



HANNAH ARENDT

DISOBEDIENZA CIVILE



INTRODOTTO DA
LAURA BOELLA

BIBLIOTECA CHIARELETTERE

Disobbedienza civile

Hannah Arendt
1906-1975

Hannah Arendt

Disobbedienza
civile

chiare**lettere**



www.chiarelettere.it

facebook.com/chiarelettere

[@chiarelettere](https://twitter.com/chiarelettere)

IL LIBRAIO

www.illibraio.it

Copyright © 1972, 1971, 1970, 1969 by Hannah Arendt and renewed 1999, 1998, 1997 by Lotte Kohler. *Civil Disobedience* originally appeared, in somewhat different form, in «The New Yorker».

Published by special arrangement with Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

© Chiarelettere editore srl

Soci: Gruppo editoriale Mauri Spagnol S.p.A.

Lorenzo Fazio (direttore editoriale)

Sandro Parenzo

Guido Roberto Vitale (con Paolonia Immobiliare S.p.A.)

Sede: corso Sempione, 2 - Milano

ISBN 978-88-6190-912-0

Prima edizione digitale: aprile 2017

Traduzione di Valentina Abaterusso

Progetto grafico di copertina: mas213

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Presentazione

Tre motivi per leggerlo.

- Perché è un libro che non ti aspetti: una meditazione sul dissenso, che parla però molto di consenso e propone una collocazione costituzionale dei gruppi di protesta.
- Perché Hannah Arendt racconta di Socrate, Thoreau e della Rivoluzione americana per tracciare la differenza che corre tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza.
- Perché è un piccolo, prezioso manifesto sulla partecipazione attiva, contro la dittatura dei politici e le prepotenze dei governi.

“Chi sa di poter dissentire sa anche che, in qualche modo, quando non dissente esprime un tacito assenso.”

Hannah Arendt
(1906-1975)

Introduzione

di Laura Boella

Hannah Arendt: filosofa tra due mondi

Hannah Arendt nasce a Hannover nel 1906 e trascorre l'infanzia a Königsberg in un contesto familiare di ebraismo assimilato. Dopo la morte precoce del padre, viene educata dalla madre, di simpatie socialiste luxemburghiane, a uno stile di vita indipendente ed emancipato. Frequenta a Berlino le lezioni di Romano Guardini e si iscrive nel 1924 all'Università di Marburgo, seguendo i corsi di teologia di Rudolf Bultmann e di filosofia di Martin Heidegger.

L'incontro con quest'ultimo segna in molti modi la sua vita. L'insegnamento heideggeriano porta alla luce la sua vocazione filosofica e si accompagna a una relazione, prima affettiva, poi di amicizia, che nel secondo dopoguerra dovrà fare i conti con le posizioni filonaziste e antisemite del filosofo.

Nel 1925 Arendt segue l'insegnamento di Edmund Husserl a Friburgo e conosce Karl Jaspers, che diventerà il relatore ufficiale della sua tesi, *Der Liebesbegriff bei Augustin (Il concetto d'amore in Agostino)*, discussa a Heidelberg e pubblicata nel 1929. Con Jaspers, «figura

paterna», Arendt intratterrà per tutta la vita un rapporto di amicizia intellettuale.

Nei primi anni Trenta, in seguito alla conoscenza di Kurt Blumenfeld, la seconda «figura paterna» della sua vita che svolgerà un ruolo molto importante nella presa di coscienza delle sue origine ebraiche, Arendt lavora alla biografia di Rahel Varnhagen, simbolo del fallimento dell'assimilazione degli ebrei nella società tedesca degli inizi dell'Ottocento. Il libro viene interrotto nel 1933, quando Arendt emigra a Parigi, dove scriverà nel 1938 gli ultimi due capitoli. Sarà pubblicato solo nel 1957.

Inizia il periodo dell'esilio, durante il quale Arendt si dedica prevalentemente all'attività di collaborazione a organizzazioni sioniste che si occupavano dell'emigrazione in Palestina di bambini ebrei. A Parigi, dopo essersi separata dal primo marito, Günther Stern (Anders), e aver conosciuto Heinrich Blücher, a cui resterà legata per tutta la vita, frequenta intellettuali come Alexandre Koyré e Walter Benjamin, segue i seminari di Alexandre Kojève su Hegel. Nel 1941 riesce a imbarcarsi per gli Stati Uniti portando con sé il manoscritto di *Über den Begriff der Geschichte* (*Tesi sul concetto di storia*) che Benjamin le aveva affidato prima di togliersi la vita alla frontiera tra la Francia e la Spagna.

A differenza di molti intellettuali ebrei emigrati negli Stati Uniti, Arendt sceglie di integrarsi nella vita culturale americana, pur mantenendo un atteggiamento critico nei confronti di quella società. Ottenuta la cittadinanza nel 1951 «senza pagare il prezzo dell'assimilazione», adotterà l'inglese come lingua delle sue opere, pur continuando a considerare il tedesco la sua «lingua materna», e mostrerà apprezzamento per la tradizione repubblicana e la rivoluzione dei Padri Fondatori.

Nel 1951 pubblica l'opera che le darà la fama: *The*

Origins of Totalitarianism (Le origini del totalitarismo). Inizia così anche la sua carriera universitaria, che la vede insegnare a Princeton, a Berkeley, a Chicago. Sono anni di grande produttività. Dal vasto materiale di quello che avrebbe dovuto essere il progetto di un'opera sul marxismo, e dai corsi universitari, scaturiscono lo studio sulla Rivoluzione francese e americana e altri saggi sul concetto di tradizione, di politica e di cultura, mentre prende contorni definiti la teoria dell'azione politica.

Intellettuale affermata e impegnata nel dibattito pubblico americano ed europeo, Arendt assiste nel 1961 a Gerusalemme, come inviata del «New Yorker», al processo Eichmann. I suoi reportage, pubblicati nel 1963 con il titolo *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil (La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme)*, suscitano scandalo nella comunità ebraica e nel mondo intellettuale americano ed europeo.

In occasione delle Gifford Lectures, tenute all'Università di Aberdeen nel 1973-74, Arendt riprende il tema del rapporto tra «banalità del male» e «assenza di pensiero». Nasce così la sua indagine della «vita della mente» e in particolare del pensare, volere, giudicare.

Una crisi cardiaca la coglie mentre sta scrivendo l'epigrafe della terza parte del suo lavoro dedicata alla facoltà del giudizio: «*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*» (Piacque agli dèi la causa dei vincitori, quella dei vinti a Catone).

Perché oggi

America in tempi bui

Il lettore degli scritti di Hannah Arendt dovrebbe sapere per esperienza che qualunque aspettativa verrà delusa. C'è sempre qualcosa che ostacola l'adesione passiva alle tesi ormai canonizzate dell'autrice e porta a rileggere i suoi testi. Da questo punto di vista *Disobbedienza civile* è un ottimo esempio. In un saggio sul dissenso si parla moltissimo di consenso, arrivando a proporre una collocazione (*niche*) costituzionale dei gruppi di protesta. La disobbedienza civile, che interessa Arendt in anni in cui la contestazione di ogni autorità costituita era diffusa su scala mondiale, viene considerata un fenomeno prettamente americano. Il contesto istituzionale americano, con il suo tipico dualismo tra legge federale e leggi dei singoli Stati, e l'accento posto sul carattere di novità senza precedenti sono premesse entrambe spiazzanti che permettono in ogni caso di avvicinarsi liberamente al tema.

Publicato il 12 settembre 1970 sul «New Yorker» e

raccolto nel volume *Crises of the Republic* (1972), il saggio è frutto della rielaborazione di un intervento al convegno svoltosi alla Bar Association di New York il 1° maggio 1970 dal titolo poco rassicurante: *La legge è morta?* Arendt scelse un approccio più costruttivo e parlò dell'«obbligo morale del cittadino verso la legge nelle società basate sul consenso».

Diritto, trasgressione della legge, morale, crisi, consenso, dissenso: Arendt amava il contrappunto concettuale perché le permetteva di pensare la realtà a partire dalle contraddizioni che la lacerano. Come ricorda la sua biografa, Elisabeth Young-Bruehl, l'America viveva «tempi bui» tra il 1965 e il 1975: la guerra in Vietnam, i movimenti per i diritti civili, le dimostrazioni antimilitariste degli studenti della Columbia University, l'attivismo politico del Black Power. Una situazione che sembrava fatta apposta per il senso tragico degli avvenimenti che connotava agli occhi degli interlocutori americani l'origine europea di Arendt.

La sua partecipazione a svariate pubbliche discussioni in quegli anni, che sono anche gli ultimi della sua vita, è segnata dalla convinzione che i principi ispiratori della Rivoluzione americana (nel 1963 era uscito il libro *On Revolution, Sulla rivoluzione*, un atto di gratitudine verso il paese che l'aveva accolta in fuga dall'Europa nazista) fossero entrati in una crisi profonda. La sua descrizione della politica statunitense parla di una crisi di legittimità del governo federale, estesa su molti piani, dal mancato funzionamento della giustizia all'erosione delle regole democratiche.

La celebrazione della disobbedienza civile si spiega tuttavia solo in parte con l'entusiasmo, non privo di osservazioni critiche, con cui Arendt guardava ai movimenti per i diritti civili e alla protesta degli studenti.

La sua tesi di fondo è infatti che «trovare una collocazione costituzionale alla disobbedienza civile sarebbe un passo avanti di estrema rilevanza, pari forse solo a ciò che rappresentò due secoli fa la *constitutio libertatis*» [*infra*]. Si tratta di una proposta abbastanza sorprendente, che va oltre l'invito alla tolleranza e alla sospensione delle azioni legali comune a studiosi come John Rawls e Jürgen Habermas che hanno sostenuto la compatibilità della disobbedienza civile con il governo costituzionale.

Arendt ritiene che le minoranze debbano entrare nel cuore del processo legislativo. Nel contesto americano ciò implica che i loro rappresentanti siano invitati a «influenzare e “assistere” il Congresso con l'arma della persuasione, il peso della loro opinione informata e il numero dei loro aderenti» [*infra*].

L'idea di istituzionalizzare la disobbedienza civile non ha precedenti nella teoria politica e merita di essere considerata con attenzione. Innanzitutto essa consegue a una specifica interpretazione di questa forma di protesta, considerata un tipo di azione politica che ha espresso un'inaspettata eco dello «spirito rivoluzionario» che accompagnò la fondazione della Repubblica americana. Integrando la disobbedienza civile nella struttura istituzionale repubblicana, Arendt spera di rimediare alla tragedia storica di una rivoluzione che ha mancato di nutrire e sostenere la spinta ideale che la generò.

Politica, diritto e morale

Il carattere politico della disobbedienza civile consegue alla netta distinzione arendtiana di diritto e morale. Essa non è una forma di obiezione di coscienza né una messa alla

prova della costituzionalità delle leggi. L'obiezione di coscienza è un atto di protesta «apolitico», apprezzabile, ma in definitiva soggettivo. Compare in queste pagine la figura di Socrate, che occuperà un posto di rilievo nelle ultime riflessioni arendtiane sull'attività del pensare.

Il dialogo interiore dell'io con se stesso, che attesta la capacità di distinguere il bene dal male, possiede la forza di sottrarsi all'opinione comune, di dire che cosa non bisogna fare, ma è più interessato al sé che al mondo. La coscienza morale porta a dissociarsi dall'ingiustizia piuttosto che a eliminare l'ingiustizia dal mondo. La disobbedienza civile si distingue dunque dall'obiezione di coscienza perché si muove nello spazio pubblico. Essa è una forma di organizzazione di minoranze, «unite da un convincimento condiviso più che da una comunanza di interessi, e dalla scelta di protestare contro una politica governativa, anche qualora essa goda dell'appoggio della maggioranza» [*infra*]. L'azione di concerto non nasce pertanto da convinzioni interiori, bensì da un accordo che conferisce alle opinioni valore e le rende convincenti in virtù dello scambio reciproco delle diverse e anche discordanti prospettive. L'azione dei cittadini disobbedienti è politica perché motivata da un attivo interesse per la preservazione del mondo come sfera pubblica, secondo uno dei capisaldi della teoria politica arendtiana. La natura associativa, così come l'amore per il mondo, spiegano perché nei movimenti degli studenti e per i diritti civili Arendt veda un impegno a proteggere e perfezionare la Repubblica americana.

Altrettanto apolitica è l'assimilazione della disobbedienza civile alla messa alla prova della validità costituzionale di una legge o di una politica. In realtà il cambiamento nella legge e nella politica, il mutamento dell'opinione pubblica promossi dalla disobbedienza civile sono atti politici che non possono avvenire per via legale o

giudiziaria. La funzione di creazione di un «clima» sulla scena pubblica, a cui le istituzioni possono decidere di rispondere oppure no, esalta la funzione di «dare inizio a qualcosa di nuovo» propria dell'azione politica. Ed è appunto questa la caratteristica che le azioni di disobbedienza civile condividono con le rivoluzioni, il desiderio di «cambiare il mondo», sebbene nel contesto americano ciò possa avvenire in un clima di illegalità compatibile con lo «spirito delle leggi».

