificanti.

La distinzione tra verità importanti e verità banali è tuttavia una distinzione obiettiva, che non dipende dalle fantasie e dai pregiudizi di un dato ricercatore. Due criteri, a mio avviso, stanno necessariamente alla base di ogni seria ricerca intellettuale. Il primo è insieme pragmatico e

politico. Gli uomini cercano quelle verità che possono contribuire al loro successo nella lotta con la natura e con gli altri uomini. V'è spesso in questa ricerca una forte componente distruttiva. A coloro che sostengono che « la verità » o la « vera » filosofia producono sempre l'effetto di elevare e migliorare la vita, per potere criticare le conseguenze distruttive della fisica moderna, va ricordato che anche Archimede ha lavorato per l'industria bellica del suo tempo. Questa componente distruttiva può essere inevitabile oppure no a seconda delle diverse situazioni, ma non dobbiamo perderla di vista in considerazione dei pretesi, od anche reali, benefici della verità. Un criterio per distinguere la verità importante da quella banale è perciò dato dalla quantità di utile o di danno che deriva dalla sua scoperta.

Preso isolatamente il criterio pragmatico è inadeguato, anche ai soli fini descrittivi. V'è anche un criterio estetico. Chi cerca la verità spesso cerca anche la bellezza, l'ordine e la simmetria nel campo che ha scelto d'investigare, senza preoccuparsi di ulteriori possibili conseguenze. Oggi un'osservazione del genere può sembrare un po' ingenua. Qualsiasi psicologo può dimostrare come la ricerca della bellezza scaturisca dai complessi psichici piú radicati; qualsiasi storico può indicarci come essa abbia le conseguenze sociali e politiche piú sgradevoli. Certo, non v'è nessun bisogno qui di contestare queste tesi che nell'essenziale sono probabilmente corrette. Esse tuttavia non contraddicono il punto essenziale del mio discorso, anzi non hanno alcuna incidenza su di esso. L'esistenza di un criterio estetico significa semplicemente che considerazioni d'ordine estetico hanno il loro peso nel distinguere tra verità importanti e verità banali.

Nel giudicare l'importanza di una ricerca ricorrono spesso entrambi i criteri. V'è per esempio una certa tendenza a considerare con disprezzo le ricerche che hanno scopi esclusivamente pragmatico-politici, anche se in definitiva questi scopi si identificano col bene di tutta l'umanità. Questo atteggiamento è forse in parte un'eredità del pregiudizio aristocratico dei greci. Tuttavia vi sono ragioni piú forti per scorgere una traccia di provincialismo in que-

sto tipo di ricerche. Come facciamo a sapere se la nostra concezione di ciò che è bene per l'umanità riflette qualcosa di più dei pregiudizi della nostra epoca? Per cui cerchiamo di evadere innalzandoci ad un tipo di discorso più universale, quello che si intravede, ad esempio, nella teoria platonica delle idee. Eppure anche il criterio estetico<sup>1</sup> può rivelarsi sterile e futile se applicato senza preoccuparsi di altro. L'ordine, la forma, la simmetria, se presi di per sé, possono essere del tutto banali. Io ad ogni modo trovo ben poco illuminante il fatto che il comportamento degli automobilisti rispetto alla segnaletica stradale e le dichiarazioni dei cattolici circa la credenza in Dio possano essere disposti in grafici, in modo da dimostrare come essi costituiscano esempi confrontabili di conformità o di trasgressione alle norme da parte di vasti gruppi di persone<sup>2</sup>. Le ragioni della somiglianza dei due grafici sono sufficientemente diverse da rendere il confronto in termini matematici niente più che un *tour de force*. D'altra parte, quando si ha a che fare con le realizzazioni scientifiche di più alto livello, con l'opera, per fare un esempio, di un Darwin o di un Pasteur, dove la simmetria ha modo di applicarsi ad un campo molto vasto in una forma veramente nuova, entrambi i criteri, sia quello pragmatico-politico che l'estetico, si possono conciliare in modo soddisfacente. Finora però i sociologi non hanno ancora prodotto un'opera dalle strutture altrettanto imponenti e che abbia superato positivamente il test della verità.

Forse questo è impossibile nel campo delle scienze sociali. Senza approfondire ulteriormente l'argomento, possiamo contentarci di osservare che i tipi di verità a cui miriamo nei diversi settori d'indagine presentano tra loro tali diversità che a seconda del campo l'un criterio può essere assai più importante dell'altro.

È importante riconoscere che entrambi i criteri, il pragmatico-politico e l'estetico, sono soggetti alla critica della

<sup>1</sup> Il criterio estetico, è chiaro, non permette di distinguere il vero dal falso. Molte belle teorie sono false. E la concezione scientifica della bellezza o della soddisfazione estetica è più rigorosa di quella artistica.

<sup>2</sup> Cfr. F. H. ALLPORT, *The J-Curve Hypothesis of Conforming Behavior in Readings in Social Psychology*, a cura di T. M. Newcomb e E. L. Hartley, New York 1947, pp. 55-68.

ragione e quindi a revisione. In effetti entrambi sono mutati nel corso della storia, sebbene vi sia al di sotto di civiltà e tradizioni intellettuali diverse un'importante corrente di continuità e somiglianza. Nella ricerca scientifica vi è anche spazio per un'ampia gamma di domande e risposte, anche sullo stesso argomento o all'interno della stessa disciplina, ma nella misura in cui le risposte sono una per una corrette, sono anche compatibili e congruenti l'una con l'altra.

L'interpretazione marxista delle guerre del Peloponneso sarà certo molto diversa da quella che ci vien presentata da uno studioso di storia diplomatica, tuttavia se entrambi gli storici evitano di commettere errori o di sopprimere scientemente documenti importanti, i loro racconti non si contraddicono, ma anzi si completano l'un l'altro. V'è certo la possibilità che particolari aspetti delle due interpretazioni siano in contrasto tra loro, e in questi casi i contrasti vanno risolti facendo appello ai documenti. Lo studioso tradizionalista di storia diplomatica potrebbe osservare che Sparta era una società agraria autosufficiente e che anche in Atene l'attività commerciale svolgeva un ruolo secondario. Se dimostra queste tesi in modo soddisfacente e facendo ricorso all'evidenza dei fatti, allora dimostrerà anche che il suo collega marxista sosteneva il falso. La tolleranza per « interpretazioni » diverse basate su *Weltanschauungen* diverse serve solo a confondere.

Tutto questo equivale a dire che la realtà sociale, sia passata che presente, ha una sua struttura ed un suo significato che lo studioso scopre, allo stesso modo in cui un esploratore scopre un oceano o un lago. Punto primo: la struttura c'è, è lì fuori di noi. Le teorie ci aiutano ad individuarla o ci impediscono di vederla, ma non la creano. L'idea che la ragione abbia una funzione costitutiva mi sembra che in questo campo possa solamente essere fonte di confusione. Un'altra fonte di confusione sta nella sovrapposizione di significato dei due termini oggettivo e non-partigiano. Nelle scienze sociali e nella storia i fatti importanti sono destinati ad essere partigiani nel senso che sconvolgono sempre i preconcetti *di qualcuno*. Che poi vi sia maggiore probabilità che la verità sia sovversiva ri-

spetto all'ordine costituito invece del contrario, dipende semplicemente dal fatto che ogni ordine costituito ha interesse a nascondere alcune almeno delle basi su cui poggia la propria posizione privilegiata. Ma si tratta solo di una cosa probabile, non certa: non v'è infatti nessuna garanzia che una concezione critica di una società sia corretta per il solo fatto di essere critica invece che elogiativa. Il ricercatore onesto deve essere pronto a fronteggiare l'eventualità che le sue scoperte non si accordino con i suoi preconcetti politici. Che pochi di noi sappiamo far fronte a queste discordanze, è un fatto penosamente ovvio.

Da questa posizione derivano ulteriori conclusioni sul ruolo della tolleranza nelle discussioni intellettuali serie e nella ricerca scientifica. Mentre possiamo accettare alcune delle limitazioni che lo studioso moderno si autoimpone perché a volte dovute alla vastità del compito e alla debolezza della carne, non possiamo però per carità professionale erigerle in principî generali della ricerca. E vi sono anche buoni motivi per essere prudenti anche nel dispensare questa forma di carità. Molto spesso un problema appare inestricabilmente complicato solamente perché la risposta che varrebbe ad organizzare tutti i particolari con semplicità comporta conseguenze che sono sgradevoli al ricercatore per ragioni che nulla hanno a che fare col problema in esame. I fatti possono essere usati e sono stati usati per nascondere la verità, non solo per rivelarla. L'ammonimento di Marx sul reale significato della modestia intellettuale, che abbiamo scelto come epigrafe per questo saggio, non può forse essere eretto a principio epistemologico universale, tuttavia è buona regola di lavoro stare sull'avviso di fronte al verificarsi di una simile possibilità.

Sarebbe un errore dedurre da queste osservazioni un motivo di generale disprezzo per lo specialista. Vi sono specialisti e specialisti. Quello che fin qui si è voluto dimostrare è che termini quali « importante », « interessante », « significativo », « futile », e « triviale » hanno una forte componente oggettiva. Non sono semplicemente epiteti che riflettono le fantasie soggettive del singolo studioso, anche se sarebbero certamente privi di senso qualora non esistessero al mondo esseri umani alle cui aspirazioni e pro-

blemi questi termini si riferiscono. Ovviamente l'opera dello specialista, quando getta luce su un problema importante, è essa stessa importante. E ciò serve a distinguere tra la specializzazione indispensabile per progredire nel campo del sapere e la specializzazione che nasce da interessi carrieristici, da mode intellettuali, o da semplice mancanza d'ingegno. Dovrebbe essere ugualmente ovvio che il criterio dell'oggettività si applica anche alle opere di sintesi e di interpretazione generale. Il dilettante che ha nozioni « intuitive » ma scorrette intorno a un mucchio di libri disparati merita d'essere condannato, né più e né meno del *tecnico* angusto che riesce a scalare qualche gradino della carriera tenendo la bocca chiusa su qualsiasi argomento importante. In realtà, il dilettante merita una più pesante condanna perché il tecnico può in circostanze adatte aiutare a conseguire verità meritevoli d'interesse, mentre quando lo studioso pseudobrillante getta luce su un argomento, ciò accade solo per caso.

D'altra parte è assolutamente necessario tenere la porta aperta nella possibilità di un caso favorevole, ed è ancora più importante tenerla aperta per quelle verità che cercano di farsi strada contro le ortodossie stabilite. Per chi ha mentalità scientifica ogni idea, comprese le più pericolose ed apparentemente assurde, merita che le sue credenziali vengano prese in esame. Ma prendere in esame significa proprio esaminare e nulla più, non già accettare l'idea presa in esame. La tolleranza comporta l'esistenza di precisi procedimenti per accertare la validità delle idee, procedimenti simili a quelli che si applicano nei casi giudiziari. Nessuno sosterrà che l'esito di ogni regolare processo deve essere l'assoluzione dell'imputato. Una procedura sempre più complessa e mutevole per verificare la validità delle idee costituisce il nocciolo di qualsiasi concetto della tolleranza in campo scientifico. Questa è vera tolleranza, e non ha nulla a che fare con la cacofonia di imbroglioni urlanti che cercano di smerciare panacee politiche sulla pubblica piazza. Né si può dire che esista vera tolleranza laddove la coesistenza di diverse sfumature di ortodossia viene scambiata per libertà accademica.

## II.

A molte persone seriamente pensose sembra oggi che la mentalità scientifica abbia dimostrato d'essere irrilevante e d'aver fallito nel campo delle grandi questioni politiche. All'interno della scienza, possono concedere alcuni dei suoi critici, sarà possibile una spiegazione del comportamento politico, ma la critica razionale non lo sarà, all'infuori che a livello tecnico, quando si tratti di dimostrare che è improbabile che certi mezzi valgano a conseguire i risultati desiderati, come ad esempio che i campi di concentramento siano il mezzo piú efficace di eliminare gli ebrei. Se l'obiettivo che lo Stato si pone è di eliminare gli ebrei, nulla si può dire da un punto di vista scientifico sul fine in sé. Gli scopi dello Stato sono per lo scienziato della politica fatti bruti, che devono entrare nei suoi calcoli nello stesso modo come un fisico fa entrare nei suoi la gravità, l'attrito, o le caratteristiche dei metalli. Secondo questo modo di vedere, quando lo studioso della politica esce dal suo ruolo professionale per affermare che lo sterminio degli ebrei è moralmente riprovevole, egli entra nel terreno dei « valori », perde la sua aura di competenza professionale, e cessa di essere qualificato a dare una guida piú di quanto non lo sia uno qualsiasi di noi, poiché si assume che un gruppo di « valori » sia valido quanto un altro.

