

n. 32, ottobre 1967

Giovanni Jervis

IL CONGRESSO DI LONDRA
«DIALETTICHE DELLA LIBERAZIONE»

Sotto il titolo «Dialectics of liberation» si è tenuto a Londra, dal 15 al 30 luglio 1967, un congresso per molti versi fuori dal comune. Come oratori ufficiali hanno partecipato Herbert Marcuse, Paul Sweezy, Lucien Goldmann, Stokely Carmichael (che ha parlato e discusso in tre giornate diverse), nonché John Gerassi, Paul Goodman, Jules Henry, Gregory Bateson, Ross Speck, Gajo Petrovic, Igor Hájek, e i due psichiatri londinesi cui va il merito principale dell'iniziativa e dell'organizzazione, Ronald Laing e David Cooper. Altri personaggi, benché non oratori ufficiali, hanno spiccato per vari motivi nel corso delle due settimane dei lavori: fra questi va ricordato Allen Ginsberg.

Il titolo, forse un po' fumoso, è stato inteso in modi discordanti, e talvolta frainteso; i lavori, nel loro insieme, non sono riusciti probabilmente a trovare una propria unità, né le linee di un discorso comune; eppure non si può certo parlare di insuccesso, perché dai temi dibattuti, e dalla vivacità degli incontri, sono emersi spunti e chiarimenti di estremo interesse. Gli atti, o parte di essi, verranno probabilmente tradotti in italiano. Se può essere utile parlarne su queste pagine è non solo per motivi di attualità o di cronaca, ma anche perché i temi migliori di quelle assemblee, dei dibattiti, dei seminari e dei gruppi formali e informali di discussione non sono sempre emersi dai momenti più ufficiali del congresso.

Vale la pena di tradurre qui il manifesto programmatico.

«Tutti gli uomini sono in catene. Vi è la schiavitù della povertà e della fame: la schiavitù della sete di potere, della spinta al prestigio sociale, al possesso. Oggi, un regno di terrore viene perpetrato e perpetuato su vasta scala. Nelle società opulente, esso è mascherato: qui, i fanciulli vengono condizionati da una violenza chiamata amore ad assumere la loro posizione come eredi dei frutti della terra. Ma in questo processo i giovani sono ridotti a poco più che punti ipotetici in un sistema la cui disumanizzazione è totalmente coordinata. Per il resto, il terrore non è mascherato. Esso si chiama tortura, freddo, fame, morte. Il mondo intero è ora una unità irriducibile. Le proprietà del sistema mondiale globale ci forzano a sottometerci, come a fatalità, al Vietnam, alla fame del terzo mondo, e così via. In un

contesto globale, la cultura è contro di noi, l'educazione ci rende schiavi, la tecnologia ci uccide. È nostro dovere contrapporci a tutto ciò. Dobbiamo distruggere le illusioni che abbiamo acquisito su ciò che siamo, chi siamo, dove siamo. Dobbiamo combattere la nostra pretesa ignoranza su ciò che accade, e la nostra conseguente mancanza di reazioni nei confronti di ciò che rifiutiamo di conoscere. Oggi conosciamo ciò che accade solo attraverso il filtro di menzogne socialmente sanzionate, ma ciò che è non è il limite di ciò che è possibile. Ci incontreremo a Londra sulla base di una vasta gamma di conoscenze specifiche. Le dialettiche della liberazione iniziano con il chiarimento della condizione attuale».

Fin dal programma, ma anche dalla scelta degli oratori, risultava implicito il tentativo ambizioso di cercare un discorso comune, o una serie di problemi-ponte, fra le istanze rivoluzionarie e la critica culturale; o forse, più precisamente, fra il rifiuto di un sistema capitalista «totalizzante» e la presa di coscienza delle false problematiche soggettive dei suoi membri. Quest'ultimo tema coinvolgeva una ovvia contraddizione, e non è detto che tutti se ne siano resi conto. In un manifesto murale, infatti, un altro, più breve slogan suonava già in modo più ambiguo, e accennava a un facile modo di sfuggire al problema, categorizzando il problema della violenza: «Una riunione eccezionale per demistificare la violenza umana in tutte le sue forme e il sistema sociale da cui essa promana, e per esplorare nuove forme d'azione». La presa di coscienza ridiventava facile, anche dall'interno di un sistema totalizzante.

Se, a questo proposito, il problema della violenza ha costituito effettivamente lo spartiacque di molte discussioni (con da un lato i «rivoluzionari» e dall'altro gli «umanitari»), la vera spaccatura si verificava per l'appunto sul modo di affrontare il problema centrale di tutto il congresso: l'impotenza dell'intellettuale. È concesso a quest'ultimo di esprimere una critica contestante? Che senso ha tutto questo? È bene aggiungere che, fatta eccezione per Marcuse, questo problema non fu mai posto in modo molto chiaro: ma in vari momenti diverse persone ebbero l'impressione che nella gran confusione proprio quello, in fondo, fosse l'oggetto del dibattito.

Fra gli oratori, le divisioni del congresso risultavano più evidenti anche se facilmente grossolane. Su posizioni politicizzate, in primo luogo Stokely Carmichael, con John Gerassi, e Sweezy, ma anche Marcuse, e Henry, e Goldman; su posizioni reazionarie pochi, per fortuna: Gregory Bateson e Ross Speck, ma spesso curiosamente vicini agli anarchici come Goodman e ai difensori delle rivolte «apolitiche» come gli organizzatori stessi, e i rappresentanti della posizione «hippie» di cui il più patetico e confusionario era Allen Ginsberg, sempre presente e attivo. Un po' fuori posto e un po' a disagio i due rappresentanti dell'Est europeo: Petrovic redattore della rivista «Praxis» di Zagabria, e Hájek, della «Literarni Noviny» di Praga (1).