Il consenso al cuore del dissenso

Il paradosso su cui poggia l'intero saggio, l'invito a trovare una collocazione istituzionale alla disobbedienza civile, arriva così al suo nodo di fondo. Lasciando le strade e le piazze per i luoghi in cui si fanno le leggi, il dissenso e la protesta lasciano il posto al consenso? L'idea arendtiana di consenso non ha nulla a che vedere con il significato tradizionale di contratto verticale tra governanti e governati. Esso è piuttosto il frutto di un accordo orizzontale tra individui che si impegnano a un «supporto attivo» e a una «partecipazione costante in tutti gli ambiti di pubblico interesse» [*infra*]. Il contenuto «morale» di questo contratto è la «promessa» di tutte le parti di restargli vincolate. Così facendo, ogni individuo dà un'affidabile garanzia sulla sua futura condotta.

Trattandosi del consenso stipulato volontariamente da una pluralità di individui, esso comporta la possibilità del dissenso: «Chi sa di poter dissentire sa anche che, in qualche modo, quando non dissente esprime un tacito assenso» [*infra*].

Dunque la disobbedienza civile è compatibile con un

consenso inteso come «partecipazione attiva». Nel momento in cui l'obbligo a mantenere la propria promessa viene meno in seguito ad atti illegali o incostituzionali del governo o all'erosione graduale delle opportunità per i cittadini di occuparsi delle questioni di pubblico interesse, la «partecipazione attiva» si trasforma in disaccordo e in resistenza. In circostanze di questo genere, che coincidono con la crisi delle istituzioni rappresentative e con quella che Arendt, usando un'espressione di Jaspers, chiama la «dittatura dei politici», i cittadini disobbedienti fanno appello ai principi del consenso e del diritto di dissenso che furono l'ispirazione originaria dell'«arte di associarsi» propria del sistema americano. In questo senso, le minoranze organizzate possono entrare a far parte dell'attività quotidiana di governo e a tal scopo Arendt sollecita un nuovo emendamento costituzionale, posto che il primo «non riconosce né nella lettera né nello spirito il diritto di associazione così come viene di fatto praticato in questo paese» [*infra*].

L'ombra cupa della Rivoluzione americana

La conclusione di Arendt resta audace e provocatoria da molti punti di vista. L'idea che la disobbedienza civile sia una manifestazione dello spirito rivoluzionario, dell'idea di politica come assunzione di responsabilità per la preservazione di uno spazio di partecipazione agli affari pubblici, è chiaramente una risposta alla crisi del sistema costituzionale americano, che replicò la tragedia di tutte le rivoluzioni, l'incapacità di lasciare in eredità istituzioni che

custodissero il desiderio di «cambiare il mondo».

Le ultime pagine del saggio contengono però osservazioni che gettano sulla tragedia americana un'ombra cupa che nemmeno la disobbedienza civile e le potenzialità dello «spirito» della Rivoluzione americana sembrano in grado di dissipare. Lette in questi anni in cui il conflitto razziale continua a insanguinare gli Stati Uniti, esse sono di straordinaria attualità. Il consenso, ossia il patto orizzontale che lega i cittadini sin dalla fondazione della Repubblica americana, è chiamato da Arendt sulla scia di Locke «tacito», in quanto non corrisponde a un atto volontario storicamente o giuridicamente stipulato, bensì rappresenta la condizione di base dell'appartenenza di ogni essere che viene al mondo a una comunità di lingua, di costumi, di territorio.

La disobbedienza civile è la manifestazione più rilevante della messa in discussione in vasti strati della popolazione del consenso che sta prima o alla base del dissenso nei confronti di leggi particolari o della corruzione del «sistema». C'è tuttavia una minaccia più profonda che grava sul sistema costituzionale americano. Si tratta del «fatto, semplice quanto terribile», che i neri e gli indiani sono stati tenuti fuori del «consenso tacito» alle origini della comunità politica americana. Arendt lo definisce un «delitto originario», che non ha mai trovato un rimedio efficace nelle iniziative legislative del Congresso o nelle pronunce della Suprema Corte. La schiavitù fu abolita, ma la presenza della popolazione di colore sul territorio non trovò mai nella comunità un'accoglienza pari alle pene subite [*infra*]. Nonostante l'alleanza tra la rivolta contro la discriminazione e il razzismo e la disobbedienza civile, i due movimenti restarono divisi a causa dell'esclusione del primo dal patto originario.

In queste pagine Arendt mette di fronte al fatto che il

problema della politica è reggere il mutamento, e la sua velocità. Ciò non segna solo il destino delle rivoluzioni, ma invita a prendere atto della fragilità delle istituzioni giuridiche e politiche e del sistema di affidamenti che reggono o non reggono la condotta umana. L'accento sull'imperfezione dell'uomo, che ricordava agli americani che Arendt aveva una formazione filosofica europea, permette di guardare più da vicino l'entusiasmo per la disobbedienza civile. Oggi sarebbe riduttivo applicare il discorso arendtiano ai movimenti di rivolta – da Occupy Wall Street alla «Rivoluzione dei gelsomini» – che non hanno retto lo scontro con il potere costituito. Arendt avrebbe salutato con favore la loro capacità di mobilitazione, ma il suo stile di pensiero andava in una direzione diversa.

L'analisi della disobbedienza civile, come i quasi contemporanei scritti sulla violenza e sulla menzogna in politica, sono un grido d'allarme perché la democrazia, quella americana molto ammirata così come quella affermatasi in Germania e in Europa con la sconfitta del nazismo, non ceda alle burocrazie di partito, alla prepotenza dell'esecutivo sugli altri organi di governo, alle leggi di emergenza. Disobbedienza civile è politica, secondo Arendt, non solo perché si schiera per la giustizia contro la disuguaglianza, ma perché implica una vigilanza attiva sui rischi che corre la libertà. Associarsi sulla base dell'impegno reciproco a partecipare alle questioni di pubblico interesse – l'essenza della disobbedienza civile – non vuol dire altro che, con le parole di Tocqueville citate nelle pagine conclusive del saggio, praticare una «libertà pericolosa» per apprendere «l'arte di rendere meno temibili i pericoli della libertà» [[infra](#)].

In questo stile di pensiero c'è qualcosa che nemmeno le foto e i video di recenti attentati, opera di kamikaze affiliati

a Daesh o di «lupi solitari», riescono a rendere reale. Si tratta della consapevolezza, radicata in uno sforzo di comprensione filosofica, ma non per questo meno coraggiosa nel guardare la realtà per quello che è, che la violenza dell'inclusione/esclusione sta alla base dei sistemi costituzionali e giuridici più liberali.

Per questo motivo Arendt insiste sul fatto che tutto dipende da come avviene il cambiamento in una società in cui «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria» (Marx). Ai suoi occhi la disobbedienza civile lo fa accadere per via politica, attraverso l'impegno reciproco dei cittadini a mettere alla prova il consenso e l'appartenenza a una comunità, ad agire per garantire le condizioni di quella appartenenza e a rimetterle in discussione, ove esse manifestino gravi lacune.

Oggi sappiamo che il cambiamento e la «soluzione» dei problemi sociali, dalla droga alla povertà, alla malattia mentale, all'emarginazione, anche nelle politiche considerate progressiste, viene affidato alle iniziative legali e giudiziarie o considerato il prodotto della governance dell'economia globale. Affermando che l'economia, il diritto, la morale non creano il nuovo, semmai rispondono a ciò che nasce dall'azione politica, Arendt non si faceva nessuna illusione su salvifici nuovi soggetti politici. Indicava invece il compito più difficile della politica, quello di trovare un'alternativa alla violenza socialmente e istituzionalmente sanzionata e onnipresente nelle «guerre» sferrate contro la disoccupazione, il crimine o il terrorismo.

Gli scritti e gli interventi su questioni politiche scottanti dell'ultimo decennio di vita di Hannah Arendt sono esperimenti di pensiero in cui vengono messi alla prova, con variazioni e ripensamenti (il primo dei quali riguarda Socrate), gli elementi della «morale politica» che costituisce lo sfondo, mai compiutamente esplicitato, delle

riflessioni successive al processo Eichmann. Gli avvenimenti che hanno profondamente trasformato il mondo nel passaggio al nuovo millennio hanno fatto sentire la mancanza della voce arendtiana, con la sua irresistibile attrazione per gli aspetti inediti e impreveduti di ciò che accade.

In un mondo straordinariamente cambiato rispetto al suo, resta l'invito a non nutrire facili speranze, ma a esercitare un coraggio di agire e di pensare che «cambia il mondo» anche quando dice semplicemente di no.

BIBLIOGRAFIA

- E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), Torino 1990.
- E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: perché ci riguarda* (2006), Torino 2009.
- W. Smith, *A Constitutional Niche for Civil Disobedience? Reflections on Arendt*, in M. Goldoni, C. McCorkindale (eds.), *Hannah Arendt and The Law*, Oxford 2012, pp. 133-150.
- H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), Torino 1999.
- H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers* (1971), Genova-Milano 2006.
- H. Arendt, *Sulla violenza* (1971), Parma 2004.
- H. Arendt, *Quando i nodi vengono al pettine* (1975), in *Responsabilità e giudizio*, Torino 2004.

DISOBEDIENZA CIVILE

Prologo

«La legge è morta?» Questo il drammatico interrogativo a titolo del simposio con cui nella primavera del 1970 la Bar Association, l'ordine degli avvocati, di New York, ha celebrato il suo primo centenario. Sarebbe interessante scoprire da cosa con precisione sia stato suscitato questo grido d'allarme: se dal disastroso incremento della criminalità nelle strade o dalla più vasta percezione che «l'enormità del male espresso dalle moderne tirannie abbia minato la fiducia nel valore cruciale del rispetto della legge», oltre che dal «convincimento che attente campagne di disobbedienza civile possono risultare molto efficaci per ottenere le modifiche legislative auspiccate». ¹

Per fortuna i temi sui quali i singoli relatori sono stati chiamati a intervenire, su invito di Eugene V. Rostow, hanno delineato scenari più rassicuranti. Uno di questi, a cui le riflessioni che seguono tenteranno di fornire delle risposte, ha sollevato la questione del «rapporto morale fra il cittadino e la legge nelle società basate sul consenso».

La letteratura sull'argomento si fonda in larga parte su due condanne celebri, quella di Socrate ad Atene e quella di

Thoreau a Concord. I loro esempi fanno la gioia dei giuristi perché sembrano provare che la disobbedienza alla legge è ammissibile se solo il reo si mostra ben disposto e persino smanioso di accettare la pena prevista per il proprio reato. Sostiene il senatore Philip A. Hart e con lui molti altri: «Potrei essere magnanimo nei confronti del reo a condizione che questo si dimostri propenso ad accettare la sanzione prevista dalla legge». ² Questa visione, che trae origine dall'interpretazione comune, e probabilmente sbagliata, dell'attitudine socratica, è avvalorata negli Stati Uniti da «una delle maggiori anomalie del sistema giuridico, che incoraggia il cittadino, o in qualche modo lo costringe, a operare atti di disobbedienza civile per rivendicare diritti fondamentali». ³ Proprio questa anomalia ha stabilito una strana e, come vedremo, non del tutto felice correlazione teorica tra morale e legge, coscienza e diritto vigente.

Poiché «il dualismo del sistema giuridico americano consente che la legge di uno Stato sia in contraddizione con la legge federale», ⁴ si deve pensare che nelle sue prime fasi il Movimento per i diritti civili «non abbia fatto altro, in un sistema federale come il nostro, che aggirare la legge e l'autorità dei singoli Stati per appellarsi alla legge e all'autorità della Nazione». A quanto sappiamo, era chiaro che così facendo esso contravveniva ai codici e agli ordinamenti del Sud; ma era altrettanto chiaro, nonostante per un secolo la Nazione non prese alcun provvedimento al riguardo, che «gli ordinamenti [dei singoli Stati] erano nulli al cospetto della legge federale» e che pertanto il torto «fosse tutto dall'altra parte». ⁵

A prima vista questo sistema comporta dei vantaggi considerevoli. Prima di tutto il dualismo, e il considerare la disobbedienza civile una violazione della legge finalizzata a testarne la costituzionalità, consente di superare

brillantemente il problema di conciliare la disobbedienza civile con il diritto e, in particolare, di trovare «una giustificazione giuridica al sovvertimento della legge». ⁶ L'ulteriore vantaggio, almeno apparente, risiede nel fatto che, sempre grazie al suo dualismo, il sistema giuridico americano, a differenza di altri, riconosce uno spazio reale e tangibile a quella «legge superiore» che «in un modo o nell'altro la filosofia del diritto continua a invocare». ⁷

Sarebbe alquanto ingenuo provare a difendere questo costruito sul piano teorico: l'azione di colui che trasgredisce una legge per testarne la legittimità non può essere assimilata «se non marginalmente a un atto di disobbedienza civile»; ⁸ e lo stesso trasgressore che, mosso da un profondo convincimento morale, si appella a una «legge superiore» dovrà ammettere suo malgrado che nel corso dei secoli le varie decisioni della Corte suprema sono sempre state ispirate da questa «legge al di sopra di tutte le leggi», il cui carattere precipuo è l'immutabilità.