Questa sembra essere stata la conclusione della penetrazione dello spirito della ricerca razionale e scientifica nel campo delle questioni politiche. E questo risultato, a una minoranza almeno dei pensatori contemporanei, sembra essere insieme paradossale e mostruoso. Il distacco scientifico e la tolleranza hanno cosí, sembra ad essi, perso ogni freno fino a capovolgersi di significato. E v'è stata tutta una serie di tentativi per sfuggire dal paradosso e restaurare la legittimità della critica razionale dei valori, che sembrava svanire col declino della religione e della metafisica.

Molti di questi tentativi implicano in qualche misura la resa della ragione ed un ritorno a concezioni religiose o quasi-religiose. Anche gli sforzi dei neomarxisti o dell'hegelismo profano non mi sembrano del tutto immuni da



questa resa. Tutti questi sforzi hanno in comune un aspetto fondamentale che consiste nel tentativo di derivare la nozione di uno scopo comune alla vita e alla società umana, connettendolo in qualche modo con la struttura della storia e dell'universo. Ora, anche se possiamo essere d'accordo sull'esistenza di certe tendenze storiche, come quella a un sempre crescente controllo dell'uomo sul mondo fisico, questo fatto di per se stesso non comporta nessun motivo che ci obblighi ad approvarlo o disapprovarlo, a combattere in suo favore o contro. Il tentativo di derivare la legittimità di un certo insieme di valori da qualche fonte esterna agli esseri umani – e la storia è anch'essa esterna nella misura in cui il passato ci mette di fronte ad un mondo che non abbiamo fatto noi – mi sembra destinato al fallimento e non necessario.

È destinato al fallimento perché nessuna alternativa alla razionalità, nessun appello alla fede per quanto dissimulato, può a lungo andare resistere agli effetti corrosivi dell'indagine razionale. Questo resta vero, anche se per molti anni a venire la mentalità laica e scientifica avesse a soffrire un'eclisse più che parziale. Inoltre, non sarebbe ormai tempo di gettare via la stampella metafisica e di camminare con le nostre gambe? Piuttosto che tentare di far rivivere un'epistemologia e un'ontologia assai dubbie, preferisco insistere perché ci decidiamo a riconoscere che Dio e i suoi surrogati metafisici sono morti, ed impariamo a trarre da ciò tutte le conseguenze.

Se gli uomini desiderano far soffrire altri uomini od anche distruggere la civiltà stessa, non v'è nulla all'infuori dell'uomo stesso a cui fare appello per affermare che queste azioni meritano d'essere condannate. Per cui ne deriva che il problema della valutazione, come quello della obiettività della conoscenza, si riduce a cercare di scoprire se vi sono alcuni aspetti di quella che genericamente chiamiamo situazione umana che possano offrire un valido punto di riferimento. Di nuovo, come nel caso della conoscenza, si tratta di dimostrare che l'introduzione di una componente soggettiva non conduce a risultati puramente arbitrari.

Nelle discussioni sui valori si incontra di frequente gen-

te che per amore di tesi sostiene di desiderare di far soffrire esseri umani. È difficile dire se questa tesi va presa sul serio. Per quanto mi risulta, nessun gruppo umano ha mai seriamente affermato che la pena e la sofferenza siano desiderabili per se stessi. Che in molte civiltà siano state considerate come mezzi per raggiungere certi fini, è cosa ovvia. D'altra parte, è anche chiaro che esiste il piacere di far soffrire gli altri, ovvero il piacere che deriva dal vedere gli altri che soffrono. Perciò sarà bene che prendiamo l'argomento sul serio.

In risposta all'argomento esposto sopra sembrano esservi due sole osservazioni. La prima è che se lo si sostiene con serietà, si deve anche essere pronti ad accoglierne tutte le conseguenze. La seconda è che le conseguenze, se spinte molto in là, è probabile portino alla disintegrazione della società umana, ivi compreso quel settore a cui appartiene colui che propugna la crudeltà. Coloro che credono seriamente nella crudeltà, di solito ritengono che le vittime della crudeltà non facciano parte dell'umanità « reale ». Assunta come valore supremo, la crudeltà è probabilmente incompatibile con il perpetuarsi dell'esistenza umana. Il fatto che grandi quantità di crudeltà risultino perfettamente compatibili con la sopravvivenza della società umana, non inficia di necessità questa tesi. La crudeltà esistente è generalmente di tipo strumentale, e non costituisce un fine in se stessa.

Però, anche se questo argomento fosse indiscutibile, non sarebbe certo molto soddisfacente. Esso infatti molto poco ci dice intorno all'enorme quantità di crudeltà che ci circonda da tutte le parti, e alla quale vorremmo trovare un'obiezione ragionevole. Forse sarà possibile andare più avanti prendendo un esempio concreto, quello della Germania nazista. Quale potrebbe essere un'argomentazione solida per fondarvi un atto di accusa contro la Germania hitleriana?

Secondo una tesi per la quale io ho molto rispetto, la semplice ricerca di un qualche postulato sul quale basare l'atto di accusa rappresenterebbe una sopravvivenza della mentalità religiosa e metafisica. Per cui la ricerca è priva di senso. Bisogna prendere posizione pro o contro il nazi-

smo e, accettando tutte le conseguenze, lottare per stabilire le basi su cui poggerà la società se vinceremo. Questo è, mi sembra, il nucleo essenziale della posizione esistenzialista. Nati in un mondo che non abbiamo fatto, non v'è modo di sfuggire a questa terribile ambiguità.

Ma è poi la situazione così ambigua come sembra? Vi sono validi motivi per sostenere che non lo è, e che si possono ricavare da certi aspetti reali dell'esistenza umana criteri per un giudizio di valore. Se dobbiamo vivere, dobbiamo vivere in società. E se dobbiamo vivere in società, non è dedurre troppo se si afferma che lo dobbiamo con la minore quantità di sofferenza possibile<sup>1</sup>. La sofferenza inevitabile differisce nelle diverse circostanze e non è certamente la stessa in tutte le epoche della storia. Stabilire quale sia questo minimo, non è un compito facile. I procedimenti intellettuali generali che si possono indicare sul momento sono ragionevolmente chiari e ben noti. Essi meritano, a mio avviso, d'essere chiamati « scientifici ».

Se dobbiamo trovare un punto di partenza non ambiguo, lo possiamo attraverso l'analisi dei prerequisiti dell'esistenza umana, lungo le linee sopra accennate. In altre parole, i valori sono esigenze umane di modificazione dell'ambiente umano. Determinarli non è compito che possa essere eseguito una volta per sempre, ma muta col mutare delle condizioni storiche. Fin qui l'accento che gli esistenzialisti pongono sul carattere permanente dell'ambiguità ha solide basi. Ma se torniamo a considerare il caso del nazismo e certi tipi di critica che sono stati rivolti a questa

<sup>1</sup> Contro il concetto che la quantità di sofferenza possa fornire un buon criterio per valutare diverse forme di società, sta l'obiezione che le diverse sofferenze e i diversi piaceri sono entità incommensurabili. Per un sociologo l'obiezione ha poco peso. Certo, vi sono varietà enormemente diverse delle une e degli altri, tuttavia non è poi troppo difficile determinare quando la felicità di alcune persone dipende dall'infelicità di altre persone. Il criterio di realizzare la minor sofferenza comporta che situazioni del genere andrebbero cambiate, quando è possibile farlo. Questa possibilità può non esserci. L'idea che l'autorità razionale liberamente accettata costituisca libertà è assurda se viene generalizzata. Gli oneri che si accettano, restano pur sempre degli oneri. Una difficoltà assai maggiore scaturisce dall'introduzione dell'elemento tempo: quanto deve soffrire la presente generazione per amore di coloro che non sono ancora nati? Quanta parte degli orrori della rivoluzione industriale e della costruzione del socialismo in Russia sono giustificabili da questo punto di vista? Cercherò di esaminare queste difficoltà nell'ultima sezione del saggio.

società, in particolare la critica marxista, è possibile distinguere le caratteristiche costanti e ricorrenti della critica fondata sul razionalismo. Non è mia intenzione qui prendere in considerazione tesi specifiche intorno alla Germania nazista, ma piuttosto mettere in luce molto in breve la struttura caratteristica di un certo tipo di argomentazione.

Anzitutto v'è la premessa, il cui fondamento abbiamo appena discusso, che le sofferenze non necessarie provocate da una forma di governo o da una società sono un male e quando si verificano l'ordine sociale va mutato. Dimostrare l'esistenza di queste sofferenze e le loro cause storiche è la parte più importante e più difficile della tesi. Poi, è necessario, e in verità è parte del medesimo compito, rompere l'illusione che il presente è inevitabile e permanente. Mostrare le sue radici storiche fa parte di questo compito, come ne fa parte il dimostrare chi ci guadagna e chi ci perde e quali concreti interessi sono all'opera per preservare il sistema dominante. Infine, e questo è spesso il più difficile, è necessario mostrare che vi sono buoni motivi per ritenere che la società potrebbe essere organizzata in modo da provocare una minore somma di sofferenze. Nel caso della Germania nazista sarebbe necessario, ad esempio, dimostrare che la disoccupazione avrebbe potuto essere eliminata altrimenti che con un programma di armamenti e di conquista. In sostanza il procedimento equivale a dimostrare che i fatti sociali contengono la potenzialità di diventare diversi da quel che sono.

Questo è più o meno il modo di procedere di un certo numero di sociologi, sebbene forse di una minoranza. L'ultimo punto relativo alla dimostrazione della possibilità di una minore quantità di sofferenze, può a qualche hegeliano sembrare che richieda procedure intellettuali fondamentalmente diverse da quelle della scienza come è da me concepita. Non credo che sia vero. La potenzialità è un fatto altrettanto empirico quanto qualsiasi altro e deve essere accertata nello stesso modo. Per dimostrare che la società tedesca poteva funzionare con minori sofferenze occorre esaminare criticamente l'alto livello raggiunto dalla tecnologia e dall'istruzione pubblica, ed altri fattori simi-

li, come pure le forze che si opponevano al cambiamento. La conclusione potrebbe ben essere che solamente la disfatta militare poteva cambiare la situazione. Ora, è certamente vero che questa conclusione non potrà mai essere verificata, non piú di quanto si possa dimostrare che il capitalismo o il socialismo sono in grado di funzionare, prima che siano stati messi alla prova. Alcuni pensatori si richiamano a questo punto per sostenere che la scienza sociale è qualitativamente diversa dalle altre forme di pensiero razionale. Ma se ne può dedurre qualcosa di piú del fatto che l'esperimento è impossibile nel campo delle scienze sociali? La possibilità che dalle vecchie scaturiscano nuove forme chimiche è dimostrabile con l'esperimento, quella di nuove forme sociali scaturienti dalle vecchie è invece, e forse è una fortuna, assolutamente indimostrabile coll'esperimento.

Se il nostro ragionamento fin qui è corretto, se ne può concludere che non esiste nessuna barriera insormontabile che si frapponga ad una conoscenza e una valutazione oggettiva delle istituzioni umane. Oggettivo qui significa solamente che risposte non ambigue, indipendenti dalle fantasie e dalle preferenze individuali, sono in linea di principio possibili. Esiste, in altre parole, una effettiva distinzione tra la modestia scientifica e la genericità che deriva da codardia morale ed intellettuale. Vi sono situazioni, che discuteremo fra breve, in cui la prudenza diventa l'ultimo rifugio del mascalzone.

### III.

Ostacoli all'applicazione del pensiero razionale ne esistono, anche se non provengono necessariamente dalla filosofia. Sono formidabili e possono ben schiacciarlo.

La possibilità di discutere in modo razionale argomenti politici si trova solamente in un certo tipo di società libera. Questo è tanto vero che oggi abbiamo la tendenza a misurare il grado di libertà esistente in una società dal grado di pubblico dibattito che vi si svolge. Benché questa concezione sia inadeguata di per sé, poiché non tiene con-

to del carattere degli argomenti in discussione e della qualità del dibattito, tuttavia essa attira l'attenzione su una parte importante della verità. Una delle caratteristiche cruciali di una società libera è l'assenza di un unico ed esclusivo « scopo nazionale ». I tentativi, mai completamente riusciti, di imporre un simile scopo costituiscono le stigmate che contraddistinguono il moderno stato totalitario.

Entro limiti molto ampi la diversità di gusti e di opinioni rappresenta di per sé un bene positivo, secondo il credo democratico, e non solamente un mezzo per uno scopo. Senza questa diversità gli esseri umani non possono sperare di sviluppare le loro varie qualità. Il limite che di solito viene posto è che nel coltivare i propri gusti gli individui non danneggino gli altri. Questa concezione presenta delle difficoltà: come distinguere l'oltraggio reale dal pregiudizio offeso? Gli accenni avanzati nella sezione precedente debbono bastare a far comprendere che il problema non è del tutto insolubile. Ad ogni modo una società col massimo di libertà possibile non potrebbe consentire ai suoi membri di soddisfare qualsiasi loro fantasia ed impulso: uccidere un genitore, un figlio, la sposa, o un collega in uno scatto di esasperazione deve essere tabù. Anche così una società libera, come in larga misura riconoscono i teorici della democrazia, richiede individui piuttosto straordinari per potere funzionare. I suoi membri debbono essere molto intelligenti e bene informati, come pure dotati di sufficiente autocontrollo da cedere ad un'argomentazione che va contro i loro interessi.