(1) Non è certo necessario ricordare qui chi è Carmichael, né è il caso di parlare di Sweezy, Marcuse e Goldman. Idem, credo, per Ginsberg. Di Gerassi conviene dire che è filosofo e studioso di scienze politiche, esperto dell'America latina, ex giornalista borghese (pentito), membro del tribunale Russell. Jules Henry è un antropologo allievo della Benedict; insegna a Stanford e si è occupato di psicosi infantili. Proviene dalla fenomenologia: le

È bene precisare qui alcuni dati, che si potrebbero definire di costume se non risultassero utili per spiegare in qual modo il congresso abbia trovato una sua validità, al di là delle contraddizioni fra le posizioni degli oratori. Difficile dire, anzitutto, la composizione del pubblico: due o trecento persone, per lo più giovani, di cui la metà forse dagli Stati Uniti: gli altri da Londra, con in più un nutrito gruppo dalla Scandinavia, e un gruppetto di studenti tedeschi-ovest, molto impegnati politicamente. Nessun francese. Dall'Italia, Guido Neri (Milano), io stesso, e per alcuni giorni Renato Rozzi (Ivrea). Fra i presenti, moltissimi studenti o neolaureati, diversi psicologi, alcuni assistenti sociali; pochissimi psichiatri. Importante la partecipazione dei giovani sulle posizioni «hippy» (se ne parlerà in seguito); numerosi gli spolticizzati amorfi; minoritari ma attivi, e in genere su posizioni molto avanzate, i giovani più politicizzati.

L'organizzazione e la cornice generale hanno contribuito a creare quello che è stato definito un carnevale ideologico, ma che nei suoi aspetti migliori è stato indubbiamente un carnevale antiideologico. I lavori si svolgevano nella semi-periferia di Londra in un vecchio edificio circolare, una specie di scadente pantheon vittoriano adibito un tempo a deposito locomotive. Quasi tutte le attività avevano luogo nella vasta concavità dello stabile, piena di sedie e con il solito podio e i microfoni, con una bancarella per libri e riviste di sinistra e un'altra per i panini e il caffè. Durante i primi giorni dall'alto della galleria sopra la sala, giovani hippies facevano cadere bolle di sapone, o talora suoni di flauto; una volta fu montata una altalena (scoprii in seguito che il capellone responsabile era un brillante studente della London School of Economics); un'altra volta comparvero per breve tempo bandiere rosse con scritte di Mao Tse-tung. Secondo i programmi originari la mattina sarebbe stata dedicata alla conferenza di turno, seguita dalle domande all'oratore; il pomeriggio a una «panel discussion» e in seguito a una serie di seminari e di gruppi di discussione. La vivacità e la felice intemperanza della platea riuscirono a scardinare questo schema fin dall'inizio. La «panel discussion» venne condannata a gran voce («Voi state lì a parlare di voi stessi intorno a quel tavolo, in più disputandovi i microfoni in modo indecoroso, e noi dovremmo ascoltarvi? Venite giù» ecc.) e ogni pomeriggio venne organizzato in discussioni separate secondo un programma deciso di volta in volta. Questa soluzione si rivelò tuttavia piena di difetti. In primo luogo gli organizzatori (e spesso gli oratori) non curarono il

sue posizioni politiche sembra si siano fatte più precise negli ultimi anni. Paul Goodman, sociologo, psicologo gestaltista, psicoterapeuta, poeta, scrittore e anarchico è noto in Italia soprattutto per il suo libro *Gioventù assurda*. Dirige «Liberation». Gregory Bateson è un antropologo, che si è occupato di cibernetica e di psichiatria. Risale a lui la teoria oggi notissima del «doppio legame» nella genesi psico-sociologica della schizofrenia. Attualmente sta alle Hawaii dove studia il linguaggio dei delfini. Ronald Laing (39 anni) e David Cooper (36 anni) dirigono l'Istituto di Studi Fenomenologici di Londra, sotto la cui egida si è tenuto il congresso: sono ambedue psichiatri. (In realtà l'Istituto non esiste: è una finzione organizzativa creata «ad hoc»). Laing ha al suo attivo numerose pubblicazioni di estremo interesse scientifico. Il suo libro migliore è *The divided Self*. Con Cooper ha scritto un volume su Sartre. Il libro più recente di Laing, *The politics of experience*, segna a mio avviso una netta involuzione del suo pensiero. Ross Speck è uno psichiatra americano.

dibattito e l'elaborazione critica dei temi del mattino, se non nell'ambito istituzionalizzato delle «domande all'oratore», cosa che però non impedì discussioni vivacissime e rivelanti; in secondo luogo i seminari del pomeriggio furono in parte diretti e guidati da alcuni personaggi legati all'organizzazione con l'esplicito proposito (di cui venni a conoscenza quasi per caso) di evitare che i gruppi di discussione cadessero nelle mani di giovani hippies o «politicizzati-indisciplinati». Anche qui occorre precisare che da un lato i disimpegnati, dall'altro gli impegnati di sinistra ebbero la possibilità di discutere in gruppi e di condurre seminari quotidiani: ma in pratica entro limiti prefissati. Marginalmente al congresso, vi furono alcune interessanti serate di poesia negra; non potei partecipare a uno happening organizzato per l'ultima sera ma assistendo alle prove ebbi la confortevole impressione di uno spettacolo forse un po' oscuro, ma bene imbrigliato in una meticolosa preparazione scenica: una ingiustizia, in fondo, nei confronti degli aspetti migliori delle assemblee.

Carmichael

Penso valga la pena di parlare in primo luogo della presenza di Stokely Carmichael. In questi mesi la stampa italiana gli ha dedicato molto spazio, e diversi spropositi. Perfino le migliori sintesi delle sue posizioni attuali (penso ad esempio al n. 33 di «Mondo Nuovo») non hanno reso giustizia alla sua duttilità e fondamentale assenza di dogmatismo: d'altro lato è dubbio che egli sia portatore di analisi politiche veramente nuove. Carmichael ha, non so se per sua fortuna e malgrado la sua modestia, un notevole fascino personale. È giovanissimo, colto, gradevole, vivace: ottimo oratore, si presenta come un uomo politico di prim'ordine; disprezza con pieno diritto i «white liberals» che lo applaudono quando vengono insultati, ma quando lo desidera sa usare un linguaggio che gli intellettuali (bianchi) londinesi capiscono molto bene. Parla in modo più preciso e più grave a un uditorio negro ma agli altri porge, insieme a un rifiuto globale, il miraggio di un riscatto di volta in volta presentato, con qualche contraddizione, come possibile e impossibile.

Durante la sua permanenza a Londra, Carmichael ha svolto soprattutto un lavoro politico (sul quale la CIA è sicuramente meglio informata di me) ma ha anche parlato alla televisione, ha rilasciato un'ottima intervista all'«Observer» e al congresso è intervenuto varie volte: il 18 luglio mattina con una conferenza e un dibattito, il pomeriggio stesso con un dibattito, il 22 sera con una «panel discussion» (pubblica questa volta) a cui partecipava anche Ginsberg, e il pomeriggio di domenica 23 in un comizio rivolto a un uditorio quasi esclusivamente negro, insieme a Michael de Freitas (o Michael «X», capo dei musulmani neri britannici) e altri. (Questo comizio, tenuto al chiuso, fu organizzato sotto gli auspici del congresso, ma il consenso fu propriamente strappato agli organizzatori, che non ne avrebbero voluto sapere).