Sul piano pratico, tale costruito è stato certamente contraddetto allorché gli attivisti del Movimento per i diritti civili hanno intrapreso una vera e propria azione di resistenza contro la guerra trasgredendo, questa volta in maniera incontrovertibile, la legge federale; ed è stato confutato del tutto quando la Corte suprema ha rifiutato di pronunciarsi sulla legalità del conflitto nel Vietnam appellandosi alla cosiddetta «dottrina della questione politica», ovvero a quello stesso pretesto per cui diverse leggi incostituzionali erano state a lungo tollerate senza il minimo impedimento.

Nel frattempo il numero dei «disobbedienti civili» reali o potenziali – ovvero di coloro che hanno preso parte a manifestazioni antigovernative a Washington – ha continuato a crescere e con esso la tendenza del governo a trattarli come comuni criminali oppure a esigere da loro la

prova suprema del «sacrificio personale»; a pretendere cioè che il trasgressore che viola una legge vigente mostri di «accogliere di buon grado la sanzione» (Harrop A. Freeman ha ben sottolineato quanto sia assurda questa pretesa dal punto di vista di un avvocato: «Quale legale andrà in tribunale a dire: “Vostro Onore, quest’uomo intende essere punito”?»). ⁹ E l’insistenza su questa triste e inadeguata alternativa è forse naturale «in un momento di crisi» in cui «la distinzione fra tali atti [quelli in cui l’individuo infrange la legge per testarne la costituzionalità] e le violazioni ordinarie si assottiglia sempre di più», e in cui a essere messe in discussione non sono le leggi locali bensì «il potere legislativo di un’intera nazione». ¹⁰

Quali che siano le vere cause di questa crisi – e ce ne sono sicuramente di pratiche e politiche –, l’attuale confusione, la contrapposizione e la crescente asprezza che caratterizzano i nostri dibattiti sono dovute anche all’incapacità teorica di inquadrare il fenomeno e comprenderne la reale natura.

Ogni volta che tentano di giustificare sul piano morale o giuridico coloro che praticano la disobbedienza civile, i giuristi assimilano il loro caso alla fattispecie degli obiettori di coscienza o di coloro che infrangono una legge per testarne la costituzionalità. Peccato che si tratti di casi non assimilabili per la semplice ragione che coloro che praticano la disobbedienza civile non esistono come singoli individui, possono agire e sussistere solo in quanto membri di un gruppo. È un fatto che viene raramente preso in considerazione e che, in quei pochi casi, non viene ponderato con la dovuta attenzione: «È improbabile che la disobbedienza civile praticata da un singolo individuo sia efficace; costui sarà preso per un eccentrico, più interessante da osservare che da reprimere. La

disobbedienza civile è efficace se praticata da un gruppo di persone unite da un interesse comune». [11](#)

Prerogative di questa disobbedienza, giustamente definita «disobbedienza in senso stretto», [12](#) sono il suo essere «indiretta» – consiste nel violare leggi incontestabili, per esempio il codice della strada, per protestare contro leggi, politiche o disposizioni governative ingiuste, si pensi ad esempio al caso dei Freedom Riders [13](#) – e il presupporre un'azione di gruppo (immaginate un singolo individuo che contravvenga al codice della strada!).

È proprio questa sua natura «indiretta» – che non avrebbe senso nel caso di un obiettore di coscienza o di chi infrange una legge specifica per testarne la costituzionalità – a risultare ingiustificabile dal punto di vista giuridico. Ecco perché dobbiamo distinguere tra obiezione di coscienza e disobbedienza civile. Quest'ultima è praticata da minoranze organizzate, unite da un convincimento condiviso più che da una comunanza di interessi, e dalla scelta di protestare contro una politica governativa, anche qualora essa goda dell'appoggio della maggioranza; la loro azione concertata è frutto di un accordo condiviso ed è tale accordo a dare credito e forza alla loro idea, indipendentemente da come si sia formata.

Gli argomenti che si invocano a sostegno della coscienza individuale o dell'azione individuale – l'obbligo morale e l'appello a una «legge superiore», sia essa laica o trascendente – [14](#) non si applicano alla disobbedienza civile; sarebbe non solo «difficile» ma addirittura impossibile «evitare che essa si tramuti in una filosofia della soggettività [...], profondamente ed esclusivamente personale, tale da indurre qualunque individuo, per un motivo qualsiasi, a disobbedire». [15](#)

Uno

Le figure di Socrate e di Thoreau non solo ricorrono nella letteratura sul nostro argomento, ma, cosa ancora più importante, sono scolpite nella mente di coloro che praticano la disobbedienza civile. Chi è stato allevato nella tradizione occidentale della coscienza – e chi non lo è stato? – trova naturale considerare l'accordo raggiunto con gli altri secondario rispetto alla decisione solitaria maturata *in foro conscientiae*, certo com'è che a legarlo agli altri non possa essere un'opinione o un giudizio, quanto appunto una presa di coscienza comune. Siccome gli argomenti a sostegno di questa posizione derivano di solito da reminiscenze più o meno vaghe di ciò che Socrate e Thoreau sostenevano a proposito «dell'obbligo morale che vincola i cittadini alla legge», cominceremo con una breve disamina delle loro idee al riguardo.

Per quanto concerne Socrate, il testo decisivo è ovviamente il *Critone* di Platone, i cui argomenti a sostegno di una serena sottomissione alla condanna sono certamente molto meno inequivocabili e meno funzionali di quanto pretendano i manuali di filosofia e di diritto.

Tanto per cominciare, durante il processo a suo carico, Socrate non mette mai in discussione le leggi in sé ma soltanto l'errore giudiziario di cui è stato vittima e che chiama «sorte» (Τύχη). La sua sventura non lo autorizza a «violare i patti e gli accordi» con la legge; non è sulla legge che ha da ridire, bensì sui giudici. D'altra parte, come fa notare a Critone (che cerca di convincerlo a fuggire in esilio), le Leggi per prime gli avevano prospettato questa scappatoia, dicendo: «Durante il processo avresti ancora avuto la possibilità, se lo avessi voluto, di chiedere la pena dell'esilio, di fare cioè allora, col consenso della città, ciò che cerchi di fare adesso senza. Allora ti vantavi di non rammaricarti al pensiero di dover morire, dichiarando anzi di preferire la morte all'esilio».

Sappiamo anche, dall'*Apologia*, che Socrate avrebbe potuto scegliere di non continuare a esporre in pubblico le sue dissertazioni, che senza dubbio seminavano dubbi sui costumi e sui valori stabiliti, ma che di nuovo preferì la morte perché «una vita senza indagine non è degna di essere vissuta». In altre parole, se fosse fuggito, Socrate non avrebbe onorato la sua parola; avrebbe vanificato tutto ciò che aveva costruito durante il processo, contribuendo «ad avvalorare l'opinione dei giudici, per cui si crederà che abbiano emesso una sentenza giusta».

Restare e morire era un dovere verso *se stesso* e verso i cittadini ai quali aveva parlato. «Si tratta del pagamento di un debito d'onore da parte di un gentiluomo che ha perso una scommessa e la salda, altrimenti non potrebbe più vivere in pace con se stesso. È stato stipulato un contratto, nozione che pervade la seconda metà del *Critone*, ma [...] il contratto vincolante è [...] *l'impegno insito nel processo [corsivo mio]*». ¹

Il caso di Thoreau, benché molto meno drammatico – trascorse una notte in carcere perché si era rifiutato di

pagare l'imposta elettorale a un governo che consentiva la schiavitù, ma il giorno dopo permise a una sua zia di farlo per lui –, sembra a un primo sguardo più pertinente al nostro dibattito perché, diversamente da Socrate, Thoreau protesta contro l'iniquità delle leggi. Il problema con lui è che in *On the Duty of Civil Disobedience* [*La disobbedienza civile, ndt*], il celebre saggio che scrisse dopo l'accaduto e che sancì l'ingresso dell'espressione «disobbedienza civile» nel nostro vocabolario politico, non indagò il legame morale del *cittadino* nei confronti della legge, bensì la coscienza individuale e l'obbligo morale della coscienza: «In generale non è dovere dell'individuo dedicarsi a sradicare ogni male, fosse anche il più abietto; può benissimo dedicarsi ad altre occupazioni; ma è suo dovere tenere le mani pulite e, se decide di non dedicarvi attenzione, eviti almeno di incentivarlo».

Thoreau non pensa che tenendo le mani pulite l'uomo renderebbe il mondo un posto migliore, né che sia un suo dovere farlo. «Non è venuto al mondo per renderlo un posto migliore in cui vivere, ma per viverci e basta, bello o brutto che sia.» In effetti è così che veniamo al mondo: siamo fortunati se quello in cui approdiamo al momento della nascita è un bel posto o almeno un posto in cui gli abusi non siano «tali da renderci agenti di ingiustizia nei confronti degli altri». Perché solo in quel caso «direi: "Infrangete la legge"». Thoreau aveva ragione: la coscienza individuale non esige niente di più. **2**

In Thoreau, come in altri, la coscienza è apolitica perché non si interessa al mondo in cui il male viene commesso o alle conseguenze che il male avrà sul futuro del mondo. Essa non dice, con Jefferson, «Tremo per il mio paese quando penso che Dio è giusto e che la Sua giustizia non può dormire per sempre», trema invece solo per l'individuo e la sua integrità. Potrebbe perciò essere ancora

più radicale e dire con Thoreau: «Questo popolo deve cessare di avere schiavi, di fare la guerra al Messico, *a costo di mettere a repentaglio la sua stessa esistenza*» [*corsivo mio*], laddove per Lincoln «l'obiettivo principale», anche nella lotta per l'emancipazione degli schiavi, rimaneva, come scrisse nel 1862, quello di «salvare l'Unione e [...] di salvare o debellare la schiavitù». ³ Questo non significa che Lincoln non fosse consapevole della «mostruosa ingiustizia della schiavitù», come lui stesso l'aveva definita otto anni prima; significa che era altrettanto consapevole della distinzione tra il «dovere ufficiale» e «il desiderio personale che tutti gli uomini del mondo siano liberi». ⁴ E questa distinzione, se si esula dalle sempre complesse e ambivalenti circostanze storiche, è in definitiva la stessa operata da Machiavelli quando afferma: «Amo la mia patria più dell'anima». ⁵ In Lincoln lo iato tra «dovere ufficiale» e «desiderio personale» non indica una mancanza di impegno morale più di quanto in Machiavelli lo iato tra patria e anima indica che fosse un ateo e non credeva nella salvezza e nella dannazione eterna.

Il conflitto potenziale tra «l'uomo virtuoso» e «il buon cittadino» (per Aristotele l'uomo virtuoso può essere un buon cittadino solo in un buono Stato; per Kant anche un «popolo di diavoli» potrebbe riuscire nell'impresa di scrivere una Costituzione, «purché dotato di intelletto»), tra l'individuo, credente o meno nell'esistenza dell'aldilà, e il membro della comunità o, come diremmo oggi, tra morale e politica, è molto antico, persino più della parola «coscienza», che nella sua accezione attuale è di origine relativamente recente. Così come antiche sono le ragioni a favore dell'una o dell'altra posizione.

Thoreau era abbastanza coerente da riconoscere e ammettere di poter essere tacciato di irresponsabilità, l'accusa più antica rivolta all'«uomo virtuoso». Diceva

esplicitamente di «non essere responsabile del buon funzionamento della macchina sociale», di non essere «figlio di ingegnere». L'adagio *Fiat justitia et pereat mundus* con cui di solito ci si scaglia retoricamente contro i sostenitori della giustizia assoluta, spesso allo scopo di giustificare gli errori e i crimini, esprime chiaramente la natura del dilemma.

Tuttavia la ragione per cui, «a livello di moralità individuale, il problema della disobbedienza alla legge è completamente inaffrontabile» ⁶ è di tutt'altro ordine. Non solo i dettami della coscienza sono apolitici, sono anche del tutto soggettivi. Quando Socrate afferma che «è meglio subire un sopruso anziché operarlo», intende chiaramente che è preferibile *per lui*; così com'è preferibile per lui «in quanto individuo, essere in disaccordo con delle moltitudini anziché con se stesso». ⁷

Al contrario, sul piano politico, ciò che conta è che il sopruso sia stato commesso; per la legge è irrilevante se sia migliore la posizione dell'artefice o della vittima. I nostri codici operano una distinzione fra i crimini perseguibili a prescindere, perché ledono gli interessi di tutta la comunità, e i crimini in cui sono coinvolti solo l'artefice e la vittima, la quale può scegliere di non sporgere denuncia. Nel primo caso, a meno che non siano da valutarsi l'intenzionalità dell'atto ed eventuali circostanze attenuanti, l'atteggiamento delle parti coinvolte non è rilevante; non fa differenza se la vittima sia intenzionata o meno a perdonare o se l'artefice sia convinto o meno di non voler ripetere il sopruso.