Queste osservazioni bastano a richiamare alla mente le principali caratteristiche ed alcuni dei problemi che solleva il modello democratico. Il posto che vi occupano la tolleranza e la razionalità sono abbastanza familiari per dispensarci dal dedicarvi un esame particolare. Il vero problema è altrove. Che grado di realismo possiede il modello democratico, specie nella seconda metà del ventesimo secolo in mezzo a condizioni di conflitto rivoluzionario e internazionale? E se non è realistico, che dobbiamo farne dell'ideale della discussione libera e razionale? Dobbiamo essere « realistici » anche noi e lasciarlo cadere nella pratica, salvo a metterlo da parte per rispolverarlo a scopo

decorativo nelle occasioni sempre piú solenni in cui riaffermiamo in tempi di crisi la nostra solidarietà nazionale? Generalmente parlando, questa sembra essere la piega che hanno preso gli avvenimenti in Occidente. È ancora possibile trovare almeno un piccolo pubblico che ascolti discorsi di alto livello critico finché la critica non rappresenta in nessun modo ostacolo alla politica « seria ». Se la situazione diviene piú tesa, può rendersi necessario sbarazzarsi delle critiche, né è detto che vi sia bisogno di ricorrere a metodi rudi. Molta parte di ciò che passa per critica ad un attento esame si rivela essere nient'altro che una nota di tono diverso nel coro delle lodi per la « libertà » occidentale, e per l'accettazione della guerra fredda e della civiltà distruttiva che su di essa si basa. Coloro che accusano i pacifisti di cercare di collocarsi al di fuori della mischia hanno, io credo, in larga parte ragione. Con poche lodevoli eccezioni coloro che cercano di spaventarci con gli orrori della guerra evitano di analizzare i costi sociali e politici della pace, che potrebbero ben essere catastrofici. Può l'approccio scientifico dirci nulla circa le prospettive che ci sono di realizzare una discussione razionale nella tolleranza, o circa le condizioni nelle quali sarebbe fuori posto? È mia opinione che lo possa.

Tra le condizioni che si richiedono per rendere possibile un miglioramento nell'ambito del sistema politico in vigore, vi sono queste. La prima e piú importante è che deve esservi un gruppo di persone che abbiano un interesse materiale a che si realizzino cambiamenti. D'altra parte occorre che i ricchi e i potenti siano in grado di fare concessioni e siano anche disposti a farle. Tre ordini di fattori sono importanti per questo rispetto. Le classi superiori debbono possedere un margine economico sufficiente a rassicurarle che le concessioni non danneggeranno in modo grave la loro posizione. E a questo riguardo può essere importante l'emergere di nuove fonti di ricchezza. In secondo luogo, l'esistenza di interessi diversi all'interno delle classi superiori, tutti piú o meno fiorenti, può giovare a prevenire la formazione di un solido blocco dei privilegiati contro le rivendicazioni delle classi inferiori. Infine, l'esistenza di istituzioni politiche, quali un parlamento e

un potere giudiziario con forti radici nel passato e tuttavia in grado di funzionare con uomini nuovi per affrontare problemi nuovi, giova alla vita di una società aperta. Questo complesso di condizioni era presente in Inghilterra durante la transizione dalla vecchia società alla moderna società industriale, mentre era assente in Germania e in Russia.

Queste condizioni furono tuttavia la conseguenza esse stesse di una rivoluzione. Tutte le più grandi democrazie, l'Inghilterra, la Francia e gli Stati Uniti sono passate attraverso un periodo di guerra civile o di violenza rivoluzionaria (la differenza è più che altro di terminologia), la quale distruggendo o paralizzando certe strutture del vecchio ordine – l'assolutismo regio in Inghilterra, l'aristocrazia terriera in Francia, l'agricoltura schiavistica negli Stati Uniti – ha reso possibile lunghi periodi di lotta sociale all'interno delle strutture democratiche.

La violenza rivoluzionaria, compresa la dittatura, ha diverse volte nella storia occidentale percorso ed introdotto periodi di estesa libertà. È semplicemente impossibile mettere la violenza, la dittatura, e il fanatismo in una categoria; la libertà, il costituzionalismo, e le libertà civili in un'altra. La prima categoria ha giuocato un ruolo nello sviluppo della seconda. Negare questo rapporto, non è altro che un trucco ispirato dalla partigianeria. E diventa un trucco meschino oltreché partigiano quando in nome della democrazia si perdonano bombardamenti senza fine contro i contadini rivoluzionari; ancor più meschino e senza senso se da un lato si giustifica questo tipo di violenza mentre dall'altro si critica Robespierre per avere versato sangue in nome della futura libertà<sup>1</sup>. La retorica liberale può essere greve di nauseante ipocrisia quanto qualsiasi altra. Detto questo, è però un errore disastroso gettare via

<sup>1</sup> L'argomento che connette il terrorismo ad una specifica filosofia della storia, forse non è che un mito. V'è una gran massa di documenti che mostrano come Robespierre fosse un politico empirico; inoltre è anche provato che le più importanti vittime del Terrore furono in realtà nemici della rivoluzione. Si associa Stalin, correttamente a mio modo di vedere, con alcuni dei peggiori orrori della storia umana. Ma egli trattava la teoria marxista con disprezzo, quando ciò conveniva ai suoi scopi. Tutta la questione merita di essere nuovamente esaminata.



il liberalismo per intero. L'esperienza storica presenta piú di un esempio a giustificazione della diffidenza liberale verso coloro che sostengono la tesi che il fine giustifica il versamento del sangue – di solito anzi del sangue di qualcun altro. Il brivido di repulsione che suscita in noi la violenza, quando proviamo ancora di questi brividi, non è detto che sia solo un pregiudizio borghese. Vale la pena perciò di indicare alcune delle condizioni che giustificano il ricorso alla violenza in nome della libertà.

Tre considerazioni essenziali si possono avanzare a giustificazione del rifiuto di operare all'interno del sistema in vigore, e della conseguente adozione di un atteggiamento rivoluzionario. Una, che il regime in vigore sia repressivo al di là del necessario, vale a dire che la società potrebbe continuare a funzionare nei suoi meccanismi fondamentali anche infliggendo meno sofferenza e meno costrizione ai suoi membri. I sostenitori del sistema daranno quasi certamente una diversa definizione dei compiti essenziali della società, da quella che ne danno i suoi oppositori. Trovare una qualche base per una decisione razionale su questo punto è ben lungi dall'essere facile, se si insiste a voler decidere con rigore logico. Tuttavia, come s'è visto sopra, è assai piú facile arrivare a valutazioni negative. Quali che siano i valori positivi che scegliamo di servire, oltre alla libertà; è certo che non vogliamo né crudeltà, né ingiustizia, né sperpero o cattivo uso delle risorse per scopi distruttivi. La seconda considerazione è che debbono esservi prove concrete del maturare di una situazione rivoluzionaria. Per maturità della situazione si intende non solo che la rivoluzione abbia un sufficiente appoggio per portare in fondo il suo compito distruttivo, ma, ancor piú importante, che esistano ben fondate speranze di potere introdurre un sistema migliore. Ciò richiede che il livello della produttività economica sia sufficientemente alto da permettere una piú razionale organizzazione economica, ed anche che siano disponibili (o possano esserlo in breve) le capacità umane necessarie a far funzionare la società umana nel suo insieme con meno sofferenza, meno dolore e meno stupidità. Infine, occorre fare un calcolo approssimativo della violenza rivoluzionaria che si renderà neces-

saria. Prima che il ricorso alla rivoluzione sia giustificabile, v'hanno da essere fondati motivi di credere che il costo in sofferenze e in umana degradazione inerente nella continuazione dello *statu quo* superi veramente il costo da affrontare durante la rivoluzione e nel periodo immediatamente seguente. Per dirla con tutta crudezza, bisogna confrontare le perdite umane che comporta un periodo di Terrore con quelle che si avrebbero se si consente alla situazione attuale di continuare, e in questo ultimo calcolo va compreso l'alto tasso di mortalità dovuto a malattia o ignoranza, e, all'estremo opposto, il tasso di mortalità che deriva dall'incapacità di controllare l'uso di potenti mezzi tecnici. (Vengono alla mente qui le quarantamila vittime uccise ogni anno negli Stati Uniti in incidenti della strada. Cosa penseremmo di un regime politico che mandasse a morte ogni anno quarantamila persone?)

Gli errori di calcolo su tutti questi punti costituiscono una delle principali ragioni degli orrori della Rivoluzione bolscevica e dell'era di Stalin. Gli errori di calcolo in questo caso colpiscono anche di più, perché molti fra i precursori e i leader del marxismo russo erano acutamente consapevoli dei problemi che abbiamo discusso e li hanno dibattuti con grande passione. Ma non indica allora il fato della Rivoluzione bolscevica la futilità di sollevare i problemi e le considerazioni di cui sopra? Non v'è per caso qualcosa di presuntuoso e di sciocco nella pretesa di giudicare le rivoluzioni? Emanare sentenze apologetiche per l'*ancien régime* o per i suoi successori rivoluzionari (un esercizio questo che costituisce il grosso di quanto esce dal mulino della storiografia) sembra infatti futile. D'altra parte, il tentativo di scoprire cosa avrebbe potuto essere razionale, nel senso di ottenere il massimo risultato con un minimo di sofferenza, non rappresenta una completa perdita di tempo. Le ipotesi circa il presente e il futuro non sono come le ipotesi che fa lo storico. Col fare queste ipotesi, importanti personaggi storici contribuiscono anche, entro certi limiti, a influenzare gli avvenimenti. Questi limiti variano da situazione a situazione. Ma sembra esservi nel fluire degli eventi umani un principio di ambiguità, un punto questo che Merleau Ponty ha discusso a lun-

go. Ma ciò accresce il carico di responsabilità che si addossa chiunque scelga di uscire dalla routine del dibattito pacifico per propugnare il ricorso a rimedi estremi. Anche se la scelta rivoluzionaria ha successo, non si può essere mai sicuri che fosse assolutamente necessaria. D'altra parte, va anche detto che l'interminabile ed amletico attendere di avere un'informazione piú completa e che arrivi il momento giusto, può portare a lasciare passare il momento cruciale per errore. Non v'è nessun modo di evitare questo spaventoso dilemma. Forse v'è qualcosa di favorevole e d'incoraggiante nel fatto che gli esseri umani sono dotati di una forte dose di passione irrazionale; altrimenti, tutte le nostre battaglie sarebbero magari finite in niente, e saremmo ancora nell'età della pietra.

Per fortuna il compito dell'intellettuale di professione, del quale ci occupiamo soprattutto in questo saggio, è per certi aspetti piú facile di quello del leader politico. Il vero compito dell'intellettuale *non* è quello di mettersi al servizio di una dottrina o di un ideale politico, *né* quello di fare l'agitatore o il combattente, ma quello di trovare e di proclamare a voce alta la verità, quali che ne possano essere le conseguenze politiche. Anche se, come abbiamo detto, gli interessi politici concorrono a determinare quali verità gli intellettuali si mettono a cercare, le verità che essi scoprono possono spesso essere, e sono di fatto, estremamente pericolose proprio per quegli stessi interessi. Per essere piú precisi, se l'intellettuale scopre che la situazione attuale comporta una quantità non necessaria di repressione e non ammette un reale dibattito, senza che tuttavia esista nessuna seria speranza di mutamento, egli ha ugualmente il compito di svolgere un'instancabile opera di denuncia critica – un'opera di critica distruttiva di una realtà distruttiva. Il suo impegno di servire la verità comporta l'obbligo di denunciare le illusioni, gli equivoci, le ambiguità e le ipocrisie di coloro che alzano la bandiera della libertà allo scopo di perpetuare la brutalità, siano essi comunisti o anticomunisti.

*Tout comprendre c'est tout pardonner* è una di quelle frasi attraenti che molto spesso si rivelano sdolcinate mezza-verità. Una chiara comprensione di come una certa so-

cietà in concreto funziona è probabile infatti che costituisca il primo passo verso la condanna, perché la comprensione ci mette in grado di vedere non solo il rovescio della medaglia, penetrando al di sotto delle glorificazioni ufficiali, ma anche di renderci conto delle possibilità di miglioramento. L'idea che l'atteggiamento scientifico verso la società umana porta necessariamente con sé una tolleranza conservatrice dell'ordine esistente, o che priva gli studiosi della capacità di penetrare coll'intuizione importanti problemi del passato e del presente, mi sembra completamente assurda. Queste cose certo accadono ed anche su vasta scala, ma rappresentano la conseguenza dell'incapacità di essere all'altezza delle esigenze della mentalità scientifica.