Vi è in tutto ciò qualcosa di contraddittorio: Carmichael si era propo-

sto di non parlare più a un uditorio bianco, e Londra ha rappresentato per lui una eccezione. La sua stessa posizione verso il congresso è stata ambivalente: da un lato il rifiuto dei suoi aspetti più generici e intellettualmente confusi («ho sentito parlare della necessità di demistificare l'essere umano: questa è masturbazione intellettuale»); da un altro la partecipazione genuina ad alcuni dei temi trattati, il coordinamento dei suoi interventi con quelli di Gerassi, la presentazione, piena di simpatia, di Frank Joyce (un giovane americano bianco, politicamente impegnato e iniziatore di uno dei seminari più interessanti), la tolleranza discreta per talune voci dissidenti nel corso delle discussioni, un tentativo di dibattito e di incontro intellettuale con Ginsberg. È possibile che a questa apertura di Carmichael abbiano contribuito sia il fatto di non trovarsi negli Stati Uniti, sia la presenza di un uditorio unito almeno nel suo rifiuto al «sistema», sia anche la consapevolezza di essere coinvolto, forse per l'ultima volta nella sua vita, in un incontro relativamente pubblico in un paese capitalista, senza che per questo fatto la sua stessa esistenza fisica venisse minacciata.

Le posizioni di Carmichael sono in buona parte già note. Mi limiterò quindi ad alcuni punti che hanno suscitato controversie e che a Londra sono stati chiariti, credo, in modo più esauriente che altrove. Per Carmichael esiste da un lato la necessità di riformulare in termini nuovi certi problemi del marxismo («nel terzo mondo abbiamo bisogno di una nuova interpretazione di Marx»), da un altro lato l'esigenza di riconoscere che i grandi problemi rivoluzionari debbono ripartire oggi dalle realtà storiche e dai problemi tattici più concreti: cioè dai negri degli Stati Uniti, dai popoli oppressi nelle varie nazioni, dall'esame del sistema imperialistico mondiale nelle sue varie facce. Il problema della classe viene parzialmente scavalcato: gli operai americani sono partecipi al sistema, compartecipi allo sfruttamento del terzo mondo; la loro integrazione è destinata ad accentuarsi e non vi è in loro nessuna possibilità di rivolta. «Il proletariato è il terzo mondo»: vi saranno altri Viet Nam, «in Asia, in America, in Africa, forse nell'occidente bianco».

Qui sembra aprirsi una incertezza non risolta: per un verso la condanna globale del «white west» (comprensiva del fatto che, forse, l'occidente non è neppure capace di pronunciare la propria condanna: qui Carmichael cita Camus e Sartre); per un altro verso l'apertura estremamente cauta, non dogmatica, a forme di collaborazione con i bianchi negli Stati Uniti (sia intellettuali, sia «bianchi poveri») e forse la speranza di contraddizioni coinvolgenti la classe operaia europea. Per Carmichael, come per altri oratori del congresso, sembra ormai implicito che il concetto dell'occidente bianco tenderà in futuro a identificarsi con lo strapotere egemonico degli Stati Uniti. Se oggi l'Europa (ma anche l'URSS) fanno parte del mondo imperialista bianco, negli anni venturi la contrapposizione non sarà tanto fra l'occidente e il terzo mondo, quanto fra gli Stati Uniti e il resto del globo. Tuttavia non mi pare che Carmichael abbia formulato in termini espliciti il proprio programma politico a partire da queste premesse. Per questo motivo gli ho chiesto quale sarebbe stato a suo avviso il significato di un eventuale movimento rivoluzionario operaio in Europa. La sua risposta è stata

duplice: in primo luogo egli non vede in questo momento le premesse di uno sviluppo di questo genere, e quindi il discorso gli pare prematuro; in secondo luogo non può negare l'importanza particolare dell'ipotesi: ciò che è necessario è, in un certo senso, una rivoluzione bianca («That is what we all need»), ma essa non è garantita.

Questo problema si riallaccia alla concezione della contrapposizione fra bianchi e negri. Carmichael dice esplicitamente che questa contrapposizione è categorica solo negli Stati Uniti. Là tutto è chiaro: i bianchi sono imbevuti di una cultura razzista, di cui non possono liberarsi (teoria del «razzismo inconscio» dei bianchi «liberals») e che è frutto di un sistema culturale al quale non si può sfuggire. I negri si trovano, all'opposto, in una situazione esistenziale altrettanto categorica, sottoposti *come negri* a un sistema di violenza di cui sono gli unici a poter percepire, sulla loro pelle, il carattere inumano, e che sono gli unici a poter rovesciare, appropriandosene *come negri* («The white has used our color as a reason for oppressing us: we must use our color to free ourselves»). La prospettiva rivoluzionaria è, per i negri americani come per i popoli del terzo mondo, il risultato di una situazione che non ha ormai altre vie; la ben nota frase di Che Guevara sulla necessità di odiare del rivoluzionario esclude soluzioni intellettualistiche: il negro odia con il suo corpo perché nel suo corpo (e *come corpo*, ma questa è una precisazione di Gerassi) viene schiacciato dal potere bianco. Così, il contadino povero del terzo mondo odia con il suo corpo perché non avrà altra scelta, nei prossimi anni, che la morte per fame; il bianco non può odiare se non intellettualmente («he cannot hate with himself, with his guts») perché non si trova in una situazione tale da non ammettere altra scelta se non quella del suo rovesciamento. Se quindi il bianco sceglie la lotta, lo fa a partire da quegli stessi valori che deve distruggere, e non a partire dalla appropriazione di una violenza di cui egli non è mai stato oggetto: la sua è una pseudo-scelta. «Tutti i bianchi progressisti che io conosco sono abbastanza ricchi da permettersi di essere progressisti». In un altro contesto, egli precisa che la differenza fra i negri e i giovani hippies, che con le chitarre, i fiori e la droga, *escono* («drop out») dal sistema, è che questi ultimi hanno pur sempre la possibilità di «uscire», così come di rientrare. I negri e i popoli del terzo mondo non hanno scelte, ma proprio per questo motivo la scelta di questi ultimi è reale, mentre quella dei bianchi dell'occidente rimane illusoria.