Nel *Gorgia* Socrate non si rivolge ai cittadini, come fa nell'*Apologia* e, in sostegno delle tesi in essa espresse, nel *Critone*. Platone lo lascia parlare nelle vesti di un filosofo che dimostra come l'uomo non si rapporti solo ai propri simili, ma anche a se stesso, e che questo secondo tipo di

relazione – l'essere con se e per se stessi – impone delle regole anche al primo. Regole della coscienza che, come quelle di cui parla Thoreau nel suo saggio, sono di carattere «negativo». Non stabiliscono ciò che è lecito, ma ciò che è illecito. Non descrivono norme comportamentali, tracciano limiti da non valicare. Dicono: non commettere soprusi, altrimenti dovrai convivere con un criminale.

Nei suoi ultimi dialoghi (il *Sofista* e il *Teeteto*), Platone sviluppa ulteriormente il tema socratico del rapporto con se stessi e definisce il pensiero come il dialogo muto tra me e me stesso; in termini esistenziali questo dialogo, come tutti i dialoghi, esige che gli interlocutori siano amici. La validità delle proposizioni socratiche dipende dall'individuo che le formula e dal tipo d'individuo a cui sono rivolte. Sono verità evidenti per l'uomo in grado di pensare, mentre sono tutt'altro che evidenti, e persino implausibili, per l'uomo che non pensa e che non intrattiene con se stesso alcun tipo di relazione. ⁸ Per Platone, questo secondo tipo di uomo – quello che forma le cosiddette «moltitudini» – può maturare un sano interesse nei confronti di se stesso solo credendo in un aldilà mitico, che preveda premi e ricompense.

Le leggi della coscienza dipendono perciò dall'interesse verso se stessi. Ci dicono di evitare di compiere atti con cui faticheremmo a convivere. È lo stesso ragionamento che spinge Camus a «sottolineare come sia necessario resistere all'ingiustizia *per il benessere e la salute mentale dell'individuo*» [*corsivo mio*]. ⁹ Dal punto di vista politico e giuridico tale forma di giustificazione presenta due problemi.

Il primo è che non può essere generalizzata, poiché per continuare a essere valida deve rimanere soggettiva: non è detto che la colpa con cui non potrei convivere io disturbi anche la coscienza di qualcun altro. Ne risulta una sorta di

conflitto tra coscienze. «Se la decisione di infrangere la legge dipendesse davvero dalla coscienza individuale allora sarebbe difficile dal punto di vista legale considerare il dottor King migliore del governatore Ross Barnett del Mississippi, che credeva altrettanto fermamente nella sua causa, tanto da essere disposto ad andare in prigione per essa». ¹⁰

Il secondo problema, forse anche più grave, è che la coscienza, sempre in termini laici, presuppone che non solo l'uomo possieda la facoltà innata di discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, ma che mostri anche interesse verso se stesso, poiché l'obbligo nasce solo da tale interesse, che è tutt'altro che scontato. Sappiamo che gli esseri umani sono capaci di pensare e di avere relazioni con se stessi ma sappiamo altrettanto bene che non sono in molti a svolgere questa pratica così poco remunerativa; quello che possiamo dire è che l'abitudine a pensare, a riflettere sulle proprie azioni, non dipende dalla condizione sociale, dalle facoltà intellettive o dal livello di istruzione. Sotto questo e molti altri aspetti «l'uomo virtuoso» e «il buon cittadino» non sono affatto uguali, e non solo in senso aristotelico. Gli uomini virtuosi si rivelano tali solo nell'emergenza, quando affiorano come dal nulla in tutti gli strati sociali. Al contrario i buoni cittadini appaiono tali con evidenza, possono essere studiati, e l'esito sconcertante è che risultano essere una sparuta minoranza: di solito sono istruiti e appartengono alle classi più elevate. ¹¹

L'intera questione del peso politico da accordare alle decisioni morali – decisioni prese *in foro conscientiae* – è stata ulteriormente complicata dalle connotazioni dapprima religiose e poi per estensione anche laiche che la nozione di coscienza ha acquisito sotto l'influsso della filosofia cristiana. Si dà per scontato che, nel senso moderno della parola, in ambito morale e giuridico, la

coscienza sia presente in ognuno di noi, come se coincidesse con la consapevolezza di sé. (D'altronde ci sono voluti anni prima che nel linguaggio si operasse una distinzione tra i due concetti e, in alcune lingue, per esempio il francese, esiste ancora oggi un'unica parola per designare la coscienza e la consapevolezza.) La voce della coscienza era la voce di Dio e annunciava la legge divina, prima che arrivasse il *lumen naturale* a informare l'uomo dell'esistenza di una legge superiore. In quanto voce di Dio, impartiva prescrizioni di carattere «positivo», riassunte nel precetto «Obbedisci a Dio anziché all'uomo» che era oggettivamente vincolante senza bisogno di riferirsi alle istituzioni umane e che poteva essere rivolto, come avvenne per esempio durante la Riforma, persino contro la Chiesa, pur essendo essa stessa d'ispirazione divina. Alle nostre orecchie questa «autocertificazione» – la presuntuosa pretesa di conoscere la volontà di Dio e di essere perciò certi della sua assoluzione – suona quasi blasfema. ¹² Così non sembrava a coloro che credevano in un Dio che si era rivelato alla creatura che Lui stesso aveva generato a Sua immagine. Ma si è visto chiaramente come agli albori del Cristianesimo queste coscienze ispirate da Dio avessero una natura piuttosto anarchica.

Per questo motivo il diritto – a scoppio ritardato e non in tutti i paesi – ha riconosciuto l'obiezione di coscienza per motivi religiosi, ma solo quando questa faceva riferimento a una legge divina osservata anche da un qualche gruppo religioso ufficiale, che non potesse essere ignorato da nessuna comunità cristiana. La profonda crisi che affligge oggi le diverse Chiese e il crescente numero di obiettori che non fanno capo ad alcuna istituzione religiosa, siano essi ispirati o meno da motivazioni di fede, hanno creato enormi difficoltà, che non possono essere appianate sostituendo la sanzione legale al richiamo a una

legge superiore pubblicamente riconosciuta e sanzionata dal giudizio divino. «L'idea che il pagamento della pena giustifichi il compimento dell'infrazione non deriva da Gandhi e dalla tradizione di disobbedienza civile ma da Oliver Wendell Holmes e dalla tradizione del realismo giuridico [...]. Questa dottrina [...] è terribilmente assurda [...] se applicata al diritto penale [...]. È folle pensare che l'omicidio, lo stupro o l'incendio doloso possano essere giustificati se solo chi li commette accetta di buon grado la sanzione prevista.» ¹³ È sconcertante che, agli occhi dei più, «l'autosacrificio» sia la miglior prova del «pentimento», ¹⁴ della «serietà dell'imputato e della sua fedeltà alla legge», ¹⁵ poiché questo tipo di fanatismo unilaterale è di solito sinonimo di irrazionalità e in ogni caso preclude ogni discussione ragionevole sul problema.

D'altra parte la coscienza del credente che ascolta e obbedisce alla voce di Dio o agli ordini del *lumen naturale* è ben lontana dalla coscienza strettamente laica: quella conoscenza e quel dialogo con se stessi che, in termini ciceroniani, danno conto, più di mille testimoni, di fatti che altrimenti rimarrebbero per sempre ignoti.

È questa coscienza che troviamo rappresentata in tutta la sua magnificenza nel *Riccardo III*. Una coscienza che non fa altro che «pervadere un uomo pieno di ostacoli», non stando sempre con lui ma aspettando che sia da solo per poi allentare la presa quando la notte passa e lui torna in compagnia dei suoi simili. Solo allora, quando non è più da solo con se stesso, lui dirà: «La parola non è che una parola usata dai codardi, inventata dapprima per tenere i forti in soggezione». La paura di trovarsi faccia a faccia con se stessi può rivelarsi un deterrente molto forte ma è di per sé inefficace per gli altri.

Non c'è dubbio che anche questo tipo di obiezione di coscienza possa avere una ricaduta politica se accade che

molte coscienze si trovino in accordo e gli obiettori decidano di scendere in piazza e far sentire la propria voce. Ma in tal caso non si tratta più di individui o di un fenomeno i cui criteri siano assimilabili a quelli di Socrate o Thoreau. Ciò che è stato deciso *in foro conscientiae* diventa parte dell'opinione pubblica e, se anche il gruppo di individui che praticano la disobbedienza civile continua a usare la giustificazione iniziale – ovvero la voce delle loro coscienze –, in realtà essi non fanno più riferimento solo a se stessi. In una pubblica piazza il destino della coscienza non è molto diverso da quello della verità del filosofo: diventa un'opinione, indistinguibile dalle altre. E la forza di tale opinione non dipende dalla coscienza, bensì dal numero di coloro che la condividono: «L'accordo unanime sul fatto che X sia un male [...] dà credibilità all'idea che X sia effettivamente un male». 16

Due

La violazione della legge, sia civile sia penale, è diventata di recente un fenomeno di massa, non solo in America, ma anche in molte altre parti del mondo, al punto che la sfida all'autorità costituita, religiosa e civile, sociale e politica, può essere considerata il fenomeno mondiale di maggior rilievo degli ultimi dieci anni. Sembra che «le leggi abbiano perso il loro potere». ¹

Considerato dall'esterno e in prospettiva storica, questo fenomeno è una manifestazione quanto mai chiara e un segno quanto mai evidente dell'instabilità e della vulnerabilità insite nei governi attuali e nei sistemi giuridici vigenti. Se la storia ci ha insegnato qualcosa sulle cause delle rivoluzioni – e la storia non insegna molto, ma sicuramente più delle teorie sociologiche – è che queste sono precedute da una disintegrazione dei sistemi politici, che il sintomo evidente di tale disintegrazione è l'erosione progressiva dell'autorità governativa e che tale erosione è causata dall'incapacità del governo di funzionare correttamente, il che spinge i cittadini a dubitare della sua legittimità. È ciò che i marxisti chiamavano «situazione

rivoluzionaria», la quale, chiaramente, non sfocia sempre in una rivoluzione.

Ne è un esempio evidente la grave minaccia che incombe oggi sul sistema giudiziario degli Stati Uniti. Denunciare «la dilagante diffusione del crimine» ² non serve a granché se non si riconosce che da molti anni gli organi deputati sono incapaci di far rispettare le leggi contro il traffico di stupefacenti, le aggressioni e i furti. Se si considera che in più di nove casi su dieci i responsabili di queste tipologie di reati non vengono individuati, è persino sorprendente che tali crimini non siano addirittura più frequenti. (Secondo il rapporto del 1967 della Commissione presidenziale per il mantenimento dell'ordine e l'amministrazione della giustizia, «ben oltre la metà dei crimini non viene denunciata» e «meno di un quarto di quelli che vengono denunciati sfocia nell'arresto dei responsabili. Quasi la metà degli arrestati finisce per essere scagionata». ³) È come se fosse in corso un esperimento su scala nazionale per scoprire quanti criminali potenziali – ovvero individui che non delinquono grazie alla forza deterrente della legge – esistono in una data società. I risultati potrebbero non essere incoraggianti per chi ritiene che le tendenze criminali siano aberrazioni, ovvero impulsi che insorgono in individui affetti da disagi psichici al manifestarsi della malattia. La verità, semplice quanto inquietante, è che in condizioni di permissivismo giudiziario e sociale tendono a adottare un comportamento criminale persino quegli individui che in circostanze normali non avrebbero mai pensato di infrangere la legge.

4

Nella società odierna non occorrono studi elaborati per dire ai criminali potenziali (cioè a coloro che non sono professionisti organizzati del crimine) o ai cittadini rispettosi della legge che è possibile, cioè altamente

probabile, che i reati resteranno impuniti. Abbiamo imparato a nostre spese che i criminali organizzati sono meno temibili dei malviventi occasionali – che delinquono per opportunità – e della loro giustifichatissima «indifferenza nei confronti della pena»; e questo stato di cose non può essere modificato né chiarito dal succitato studio sulla «fiducia dei cittadini nel funzionamento della giustizia americana». ⁵

Il cuore del problema non è il processo giudiziario in sé, ma il fatto che gli atti criminali di solito non hanno conseguenze legali e al processo nemmeno ci arrivano. D'altra parte c'è da chiedersi che cosa accadrebbe se si tornasse alla situazione più accettabile in cui dal 60 al 70 per cento di tutti i crimini era debitamente giudicato e culminava con l'arresto. Non è forse probabile che si arriverebbe al collasso delle già orrendamente oberate corti di giustizia e a conseguenze disastrose per il già sovraccarico sistema carcerario statunitense? Ciò che spaventa della situazione attuale non è unicamente la perdita di potere degli organi di polizia, ma anche il fatto che per porvi radicale rimedio si potrebbe finire per arrecare danni disastrosi ad altri rami altrettanto importanti del sistema giudiziario.