A questo, qualcuno potrebbe replicare che l'atteggiamento verso la scienza qui difeso è simile a quello del maomettano verso il Corano: poiché quello che non è nel Corano non è vero e non è necessario per la salvezza, e poiché il Corano contiene tutto quel che di buono vi è negli altri libri, il resto può essere gettato alle fiamme. Nella misura in cui la concezione della scienza che si è qui proposta è sufficientemente ampia da abbracciare tutto lo scibile umano, il confronto regge. Lo scopo della mia argomentazione è stato di dimostrare che la necessaria presenza di un elemento soggettivo nella conoscenza e nella valutazione delle faccende umane non introduce automaticamente un irriducibile elemento di arbitrarietà nei giudizi, per difficile che possa essere eliminare questo elemento per altre ragioni. Tuttavia il confronto è falso per una ragione di fondamentale importanza. Diversamente dal Corano, nessuna parte della scienza, nessuna concezione della scienza e dei suoi metodi, e meno di tutti quella qui presentata, è permanentemente sottratta alla verifica, alla critica, e se è necessario, a mutamenti fondamentali. La scienza è tollerante verso la ragione, implacabilmente intollerante verso l'irrazionale e il falso. Come ha detto una volta Maurice Cohen, la scienza non è che una luce fioca e tremolante nel buio che ci circonda, ma è la sola che abbiamo: maledetto colui che vorrebbe spengerla.



Herbert Marcuse  
La tolleranza repressiva

Questo saggio è dedicato ai miei studenti  
dell'Università di Brandeis

[Pubblicato per la prima volta su « Giovane Critica », n. 15-16,  
Catania, primavera-estate 1967].

Questo saggio esamina l'idea di tolleranza nella nostra società industriale avanzata. La conclusione raggiunta è che la realizzazione dell'obiettivo della tolleranza richiederebbe l'intolleranza verso le politiche, gli atteggiamenti, le opinioni dominanti e l'estensione della tolleranza alle politiche, agli atteggiamenti e alle opinioni che sono banditi o soppressi. In altre parole, oggi la tolleranza appare di nuovo ciò che era all'origine, all'inizio dell'età moderna: un obiettivo di parte, un'idea e una pratica sovversiva e liberante. Viceversa, ciò che oggi si proclama e si pratica come tolleranza è in molte delle sue più efficaci manifestazioni al servizio della causa dell'oppressione.

L'autore è pienamente consapevole che, attualmente, non esiste alcun potere, alcuna autorità, alcun governo che voglia tradurre in pratica la tolleranza liberante, ma egli crede che sia compito e dovere dell'intellettuale richiamare e preservare le possibilità storiche che sembrano esser divenute possibilità utopistiche – che sia suo compito spezzare la concretezza dell'oppressione al fine di aprire lo spazio mentale in cui questa società può esser riconosciuta per ciò che è e fa.

La tolleranza è un fine in sé. L'eliminazione della violenza e la riduzione della soppressione al grado richiesto per proteggere uomini e animali dalla crudeltà e dall'aggressione sono condizioni preliminari per la creazione di una società umana. Una tale società non esiste ancora; il progresso verso di essa forse più di prima è arrestato dalla violenza e dalla repressione su scala mondiale. Come dissuasori contro la guerra nucleare, come azione di polizia



contro la sovversione, come aiuto tecnico nella lotta contro l'imperialismo e il comunismo, come metodi di pacificazione nei massacri neocoloniali, la violenza e la repressione sono diffusi, praticati e difesi dai governi democratici allo stesso grado di quelli autoritari, e gli individui sottoposti a questi governi sono educati a sostenere simili pratiche come necessarie per il mantenimento dello status quo. La tolleranza è estesa alle politiche, alle condizioni e ai modi di comportamento che non dovrebbero esser tollerati perché impediscono, se non distruggono, le probabilità di creare un'esistenza senza paura e sofferenza.

Questo tipo di tolleranza rinforza la tirannia della maggioranza contro ciò che affermavano gli autentici liberali. Il luogo politico della tolleranza è cambiato: mentre si è più o meno tranquillamente e costituzionalmente ritirato dall'opposizione, esso è diventato comportamento obbligatorio nei confronti delle politiche istituite. La tolleranza è passata da uno stato attivo ad uno passivo, dalla pratica alla non-pratica *laissez faire* le autorità costituite. È la gente che tollera il governo il quale a sua volta tollera l'opposizione entro la struttura determinata dalle autorità costituite.

La tolleranza verso ciò che è radicalmente un male ora appare come un bene perché serve alla coesione del tutto sulla strada dell'abbondanza o della maggiore abbondanza. Il tollerare l'incrinamento sistematico dei bambini come degli adulti, prodotto dalla pubblicità e dalla propaganda, lo sfogo della distruttività realizzato nella guida aggressiva, il reclutamento e l'istruzione di truppe speciali, l'imponente e benevola tolleranza verso l'inganno completo nel commercio, nello spreco e nell'inutilizzazione pianificata, non sono distorsioni e aberrazioni, sono l'essenza di un sistema che coltiva la tolleranza come un mezzo per perpetuare la lotta per l'esistenza sopprimendone le alternative. Le autorità nei campi dell'educazione, della morale e della psicologia sbraitano contro l'aumento della delinquenza giovanile; sbraitano di meno contro la presentazione superba, a parole e a fatti e al cinema, di missili, razzi, bombe sempre più potenti – la delinquenza matura di un'intera civiltà.

Secondo una proposizione dialettica è il tutto che determina la verità – non nel senso che il tutto è precedente o superiore alle sue parti, ma nel senso che la sua struttura e la sua funzione determinano ogni particolare condizione e relazione. Così, all'interno d'una società repressiva, anche i movimenti progressivi minacciano di volgersi nel loro opposto nella misura in cui essi accettano le regole del gioco. Per prendere un caso assai controverso: l'esercizio dei diritti politici (come votare, scrivere lettere alla stampa, ai Senatori, ecc., far dimostrazioni di protesta con la rinuncia a priori della controviolenza) in una società di totale amministrazione serve a rafforzare questa amministrazione col testimoniare dell'esistenza di libertà democratiche le quali, in realtà, hanno cambiato il loro contenuto e perso la loro efficacia. In un caso simile, la libertà (di opinioni, di riunione, di parola) diventa uno strumento per assolvere la schiavitù. E ancora (e soltanto qui la proposizione dialettica mostra tutto il suo scopo) l'esistenza e la pratica di questa libertà rimane una condizione preliminare per la restaurazione della loro originaria funzione di opposizione, a condizione che lo sforzo di trascendere le loro (spesso autoimposte) limitazioni sia intensificato. Generalmente la funzione e il valore della tolleranza dipendono dall'eguaglianza che prevale nella società in cui la tolleranza è praticata. La tolleranza stessa è soggetta a criteri superiori: la sua portata e i suoi limiti non possono esser definiti nei termini della società rispettiva. In altre parole, la tolleranza è un fine in sé soltanto quando è davvero universale, praticata dai governanti come dai governati, dai signori come dai contadini, dagli sceriffi come dalle loro vittime. E una tale tolleranza universale è possibile soltanto quando nessun reale o presunto nemico richiede nell'interesse nazionale l'educazione e l'assuefazione degli individui alla violenza militare e alla distruzione. Fintantoché queste condizioni non prevalgono, le condizioni della tolleranza sono « adulterate »: sono determinate e definite dalla disuguaglianza istituzionalizzata (che è certamente compatibile con l'eguaglianza costituzionale), cioè dalla struttura di classe della società. In una simile società, la tolleranza è *de facto* limitata sul duplice

terreno della violenza e della repressione legalizzate (polizia, forze armate, guardie d'ogni tipo) e dalla posizione privilegiata posseduta dagli interessi predominanti e dalle loro « connessioni ».

Queste limitazioni di fondo della tolleranza vengono normalmente prima delle limitazioni esplicite e giudiziarie quali le definiscono le corti, i costumi, i governi, ecc. (ad esempio, « il pericolo chiaro ed attuale », la minaccia alla sicurezza nazionale, l'eresia). Entro la struttura di una società così conformata, la tolleranza può essere praticata e proclamata senza pericolo. Essa è di due tipi: 1) la tolleranza passiva degli atteggiamenti e delle idee consolidate e stabilite anche se è evidente il loro effetto dannoso sull'uomo e la natura; e 2) l'attiva, ufficiale tolleranza garantita alla destra come alla sinistra, ai movimenti di aggressione come ai movimenti di pace, al partito dell'odio come a quello dell'umanità. Io definisco questa tolleranza non-partigiana « astratta » o « pura » in quanto essa trattiene dal prender posizione – ma nel far così attualmente protegge il meccanismo già stabilito della discriminazione.

La tolleranza che ingrandì la portata e il contenuto della libertà fu sempre partigiana – intollerante verso i protagonisti dello status quo repressivo. Il risultato fu soltanto il grado e il limite dell'intolleranza. Nelle società liberali solidamente stabilite dell'Inghilterra e degli Stati Uniti, la libertà di parola e di riunione era garantita anche ai nemici radicali della società, a condizione che non passassero dalle parole ai fatti, dal discorso all'azione.

Facendo affidamento sulle effettive limitazioni di fondo imposte dalla sua struttura di classe, la società sembrava praticare la tolleranza generale. Ma la teoria liberista aveva già posto un'importante condizione alla tolleranza: era quella di « applicarsi soltanto agli esseri umani nella maturità delle loro facoltà ». John Stuart Mill non parla soltanto dei bambini e dei minorenni; egli ragiona: « La libertà, come un principio, non ha applicazione ad alcuno stato di cose anteriore al tempo in cui l'umanità è diventata capace di migliorarsi con la discussione libera ed eguale ». Prima di allora, gli uomini potevano essere an-

cora dei barbari, e « il dispotismo è un modo di governo legittimo trattando con dei barbari, purché il fine sia il loro miglioramento e i mezzi siano giustificati dall'effettuale realmente quel fine ». Le parole di Mill spesso citate hanno un'implicazione meno familiare da cui dipende il loro significato: la connessione interna tra libertà e verità. C'è un senso in cui la verità è il fine della libertà, e la libertà dev'essere definita e limitata dalla verità. Ora in che senso può essere la libertà funzione della verità? Libertà è autodeterminazione, autonomia – questa è quasi una tautologia che risulta da un'intera serie di giudizi sintetici. Essa stabilisce l'abilità di ognuno nel determinare la propria vita: esser in grado di determinare cosa fare e cosa non fare, cosa tollerare e cosa no. Ma il soggetto di questa autonomia non è mai l'individuo contingente, privato, per ciò che realmente è o gli accade di essere; è piuttosto l'individuo come essere umano che è capace di vivere libero con gli altri. E il problema di rendere possibile una tale armonia tra la libertà di ogni individuo con l'altro non è quello di trovare un compromesso tra i competitori, o tra la libertà e la legge, tra gli interessi generali e quelli individuali, il benessere comune e quello privato in una società *stabilita*, ma quello di *creare* la società in cui l'uomo non è più schiavo delle istituzioni che viziano l'autodeterminazione fin dagli inizi. In altre parole, la libertà deve ancora essere creata anche per la più libera delle società esistenti. E la direzione in cui dev'essere cercata, e i mutamenti istituzionali e culturali che possono aiutare a conseguire la meta sono, almeno nelle civiltà sviluppate, *comprensibili*, cioè a dire, essi possono essere identificati e progettati, sulle basi dell'esperienza, dalla ragione umana.

Nell'azione reciproca di teoria e pratica, le soluzioni vere e quelle false diventano distinguibili – non coll'evidenza della necessità, né come il positivo, soltanto con la certezza di una possibilità ragionata e ragionevole, e con la forza persuasiva del negativo. Poiché il vero positivo è la società del futuro e perciò oltre la definizione e la determinazione, mentre il positivo esistente è ciò che dev'essere superato. Ma l'esperienza e la comprensione della società esistente possono ben essere capaci di identificare ciò che

*non* tende ad una società libera e razionale, ciò che impedisce e deforma le possibilità della sua creazione. La libertà è liberazione, uno specifico processo storico nella teoria e nella pratica e come tale esso ha le sue parti giuste e quelle sbagliate, la sua verità e la sua falsità.