Se però il razzismo inconscio dei bianchi «liberals» è un problema ineliminabile, ciò non avviene perché il singolo bianco è di per se stesso razzista ma perché tutta la società bianca tende a coincidere con il razzismo. Il concetto di razzismo istituzionalizzato (che Carmichael distingue, come è noto, dal razzismo individuale) ha un suo significato e una sua pregnanza non in quanto significa «razzismo organizzato» o «collettivo», ma in quanto significa l'istituzione repressiva del razzismo in tutta la società bianca: i negro viene «ucciso dalla nascita», reso stupido, derubato di se stesso, fatto morire lentamente; il linciaggio finale o, oggi, il colpo di pistola del poliziotto non fanno che sancire un processo di distruzione che ha qualcosa di globale. Il razzismo istituzionalizzato uccide gli oppressi così come li divi

de, «è in primo luogo una violenza mentale» e, in quanto «è sempre il bianco che definisce le regole del gioco», il suo fine ultimo è sempre lo sfruttamento.

Il razzismo è dunque un fenomeno culturale che va molto al di là della accezione comune del termine. La prima conferenza di Stokely Carmichael si apre infatti, il 18 luglio, con il problema delle *definizioni* («who defines whom»): il problema delle definizioni, dell'uso delle parole, è infatti quello in cui vengono a essere demistificate non solo le illusioni riguardanti la pseudo-problematica individuale del razzismo ma anche le speranze di una rivolta capace di lasciare intatti i «valori» della cultura occidentale. «Quando lo schiavo rifiuta le *definizioni* dei suoi padroni comincia a liberarsi» dice Carmichael: però lo schiavo non può fare questo da solo, bensì esclusivamente recuperando e creando con altri una cultura rivoluzionaria. Oltre a citare Fanon, Sartre, Camus, Che Guevara, egli ricorda anche agli inglesi il loro Lewis Carroll, nel celebre dialogo di Alice con Humpty Dumpty: «Quando *io* uso una parola, — disse Humpty Dumpty con scherno, — essa significa esattamente ciò che desidero; né più né meno». «Il punto è, — disse Alice, — se lei *può* far sì che le parole significhino tante cose diverse». «Il punto è, — disse Humpty Dumpty, — chi è che deve comandare, e questo è tutto». Carmichael cita come esempio di mistificazione il termine «civiltà occidentale» dove sarebbe più giusto leggere «oppressione occidentale»: tuttavia mette in guardia sul fatto che questa trasformazione terminologica non è né facile né ovvia. Il ricupero di un nuovo contesto culturale (e qui egli cita le Guardie Rosse) avviene sia nella lotta, sia nel richiamo alle identificazioni culturali dei paesi extraeuropei prima della dominazione bianca. In questo contesto si ha necessariamente una unica forma di lotta per i negri americani e per i popoli del terzo mondo: «la guerra di liberazione è ricerca e ricostruzione di una integrità culturale». Il rifiuto di *tutte le motivazioni* che l'occidente bianco ha da offrire nel suo tentativo di giustificare decisioni di carattere collettivo è l'unica premessa per recuperare l'unità nella lotta: qualsiasi valore dell'occidente è infatti impastato di violenza, ed esiste in funzione di uno sfruttamento. Di qui due chiarimenti che Stokely Carmichael ha espresso in modo estremamente netto: in primo luogo quando si parla di colore e di razza ciò che conta in realtà è l'ideologia: «When we talk of the white western society we do not talk of the color but of the ideology: we speak of the USA, Great Britain, France, Germany, and (e qui un'enfasi deliberata) of the URSS». (Altrove è ancora più drastico: «Il mio nemico non è il bianco ma l'imperialismo, però è un fatto che in questo momento non vi sono bianchi rivoluzionari... è per ora una questione di colore finché non vi sarà un gruppo di rivoluzionari nell'occidente»). Il secondo chiarimento riguarda la violenza: quando si parla di violenza ci si riferisce a un «concetto che non ci interessa» e che «non intendiamo affatto glorificare»; il problema è molto più pratico: «ormai possiamo scegliere in che modo essere uccisi»... «è chiaro in questo momento a un numero sempre maggiore di negri che è meglio sparare *prima*»... «ma se l'occidente bianco vorrà schiacciarci perirà con noi».

L'immagine della esplosione e del collasso delle città americane viene

presentata in modi a volte contraddittori, ma dalle varie dichiarazioni e risposte di Stokely Carmichael è possibile farsi qualche idea abbastanza precisa delle sue prospettive. In primo luogo è necessario premettere che non c'è posto per i negri riformisti, anche se pretendono di ottenere per i loro confratelli qualche beneficio marginale: a loro spetta il bollo di «mercenario» e il loro ruolo non è fondamentalmente diverso da quello di Ciombè, che è un *bianco* («He is a white man, he will be destroyed»). D'altro lato la posizione attuale di M.L. King viene giudicata non corretta ma *per ora* non incompatibile con la lotta dei negri. In secondo luogo vi è la formazione recente, all'interno degli Stati Uniti, di una realtà coloniale: i ghetti negri. I bianchi si spostano decisamente nei sobborghi, fuori dalle città che presto saranno intieramente occupate da negri, e da portoricani e sudamericani. I ghetti, che già da oggi sembrano confluire verso un unico, involontario, maligno modello sociologico, fra pochi anni saranno grandi aree identiche con un loro governatore (bianco) in cui vivranno i due terzi dei negri americani. Al loro interno però resteranno dei beni che i bianchi non potranno rischiare di perdere. Di qui la logica della distruzione: se ci combatteranno, noi distruggeremo le loro città dall'interno. So che Carmichael tende a volte a una visione più articolata e pessimista: i negri potranno forse essere schiacciati nelle città dalle truppe federali, anche se a costo di enormi perdite per la società bianca, *a meno che* la diffusione delle lotte di liberazione nel resto del globo non porti ad una insufficienza numerica nel contingente di soldati bianchi necessari sia dentro che fuori gli Stati Uniti. (Si inserisce qui la teoria del numero limite di militari che gli Stati Uniti potranno mobilitare man mano dai ceti meno produttivi a quelli a più alta produttività senza distruggere con questo la loro stessa economia: Sweezy sostiene a questo proposito che il processo verrà probabilmente accelerato dal fatto che gli americani potranno fidarsi sempre meno dei mercenari stranieri). Vi è però un altro fattore, previsto da Carmichael: la cronicizzazione della rivolta con trasferimento della guerriglia dalle città alle zone extraurbane, in un collegamento sempre più stretto e organico con le lotte di liberazione fuori dagli Stati Uniti.