La risposta del governo a questa come ad altre falle dell'apparato statale è sempre stata l'istituzione di commissioni di studio, la cui eccezionale proliferazione in anni recenti ha reso gli Stati Uniti il paese più studiato del pianeta. Senza dubbio le commissioni, dopo aver speso tempo e denaro per concludere che «più si è poveri più si è soggetti a soffrire di una grave malnutrizione» (una pillola di saggezza apparsa perfino tra le «citazioni del giorno» del «New York Times»), ⁶ spesso pervengono a raccomandazioni ragionevoli. Le quali tuttavia difficilmente sono messe in pratica, tutt'al più vengono

sottoposte al giudizio di altre commissioni di esperti. Tutte le commissioni sono accomunate da una disperata volontà di risalire alle «cause profonde» del problema – soprattutto se il problema in questione è la violenza – ma, poiché le «cause profonde» sono per definizione nascoste, questi gruppi di ricerca arrivano il più delle volte a formulare nient'altro che ipotesi e teorie non dimostrate. Il risultato è che la ricerca è diventata un sucedaneo dell'azione e le «cause profonde» hanno preso il sopravvento su quelle evidenti, che il più delle volte sono così semplici da non meritare l'attenzione di nessuna mente «esperta» o «specializzata».

Certo, se cercare il rimedio a un male evidente non garantisce la soluzione del problema, ignorarlo significa rinunciare persino a enunciarlo correttamente. ⁷ Ma la ricerca è diventata una pratica di evasione, cosa che non ha sicuramente giovato alla peraltro già intaccata reputazione della scienza.

Poiché la disobbedienza e la sfida all'autorità costituita sono tratti caratteristici della nostra epoca, si potrebbe essere portati a considerare la disobbedienza civile come un semplice caso particolare all'interno di questa tendenza. Dal punto di vista giuridico colui che pratica la disobbedienza civile viola la legge tanto quanto il criminale comune, perciò non è strano che l'opinione pubblica e gli avvocati in particolare ritengano che la disobbedienza civile, soprattutto perché esercitata in pubblico, sia alla base della piramide criminale, ⁸ e ciò a dispetto di tutti gli elementi e le ragioni a sostegno del contrario, compreso il fatto che «le prove che gli atti di disobbedienza civile [...] generino [...] una propensione per il crimine» non solo sono «insufficienti», ma del tutto inesistenti. ⁹

Benché sia vero che i movimenti radicali e di certo le rivoluzioni attraggano elementi criminali, non sarebbe

corretto né ragionevole metterli sullo stesso piano, poiché i criminali nuocciono ai movimenti politici tanto quanto alla società in generale. Oltretutto, mentre la disobbedienza civile può essere considerata sintomo del forte calo di autorevolezza della legge (anche se certo non può esserne considerata la causa), la disobbedienza criminale non è altro che la conseguenza inevitabile della disastrosa erosione della competenza e del potere della polizia.

I tentativi di scovare le «menti criminali» attraverso le macchie di Rorschach o altri test psichiatrici fanno paura, ma altro non sono che un'ennesima tecnica di evasione, l'ennesimo tentativo di sommergere sotto un flusso incessante di sofisticate ipotesi sulla psiche – la più elusiva delle proprietà umane – del criminale la granitica realtà che nessuno è in grado di catturarlo fisicamente; allo stesso modo l'ipotesi «di un atteggiamento negativo *latente*» negli agenti di polizia serve solo a gettare fumo sull'innegabile serie negativa di crimini irrisolti. [10](#)

La disobbedienza civile insorge quando un numero significativo di cittadini si convince che i canali consueti del cambiamento non funzionano più, che non viene più dato ascolto né seguito alle loro rimostranze o che, al contrario, il governo sta cambiando ed è indirizzato o ormai avviato verso una condotta dubbia in termini di costituzionalità e legalità. Gli esempi sono numerosi: si pensi ai sette anni di guerra mai dichiarata al Vietnam, alla crescente influenza dei servizi segreti sugli affari pubblici, alle esplicite o sottilmente velate minacce alle libertà garantite dal Primo emendamento, ai tentativi di privare il Senato dei suoi poteri costituzionali, a cui ha fatto seguito l'invasione della Cambogia decisa dal presidente nel pieno disprezzo della Costituzione che prevede che non si possa dichiarare guerra senza il consenso del Congresso; per non parlare dell'iniziativa ancora più vergognosa del

vicepresidente di riferirsi agli attivisti della resistenza e del dissenso chiamandoli «avvoltoi [...] e parassiti che dobbiamo impegnarci a estromettere [...] dalla nostra società con non più dispiacere di quello che proveremmo nel buttar via le mele marce da un cesto»: un'affermazione che non lede solo le leggi degli Stati Uniti, ma di ogni altro ordinamento. ¹¹ In altre parole la disobbedienza civile può essere posta al servizio di un cambiamento auspicabile e necessario o di un altrettanto auspicabile mantenimento e ripristino dello *status quo*: il mantenimento dei diritti garantito dal Primo emendamento o il recupero della stabilità di governo messa a rischio dal ramo esecutivo e dall'enorme crescita del potere federale a scapito dei diritti dei singoli Stati. In nessuno dei due casi la disobbedienza civile può essere equiparata alla disobbedienza criminale.

C'è una differenza sostanziale tra il criminale che cerca di sottrarre i propri atti agli sguardi della collettività e colui che pratica la disobbedienza civile sfidando la legge in maniera manifesta. Questa distinzione tra una violazione clandestina e una violazione aperta della legge, operata in pubblico, è talmente palese che può essere ignorata solo per pregiudizio o malafede. È riconosciuta da tutti i principali studiosi dell'argomento ed è chiaramente la base da cui partire per il riconoscimento della disobbedienza civile come compatibile con la legge e le istituzioni governative americane.

Il delinquente comune, anche quando agisce per conto di un'organizzazione criminale, lo fa per il proprio tornaconto, rifiuta di piegarsi al parere della maggioranza, cederà solo alla violenza delle forze dell'ordine. Al contrario chi pratica la disobbedienza civile, pur agendo in disaccordo con la maggioranza, opera nel nome e nell'interesse di un gruppo; sfida la legge e le autorità costituite per manifestare un dissenso non perché vuole

fare un'eccezione per sé e beneficiarne come individuo. Se il gruppo al quale appartiene è significativo e numeroso allora può essere considerato un membro di quelle che John C. Calhoun chiama «maggioranze concorrenti», ovvero frange della popolazione che condividono un dissenso unanime. Un'espressione che purtroppo ha acquisito una connotazione razzista e schiavista e, in *A Disquisition on Government*, per esempio, è usata per designare minoranze che si sentono minacciate dalle «maggioranze dominanti» non in nome delle proprie opinioni o convinzioni, bensì dei propri interessi.

In ogni caso le minoranze organizzate in questione sono troppo importanti, non in termini numerici ma per la *qualità dell'opinione*, per essere ignorate. Calhoun ha certamente ragione quando afferma che nelle questioni di grande rilevanza nazionale la «concorrenza o il consenso delle varie parti della comunità» sono un requisito imprescindibile per un governo costituzionalmente legittimo. ¹² Considerare le minoranze disobbedienti come formate da ribelli o traditori è contrario ai dettami e allo spirito della Costituzione, i cui padri erano particolarmente sensibili ai pericoli di un dominio incondizionato della maggioranza.

Di tutti i mezzi che coloro che praticano la disobbedienza civile dispongono per diffondere e far valere le proprie ragioni, l'unico che potrebbe giustificare l'appellativo di «ribelli» è la violenza. Ecco perché la seconda prerogativa generalmente accettata della disobbedienza civile è la nonviolenza. Ne consegue che «la disobbedienza civile non è una rivoluzione [...]. A differenza dei rivoluzionari, coloro che la praticano accettano l'autorità costituita e la legittimità generale del sistema giuridico». ¹³

Questo secondo tipo di distinzione, tra disobbedienza

rivoluzionaria e disobbedienza civile, pur a prima vista così plausibile, si rivela più arduo da sostenere rispetto alla distinzione tra disobbedienza civile e disobbedienza criminale. La disobbedienza civile condivide con quella rivoluzionaria il desiderio di «cambiare il mondo» e i cambiamenti che desidera apportare possono essere profondi, come nel caso di Gandhi, che è l'esempio supremo della pratica della nonviolenza. (Ma Gandhi accettava «l'autorità costituita» ovvero il dominio britannico sull'India? Rispettava «la legittimità generale del sistema giuridico» nella colonia?)

«Le cose di questo mondo sono sottoposte a un flusso così costante che nulla resta a lungo nello stesso stato.» ¹⁴ Se questa frase scritta da Locke circa tre secoli fa fosse stata enunciata oggi, suonerebbe come la massima del secolo. Eppure ci ricorda che il cambiamento non è un fenomeno moderno ma è proprio di un mondo abitato e governato da esseri umani che vi entrano alla nascita come estranei e νεοί («i nuovi», come i Greci solevano chiamare i giovani), e lo lasciano quando hanno acquisito una certa esperienza e familiarità che in alcuni rari casi li possono rendere «saggi». I «saggi» hanno svolto ruoli diversi e spesso significativi per l'umanità ma lo hanno fatto quasi sempre in vecchiaia, quando stavano per scomparire dalla faccia della terra. La loro saggezza, conquistata in prossimità della dipartita, non può governare un mondo sottoposto all'assalto continuo dell'inesperienza e dell'«avventatezza» dei nuovi venuti, ed è probabile che senza questa interdipendenza tra natalità e mortalità, che garantisce il ricambio e rende impossibile la supremazia della saggezza, la razza umana si sarebbe già estinta nella noia più insopportabile.

Il cambiamento è costante, proprio della condizione

umana, ma non la sua velocità, che invece varia di nazione in nazione, di secolo in secolo. In confronto con l'avvicinarsi delle generazioni, il flusso delle cose di questo mondo è abbastanza lento da garantire una dimora piuttosto stabile a coloro che vengono alla luce, lo abitano e poi lo abbandonano. O almeno così è stato per millenni, fino ai primi secoli dell'era moderna, quando ha fatto la sua comparsa il concetto di cambiamento per il cambiamento, sotto il nome di progresso.

Il nostro è forse il primo secolo in cui la velocità di cambiamento del mondo ha superato quella dei suoi abitanti. (Un sintomo allarmante di questo nuovo stato di cose è il costante accorciarsi della distanza tra generazioni. Dalla media tradizionale di tre o quattro generazioni per secolo, che corrispondeva a una distanza «naturale» tra genitori e figli, siamo arrivati al punto in cui quattro o cinque anni di differenza sono sufficienti per creare un divario generazionale.) Ma anche in questa congiuntura straordinaria, tipica del Ventesimo secolo, in cui l'invito di Marx a cambiare il mondo suona quasi pleonastico, non si può dire che la voglia di cambiamento abbia cancellato il bisogno di stabilità. È risaputo che anche i moti rivoluzionari più radicali diventano conservatori il giorno dopo la rivoluzione. Naturalmente né la capacità di cambiamento dell'uomo né la sua capacità di conservazione sono sconfinite, essendo la prima limitata dall'estendersi del passato nel presente – nessun uomo nasce dal nulla – e la seconda dall'imprevedibilità del futuro. Il bisogno di cambiamento e quello di stabilità si sono sempre bilanciati e compensati a vicenda e la presenza nell'attuale vocabolario di due termini – «progressisti» e «conservatori» – per indicare le due fazioni opposte lascia intendere che tale bilanciamento è ormai sovvertito.