L'incertezza della possibilità in questa distinzione non toglie l'obiettività storica, ma sono necessarie libertà di pensiero e di espressione come condizioni preliminari per trovare la via verso la libertà – è necessaria la *tolleranza*. Comunque, questa tolleranza non può essere indiscriminata ed eguale nei confronti dei contenuti dell'espressione, né nelle parole né nei fatti; non può proteggere le parole false e i fatti sbagliati che dimostrano che essi contraddicono e vanno contro alle possibilità di liberazione. Tale tolleranza indiscriminata è giustificata nei dibattiti innocui, nella conversazione, nella discussione accademica; è indispensabile in un'impresa scientifica, nella religione privata. Ma la società non può esser priva di discriminazioni dove la pacificazione dell'esistenza, la libertà e la felicità stesse sono in pericolo: qui, alcune cose non possono venir dette, alcune idee non possono venire espresse, alcune politiche non possono esser proposte, alcuni comportamenti non possono esser permessi senza fare della tolleranza uno strumento per la continuazione della schiavitù.

Il pericolo della « tolleranza distruttiva » (Baudelaire), della « benevola neutralità » verso l'*arte* è stato riconosciuto: il mercato, che assorbe ugualmente bene (forse con frequenti fluttuazioni del tutto improvvise) l'*arte*, l'*anti-arte* e la non-*arte*, tutti i possibili contrastanti stili, scuole, forme, fornisce un « compiaciuto ricettacolo, un amichevole abisso » (Edgar Wind, *Art and Anarchy*, Knopf, New York 1964, p. 101) in cui l'urto radicale dell'*arte*, la protesta dell'*arte* contro la realtà stabilita è inghiottita. Comunque, la censura dell'*arte* e della letteratura è regressiva sotto tutte le circostanze. L'autentica *œuvre* non è e non può essere una propaganda dell'oppressione, e la pseudoarte (che può essere una tale propaganda) non è arte. L'*arte* è contro la storia, si oppone alla storia che è stata la storia dell'oppressione, perché l'*arte* assoggetta la real-

tà a leggi diverse da quelle stabilite: le leggi della Forma che crea una realtà differente – la negazione di quella stabilita anche quando l'arte dipinge la realtà stabilita. Ma nella sua lotta con la storia, l'arte si sottomette alla storia: la storia inizia la definizione dell'arte e inizia la distinzione tra arte e pseudoarte. Così accade che ciò che una volta era arte diventa pseudoarte. Le forme, gli stili e le qualità precedenti, i precedenti modi di protesta e di rifiuto non possono venir ripresi entro oppure contro una società differente. Ci sono casi in cui un'autentica *œuvre* porta un messaggio politico regressivo – Dostoevskij è un caso simile. Ma allora, il messaggio è annullato dalla stessa *œuvre*: il contenuto politico regressivo è assorbito, *aufgehoben* nella forma artistica: nell'opera come letteratura.

La tolleranza della libertà di parola è il modo di migliorare, di progredire nella liberazione, *non* perché non esiste una verità obiettiva, e il miglioramento deve necessariamente essere un compromesso tra una varietà d'opinioni, ma perché c'è una verità obiettiva che può essere scoperta, accertata soltanto nell'imparare e nel comprendere ciò che è e ciò che potrebbe essere e dovrebbe esser fatto al fine di migliorare la sorte dell'umanità. Questo comune e storico « dovrebbe » [ought] non è immediatamente evidente, a portata di mano: esso dev'essere scoperto dal « taglio da parte a parte » [cutting through], dal « fendente » [splitting], dal « fare a pezzi (*dis-cutio*) il materiale dato – separando il giusto dall'ingiusto, il buono dal cattivo, il corretto dallo scorretto. Il soggetto il cui « miglioramento » dipende da una progressiva prassi storica è ogni uomo come uomo, e questa universalità è riflessa in quella della discussione, che a priori non esclude alcun gruppo od individuo. Ma anche il carattere di onnicomprensione della tolleranza liberale era, almeno in teoria, basato sull'asserzione che gli uomini fossero *individui* (potenzialmente) che possono imparare ad udire a vedere e a sentire da se stessi, a sviluppare i propri pensieri, a tentar di conseguire i loro veri interessi, diritti e capacità, anche contro l'autorità e l'opinione stabilite. Questa era la ragione fondamentale della libertà di parola e di riunione.

La tolleranza universale diventa discutibile quando la sua ragione fondamentale non prevale piú, quando la tolleranza è amministrata per manipolare e indottrinare degli individui che ripetano pappagallescamente, come fossero le proprie, le opinioni dei loro capi, per i quali l'eteronomia è diventata l'autonomia.

Il telos della tolleranza è la verità. È chiaro dal ricordo storico che gli autentici portavoce della tolleranza avevano in mente una verità maggiore e diversa da quella della logica teoretica e della teoria accademica. John Stuart Mill parla della verità che è perseguitata nella storia e che *non* trionfa sulla persecuzione in virtù del suo « potere innato », che infatti non ha potere innato « contro la prigione ed il rogo ». Ed egli enumera le « verità » che furono crudelmente e successivamente liquidate nelle prigioni e sul rogo: quella di Arnaldo da Brescia, di fra Dolcino, di Savonarola, degli albigesesi, dei valdesi, dei lollardi e degli ussiti. La tolleranza è la prima e principale cosa per causa degli eretici – il cammino storico verso la *humanitas* appare come eresia: bersaglio della persecuzione da parte dei poteri costituiti. L'eresia di per sé, comunque, non è un dato della verità.

Il criterio di progresso nella libertà secondo cui Mill giudica questi movimenti è la Riforma. La valutazione è *ex post*, e la sua lista include gli opposti (anche Savonarola avrebbe bruciato fra Dolcino). Anche la valutazione *ex post* è contestabile come la sua verità: la storia corregge il giudizio – troppo tardi. La correzione non aiuta le vittime e non assolve i loro esecutori. Comunque, la lezione è chiara: l'intolleranza ha rimandato il progresso e ha prolungato il massacro e la tortura degli innocenti per centinaia d'anni. Ciò conferma la condizione per la tolleranza indiscriminata, « pura »? Ci sono condizioni storiche in cui tale tolleranza impedisce la liberazione e moltiplica le vittime che vengono sacrificate allo status quo? La garanzia indiscriminata di diritti e libertà politici può essere repressiva? Tale tolleranza può servire a contenere il cambio sociale qualitativo?

Discuterò questo problema solo in riferimento ai movimenti politici, agli atteggiamenti, alle scuole di pensie-

ro, alle filosofie che sono « politiche » nel senso piú vasto – toccando la società come un tutto, transcendendo dimostralmente la sfera privata. Inoltre, opererò uno spostamento nel fuoco della discussione: essa avrà a che fare non soltanto, e non principalmente, con la tolleranza verso gli estremi radicali, le minoranze, i sovversivi, ecc., ma piuttosto con la tolleranza verso le maggioranze, verso l'opinione ufficiale e pubblica, verso i protettori stabiliti della libertà. In questo caso, la discussione può avere come forma di riferimento soltanto la società democratica, in cui il popolo, come individui e come membri dell'organizzazione politica e di altre organizzazioni, partecipa nel fare, nel sostenere e nel cambiare le politiche. In un sistema autoritario, il popolo non tollera – sopporta le politiche stabilite.

In un sistema di diritti civili e libertà costituzionalmente garantiti e (generalmente e senza troppe evidenti eccezioni) messi in pratica, l'opposizione e il dissenso sono tollerati a meno che essi non sfocino nella violenza e/o nell'esortazione e nell'organizzazione della sovversione violenta. La supposizione sottesa è che la società stabilita è libera e che ogni miglioramento, anche un cambio nella struttura e nei valori sociali, accadrebbe nel normale corso degli eventi, preparato, definito e collaudato nella discussione libera ed eguale, sull'aperta piazza del mercato delle idee e dei beni<sup>1</sup>. Ora nel richiamare il passo di John Stuart Mill, ho attirato l'attenzione sulla premessa nascosta in questa supposizione: la discussione libera ed eguale può eseguire la funzione attribuitale soltanto se essa è *razionale* – espressione e sviluppo di pensiero indipendente, libero dall'indottrinamento, dalla manipolazione, dall'autorità esterna. La nozione di pluralismo e di poteri equivalentisi non sostituisce questa esigenza. Uno potrebbe in teoria costruire uno stato in cui una moltitudine di diffe-

<sup>1</sup> Desidero ribadire, al fine della discussione che segue, che *de facto* la tolleranza non è indiscriminata e « pura » neppure nella società piú democratica. Le « limitazioni dell'ambiente » rilevate a p. 82 circoscrivono la tolleranza prima che incominci ad agire. La struttura antagonistica della società fissa le regole del gioco. Coloro che si oppongono al sistema costituito sono a priori in svantaggio, svantaggio che non viene annullato dal fatto che si tollerino le loro idee, discorsi e giornali.



renti pressioni, interessi e autorità si bilancino l'uno col l'altro e risultino davvero nell'interesse generale e razionale. Comunque, una tale costruzione mal si adatta ad una società in cui i poteri sono e rimangono disuguali e anzi aumentano il loro peso disuguale quando seguono il proprio corso. Vi si adatta ancor peggio quando la varietà delle pressioni si unifica e si coagula in un tutto opprimente, integrando i particolari poteri equivalenti in virtù di un crescente standard di vita e di una crescente concentrazione di potere. Allora, il lavoratore, i cui interessi reali sono in conflitto con quelli dell'amministrazione, il consumatore comune i cui interessi reali sono in conflitto con quelli del produttore, l'intellettuale la cui vocazione è in conflitto con quella del suo datore di lavoro si trovano sottomessi ad un sistema contro il quale essi sono impotenti e che appare irragionevole. Le idee di alternative valide evaporano in una dimensione assolutamente utopistica che è loro propria, perché una società libera è forse irrealisticamente e indefinibilmente differente da quelle esistenti. In queste circostanze, qualunque miglioramento possa succedere « nel normale corso degli eventi » e senza sovversione è probabile che sia un miglioramento nella direzione determinata dagli interessi particolari che controllano il tutto.

A conferma di ciò, quelle minoranze che lottano per un mutamento del tutto stesso, nelle condizioni più favorevoli che di rado prevalgono, saranno lasciate libere di deliberare e di discutere, di parlare e di riunirsi – e saranno rese inoffensive e impotenti nei confronti della maggioranza opprimente, che milita contro il mutamento sociale qualitativo. Questa maggioranza è stabilmente basata sulla crescente soddisfazione delle necessità e sulla coordinazione tecnologico-mentale, che testimonia della generale impotenza dei gruppi radicali in un sistema sociale ben funzionante.

Entro la democrazia affluente, prevale la discussione affluente, ed entro la struttura stabilita, essa è tollerante in larga misura. Tutti i punti di vista possono essere ascoltati: i comunisti e i fascisti, la sinistra e la destra, il bianco e il negro, i crociati dell'armamento e quelli del disar-

mo. Inoltre, in dibattiti al di sopra della media strascicati senza fine, l'opinione stupida è trattata con lo stesso rispetto di quella intelligente, la mal informata può parlare quanto quella informata e la propaganda cavalca al passo con l'educazione, il vero col falso. Questa tolleranza « pura » dell'assennatezza e della stupidità è giustificata dall'argomento democratico che nessuno, sia gruppo od individuo, è in possesso della verità e capace di definire cos'è giusto e cos'è sbagliato, cos'è bene e cos'è male. Perciò, tutte le opinioni in lotta devono sottomettersi alla « gente » [the people] che decida e faccia la sua scelta. Ma ho già accennato al fatto che l'argomento democratico implica una condizione necessaria, cioè che la gente debba esser capace di decidere e di scegliere sulla base delle sue conoscenze, che essa debba avere accesso alle fonti autentiche d'informazione, e che, in base a ciò, la loro valutazione debba essere il risultato d'un pensare autonomo.