Sweezy, Gerassi, Henry, Goldman

Vi sarebbero forse altre cose da dire su Carmichael a Londra, ma le esigenze di spazio mi consigliano di parlare qui brevemente degli altri oratori e della posizione degli hippies, nella misura in cui concorrono a definire i limiti di una problematica generale. Gli interventi di Sweezy e di Gerassi (e in parte di Henry) si collegano all'analisi di Stokely Carmichael in primo luogo in quanto confermano il carattere globale (cioè mondiale) delle prospettive del capitalismo e della lotta anticapitalista.

La posizione di Sweezy è in buona parte già nota. Contro le concezioni che considerano il capitalismo come un'entità dinamica isolata e contro le concezioni (sovietiche) che attribuiscono ai paesi sottosviluppati la possibilità di una scelta fra sviluppo socialista e sviluppo capitalista, Sweezy so-

stiene la teoria «globale» di una dialettica storica fra la «metropoli» accumulatrice di beni fin da prima della rivoluzione industriale, e una «periferia» che è erroneo considerare come «terzo mondo» perché fa parte fin dall'inizio del sistema di sfruttamento della metropoli. I paesi sottosviluppati esistono solo in quanto sono stati mantenuti in uno stato di sottosviluppo; l'integrazione progressiva del sistema capitalista mondiale esclude categoricamente sia lo pseudo-concetto delle «borghesie nazionali», sia l'idea stessa di «terzo mondo». La globalità del sistema significa fra l'altro la globalità della sua crisi: non si possono porre distinzioni fra le contraddizioni interne del capitalismo e le sue crisi esterne (ad esempio nei paesi c.d. sottosviluppati) perché la crisi è e potrà essere soltanto generale.

Fin qui le posizioni di Sweezy e di Stokely Carmichael coincidono. Sarebbe troppo lungo esaminare le divergenze: in parte Sweezy critica implicitamente quanto si può scorgere di populista nelle posizioni di Carmichael e propone una visione più articolata delle possibilità di sviluppo e di crisi del capitalismo nei paesi semisviluppati (come il Brasile e l'Italia), in parte esprime una maggiore fiducia nel ricupero rivoluzionario della classe operaia (e anche dei giovani studenti) non solo in Europa ma anche negli Stati Uniti.

La relazione di Gerassi, prevalentemente dedicata alla storia dell'imperialismo statunitense nell'America latina, si situa in una prospettiva più decisamente carmichaeliana, e segue quindi le linee Fanon - Guevara - Débray: ma ciò che interessa è l'emergere in questo discorso, dopo una analisi delle mistificazioni della democrazia borghese, di un più cauto e problematico «che fare?» rivolto ai bianchi contrari al sistema. Mentre Gerassi lascia sostanzialmente aperta la possibilità di una contestazione reale da parte degli studenti, degli intellettuali, dei giovanissimi hippies, degli operai e dei «bianchi poveri» statunitensi, la sua indicazione pratica più precisa sembra essere quella di un necessario collegamento organizzativo fra i dissenzienti. Gerassi vede per certi aspetti questa unità come precedente alla formazione di un programma comune, e ciò lascia qualche dubbio circa la fondatezza teorico-pratica della sua posizione.

Più esplicita e sicura, anche se purtroppo meno attendibile nelle conclusioni, la posizione di Henry. Dopo un'analisi della società americana che segue sostanzialmente le linee di Wright Mills, Jules Henry sviluppa una serie di interessanti ipotesi sul rapporto fra la struttura e il ruolo mondiale degli Stati Uniti, e le caratteristiche psicologiche attuali degli americani. La tendenza al consumo, allo spreco, alla falsa felicità del tempo libero, la manipolazione dei giudizi e delle percezioni, il sequestro di tutto il potere decisionale nelle mani di pochi comitati di anonimi si modificano oggi in funzione delle esigenze belliche. I problemi di politica estera vengono mascherati, e le informazioni sono trasmesse in modo tale da creare nel cittadino prima confusione, poi indifferenza, in ultimo apatia e distacco («withdrawal»); la guerra stessa, la guerriglia, determinano un nuovo sentimento di vulnerabilità e di paura inespressa, il ritorno al manicheismo anticomunista (avvertito ora con un misto di aggressività e di impotenza) ma soprattutto uno stato psicologico di «preparazione alla guerra», di «attesa dell'aggres-

sività» che in definitiva è perfino capace di cancellare ogni dimensione umana del timore della morte per sé e per i propri figli. Questa situazione di profonda lacerazione costringe a rinunciare alla critica e alla formulazione di valori etici in un nuovo inseguimento del consumo e degli svaghi privati, come unica droga utile a mascherare una profonda depressione psicologica interiore. Ciò significa una forma di follia: ma a differenza che negli psichiatri organizzatori del congresso, i quali definiscono la guerra del Viet Nam una follia collettiva del capitalismo, si ha in Henry una chiara visione della logica del sistema e del carattere «necessario» della repressione bellica. D'altro lato il fatto stesso che questa logica dell'imperialismo determini nei cittadini americani una serie di distorsioni psicologiche sempre più gravi non esclude, ma conferma la possibilità che il sistema possa venir contestato a partire dalla presa di coscienza della sua inumanità psicologico-culturale da parte degli intellettuali più consapevoli. Si ha qui, nella posizione di Henry, un tipico esempio di «soggettivazione precoce» di un problema politico incompletamente esaminato. Questo ragionamento lo conduce infatti in modo del tutto logico a esprimere la fiducia che una nuova «educated upper middle class» possa formare il nucleo di una contestazione suscettibile di smuovere la macchina del potere. Il suo discorso cade ovviamente proprio sul punto sollevato con tanta chiarezza da Carmichael, cioè sulla formazione di un potere rivoluzionario; tuttavia ho avuto l'impressione, anche parlando con giovani americani politicizzati, che esista nelle università e nei giovani statunitensi un potenziale non trascurabile di contestazione, che prende coscienza di sé proprio a partire dalle assurdità psicologico-culturali della «way of life» americana. Secondo una opinione che pare abbastanza diffusa, non solo il processo psicologico neocapitalistico di integrazione comincia a creare assurdità non più riassorbibili (e percepite più chiaramente a livello giovanile-borghese) ma il progressivo estendersi della coscrizione militare dai ceti meno abbienti a quelli professionali tende embrionalmente a catalizzare la coscienza del divario fra la cecità politica dei «cittadini» e l'appello a una nuova responsabilità militare nei confronti dei paesi stranieri.