Nessuna civiltà – l'insieme delle opere che l'uomo realizza per accogliere le generazioni future – sarebbe stata possibile senza un quadro di stabilità che creasse le condizioni per questo flusso continuo di cambiamenti. I principali fattori di stabilità, più durevoli dei costumi, degli usi e delle tradizioni, sono i sistemi giuridici che regolano la nostra esistenza e il nostro agire quotidiano. Per questo è inevitabile che in un'epoca di rapidi cambiamenti la legge appaia come «una forza restrittiva, avente perciò un'azione negativa in un mondo che ammira l'azione positiva». ¹⁵ Tali sistemi variano notevolmente di paese in paese e di epoca in epoca ma hanno tutti in comune una caratteristica che ci consente di usare la stessa parola per fenomeni tanto diversi come la *lex romana*, il νόμος greco, la *torah* ebraica: sono stati tutti concepiti per assicurare stabilità. (C'è un'altra caratteristica che accomuna i sistemi giuridici: il fatto che non siano universalmente validi, ma limitati a un territorio o, nel caso della legge ebraica, a un gruppo etnico, cosa che non ci riguarda da vicino. Laddove entrambe le caratteristiche, sia la stabilità sia la validità limitata, siano assenti – per esempio nel caso in cui un capo di Stato invochi «leggi» storiche o naturali, caratterizzate da una «legalità» che varia di giorno in giorno e si applica a tutta l'umanità – ci confrontiamo di fatto con un ordine privo di leggi, ma diverso dall'anarchia, perché si tratta di un ordine che viene compulsivamente riorganizzato. Il risultato è un apparato di governo criminale, come sappiamo dai regimi totalitari.)

Data l'inedita velocità di mutamento della nostra epoca e le sfide cui questa sottopone il sistema giuridico – sia dal punto di vista del governo, come abbiamo visto, sia da quello dei cittadini che praticano la disobbedienza – oggi si ritiene che i cambiamenti possano essere determinati dalle leggi, e che non sia più, come invece si pensava prima,

«l'azione legale [cioè le decisioni della Corte suprema] a poter influenzare il nostro modo di vivere». ¹⁶ Trovo che entrambe le opinioni si basino su un'idea erronea degli obiettivi che si possono perseguire attraverso la legge. In effetti la legge può rendere stabile e legale il cambiamento una volta che questo sia stato operato, ma il cambiamento in sé è sempre il risultato di un'azione extralegale.

La stessa Costituzione offre una via quasi lecita per contestare una legge infrangendola ma, a prescindere se simili azioni siano o meno assimilabili ad atti di disobbedienza, la Corte suprema ha il diritto di scegliere i casi che le vengono sottoposti e tale scelta è inevitabilmente influenzata dall'opinione pubblica, come dimostra la legge che è stata votata di recente nel Massachusetts per dirimere la disputa sulla legittimità della guerra in Vietnam, dopo che la Corte suprema si era rifiutata di pronunciarsi. È abbastanza scontato che questa azione giuridica – in realtà molto significativa – sia stata il risultato di un'azione di disobbedienza da parte di quanti rifiutavano il servizio militare e che il suo scopo fosse quello di legalizzare il rifiuto di combattere da parte dei militari. Tutta la legislazione sul lavoro – il diritto alla contrattazione collettiva, quello di associazione e di sciopero – è stata preceduta da decenni di disobbedienza spesso violenta a leggi che alla fine si sono rivelate obsolete.

Un esempio particolarmente eloquente del rapporto tra legge e cambiamento è rappresentato dalla storia del Quattordicesimo emendamento, che era stato concepito per tradurre in termini costituzionali il cambiamento ottenuto attraverso la Guerra civile. Cambiamento che non era accettato dagli Stati del Sud, tanto che per quasi un secolo le disposizioni sull'uguaglianza razziale non entrarono in vigore.

Un esempio ancora più eclatante dell'incapacità della legge di attuare il cambiamento è quello del Diciottesimo emendamento, quello riguardante il Proibizionismo, che fu abolito perché si rivelò inapplicabile. [17](#)

Il Quattordicesimo emendamento entrò in vigore più tardi tramite l'azione giudiziaria della Corte suprema ma, per quanto si possa affermare che questa «abbia sempre avuto la responsabilità di bloccare le leggi contrarie all'uguaglianza razziale», [18](#) la verità è che nel caso specifico scelse di pronunciarsi solo quando i movimenti per i diritti civili – che per le leggi del Sud erano movimenti di disobbedienza civile a tutti gli effetti – avevano già cambiato profondamente la mentalità dei cittadini bianchi e di colore in proposito. Non fu la legge ma la disobbedienza civile a portare allo scoperto il «dilemma americano» e, forse per la prima volta, a obbligare la nazione a riconoscere non solo l'enormità del crimine della schiavitù in sé ma anche della tratta degli schiavi – «fenomeno unico tra tutti i sistemi detti civilizzati» [19](#) –, che aveva ereditato, fra tante cose buone, dai propri predecessori.

Tre

In questo scenario di cambiamento è facile presagire che la «disobbedienza ricoprirà un'importanza sempre maggiore [...] nelle moderne democrazie. ¹ Se, come molti ritengono, è una pratica destinata a perdurare, la questione della sua compatibilità con la legge è di primaria importanza perché questo decreterà se le istituzioni di libertà siano abbastanza flessibili da cogliere la sfida del cambiamento senza che intervengano una guerra civile o una rivoluzione.

Nella letteratura sull'argomento si tende ad affrontare la questione della disobbedienza civile nell'ottica ristretta del Primo emendamento, pur ammettendo che questo andrebbe «allargato» e auspicando «che in futuro le decisioni della Corte suprema stabiliranno per esso nuovi ambiti di applicazione». ² Il fatto è che il Primo emendamento tutela in modo inequivocabile solo «la libertà di parola e di stampa», mentre lascia alla libera interpretazione e al dibattito stabilire fino a che punto «il diritto di riunirsi pacificamente e appellarsi al governo per ottenere giustizia» rientri nella libertà d'azione. Finora la Corte suprema ha sancito che «per il Primo emendamento

la libertà d'azione è meno ampia di quella di parola» e che «diversamente dalle parole, le azioni fanno [di fatto]» parte della disobbedienza civile. ³

Tuttavia ciò che interessa maggiormente qui non è stabilire se, e fino a che punto, la disobbedienza civile possa essere giustificata dal Primo emendamento, quanto capire con quale *concezione* di diritto possa essere compatibile. Come cercherò di dimostrare, benché la disobbedienza civile sia ormai un fenomeno mondiale, e ancorché negli Stati Uniti sia diventata solo di recente oggetto di studio della filosofia del diritto e della scienza politica, essa resta nell'origine e nella sostanza un fenomeno prettamente americano; è un concetto estraneo a qualsiasi altra lingua e società, cui solo il governo degli Stati Uniti è in grado di far fronte, in conformità, forse, non al suo ordinamento giuridico quanto allo «spirito» delle sue leggi.

Gli Stati Uniti sono figli della Rivoluzione americana, che introdusse una nuova e mai pienamente compiuta concezione di diritto, frutto non di teorie bensì della straordinaria esperienza dei primi coloni. Trovare una collocazione costituzionale alla disobbedienza civile sarebbe un passo avanti di estrema rilevanza, pari forse solo a ciò che rappresentò due secoli fa la *constitutio libertatis*.

Tradizionalmente l'obbligo morale del rispetto delle leggi si fonda sull'assunto che ogni cittadino le condivide, qualora non abbia addirittura contribuito a scriverle; che obbedendo alle leggi egli non si sottometta a un volere esterno, ma obbedisca a se stesso. Ne deriva che ogni individuo è al tempo stesso padrone e schiavo di sé e che il conflitto primigenio tra il cittadino interessato al bene pubblico e l'individuo volto al perseguimento della felicità personale è tutto interiore. È questa l'essenza della

soluzione che Rousseau e Kant trovano al problema dell'obbligo e che, a mio avviso, ha il difetto di ricondurre di nuovo tutto alla coscienza, alla relazione tra me e me stesso. 4

Per la scienza politica moderna il problema deriva dall'origine fittizia del consenso: «Sono in molti [...] a pensare che dietro l'obbligo morale di obbedire al volere della maggioranza ci sia un contratto sociale o un fondamento simile», tanto che spesso si dice: essendo in una democrazia, abbiamo il dovere di obbedire alle leggi in quanto abbiamo il diritto di voto. 5 Ma il diritto di voto e il suffragio universale all'interno di libere elezioni sono presupposti sufficienti per la democrazia e la rivendicazione delle libertà fondamentali?

Personalmente ritengo cruciale a questo proposito l'affermazione di Eugene Rostow, secondo cui ciò che conta è «l'obbligo morale del cittadino verso la legge *nelle società basate sul consenso*». Se Montesquieu aveva ragione, come credo, nel sostenere l'esistenza di uno «spirito delle leggi» che varia di paese in paese e in funzione della forma di governo, allora possiamo affermare che lo spirito delle leggi americano è costituito dal consenso, non nel significato originario di accettazione pura e semplice di regole che si autoimpongono ai soggetti consenzienti e regole che si infliggono ai non consenzienti, ma in quello di supporto attivo e partecipazione costante in tutti gli ambiti di pubblico interesse.

Dal punto di vista teorico questo consenso si definisce come il risultato di un contratto sociale: niente di più fittizio, si potrebbe dire, se lo si considera nella sua accezione più comune, quella del contratto tra un popolo e il suo governo. Tuttavia bisogna ammettere che non ci fu niente di fittizio nell'esperienza prerivoluzionaria americana e nei numerosi accordi e patti che vi fiorirono,

da quello della *Mayflower* all'istituzione delle tredici colonie. Quando formulò la sua teoria del contratto sociale, che collocò all'origine della società civile, Locke indicò in una nota a margine quale modello aveva in mente: «In principio tutto il mondo era America». ⁶

In teoria il XVII secolo conobbe e riunì sotto il nome di «contratto sociale» tre tipi diversi di accordi primigeni.

Il *primo* di questi è l'alleanza biblica stipulata tra l'umanità e Dio, in virtù della quale gli uomini hanno acconsentito a obbedire a tutte le leggi rivelate loro da una divinità onnipotente. Se fosse prevalsa questa versione puritana di consenso, come ha giustamente sottolineato John Cotton, si sarebbe «affermata la teocrazia [...] come forma ideale di governo». ⁷

Il *secondo* tipo di contratto è quello postulato da Hobbes, secondo cui ogni individuo stringe un accordo con le autorità strettamente secolari per garantirsi la sicurezza in cambio della rinuncia a ogni diritto e potere. La definirei una versione verticale del contratto sociale. Una forma sicuramente incoerente con la concezione americana di governo perché prevede un monopolio del potere a beneficio di tutti i cittadini, i quali però non hanno di per sé alcun diritto e alcun potere fino a che sono sotto le ali protettive dello Stato; al contrario, la Repubblica americana si fonda sul potere del popolo – l'antica *potestas in populo* romana – che riconosce alle autorità un potere delegato e perciò revocabile.

Il *terzo* tipo di contratto è il contratto sociale primigenio di Locke, che riguarda non il governo ma la società, intesa nel senso latino di *societas*: un'alleanza stretta fra tutti gli individui che, solo dopo essersi reciprocamente vincolati, formano un governo. La definirei una versione orizzontale del contratto sociale, in quanto limita il potere di ogni individuo lasciando però intatto il potere della società, il

cui governo si fonda dunque «su un contratto originale stipulato tra individui indipendenti». 8

Tutti i contratti, i patti e gli accordi riposano su una forma di reciprocità e il grande vantaggio della versione orizzontale del contratto sociale è che tale reciprocità vincola ogni cittadino a tutti gli altri. Questa è l'unica forma di governo in cui gli individui non sono legati da una storia comune o da comuni origini etniche, come nello Stato nazione, né, come nel *Leviatano* di Hobbes, da un'entità che li sovrasta, bensì dalla forza delle reciproche promesse.

Secondo Locke questo significa che la società rimane intatta anche se «il governo si dissolve» o rompe il suo accordo con il popolo trasformandosi in tirannia. Una volta costituitasi, e fin quando esiste, la società non può regredire nell'illegalità e nell'anarchia dello stato di natura. Nelle parole di Locke, «il potere che ogni individuo ha conferito alla società, entrando a farne parte, non può tornare agli individui fintanto che la società perdura, ma rimarrà per sempre alla comunità». 9 Si tratta di una nuova versione della vecchia *potestas in populo* poiché, in contrasto con le precedenti teorie sul diritto di resistere, che prevedevano che gli individui potessero agire solo «quando hanno le catene», essa stabilisce che gli individui hanno il diritto di agire per «impedire» di essere ridotti in catene. 10 Quando i firmatari della Dichiarazione d'indipendenza «vincolarono reciprocamente» le loro vite, le loro fortune e il loro onore sacro, si conformarono sia allo spirito di queste esperienze specificamente americane sia alle generalizzazioni teoriche che ne fece Locke.

Anche il consenso – la supposizione che ogni cittadino abbia scelto volontariamente di appartenere a una comunità – è passibile della critica di essere fittizio tanto quanto il contratto primigenio (eccetto nel caso delle

naturalizzazioni). Questa obiezione si giustifica sul piano giuridico e storico ma non su quello esistenziale e teorico.