Nell'età contemporanea, l'argomento democratico in favore della tolleranza astratta tende ad esser invalidato dall'invalidarsi dello stesso processo democratico. La forza liberatrice della democrazia era la possibilità che essa dava al dissenso effettivo, sia su scala individuale sia su scala sociale, la sua apertura verso le forme qualitativamente differenti di governo, cultura, educazione, lavoro – dell'esistenza umana in generale. Si tollerava la libera discussione e l'uguaglianza di diritti degli opposti ai fini di definire e chiarificare le differenti forme di dissenso: la loro direzione, il loro contenuto, le loro prospettive. Ma con la concentrazione del potere politico ed economico e l'integrazione degli opposti in una società che usa la tecnologia come strumento di dominio, il dissenso effettivo è bloccato là dove potrebbe liberamente emergere: nella formazione dell'opinione, nell'informazione e nella comunicazione, nei discorsi e nelle riunioni. Sotto la guida dei mezzi monopolistici – essi stessi meri strumenti del potere economico e politico – viene creata una mentalità per la quale giusto e sbagliato, vero e falso sono predefiniti ovunque concernino gli interessi vitali della società. Questa è, prima d'ogni espressione e comunicazione, una materia della semantica: l'arresto del dissenso effettivo, del

riconoscimento di ciò che non fa parte dell'establishment che comincia nel linguaggio che viene pubblicizzato e amministrato. Il significato delle parole è rigidamente stabilito. La persuasione razionale, la persuasione del contrario è tutto fuor che preclusa. Sono chiuse le vie d'entrata ai significati di parole e idee diversi da quelli stabiliti – stabiliti dalla pubblicità dei poteri costituiti e verificati nelle loro pratiche. Parole diverse possono esser dette ed ascoltate, ma, sulla scala di massa della maggioranza conservatrice (esterne ad essa le *enclaves* dell'intelligentia), esse vengono immediatamente « valutate » (cioè automaticamente comprese) nei termini del linguaggio pubblico – un linguaggio che determina « a priori » la direzione in cui si muove il ragionamento logico. Così il processo della riflessione termina dove era iniziato: nelle condizioni e nelle relazioni date. Autoconvalidandosi, l'argomento della discussione respinge la contraddizione perché l'antitesi è ridefinita nei termini della tesi. Ad esempio, tesi: lavoriamo per la pace; antitesi: ci prepariamo per la guerra (o anche: dichiariamo guerra); unificazione degli opposti: prepararsi per la guerra è lavorare per la pace. La pace è ridefinita quasi di necessità, nella situazione predominante, includendo la preparazione per la guerra (o la guerra vera e propria) e in questa forma orwelliana, il significato della parola « pace » viene stabilizzato. Così, il vocabolario di base del linguaggio orwelliano opera come delle categorie a priori della comprensione: preformando ogni contenuto. Queste condizioni invalidano la logica della tolleranza che implica lo sviluppo razionale del significato e preclude la chiusura del significato. Conseguentemente, la persuasione attraverso la discussione e l'eguale presentazione degli opposti (anche quando sono realmente eguali) facilmente perdono la loro forza liberatrice come fattori di comprensione e di conoscenza; essi finiscono più probabilmente col rafforzare le tesi stabilite e col respingere le alternative.

L'imparzialità fino all'estremo limite, il trattamento eguale delle esigenze in competizione e in contrasto è forse una necessità basilare per prendere delle decisioni [decision-making] nel processo democratico – è una necessità

ugualmente basilare per definire i limiti della tolleranza. Ma in una democrazia con organizzazione totalitaria, l'obiettività può svolgere una funzione del tutto differente, cioè, incoraggiare un'attitudine mentale che tenda a scordare la differenza tra vero e falso, informazione e indottrinamento, giusto e sbagliato. Infatti, la decisione fra le opinioni opposte è stata presa prima che la presentazione e la discussione fossero iniziate — presa non da una cospirazione o da una ditta che finanzia la pubblicità [sponsor] o da un editore, né da alcuna dittatura, ma piuttosto dal « normale corso degli eventi », che è il corso degli eventi amministrati, e dalla mentalità che in questo corso si è formata. Qui, anche, è il tutto che determina la verità. Allora la decisione afferma se stessa, senza alcuna aperta violazione dell'obiettività, in cose come l'impaginazione di un giornale (con lo spezzare l'informazione vitale in pezzettini sparsi qua e là in mezzo a materiale estraneo, articoli irrilevanti, e il relegare qualche notizia radicalmente negativa in un posto oscuro), nella giustapposizione di vistosi annunci con orrori non attenuati, nell'introduzione e nell'interruzione della trasmissione dei fatti da parte della pubblicità travolgente. Il risultato è una *neutralizzazione* degli opposti, una neutralizzazione, comunque, che prende posto sul solido terreno della limitazione strutturale della tolleranza ed entro una mentalità preformata. Quando un giornale pubblica fianco a fianco una notizia negativa ed una positiva sull'FBI, esso onestamente ottempera alle necessità dell'obiettività: comunque, le probabilità sono che quella positiva vinca perché l'immagine della istituzione è profondamente incisa nella mente della gente. Oppure, se uno strillone riferisce la tortura e l'assassinio di lavoratori provvisti di diritti civili nello stesso tono privo d'emozione che usa per descrivere l'andamento delle azioni di borsa o il tempo che fa, o colla stessa grande emozione che mette nel dire gli annunci pubblicitari, allora una simile obiettività è illegittima — peggio, va contro l'umanità e la verità perché si sta calmi quando ci si dovrebbe infuriare, perché ci si trattiene dal lanciare accuse quando l'accusa è nei fatti stessi. La tolleranza espressa in una imparzialità di questo genere serve a minimizzare o anche ad

assolvere l'intolleranza e la repressione predominanti. Se l'obiettività non ha nulla a che fare con la verità, e se la verità è qualcosa di più d'una materia della logica e della scienza, allora questo tipo di obiettività è falso, questa ingannevole imparzialità dovrebbe essere abbandonata. Gli individui esposti a questa imparzialità non sono delle *tabulae rasae*, sono indottrinati dalle condizioni in cui vivono e pensano e che non trascendono. Metterli in grado di divenire autonomi, di trovare da sé cos'è vero e cos'è falso per l'uomo nella società esistente, il doverli liberare dall'indottrinamento predominante (che non è più riconosciuto per indottrinamento). Ma ciò significa che la tendenza dovrebbe esser capovolta: dovrebbero prender informazioni deviando nell'opposta direzione. Perché i fatti non sono mai dati immediatamente e non sono mai accessibili immediatamente; essi sono stabiliti, « mediati » da quelli che li compiono; la verità, « la verità integrale » oltrepassa questi fatti e cerca di spezzare la loro apparenza. Questa rottura – condizione preliminare e contrassegno di ogni libertà di pensiero e di parola – non può compiersi entro la struttura stabilita della tolleranza astratta e dell'obiettività falsa perché sono proprio questi i fattori che preconditionano la mente *contro* la rottura.

Le barriere reali che la democrazia totalitaria erige contro l'efficacia del dissenso qualitativo sono leggere e abbastanza piacevoli paragonate alle pratiche della dittatura che asserisce di educare il popolo nella verità. Con tutte le sue limitazioni e le sue distorsioni, la tolleranza democratica è in ogni circostanza più umana che un'intolleranza istituzionalizzata che sacrifica i diritti e le libertà delle generazioni viventi a vantaggio delle generazioni future. Il problema è se questa è la sola alternativa. Cercherò ora di indicare la direzione in cui si può cercare una soluzione. In ogni caso, il contrasto non è tra la democrazia in astratto e la dittatura in astratto.

La democrazia è una forma di governo che si adatta a tipi di società assai differenti (ciò vale anche per una democrazia con suffragio universale ed eguaglianza davanti

alla legge), e i costi umani di una democrazia sono sempre e ovunque quelli pretesi dalla società governata da essa. La loro sfera si estende a tutte le attività dal normale sfruttamento, dalla povertà, dall'insicurezza, alle vittime della guerra, alle azioni di polizia, agli aiuti militari, ecc., in cui la società è impegnata – e non soltanto alle vittime entro le proprie frontiere. Queste considerazioni non possono mai giustificare che si esigano sacrifici numerosi e numerose vittime per conto di una società migliore del futuro, ma permettono di valutare i costi che implica la perpetuazione di una società esistente contro il rischio di promuovere delle alternative che offrano una possibilità ragionevole di pacificazione e liberazione. Certamente, non ci si può aspettare che nessun governo allevi la propria sovversione, ma in una democrazia tale diritto è conferito al popolo (cioè alla maggioranza del popolo). Ciò significa che le strade per cui potrebbe svilupparsi una maggioranza sovversiva non devono essere bloccate, e se sono bloccate dalla repressione organizzata e dall'indottrinamento, la loro riapertura può richiedere manifestamente dei mezzi non democratici. Essi includerebbero il ritiro della tolleranza di parola e di riunione ai gruppi e ai movimenti che promuovono politiche aggressive, armamenti, sciovismo, discriminazione sul terreno della razza e della religione, o che si oppongono all'estensione dei servizi pubblici, della sicurezza sociale, delle cure mediche, ecc. Inoltre, la restaurazione della libertà di pensiero può aver necessità di nuove e rigide restrizioni nell'insegnamento e nelle istituzioni dell'educazione che, coi loro propri metodi e concetti, servono a chiudere la mente entro l'universo stabilito del discorso e del comportamento – in conseguenza di ciò precludendo a priori una valutazione razionale delle alternative. E al grado in cui la libertà di pensiero implica la lotta contro l'inumanità, la restaurazione di tale libertà implicherebbe anche l'intolleranza verso la ricerca scientifica nell'interesse di « deterrenti » mortali, dell'anormale sopportazione umana in condizioni inumane, ecc. Discuterò ora il problema di a chi spetti decidere sulla distinzione tra liberazione e repressione, insegnamenti e metodi umani e inumani; ho già detto che questa distinzione

non è argomento di preferenze di valore ma di criteri razionali.

Mentre il rovesciamento della tendenza della politica scolastica potrebbe, in teoria almeno, esser imposto dagli studenti e dagli insegnanti medesimi, ed esser così auto-imposto, il ritiro sistematico della tolleranza nei confronti delle opinioni e dei movimenti regressivi e repressivi potrebbe soltanto esser considerato come il risultato di una pressione su larga scala che risulterebbe un sollevamento. In altre parole, presupporrebbe ciò che ancora dev'essere compiuto: il rovesciamento della tendenza. Comunque, la resistenza in occasioni particolari, il boicottaggio, la non-partecipazione a livello locale e del piccolo gruppo possono forse preparare il terreno. Il carattere sovversivo della restaurazione della libertà appare assai chiaramente in quella dimensione della società dove la falsa tolleranza e la libera impresa fanno forse il danno più serio e durevole, cioè, negli affari e nella pubblicità. Contro l'insistenza enfatica del portavoce delle ragioni del lavoro, sostengo che il guasto pianificato, la collusione tra il comando dei sindacati e gli imprenditori, la pubblicità deformata non sono semplicemente imposte dall'alto alla gran massa impotente, ma sono *tollerate* da essa – e dal consumatore al dettaglio. Comunque, sarebbe ridicolo parlare di un possibile ritiro della tolleranza nei confronti di queste pratiche e delle ideologie promosse da esse. Perché esse si riferiscono alla base su cui la società affluente repressiva si fonda e riproduce se stessa e le sue difese vitali – la loro rimozione sarebbe quella rivoluzione totale che questa società di fatto avversa.

Discutere della tolleranza in tale società significa riesaminare le conseguenze della violenza e la distinzione tradizionale tra azione violenta e azione non-violenta. La discussione non dovrebbe, fin dall'inizio, esser oscurata da ideologie che servono a perpetuare la violenza. Anche nei centri avanzati di civiltà, la violenza prevale attualmente: è praticata dalla polizia, nelle prigioni e negli istituti per malati di mente, nella lotta contro le minoranze razziali; è portata, dai difensori della libertà metropolitana, fino nei paesi arretrati. Questa violenza in realtà genera violen-

za. Ma trattenersi dalla violenza di fronte alla violenza immensamente superiore è una cosa, rinunciare a priori a rispondere colla violenza alla violenza, nel campo etico o in quello psicologico (perché può agire contro i simpatizzanti) è un'altra. La non-violenza normalmente non viene soltanto predicata ai deboli ma pretesa da essi – è una necessità piuttosto che una virtù, e normalmente non danneggia seriamente la condizione dei forti. (Il caso dell'India è una eccezione? Là, la resistenza passiva fu portata a buon fine su scala di massa, e spaccò o minacciò di spaccare la vita economica del paese. La quantità si trasforma in qualità: su tale scala, la resistenza passiva non è più passiva – cessa di essere non-violenta. Lo stesso vale per lo sciopero generale). La distinzione di Robespierre tra il terrore della libertà e il terrore del dispotismo, e la sua glorificazione morale del primo appartiene alle aberrazioni più convincentemente condannate, anche se il terrore bianco fu assai più sanguinoso del terrore rosso. La valutazione comparativa in termini del numero delle vittime è l'approccio quantificante che rivela l'orrore prodotto dall'uomo durante tutta la storia che fece della violenza una necessità. In termini di funzione storica, c'è una differenza tra violenza rivoluzionaria e violenza reazionaria, tra violenza messa in pratica dagli oppressi e violenza messa in pratica dagli oppressori. In termini di etica, ambedue le forme di violenza sono inumane e dannose – ma da quando in qua la storia è fatta in accordo alle norme etiche? Cominciare ad applicarle là dove i ribelli oppressi lottano contro gli oppressori, quelli che non hanno niente contro i possidenti è servire la causa della violenza reale indebolendo la protesta contro di essa.

Capite finalmente questo: se la violenza è cominciata stasera, se lo sfruttamento o l'oppressione non sono mai esistiti in terra, forse la nonviolenza ostentata può placare il dissidio. Ma se il regime per intero e fin i vostri nonviolenti pensieri sono condizionati da un'oppressione millenaria, la passività vostra non serve che a schierarvi dal lato degli oppressori (J.-P. Sartre, Prefazione a Frantz Fanon, *I dannati della terra*, ed. it., Einaudi, Torino 1962, p. 20).