Il problema generale della presa di coscienza viene del resto esaminato con acume anche da Goldmann in rapporto alla crisi della presa di coscienza del proletariato e alla crescente importanza del problema della reificazione. Secondo Lucien Goldmann, la tendenza attuale di sviluppo della situazione dell'uomo nella società capitalista è caratterizzata da alcuni aspetti tipici: comportamento esecutivo, scomparsa del senso di responsabilità, aumento della spinta ai consumi. Facendo un passo più di Henry, Goldmann sostiene che qualsiasi critica o presa di coscienza intellettuale non ha senso se non è legata a una prassi. D'altro lato, in una lunga disamina del problema della presa di coscienza, Goldmann difende una sorta di coscienza collettiva che, sospesa fra «i pericoli opposti del dogmatismo e dell'eccesso di critica» finisce per esprimersi in una sorta di responsabilizzazione civile che si trova brillantemente esemplificata nell'autogestione jugoslava. Il discorso politico di Goldmann, purtroppo, finisce qui.

Marcuse

In questo contesto, Marcuse merita indubbiamente una attenzione molto maggiore. La sua posizione è complessa, riccamente articolata, e non facilmente riassumibile; si aggiunga che il discorso marcusiano di oggi non ha grande significato se non viene esaminato nel contesto dell'evoluzione delle sue idee nel corso degli ultimi anni. Mi limiterò quindi ad alcune note, senza nessuna pretesa di completezza.

Il giudizio politico di Marcuse è polemico e preciso. Il sistema capitalistico è repressivo e falso; sulla situazione mondiale Marcuse è esplicitamente d'accordo con Sweezy; sulla guerra del Viet Nam, in particolare, nega che gli Stati Uniti abbiano, nella situazione attuale, altre intenzioni e possibilità che non siano di natura militare e repressiva. Il fatto che la società capitalista, così come è ora, sia capace di funzionare a livelli di integrazione sempre maggiori non esclude né la possibilità di regressioni fasciste, né la prospettiva di un ambiguo processo involutivo: ma è a questo punto che la società attuale, nei suoi aspetti di crisi e di ipermaturità, indica oggi le premesse per il suo rovesciamento. Da un lato si ha la «sindrome del tardo capitalismo» che consiste in una integrazione totalizzante capace di riassorbire in un circuito complesso ogni contraddizione; da un altro si ha l'emergere recente di un «warfare state», di una integrazione ottenuta, questa volta, nella violenza e nella guerra. Fra questi due aspetti esiste una dialettica: l'aggressività verso l'esterno implica una aggressività e una violenza *interne* che però vengono ancora riassorbite, e mascherate, al prezzo di umiliare e frustrare una «esistenza umana che difende la sua stessa servitù». Il capitalismo di oggi è una sintesi di razionalità e irrazionalità, un equilibrio dinamico di contrasti; ma malgrado che «la nostra intiera esistenza sia divenuta il soggetto-oggetto dell'ingegneria sociale», non possiamo dimenticare che il prezzo di questa integrazione viene ancora pagato prevalentemente al suo esterno, dai popoli sfruttati del terzo mondo, così come non possiamo perdere di vista l'esistenza di una struttura di classe all'interno, e di un identificabile «apparato di potere» che controlla l'intero processo. L'incremento delle contraddizioni della società borghese produce dunque, contemporaneamente, un aumento della violenza oppressiva («suppression») e della manipolazione e integrazione delle coscienze.

Al momento attuale, il compito dell'opposizione interna è essenzialmente politico, non culturale, e implica un impegno personale, un rischio nel mondo della repressione e della violenza. La contestazione al potere non può che venire espressa come lotta di classe. Eppure gli intellettuali hanno, in questo contesto, un compito ben preciso da svolgere. Qui Marcuse è molto cauto e anche pessimista: il ruolo degli intellettuali è molto limitato, non vi è il modo di aspirare a un vero compito rivoluzionario; in più, gli intellettuali sono ancora relativamente disimpegnati e liberi (in quanto innocui al sistema); non sono collegati fra loro, vengono divisi dai gradi diversi della loro servitù e partecipazione al potere. (Marcuse ricorda, a questo punto, la nuova e più grave responsabilità della psicologia e della psicoanalisi come strumenti, sempre più necessari, di manipolazione delle co-

scienze). Malgrado ciò, spetta proprio agli intellettuali e agli educatori un ruolo «preparatorio», «catalizzante», in vista di nuove esigenze rivoluzionarie. Lo sviluppo stesso della tecnologia, l'evolversi della società capitalista hanno già frantumato l'etica tradizionale intesa come moralità soggettiva di tipo cristiano-ascetico e come spinta produttiva-aggressiva, e impongono una revisione al concetto tradizionale di rivoluzione: non più un semplice affrancamento dall'oppressione, ma la creazione di nuovi valori, di un uomo nuovo, di una prospettiva totalmente diversa, che prelude al capovolgimento radicale del sistema, alla liberazione da tutte le sue violenze. La totalità di questa nuova prospettiva culturale è oggi necessaria, per non ricadere nuovamente negli stessi meccanismi di oppressione, ma è anche possibile per l'assurdità evidente e la raggiunta inutilità del *principio di prestazione* («performance principle») che ha presieduto all'ascesa del mondo tecnologico. Secondo Marcuse, le rivoluzioni sono state fino ad oggi puramente quantitative e in un certo senso preparatorie: ma dal centro del capitalismo maturo è possibile passare, per un rovesciamento e una presa di coscienza necessari, a quella rivoluzione qualitativa che fu già nel pensiero di Marx.

L'educazione deve quindi essere restituita al suo significato politico, ed essere educazione rivoluzionaria in un senso nuovo. La vera liberazione è «convergenza di tecnica e arte, lavoro e gioco, regno della necessità e regno della libertà»; il rischio che è necessario correre è quello di predicare una società socialista come società utopica, basata su di una coscienza nuova: la liberazione dalla brutalità, dalla stupidità e dalla bruttezza è al tempo stesso precondizione e meta di un tipo d'uomo «biologicamente diverso».