Nella nascita di ogni individuo è insita una forma di consenso, una sorta di accettazione delle regole che disciplinano il grande gioco dell'esistenza nel particolare gruppo a cui gli è capitato di appartenere. Noi tutti viviamo e sopravviviamo secondo una sorta di *tacito consenso* che, tuttavia, sarebbe difficile chiamare volontario. Come potremmo scegliere di volere ciò che esiste nostro malgrado? Lo si potrà definire volontario solo qualora un bambino nasca in una comunità in cui, da adulto, potrà esprimere di fatto e di diritto il suo dissenso. Il dissenso implica consenso ed è il tratto caratteristico di un regime di libertà; chi sa di poter dissentire sa anche che, in qualche modo, quando non dissente esprime un tacito assenso.

Il consenso sotteso nel diritto al dissenso è lo spirito del diritto americano e la quintessenza del suo governo. Esso si traduce e si esplica nel tacito consenso con cui i nuovi arrivati ricambiano la tacita accoglienza accordata loro dalla comunità locale che, in virtù dei flussi migratori, si rinnova continuamente. Visto in questa prospettiva, il tacito consenso non è una finzione; è proprio della condizione umana. Tuttavia questa forma di tacito consenso generale – il «tacito accordo, una sorta di *consensus universalis*», ¹¹ come lo chiama Tocqueville – deve essere accuratamente distinta dal consenso accordato a specifiche leggi o politiche, anche quando queste siano il risultato di decisioni della maggioranza. ¹²

Spesso si dice che il consenso alla Costituzione, il *consensus universalis*, implichi anche il consenso alle leggi perché in un sistema rappresentativo i cittadini hanno contribuito a elaborarle. Invece io credo che quest'ultimo, sì, sia un consenso fittizio o che, perlomeno nelle circostanze attuali, abbia perso ogni plausibilità. Oggi il

sistema rappresentativo è in crisi, in parte perché nel corso del tempo si è privato di tutte quelle istituzioni che consentivano l'effettiva partecipazione dei cittadini e in parte perché è affetto dalla malattia che attanaglia il sistema partitico: la burocratizzazione e la tendenza dei due schieramenti a non rappresentare nessuno eccetto i loro apparati.

In ogni caso l'attuale pericolo di sommossa negli Stati Uniti non nasce dal dissenso o dalla protesta contro una legge, un decreto o una politica specifica, e neanche da una forma di indignata denuncia verso un «sistema» o un «establishment» fatto di uomini di bassa levatura morale e ammantati di connivenza. Abbiamo a che fare con una crisi costituzionale di prim'ordine, determinata da due diversi fattori la cui sfortunata concomitanza ha prodotto una situazione confusa e conflittuale. Il continuo sovvertimento delle norme costituzionali da parte dell'esecutivo ha minato la fiducia della gente nei confronti della politica e ha prodotto un calo nel consenso; contemporaneamente è emerso il rifiuto radicale da parte di certe frange della popolazione di riconoscere il *consensus universalis*.

Tocqueville predisse circa centocinquant'anni fa che il «più micidiale di tutti i mali che minacciano il futuro dell'Unione» non sarebbe venuto dalla schiavitù, di cui aveva previsto l'abolizione, ma «dalla presenza della popolazione nera sul territorio». ¹³ E la ragione per cui poté predire il futuro dei neri e degli indiani da lì a un secolo risiede nel fatto semplice quanto terribile che quelle genti erano state tenute al di fuori del *consensus universalis* della Repubblica americana. Non c'era niente nella Costituzione o nelle intenzioni dei suoi padri che consentisse di includere gli schiavi nell'accordo primigenio. Anche i fautori di una futura emancipazione invocarono tutt'al più una segregazione dei neri, quando non la loro

deportazione. Fu così per Jefferson – «Niente è scritto in maniera più chiara nel libro del destino del fatto che questa gente dev'essere libera; ed è altrettanto inequivocabile che le due razze, ugualmente libere, non possano vivere sotto lo stesso governo» – come per Lincoln, che nel 1862 cercò «di convincere una delegazione di uomini di colore che era venuta a colloquio da lui [...] a stabilire una colonia in America Centrale». ¹⁴ Il dramma del movimento abolizionista, che agli inizi propose anch'esso la deportazione e la colonizzazione nei neri (in Liberia), fu proprio che non poté appellarsi alla legislazione vigente o all'opinione pubblica, ma solo alla coscienza individuale. Questo spiega in parte la sua forte tendenza antistituzionale, la sua morale astratta, che condannava tutte le istituzioni perché tolleravano il male della schiavitù. Tendenza che certamente non agevolò l'attuazione di quelle riforme di carattere umanitario in virtù delle quali, in tutti gli altri paesi, gli schiavi si emanciparono gradualmente in uomini liberi.

Sappiamo che il Quattordicesimo e il Quindicesimo emendamento non posero rimedio a questo delitto originario; al contrario l'esclusione *tacita* dal *tacito* consenso fu resa ancora più evidente dall'incapacità o dal rifiuto del governo federale di dare applicazione alle sue stesse leggi e, man mano che il tempo passava e che nuove ondate di immigrati arrivavano nel paese, divenne sempre più chiaro che per i neri, anche quelli ormai liberi, nati e cresciuti sul territorio americano, non valeva la frase di Bancroft: «L'accoglienza della comunità fu grande quanto la loro sofferenza». ¹⁵

Sappiamo com'è andata a finire e non dobbiamo sorprenderci se oggi nessuno si fida dei tentativi tardivi di includere in maniera dichiarata la popolazione nera nel *tacito consensus universalis*. (Un emendamento

costituzionale esplicito, destinato specificamente alla popolazione nera d'America, avrebbe ratificato in maniera più significativa e incontrovertibile i cambiamenti legislativi in favore di questa gente che non era mai stata accolta a braccia aperte. Le sentenze della Corte suprema sono interpretazioni della Costituzione e non a caso quella sul caso Dred Scott, nel 1857, sancì che «i neri non sono e non possono essere cittadini nel senso della Costituzione federale». ¹⁶ Il fatto che il Congresso non abbia mai proposto un simile emendamento è sconcertante, soprattutto alla luce della schiacciante maggioranza con cui si è dichiarato favorevole, per esempio, a un emendamento costituzionale che condannava pratiche infinitamente meno discriminatorie contro le donne.)

C'è da dire che spesso le misure a favore dell'integrazione incontrano il rifiuto delle stesse organizzazioni di neri e che altrettanto spesso molti loro leader si preoccupano poco del rispetto delle regole della nonviolenza nelle manifestazioni di disobbedienza civile e altrettanto poco dei problemi in gioco – la guerra del Vietnam, difetti specifici delle istituzioni – perché la loro è una protesta generalizzata contro il sistema. E benché siano stati capaci di attirare alla loro causa la frangia estrema della disobbedienza radicale, che altrimenti sarebbe scomparsa già da molto tempo, tendono istintivamente a dissociarsi anche da questi alleati che, nonostante lo spirito di rivolta, furono inclusi in quel contratto originale da cui ebbe origine il tacito *consensus universalis*.

Il consenso, così com'è inteso in America, si fonda sulla versione orizzontale del contratto sociale e non sulle decisioni della maggioranza. (I padri costituenti avevano molto a cuore la salvaguardia delle minoranze dissidenti.) La sostanza morale di questo consenso è simile a quella di

tutti gli accordi e contratti, e consiste nell'obbligo di rispettarli. Un obbligo connaturato a tutte le promesse. Ogni organizzazione umana, sia essa sociale o politica, si fonda in fin dei conti sulla capacità dell'uomo di fare promesse e mantenerle. L'unico dovere strettamente morale del cittadino deriva da questa duplice volontà di dare e mantenere un impegno affidabile sulla propria condotta futura, che è la condizione prepolitica per tutte le altre virtù specificamente politiche. In quest'ottica la tanto citata affermazione di Thoreau, «L'unico obbligo che ho il diritto di assumere è quello di fare in ogni momento ciò che ritengo sia giusto», potrebbe diventare: «Il solo obbligo che *in quanto cittadino* ho il diritto di assumere è quello di fare e mantenere promesse».

Le promesse sono l'unico mezzo di cui dispongono gli uomini per ordinare il futuro, rendendolo prevedibile e affidabile per quanto sia umanamente possibile. E poiché la prevedibilità del futuro non può mai essere assoluta, questi impegni presentano due limiti principali, per cui siamo tenuti a rispettarli fintanto che: non sopravvengano circostanze inaspettate e non venga a mancare la reciprocità insita in ogni promessa.

La rottura di un impegno può essere determinata da numerose cause, la più importante delle quali, nel nostro contesto, è il sopraggiungere di un cambiamento. Anche la violazione della reciprocità insita nelle promesse può essere indotta da svariati fattori. L'unico rilevante, nel nostro contesto, è l'incapacità delle autorità costituite di mantenere le condizioni di partenza.

Oggi si contano fin troppi esempi di tale incapacità; c'è una «guerra immorale e illegale», una crescente sete di potere da parte del ramo esecutivo del governo, la menzogna sistematica che si somma agli attacchi deliberati alle libertà garantite dal Primo emendamento, la cui

principale funzione politica è sempre stata quella di impedire proprio la menzogna *sistemica*; infine c'è la violazione (nella forma delle ricerche di carattere militare e di altre ricerche volute dal governo) della garanzia primaria delle università, che è quella di mantenersi immuni dalle interferenze politiche e dalle pressioni sociali. Nei dibattiti su quest'ultimo punto, sia i detrattori sia i difensori dell'uso strumentale della ricerca convengono purtroppo sul presupposto sbagliato che le università siano «il riflesso della società in generale». Presupposto che Edward H. Levi, presidente dell'Università di Chicago, ha smentito brillantemente affermando: «C'è chi dice che la società raggiungerà il livello di istruzione che si merita. In tal caso, che il cielo ci aiuti». ¹⁷

«Lo spirito delle leggi», così come lo definì Montesquieu, è il principio che ispira e guida le azioni di coloro che vivono in un determinato sistema giuridico. Il consenso, che è lo spirito delle leggi americane, si basa sulla nozione di un contratto reciprocamente vincolante, che ha retto dapprima alle singole colonie e in seguito all'Unione. Ogni contratto presuppone la presenza di almeno due parti, e ogni associazione costituita e operante secondo il principio del consenso, che ha alla base un impegno reciproco, presuppone una pluralità che non si dissolva ma assuma la forma di un'unione: *e pluribus unum*. Se i singoli membri della comunità scegliessero di rinunciare a ogni forma di autonomia e di fondersi in una unità totalizzante, come la *union sacrée* della nazione francese, parlare di una relazione *morale* tra il cittadino e la legge sarebbe mera retorica.

Il consenso e il diritto al dissenso sono diventati i principi ispiratori e organizzativi che hanno insegnato agli abitanti di questo continente l'«arte di associarsi insieme», da cui

sono scaturite quelle associazioni volontarie di cui Tocqueville per primo riconobbe il ruolo, con stupore, ammirazione e qualche dubbio, poiché vedeva in esse la forza specifica del sistema politico americano. ¹⁸ I pochi capitoli che vi dedicò sono ancora oggi di gran lunga i migliori dell'esigua letteratura sull'argomento. Le parole con cui le introdusse – «In nessun paese al mondo il principio di associazione è stato usato con maggior successo o applicato a un più vasto numero di oggetti che in America» – non sono meno vere oggi di quanto lo fossero circa centocinquant'anni fa, proprio come la conclusione secondo cui «non c'è niente [...] che meriti di più la nostra attenzione delle associazioni morali e culturali d'America».

Le associazioni volontarie non sono partiti; sono organizzazioni *ad hoc* che perseguono obiettivi a breve termine e si sciolgono quando l'obiettivo è stato raggiunto. Solo se continuano a fallire nel loro intento o ne perseguono uno di particolare importanza, possono costituirsi come se fossero «una nazione nella nazione, un governo nel governo». (Questo accadde nel 1861, circa trent'anni dopo che Tocqueville scrisse queste parole, e potrebbe accadere di nuovo; ne è un chiaro segnale la sfida lanciata dal parlamento del Massachusetts alla politica estera del governo.)

Purtroppo, nell'attuale società di massa, soprattutto nelle grandi città, non si può più dire che lo spirito d'associazione «pervada tutti gli ambiti della vita sociale»; sono sempre meno coloro che si uniscono in associazioni – i cosiddetti *Babbits*, la versione americana dei Filistei – e questo rifiuto di associarsi «per imprese minori» si è tradotto in una sensibile riduzione del desiderio di agire. Questo perché gli americani ancora oggi, e a ragione, considerano l'associazione come «il solo mezzo che essi

abbiano di agire».

Le manifestazioni di massa che hanno avuto luogo a Washington negli ultimi anni, spesso organizzate sulla spinta del momento, hanno dimostrato invece fino a che punto insperato questa vecchia consuetudine sia ancora viva. A questo proposito è quanto mai attuale questa considerazione di Tocqueville: «Ogni volta che i cittadini degli Stati Uniti hanno individuato un'idea o un intento che desiderano promuovere in tutto il mondo» o hanno trovato qualche stortura che intendono correggere, essi «cercano condivisione e quando l'hanno trovata si uniscono. *Da quel momento essi non sono più individui isolati, ma una potenza influente*, le cui azioni servono da esempio e le cui parole sono degne di ascolto» [*corsivo mio*].