La vera nozione di falsa tolleranza, e la distinzione tra limitazioni giuste e sbagliate alla tolleranza, tra indottrinamento progressivo e regressivo, violenza rivoluzionaria e reazionaria richiedono la determinazione dei suoi criteri di validità. Queste regole devono esser precedenti a qualsiasi criterio costituzionale e legale che sia istituito e applicato in una società esistente (come ad esempio il « pericolo chiaro ed attuale » e altre definizioni stabilite dei diritti e delle libertà civili), perché queste stesse definizioni presuppongono degli standard di libertà e di repressione come applicabili o non applicabili nella società rispettiva: sono specificazioni dei concetti piú generali. Da chi e secondo quali standard, può esser fatta la distinzione tra vero e falso, progressivo e regressivo (perché in questa sfera, queste coppie sono equivalenti) e può esser giustificata la loro validità? Al principio, propongo che alla domanda non si risponda nei termini dell'alternativa tra democrazia e dittatura, secondo cui, nella seconda, un individuo o un gruppo senza alcun controllo esterno, si arroga la facoltà di decidere. Storicamente, anche nelle democrazie piú democratiche, le decisioni concernenti la società come un tutto sono state prese, costituzionalmente o di fatto, da uno o da piú gruppi senza il controllo effettivo da parte del popolo stesso. La domanda ironica: chi educa gli educatori (cioè i leader politici) si applica anche alla democrazia. La sola autentica alternativa e negazione della dittatura (con riferimento a questa domanda) sarebbe una società in cui « il popolo » [the people] è diventato un insieme di individui autonomi, liberi dalle necessità repressive di una lotta per la vita negli interessi del dominio, e come tali gli esseri umani scegliessero il loro governo e determinassero la loro vita. Una società siffatta non esiste ancora in alcun posto. Nel frattempo, la questione dev'essere trattata *in abstracto* — astraendo non dalle possibilità storiche ma dalla realtà delle società prevalenti.

Ho detto che la distinzione tra la tolleranza vera e la falsa, tra progresso e regressione possono esser fatte razionalmente sul suolo empirico. Le reali possibilità della libertà umana sono in rapporto col livello di civiltà raggiunto. Dipendono dalle risorse materiali e intellettuali valide

allo stadio rispettivo e sono quantificabili e calcolabili ad un alto grado. Lo sono, nello stadio della società industriale avanzata, i modi più razionali di usare queste risorse e di distribuire il prodotto sociale dando la priorità alla soddisfazione delle necessità vitali e con un minimo di fatica e di ingiustizia. In altre parole, è possibile definire la direzione verso cui le istituzioni prevalenti, le politiche, le opinioni dovrebbero esser cambiate al fine di migliorare la probabilità di una pace che non sia identica alla guerra fredda e alla piccola guerra calda, e di una soddisfazione dei bisogni che non si nutra della povertà, dell'oppressione, e dello sfruttamento. Di conseguenza, è anche possibile identificare quelle politiche, opinioni, movimenti che promuoverebbero questo cambio, e quelle che farebbero il contrario. La soppressione del regresso è un preliminare per il rafforzamento del progresso.

L'interrogativo, chi è qualificato per fare tutte queste distinzioni, definizioni, identificazioni per la società come un tutto, ha ora una risposta logica, cioè, ognuno « nella maturità delle sue facoltà » in quanto essere umano, chiunque abbia imparato a pensare razionalmente ed autonomamente. La risposta alla educazione dittatoriale di Platone è l'educazione dittatorialmente democratica di uomini liberi. La concezione della *res publica* di John Stuart Mill non è opposta a quella di Platone: anche il liberale richiede l'autorità della Ragione non soltanto come un potere intellettuale ma anche come un potere politico. In Platone, la razionalità è limitata al piccolo numero di filosofi; in Mill, ogni essere umano razionale partecipa alla discussione e alla decisione — ma soltanto come un essere razionale. Dove la società è entrata nella fase di amministrazione e indottrinamento totali, questo sarebbe davvero un piccolo numero, e non necessariamente quello delle rappresentanze elette del popolo. Il problema non è quello di una dittatura nell'educazione, ma quello di spezzare la tirannia dell'opinione pubblica e dei suoi formatori nella società chiusa.

Comunque, garantita la razionalità empirica della distinzione tra progresso e regressione, e garantito che essa può giustificare una tolleranza fortemente discriminatoria

sul terreno politico (l'eliminazione del credo liberale di una libera ed eguale discussione), un'altra impossibile conseguenza ne deriverebbe. Ho detto che, in virtù della sua logica interna, il ritiro della tolleranza verso i movimenti regressivi e la tolleranza discriminatoria in favore delle tendenze progressive equivarrebbero alla promozione « ufficiale » della sovversione. Il calcolo storico del progresso (che è attualmente il calcolo delle prospettive di ridurre la crudeltà, la miseria, la repressione) sembra implicare la scelta calcolata fra due forme di violenza politica: quella dalla parte dei poteri legalmente costituiti (dalla loro azione legittimata o dal loro tacito consenso o dalla loro impotenza a prevenire la violenza), e quella dalla parte dei movimenti potenzialmente sovversivi. Inoltre, nei confronti della seconda, una politica di trattamento diseguale proteggerebbe il radicalismo della sinistra contro quello della destra. Può il calcolo storico venir esteso ragionevolmente alla giustificazione di una forma di violenza contro un'altra? O meglio (giacché « giustificazione » porta con sé una connotazione morale), c'è un'evidenza storica del fatto che l'origine sociale e l'impeto di violenza (delle classi dominate o di quelle dominanti, dei possidenti o di quelli che non hanno niente, della sinistra o della destra) stanno in una relazione dimostrabile col progresso (come sopra definito)?

Con tutti i requisiti di un'ipotesi basata su di un passato storico « aperto », sembra che la violenza che emana dalla ribellione delle classi oppresse abbia rotto il continuum storico dell'ingiustizia, della crudeltà, e del silenzio per un breve momento, breve ma sufficientemente esplosivo da conseguire un aumento nel perseguimento della libertà e giustizia, e una migliore e più equa distribuzione della miseria e dell'oppressione in un nuovo sistema sociale – in una parola: il progresso nella civiltà. Le guerre civili inglesi, la Rivoluzione francese, le Rivoluzioni cinesi e cubana possono illustrare l'ipotesi. Per contro, il solo mutamento storico da un sistema sociale ad un altro, che segna l'inizio di un nuovo periodo della civiltà, che *non* fu acceso e condotto da un effettivo movimento « dal basso », cioè, la caduta dell'Impero romano d'Occidente, cau-

sò un lungo periodo di regressione di molti secoli, fino ad un nuovo, piú alto periodo di civiltà che nacque dolorosamente nella violenza delle rivolte degli eretici del tredicesimo secolo e nelle rivolte di contadini e lavoratori del quattordicesimo secolo<sup>1</sup>.

Riguardo alla violenza storica emanante dalle classi dominanti, sembra che non si possa ottenere una tale relazione col progresso. La lunga serie di guerre dinastiche e imperialistiche, la liquidazione di Spartaco in Germania nel 1919, il fascismo e il nazismo non spezzarono ma piuttosto tesero e diedero forma aerodinamica al continuum della repressione. Ho detto emanante « dalle classi dominanti » [from among ruling classes]: a dire il vero non esiste alcuna violenza organizzata dall'alto che non mobiliti e non attivi l'appoggio della massa dal basso; il problema decisivo è, da parte e nell'interesse di quali gruppi e istituzioni una tale violenza viene prodotta? E la risposta non è necessariamente *ex post*: negli esempi storici or ora menzionati, si poteva prevedere e si prevedette infatti se il movimento avrebbe servito il ricostituirsi del vecchio ordinamento o l'emergere del nuovo.

La tolleranza liberatrice, allora, significherebbe l'intolleranza contro i movimenti di destra e la tolleranza dei movimenti di sinistra. Così per le prospettive di questa tolleranza e di questa intolleranza: ... si estenderebbe allo stadio dell'azione come a quello della discussione e della propaganda, dei fatti come delle parole. Il criterio tradizionale di pericolo chiaro e attuale non sembra piú adeguato ad uno stadio in cui l'intera società si trova nella situazione del pubblico d'un teatro quando qualcuno grida « al fuoco ». È una situazione in cui la catastrofe totale potrebbe scoppiare in ogni istante, non soltanto per un errore tecnico, ma anche per un razionale calcolo sbagliato dei rischi, o per un discorso avventato di uno dei leaders. In circostanze passate e differenti, i discorsi dei leaders fascisti e nazisti furono il prologo immediato del massacro. La distanza tra la propaganda e l'azione, tra l'orga-

<sup>1</sup> Nei tempi moderni, il fascismo è stata la conseguenza del passaggio alla società industriale *senza* una rivoluzione. Cfr. il libro in preparazione di BARRINGTON MOORE jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*.

nizzazione e i suoi effetti sulla gente si è fatta troppo corta. Ma la diffusione della parola avrebbe potuto esser arrestata prima che fosse troppo tardi: se la tolleranza democratica fosse stata ritirata quando i futuri capi cominciarono la loro campagna, l'umanità avrebbe avuto la possibilità di evitare Auschwitz e una guerra mondiale.

Tutta l'età postfascista è un'età di chiaro e presente pericolo. Di conseguenza, la vera pacificazione richiede il ritiro della tolleranza prima dei fatti, allo stadio della comunicazione verbale, di quella tramite la stampa e il cinema. Una tale interruzione del diritto di libertà di parola e di riunione è in realtà giustificata soltanto se l'intera società è in estremo pericolo. Sostengo che la nostra società si trova in una situazione d'emergenza siffatta e che tale situazione è divenuta il normale andamento delle cose. Opinioni e « filosofie » differenti non possono più a lungo competere pacificamente nel procurarsi adesioni e nel persuadere con strumenti razionali: il « mercato delle idee » è organizzato e delimitato da coloro che determinano gli interessi nazionali e quelli individuali. In questa società, per la quale gli ideologi hanno proclamato la « fine dell'ideologia », la falsa coscienza è diventata la coscienza generale – dal governo sino ai suoi ultimi oggetti. Le minoranze piccole ed impotenti che lottano contro la falsa coscienza e i suoi beneficiari devono essere aiutate: il continuamento della loro esistenza è più importante della conservazione dei diritti e delle libertà abusate che garantiscono poteri costituzionali a quelli che opprimono queste minoranze. Dovrebbe esser evidente fin d'ora che l'esercizio dei diritti civili da parte di coloro che ne sono privi presuppone il ritiro dei diritti civili a quelli che impediscono loro di esercitarli, e che la liberazione dei dannati della terra presuppone la repressione non soltanto dei vecchi ma anche dei loro nuovi padroni.

Il ritiro della tolleranza verso i movimenti regressivi *prima* che possano divenire attivi; l'intolleranza anche verso il pensiero, le opinioni, e la parola e in ultimo, l'intolleranza nella direzione opposta, cioè, verso i conservatori autodesignatisi, la destra politica – queste idee antidemocratiche corrispondono allo sviluppo attuale della so-

cietà democratica che ha distrutto le basi per la tolleranza universale. Le condizioni nelle quali la tolleranza può nuovamente diventare una forza liberatrice e umanizzante devono ancora esser create. Quando la tolleranza serve principalmente a proteggere e a conservare una società repressiva, quando serve a neutralizzare l'opposizione ed a render gli uomini immuni contro forme di vita diverse e migliori, allora la tolleranza è stata corrotta. E quando questa corruzione inizia nella mente dell'individuo, nella sua coscienza, nei suoi bisogni, quando interessi eteronomi lo occupano prima che possa sperimentare la sua schiavitù, allora gli sforzi per contrastare la sua disumanizzazione devono aver inizio al posto d'entrata, là dove la falsa coscienza prende forma (o piuttosto: viene formata sistematicamente) – deve cominciare col fermare le parole e le immagini che nutrono questa coscienza. A dire il vero, questa è la censura, anzi la censura preventiva, ma diretta apertamente contro la censura più o meno nascosta che permea i mezzi liberi. Ove la falsa coscienza abbia prevalso nel comportamento nazionale e popolare, essa si trasferisce quasi immediatamente nella pratica: la distanza di sicurezza tra ideologia e realtà, pensiero repressivo e azione repressiva, tra la parola della distruzione e i fatti della distruzione si è pericolosamente accorciata. Così lo spezzare completamente la falsa coscienza può fornire il punto d'appoggio archimedeo per una più larga emancipazione, in un punto infinitamente piccolo, a dire il vero, ma è dall'allargamento di simili piccoli punti che dipende la possibilità del mutamento.