Rispetto alla prospettiva della società futura espressa nel 1955 in *Eros e civiltà* la posizione marcusiana presenta oggi due importanti differenze: la prima è data dalla politicizzazione del discorso, la seconda da un mutamento nella concezione «estetica» della futura «abolizione del lavoro». Ho parlato con Marcuse chiedendogli dei chiarimenti su questo secondo problema: la «abolition (*Aufhebung*) of labour» non viene oggi più intesa da lui come una restituzione dell'uomo a una dimensione narcisistica di «otium» e di contemplazione poetica (cioè come una restituzione a quella «liberazione dal lavoro» che io stesso avevo criticato nella prefazione all'edizione italiana di *Eros e civiltà*) ma come una «liberazione del lavoro» o come una riconciliazione del lavoro con le esigenze estetiche e istintuali dell'essere umano. L'*Aufhebung* del lavoro è ancora un concetto marxiano da approfondire, e Marcuse ritiene anche possibile risalire ancora una volta a Fourier e (perché no) alla «gaia scienza» nicciana per fondare un'attività di lavoro che sia basata su una nuova razionalità, e sia veramente libera nel significato di «una sperimentazione attiva svolta non nell'interesse dell'oppressione, ma nell'interesse della liberazione».

È interessante notare che Marcuse ha criticato a Londra la posizione degli hippies, che pure si richiamano largamente al suo pensiero. Secondo Marcuse gli hippies sono oggi innocui al sistema: il loro «potere dei fiori» è illusorio («i fiori non hanno potere») anche se la loro azione potrà forse assumere in futuro un significato politico ed eversivo. Questo parere sembra

abbastanza comune nel mondo anglosassone, dove la rivolta giovanile viene presa sul serio; e benché il problema sia ancora scarsamente sentito in Italia, non è improbabile che esso si imponga anche nel nostro paese. Il fatto che il movimento degli hippies sia la risposta spoliticizzata dei giovanissimi ad alcuni aspetti della società americana del benessere non esclude che la minor depoliticizzazione dei giovani borghesi europei e la loro sottomissione meno accentuata alle esigenze del consumo producano in futuro forme analoghe di contestazione, su una scala più vasta di quanto non accada oggi a Milano o a Amsterdam.

Gli hippies

A Londra la posizione hippie ha avuto due tipi di rappresentanti: da un lato Allen Ginsberg, Emmett Groggin, e molti giovani americani del tutto privi di validi strumenti di analisi politica, spesso apertamente qualunquisti; da un altro lato Dan Schechter, un olandese di cui non ricordo il nome, *ex probo*, e pochi altri, la cui posizione si è rivelata di estremo interesse. Dan Schechter, in particolare, ha letto in un'ora morta del congresso una sua lunga relazione sugli hippies che è parsa di eccezionale valore a tutti i presenti («The hippies and politics», 22 luglio). A quest'ultima mi riferirò in buona parte nelle righe che seguono.

Che cosa siano gli hippies è grosso modo già noto a tutti. Si tratta di giovanissimi americani che lasciano le loro famiglie, rifiutano di lavorare, si aggregano in collettività, predicano il buddismo Zen, la non-violenza, la non integrazione, la tolleranza, la non cooperazione e il «dropping out», la «politica dell'amore» contro la politica dell'odio, la resistenza passiva, la demistificazione dei valori culturali borghesi; gli hippies si siedono in terra, gettano fiori, vestono in modo stravagante, vivono in modo straordinariamente frugale, si drogano, ecc. Tutto ciò non è molto, per capire il significato sociologico e politico di questa opposizione giovanile che, specie sulla costa occidentale degli Stati Uniti, ha assunto vere e proprie caratteristiche di massa. Probabilmente sarebbe utile distinguere, nel movimento hippie, un'origine colta, artistica, di bohème (i beats, con le filiazioni beatniks, hip, hipster, ecc.) e un'origine molto più giovanile e recente, per taluni aspetti meno individualistica e letteraria e più cosciente del proprio significato contestante.

Secondo Schechter, l'atteggiamento degli hippies è l'unica risposta coerente a un sistema che tende a integrare e inglobare ogni possibile contestazione: poiché la società capitalistica riassorbe in se stessa ogni opposizione politica, rafforzandosi anzi dialetticamente man mano che l'opposizione trova nuove forme di lotta, l'unica controproposta possibile è una denuncia di tipo nuovo della politica in se stessa. Solo il «Black Power» è fuori dal sistema, negli Stati Uniti, così come lo sono, forse, piccolissimi nuclei di rivoluzionari bianchi: una scelta più radicale impone però la negazione dei valori stessi su cui si fonda la società occidentale. Non solo i sindacati, i partiti, i movimenti di dissenso «civile» sono di fatto funzionali al sistema,

ma anche le stesse organizzazioni di opposizione violenta e rivoluzionaria rischiano di portare acqua al mulino della macchina oppressiva, sia perché conducono ad un rafforzamento dei reazionari, sia perché combattono il sistema nei termini stessi che quest'ultimo ha stabilito come validi. L'istituzionalizzazione organizzativa di una opposizione può essere una forma di integrazione, e prelude al suo riassorbimento in una dinamica societaria globalizzante. La premessa ad ogni opposizione veramente valida è dunque non solo la non-cooperazione, ma la creazione di valori veramente contestanti: l'individualismo, un nuovo anarchismo, la frugalità (come rifiuto sia della produttività che dell'etica dei consumi), la «politica della vita» contro la «politica della morte», la ricerca di un «atteggiamento estetico» in contrapposizione all'«atteggiamento pratico». Il richiamo a Marcuse (e in parte a Norman Brown) è, a questo punto, inevitabile e esplicito. La filosofia hippie è al tempo stesso decisamente pessimista, e apertamente idealizzante: ma l'idealismo e la fiducia in una società totalmente diversa vengono difesi come vero realismo, come l'unico *atteggiamento* oggi possibile. D'altro lato esiste anche in questa posizione una prospettiva politica: essa consiste nel tentativo esplicito di accelerare la decomposizione interna del sistema capitalista, mediante la creazione di provocazioni talmente disfunzionali da condurre a una «crisi dei valori legittimi». I richiami alla trasformazione e all'espansione delle dimensioni profonde della persona, il rifiuto delle convenzioni borghesi, la creazione di una «coscienza totalmente alienata», il maturarsi di un atteggiamento estetico verso l'esistenza, una nuova ingenuità verso la natura, le esigenze di contemplazione e di meditazione conducono in modo logico, organico e inevitabile all'uso delle droghe psichedeliche.

Il discorso sugli hippies andrebbe ripreso in altra sede per una disamina più dettagliata. Qui può essere utile, piuttosto, soffermarsi per una digressione tecnica marginale ma significativa: la faccenda delle droghe è infatti uno dei molti punti che vanno chiariti e demistificati allo scopo di far pulizia di quei pregiudizi emotivi che ci impediscono di giudicare serenamente gli hippies e la loro confusa problematica. La marijuana (o *hascisc*), con l'LSD, la mescalina, l'STP (i cosiddetti allucinogeni), sono le «soft drugs», o farmaci psichedelici. L'unico pericolo veramente serio che comporta l'uso di queste sostanze è quello di essere messi in carcere per il fatto di tenerle in casa o di farne uso. Esse possono venir considerate quasi innocue in senso assoluto, e senz'altro innocue se paragonate all'alcool o solo al tabacco. Non danno assuefazione, non producono danni organici degni di rilievo, non inducono quasi mai (a differenza degli alcoolici, degli anfetaminici come la simpamina, e dei barbiturici, tutti diffusi e purtroppo sempre più diffusi anche in Italia) disturbi psichici duraturi; non è provato che conducano all'uso di veri stupefacenti, (anzi, tutti i dati sembrano dimostrare il contrario), non determinano torpore, né ottundimento del senso morale; non hanno alcun effetto afrodisiaco, non risulta che abbiano mai prodotto stati euforici o difetti di critica tali da facilitare, ad esempio, imprudenze di guida. Si aggiunga che la loro economicità (per la marijuana) o facilità di fabbricazione sintetica (per l'LSD) e la loro straordinaria diffu-

sione in alcuni paesi rendono praticamente impossibile il compito repressivo della legge; nelle nazioni anglosassoni la marijuana si fuma in pubblico e all'aperto e il commercio dell'LSD è quasi universale fra gli studenti. Attualmente è in corso, sia negli Stati Uniti che in Gran Bretagna, una vasta campagna sostenuta da nomi molto noti della medicina, della psichiatria e della farmacologia per sottrarre queste sostanze ai rigori delle leggi sugli stupefacenti. Per la marijuana, che senza dubbio è la più innocua, vi è già qualche speranza.

Non ce ne rendiamo conto, ma la civiltà occidentale è veramente una società di drogati: esiste una sostanza chimica estremamente pericolosa per la psiche come per l'organismo e senz'altro più dannosa, da un punto di vista sociale, di quanto non lo siano gli stupefacenti veri e propri: una sostanza che determina assuefazione, produce una diminuzione dell'intelligenza e del senso morale, ottunde la sensibilità e l'attenzione, determina euforia, irresponsabilità, aggressività, disturbi sensoriali gravi; che produce direttamente decine di migliaia di incidenti stradali ogni anno, e gremisce intieri reparti di ospedali e di manicomi: è l'alcool. L'uso di questa droga è veramente universale e qualsiasi distinzione fra alcoolizzati e non alcoolizzati è puramente quantitativa e fondamentalmente ipocrita. Personalmente ritengo che l'uso delle «soft drugs» possa venir considerato, per taluni aspetti, perfino positivo: nella misura in cui esse tendono a diminuire, soprattutto fra i giovani, il consumo di alcoolici. Eppure anche gli anticonformisti più coraggiosi partecipano da noi all'ideologia che giustifica l'uso dell'alcool e condanna quello dell'*hascisc*, e rispecchiano in questo errore molte altre ideologie ugualmente false.

Ho accennato alla falsa problematica corrente sul tema dell'alcool e della marijuana o dell'LSD anche perché mi pare che si tratti di un tema in cui le mistificazioni culturali sono dimostrabili in modo particolarmente semplice: dovrebbe essere chiaro però che non si ha a che fare qui con un semplice problema di disinformazione tecnica, ma di una questione di atteggiamenti, dove l'introspezione di pregiudizi irrazionali gioca un ruolo assai più importante che non la diffusione di falsi concetti teorici. Il discorso andrebbe quindi esteso sistematicamente, e ripreso su altri argomenti, in cui le mistificazioni culturali sono più gravi, ma anche più sottili e complesse. D'altro lato non spetta probabilmente alla nostra generazione scoprire i falsi atteggiamenti emozionali che ci rendono recettivi agli inganni culturali attraverso i quali il sistema riesce a dominarci: il ruolo dei giovani hippies di oggi e di domani consiste proprio nell'esprimere una contestazione impreveduta e sgradevole, sulla quale il giudizio non può che essere estremamente cauto, anche nell'attesa della probabile politicizzazione di un movimento giovanile di rivolta che solo ora, forse, comincia faticosamente a liberarsi delle sue incrostazioni individualistiche e misticheggianti.

A Londra l'attenzione si è spesso focalizzata, anche se fuggevolmente, proprio su altri meccanismi più complessi e più direttamente culturali di ottundimento delle coscienze e di manipolazione della critica. Sugli inganni della psichiatria, ad esempio, rimando all'intervento che segue. A questo proposito vorrei terminare uno scritto divenuto troppo lungo ricordando la

significatività che ha assunto nel congresso la testimonianza di un ex ufficiale della aviazione americana, responsabile fino a non molti mesi or sono di un deposito di bombe atomiche in una base aerea del sud-est asiatico e rinchiuso in seguito per vario tempo in un manicomio militare per le sue obiezioni etico-politiche. Il caso è apparso abbastanza esemplare per le qualità della persona (che ho avuto la fortuna di conoscere abbastanza bene) ma anche per la denuncia di situazioni (tipo «Stranamore») la cui gravità viene per lo più ignorata. La preparazione tecnico-psicologica al massacro nei piloti americani è infatti così prolungata, intensiva e meticolosa da mettere questi ultimi in un serio stato di frustrazione se non è loro concesso di partecipare a missioni belliche una volta terminato il loro addestramento (e lo stesso vale purtroppo per coloro che sono stati addestrati al bombardamento atomico); contemporaneamente, e in modo coerente, avviene una mobilitazione dell'apparato psichiatrico-repressivo nel caso in cui qualcuno denunci questo stato di cose, esponga la propria frustrazione, l'assurdità di quest'ultima, la mancanza di controlli adeguati sulle bombe atomiche tattiche, il carattere cieco, irrazionale e apparentemente del tutto folle della gioia di uccidere dei piloti americani nel Viet Nam. Il caso merita una trattazione più dettagliata e lo rimando a un'altra occasione anche perché non dispero di poter ottenere dall'interessato una narrazione diretta della sua esperienza, e l'autorizzazione a pubblicarla.

Giovanni Jervis