Le forze dell'emancipazione non si possono identificare con nessuna classe sociale che, in virtù delle sue condizioni materiali, sia libera dalla falsa coscienza. Oggi, esse sono senza speranza disperse qua e là nella società, e le minoranze in lotta e i gruppi isolati spesso sono in contrasto coi loro stessi capi. Nella società in generale, lo spazio mentale per il rifiuto e per la riflessione deve esser ricreato. Respinto dalla concretezza della società amministrata, lo sforzo di emancipazione diventa « astratto »; esso si è ridotto a facilitare il riconoscimento di ciò che va accadendo, a liberare il linguaggio della tirannia della sintassi e

della logica orwelliana. a sviluppare i concetti che comprendono la realtà. Più che mai appare vera la proposizione che il progresso nella libertà esige il progresso nella *coscienza* della libertà. Dove la mente è stata resa un soggetto-oggetto dei politicanti e delle politiche, l'autonomia intellettuale, il regno del pensiero « puro » è divenuto una materia di *educazione politica* (o piuttosto: controeducazione).

Ciò significa che gli aspetti formali dell'apprendimento e dell'insegnamento precedentemente neutrali, privi di valore, ora diventano, sul loro proprio terreno e nel loro proprio diritto, politici: imparare a conoscere i fatti, la verità per intero, e a comprendere, in ciò consiste la critica completamente radicale, la sovversione intellettuale. In un mondo in cui le capacità e i bisogni umani sono arrestati o corrotti, il pensiero autonomo piomba in un « mondo corrotto »: la contraddizione e l'immagine contraria del mondo stabilito della repressione. E questa contraddizione non è semplicemente stipulata, non è il semplice prodotto di un pensare confuso o d'una fantasia, ma lo sviluppo logico del mondo dato, del mondo esistente. Secondo il grado in cui questo sviluppo è attualmente impedito dal peso a piombo di una società repressiva e secondo la necessità di viverci, la repressione invade la stessa impresa accademica, anche prima di tutte le restrizioni alla libertà accademica. Lo svuotamento a priori della mente vizia l'imparzialità e l'obiettività: salvo che lo studente non impari a pensare nella direzione opposta, egli sarà incline a porre i fatti nella struttura predominante dei valori. La cultura, cioè l'acquisizione e la comunicazione della conoscenza, impedisce la purificazione e l'isolamento dei fatti dal contesto dell'intera verità. Una parte essenziale di quest'ultima è il riconoscere il grado spaventoso al quale la storia fu fatta e scritta dai e per i vincitori, cioè il grado al quale la storia è stata lo sviluppo dell'oppressione. E quest'oppressione è nei fatti stessi che stabilisce; allora essi stessi recano un valore negativo come parte ed aspetto della loro effettività. Trattare le grandi crociate *contro* l'umanità (come quella contro gli albigesi) colla stessa imparzialità delle lotte disperate *per* l'umanità significa annulla-

re la loro diversa funzione storica, riconciliando i boia con le loro vittime, distorcendo il passato. Tale falsa neutralità serve a riprodurre l'accettazione del dominio dei vincitori nella coscienza dell'uomo. Qui, anche, nell'educazione di quelli che non sono ancora perfettamente integrati, nella mente della gioventù, il terreno per la tolleranza liberatrice deve ancora essere creato.

L'educazione offre ancora un altro esempio di tolleranza falsa, astratta sotto l'apparenza di concretezza e di verità: esso è riassunto nel concetto dell'autorealizzazione. Dalla permissibilità di ogni sorta di eccessi al bambino, al costante interesse psicologico per i problemi personali dello studente, è in cammino un movimento su larga scala contro i danni della repressione e la necessità di essere se stessi. Frequentemente ignorata è la questione di cosa debba esser represso prima che uno possa diventare un individuo [self], un se stesso [oneself]. L'individuo potenzialmente è dapprima un qualcosa di negativo, una porzione delle potenzialità della sua società: di aggressione, senso di colpa, ignoranza, risentimento, crudeltà che viziano i suoi istinti vitali. Se l'identità del *self* dev'essere qualcosa di più dell'immediata realizzazione di queste potenzialità (non desiderabili per l'individuo in quanto essere umano), allora richiede la repressione e la sublimazione, la trasformazione cosciente. Questo processo implica ad ogni stadio (per usare i termini messi in ridicolo che qui rivelano la loro concisa concretezza) la negazione della negazione, la mediazione dell'immediato, se l'identità è né più né meno questo processo. La « alienazione » è l'elemento costante ed essenziale dell'identità, il dato oggettivo del soggetto, e non, come oggi si vuol far apparire, una malattia, una condizione psicologica. Freud conosceva bene la differenza tra repressione progressiva e regressiva, repressione liberatrice e distruttiva. La pubblicità dell'autorealizzazione promuove la rimozione dell'una e dell'altra, promuove l'esistenza in questa immediatezza che, in una società repressiva, è (per usare un altro termine hegeliano) cattiva immediatezza (*schlechte Unmittelbarkeit*). Essa isola l'individuo dall'unica dimensione in cui potrebbe « trovare se stesso »: dalla sua esistenza politica, che sta nel cuo-



re di tutta la sua esistenza. Invece essa incoraggia il non-conformismo e il lasciar fare in modi che lasciano interamente intatti i motori reali della repressione nella società, che anzi rafforzano questi motori sostituendo le soddisfazioni della ribellione privata e personale per un'opposizione piú che privata e personale e perciò piú autentica. La desublimazione implicata in questo tipo di autorealizzazione è essa stessa repressiva in quanto indebolisce la necessità e il potere dell'intelletto, la forza catalizzatrice di quella coscienza infelice che non trova piacere nella liberazione personale dalla frustrazione – la risurrezione senza speranze dell'Io che presto o tardi soccomberà alla razionalità onnipresente del mondo amministrato – ma che riconosce l'orrore del tutto fin nella piú privata frustrazione e realizza se stessa in questo riconoscere.

Ho cercato di mostrare come i mutamenti nelle società democratiche avanzate, che hanno minato le basi del liberalismo economico e politico, hanno anche alterato la funzione liberale della tolleranza. La tolleranza che fu la grande meta dell'era liberale viene ancora professata e (con dure restrizioni) praticata, mentre il processo economico e politico è soggetto ad un'amministrazione onnipresente e effettiva in accordo con gli interessi predominanti. Il risultato è una contraddizione oggettiva tra la struttura economica e quella politica da un lato, e tra la teoria e la pratica dall'altro. La struttura sociale alterata tende a indebolire l'effettività della tolleranza verso i movimenti dissenzienti e all'opposizione e a rafforzare le forze conservatrici e reazionarie. L'eguaglianza della tolleranza diventa astratta, falsa. Coll'attuale declino delle forze dissenzienti nella società, l'opposizione è isolata in piccoli gruppi di frequente in antagonismo i quali, anche dove siano tollerati entro gli stretti limiti fissati dalla struttura gerarchica della società, sono impotenti sinché rimangono entro questi limiti. Ma la tolleranza mostrata nei loro confronti è ingannevole e promuove la coordinazione. E sulle solide fondamenta di una società coordinata tutt'altro che chiusa contro il cambio qualitativo, la tolleranza stessa serve per contenere un tale cambio piuttosto che per promuoverlo.

Queste stesse condizioni rendono astratta ed accademica la critica di una tolleranza siffatta, e l'asserzione che la bilancia tra la tolleranza verso la destra e quella verso la sinistra dovrebbe essere radicalmente raddrizzata ai fini di restaurare la funzione liberatrice della tolleranza diventa soltanto una speculazione irrealistica. In realtà, un tale raddrizzamento sembra essere equivalente allo stabilire un « diritto della resistenza » per il punto di sovversione. Non c'è, non può esserci alcun diritto simile per nessun gruppo od individuo che sia contro il governo costituzionale sostenuto dalla maggioranza della popolazione. Ma credo che ci sia un « diritto naturale » della resistenza per le minoranze oppresse e dominate di usare mezzi extralegali se quelli legali hanno mostrato d'essere inadeguati. La legge e l'ordine sono sempre e dovunque la legge e l'ordine che proteggono la gerarchia stabilita; è insensato invocare l'autorità assoluta di questa legge e di quest'ordine contro quelli che soffrono a causa sua e lottano contro di esso, non per ottenere vantaggi personali e per desiderio di vendetta, ma per la loro parte di umanità. Non c'è altro giudice sopra di essi all'infuori delle autorità costituite, della polizia, e della loro propria coscienza. Se usano violenza, non danno inizio ad una catena di violenze ma cercano di spezzare quella stabilita. Da quando verranno puniti conosceranno il rischio, e quando lo corrono volontariamente, nessuna terza persona, e ultimi di tutti l'educatore e l'intellettuale, ha il diritto di predicar loro che se ne astengano.



*Finito di stampare in Torino il 17 ottobre 1970  
per conto della Giulio Einaudi editore s. p. a.  
presso le Industrie Grafiche C. Zeppego  
Ristampa identica alla precedente del 7 settembre 1968*

C. L. 0355-8

## Nuovo Politecnico

1. Jan Myrdal, Rapporto da un villaggio cinese  
Inchiesta in una comune agricola dello Shensi
2. Robert Havemann, Dialettica senza dogma  
Marxismo e scienze naturali
3. Charles E. Silberman, Crisi in bianco e nero  
Il problema negro negli Stati Uniti
4. Walter Benjamin, L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica  
Arte e società di massa
5. C. P. Snow, Scienza e governo  
L'intervento dei consiglieri scientifici nelle decisioni militari
6. Josué de Castro, Una zona esplosiva: Il Nordeste del Brasile  
Un punto-chiave nella «geografia della fame»
7. Roland Barthes, Elementi di semiologia  
Linguistica e scienza delle significazioni
8. Jurij Davydov, Il lavoro e la libertà  
Una teoria della società comunista
9. Hal Draper, La rivolta di Berkeley  
Il movimento studentesco negli Stati Uniti
10. Alphonse Dupront, L'acculturazione  
Proposte per una nuova storiografia
11. Herbert Marcuse, L'uomo a una dimensione  
L'ideologia della società industriale avanzata
12. Alexandre Koyré, Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione  
Tecniche, strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica
13. Claude Lévi-Strauss, Razza e storia e altri studi di antropologia  
Le regole che condizionano il pensiero e la vita dell'uomo

14. E. H. Gombrich, Freud e la psicologia dell'arte  
Stile, forma e struttura alla luce della psicanalisi
15. Joan Robinson, L'economia a una svolta difficile  
I problemi di un sistema capitalistico avanzato
16. Lucien Goldmann, L'illuminismo e la società moderna  
Storia e funzione attuale dei valori di « libertà » « eguaglianza » « tolleranza »
17. Giulio Preti, Retorica e logica  
Le due culture
18. Jean Chesneaux, Perché il Vietnam resiste  
Le radici storiche e ideologiche di una guerra rivoluzionaria
19. L'istituzione negata, a cura di Franco Basaglia  
Rapporto da un ospedale psichiatrico
20. Leo Apostel, Materialismo dialettico e metodo scientifico  
Cibernetica, logica, marxismo
21. Alexander Mitscherlich, Il feticcio urbano  
La città inabitabile, istigatrice di discordia
22. L'università del dissenso  
Insegnamento e responsabilità politica: un « anti-textbook » di undici professori americani
23. Erving Goffman, Asylums  
Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza
24. Maxime Rodinson, Islam e capitalismo  
Saggio sui rapporti tra economia e religione
25. Robert Paul Wolff, Barrington Moore jr, Herbert Marcuse, Critica della tolleranza  
La forma attuale della tolleranza: un mascheramento della repressione
26. LeRoi Jones, Il popolo del blues  
Sociologia dei negri americani attraverso l'evoluzione del jazz
27. R. D. Laing, L'io diviso  
Studio di psichiatria esistenziale
28. Kenneth B. Clark, Ghetto negro  
L'universo della segregazione: il « ghetto nero » come riflesso del « ghetto bianco »
29. Karl R. Popper, Scienza e filosofia  
Problemi e scopi della scienza
30. Herbert Marcuse, Saggio sulla liberazione  
Dall'« uomo a una dimensione » all'utopia

31. **Dialettica della liberazione, a cura di David Cooper**  
Integrazione e rifiuto nella società opulenta
32. **Rhys Carpenter, Clima e storia**  
Una nuova interpretazione delle fratture storiche nella Grecia antica
33. **Jean Piaget, Saggezza e illusioni della filosofia**  
Caratteri e limiti del conoscere filosofico
34. **Noam Chomsky, I nuovi mandarini**  
Gli intellettuali e il potere in America
35. **Tomás Maldonado, La speranza progettuale**  
Ambiente e società
36. **Maurice Godelier e Lucien Sève, Marxismo e strutturalismo**  
Un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali
37. **György Lukács, Lenin**  
Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario
38. **Edward H. Carr, 1917**  
Illusioni e realtà della rivoluzione russa
39. **Herbert Marcuse, L'autorità e la famiglia**  
Introduzione storica al problema