Ritengo che la pratica della disobbedienza civile non sia che la più recente espressione dell'associazione volontaria e che pertanto si accordi perfettamente con le più antiche tradizioni di questo paese. Niente potrebbe descriverla meglio di questa affermazione di Tocqueville: «[In America] i cittadini che costituiscono una minoranza si associano prima di tutto per mostrare la loro forza numerica e per diminuire il potere morale della maggioranza».

Certo da molto tempo non si trovano più «associazioni morali e culturali» tra le associazioni volontarie, che invece oggi sembrano nascere solo per proteggere gli interessi particolari di alcuni gruppi di pressione e dei loro rappresentanti a Washington. Sono sicura che la dubbia reputazione di questi ultimi sia meritata, così come lo è stata spesso quella dei politici di questo paese. Il fatto è che i gruppi di pressione sono essi stessi delle associazioni volontarie e sono anch'essi riconosciuti a Washington, dove esercitano un'influenza tale da meritare il nome di «vicegoverno»; [19](#) infatti il numero dei loro rappresentanti

ufficiali supera di gran lunga quello dei deputati. ²⁰ Questo riconoscimento pubblico non è poca cosa, dal momento che tale «vicegoverno» non è stato previsto dalla Costituzione e dal Primo emendamento più della libertà di associazione come forma di azione politica. ²¹

«Il pericolo della disobbedienza civile è palese», ²² ma non è diverso né più grave del pericolo sotteso dal diritto di libera associazione, e Tocqueville, nonostante ne fosse un fautore, ne era perfettamente consapevole. (John Stuart Mill, nella sua critica al primo volume di *Democracy in America* [*Democrazia in America, ndt*], riassunse così la preoccupazione di Tocqueville: «La capacità di cooperare per un obiettivo comune, che finora è stato uno strumento esclusivo di potere nelle mani delle classi superiori, oggi è diventato uno strumento ancora più formidabile nelle mani di quelle inferiori».) ²³ Tocqueville sapeva che il controllo tirannico che si esercita all'interno di queste associazioni «è più insopportabile di quello che si esercita in nome del governo e che esse attaccano». Ma sapeva anche che «la libertà di associazione è diventata una garanzia necessaria contro la tirannia della maggioranza», «un pericolo che si oppone a un pericolo più temibile» e che, dunque, è «godendo di una libertà pericolosa che gli americani imparano l'arte di rendere meno temibili i pericoli della libertà». In ogni caso, «perché gli uomini restino civili o lo divengano, occorre che coltivino e perfezionino l'arte di associarsi e la sviluppino *di pari passo con l'uguaglianza delle condizioni*» [*corsivo mio*].

È inutile rispolverare i vecchi dibattiti sulle glorie e i pericoli dell'uguaglianza, sui pro e i contro della democrazia, per comprendere che tutti i demoni del male tornerebbero a circolare se si abbandonasse il modello originale dei contratti di associazione, quello dell'impegno reciproco unito all'imperativo morale *pacta sunt servanda*.

Nelle circostanze attuali è quello che potrebbe accadere se questi gruppi, come i loro omologhi in altri paesi, dovessero sostituire gli obiettivi reali con l'impegno ideologico, politico o altro. Quando un'associazione non è più capace o disposta, come diceva Tocqueville, a «canalizzare gli sforzi di spiriti *divergenti*», essa ha perduto la capacità d'azione. Ciò che minaccia il movimento studentesco, il principale gruppo che oggi pratica la disobbedienza civile, non sono il vandalismo, la violenza, il cattivo temperamento e le maniere ancora peggiori, bensì la crescente influenza che le ideologie (maoismo, castrismo, stalinismo, marxismo-leninismo e altre) esercitano su di esso, spaccandolo e portandolo alla dissoluzione.

La disobbedienza civile e l'associazione volontaria sono fenomeni praticamente sconosciuti in ogni altra parte del mondo (tant'è che la terminologia politica che li riguarda è pressoché priva di corrispettivi in altre lingue). Si dice spesso che il genio del popolo inglese consista nella sua capacità di arrovellarsi e quello del popolo americano nella capacità di trascurare invece le speculazioni teoriche in favore dell'esperienza pragmatica e dell'azione pratica. Mi pare un'affermazione tutt'altro che fondata. Ma è innegabile che il fenomeno dell'associazione volontaria è stato a lungo trascurato e che la nozione di disobbedienza civile solo di recente abbia ricevuto l'attenzione che merita.

A differenza degli obiettori di coscienza, coloro che praticano la disobbedienza civile fanno parte di un gruppo e questo gruppo, che ci piaccia o no, è formato e animato dallo stesso spirito che ha ispirato le associazioni volontarie. L'errore più grande sarebbe pensare che si tratti di individui che si battono, per sé e in nome della propria coscienza, contro le leggi e i costumi di una comunità: convinzione condivisa sia dai difensori sia dai detrattori

della disobbedienza civile. La verità è che abbiamo a che fare con minoranze organizzate che si battono contro maggioranze che si presumono inerti, benché affatto «silenziose». E credo sia innegabile che, sotto la spinta delle minoranze, lo spirito e le opinioni di tali maggioranze siano mutati notevolmente.

A questo proposito è forse una sfortuna che i recenti dibattiti sulla disobbedienza civile siano stati in larga parte appannaggio dei giuristi – avvocati, giudici e altri uomini di legge – perché per loro deve essere particolarmente difficile riconoscere in colui che la pratica il componente di un gruppo e non un criminale singolo e quindi imputabile per legge. Il grande merito della legge è proprio quello di giudicare in maniera imparziale l'individuo disinteressandosi dello *Zeitgeist* o delle istanze che l'imputato condivide con un gruppo e può cercare di esporre. Per la legge l'unico trasgressore non criminale è l'obiettore di coscienza e l'unica forma di aggregazione non criminale è la cosiddetta «cospirazione»: imputazione che nel nostro caso sarebbe fuori luogo perché oltre a «un obiettivo comune» essa presuppone la segretezza, mentre la disobbedienza civile si esercita in maniera manifesta.

Benché la disobbedienza civile sia compatibile con lo *spirito* delle leggi americano, finora è sembrato proibitivo incorporarla nel diritto e conferirle un riconoscimento giuridico. Questa difficoltà deriva dalla natura stessa del diritto, non dal carattere dello spirito delle leggi americano: «la legge non può giustificare la violazione della legge», anche quando questa violazione abbia come obiettivo quello di impedire la violazione di un'altra legge.

24

Diverso sarebbe individuare una legittimazione politica per la disobbedienza civile. Un approccio di natura giuridica troverebbe forza anche nella recente scelta della

Corte suprema di rigettare i ricorsi verso le azioni «illegali e incostituzionali» del governo in occasione della guerra del Vietnam. La Corte ha ritenuto infatti che tali ricorsi contravvenissero alla «dottrina della questione politica», secondo cui certi atti del potere legislativo ed esecutivo «non possono essere sottoposti a controllo giurisdizionale. La natura e la portata di questa dottrina sarebbero state messe in discussione» a tal punto che la stessa è stata paragonata a «un vulcano fumante che da un momento all'altro può esplodere in una fiammeggiante controversia». ²⁵

Ma ci sono pochi dubbi su quali fattispecie di atti la Corte rifiuta di pronunciarsi e di esercitare il controllo giurisdizionale: sono quelli che si contraddistinguono per la loro «enorme importanza» ²⁶ e per «la necessità eccezionale che si rispetti una decisione politica già presa in precedenza». ²⁷

Graham Hughes, alla cui eccellente analisi della dottrina della questione politica sono profonda debitrice, fa un'importante aggiunta: «Queste considerazioni [...] sembrano certamente implicare che *inter arma silent leges* e gettano dubbi sul fatto che si tratti di un'interpretazione della Costituzione». In altre parole la dottrina della questione politica è di fatto un pretesto che permette di reintrodurre, in un ordinamento giuridico che li ha rifiutati, il principio di sovranità e la ragione di Stato. ²⁸

Quale che sia la teoria, i fatti dicono che quando si tratta di questioni cruciali la Corte suprema non ha più potere di una corte internazionale: entrambe sono incapaci di imporre decisioni che lederebbero gravemente gli interessi di uno Stato sovrano ed entrambe sanno che la loro autorità dipende dalla loro prudenza, cioè dall'accortezza di non sollevare questioni o prendere decisioni che non sono in grado di far eseguire.

Introdurre la disobbedienza civile nel nostro ordinamento sarebbe il miglior rimedio a questo forte limite del controllo giurisdizionale. Si potrebbe cominciare con il garantire alle minoranze che praticano la disobbedienza civile lo stesso riconoscimento che viene accordato ai numerosi gruppi d'interesse (minoranze per definizione) del paese e con il riservare loro lo stesso trattamento che si riserva ai gruppi di pressione che, attraverso i loro rappresentanti ufficiali, possono influenzare e «assistere» il Congresso con l'arma della persuasione, il peso della loro opinione informata e il numero dei loro aderenti. In questo modo le minoranze di opinione non solo sarebbero in grado di imporsi come gruppi dotati di una certa «riconoscibilità» durante le manifestazioni e altri momenti di condivisione delle loro idee, ma avrebbero anche una presenza quotidiana sulla scena politica. Il passo successivo sarebbe ammettere pubblicamente che il Primo emendamento non riconosce né nella lettera né nello spirito il diritto di associazione così come viene di fatto praticato in questo paese; quel prezioso privilegio il cui esercizio, come sostiene Tocqueville, «è stato incorporato da secoli nelle abitudini e nei costumi della gente». Se c'è qualcosa che richiede urgentemente un nuovo emendamento costituzionale, e ne vale tutta la fatica, è proprio questo.

Forse per trovare una collocazione alla disobbedienza civile, non solo nel nostro linguaggio politico ma anche nel nostro sistema istituzionale, occorrerebbe che vi fosse un'emergenza. Ma siamo certamente in prossimità di un'emergenza quando le istituzioni di un paese non sono in grado di funzionare correttamente e perdono giorno dopo giorno autorevolezza, ed è certamente per questa emergenza che oggi negli Stati Uniti l'associazione volontaria si è trasformata in disobbedienza civile e il

dissenso in resistenza.

È risaputo che questa condizione di emergenza, evidente o nascosta, prevale al giorno d'oggi – come ormai da molto tempo – in molte parti del mondo; la novità è che il nostro paese non fa più eccezione.

Non è detto che le istituzioni politiche attuali sopravvivranno a questo secolo, ma non è detto neanche il contrario. Come ha affermato giustamente Wilson Carey McWilliams: «Quando le istituzioni falliscono, la società politica dipende dagli uomini e gli uomini sono canne al vento, inclini ad accettare l'iniquità se non a praticarla». ²⁹ Da quando per un diverso tipo di emergenza è stato stilato e firmato il Patto della *Mayflower*, le associazioni volontarie sono sempre state il rimedio tipicamente americano al fallimento delle istituzioni, all'inaffidabilità degli uomini e all'incertezza del futuro. Ebbene, a differenza di altri paesi, questa Repubblica, malgrado il grande rivolgimento e la crisi in corso, può ancora disporre dei suoi tradizionali strumenti per affrontare il futuro con una certa fiducia.

¹ Graham Hughes, *Civil Disobedience and the Political Question Doctrine*, in «New York University Law Review», vol. 43, n. 3, March 1968.

² Si veda *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*, Final Report of the National Commission in the Causes and the Prevention of Violence, December 1969, p. 108. Per i rimandi a Socrate e Thoreau in queste discussioni si veda anche Eugene V. Rostow, *The Consent of the Governed*, in «The Virginia Quarterly», Autumn 1968.

³ Edward H. Levi, *The Crisis in the Nature of Law*, in «The Record of the Association of the Bar of the City of New York», March 1970. Al contrario, Rostow (cit.) crede che sia «un errore comune scambiare simili infrazioni per atti di disobbedienza alla legge» e lo stesso sostiene Wilson Carey McWilliams in uno dei saggi più illuminanti sull'argomento, *Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism* (in «Comparative Politics», vol. I, 1969). Sottolineando che «le decisioni della Corte dipendono in parte dall'agire collettivo», McWilliams conclude che «la Corte interviene per autorizzare la disobbedienza nei confronti di un'autorità legittima, perciò essa è in funzione dei cittadini, i quali trarranno vantaggio dalle sue autorizzazioni» (p. 216). Stento a comprendere in che modo questo possa sanare l'«anomalia» riscontrata da Levi; il cittadino che infrange la legge e desidera convincere la Corte a pronunciarsi sulla sua costituzionalità deve mostrarsi disposto a pagare il prezzo della sua azione come ogni altro cittadino, in attesa del giudizio e anche qualora il giudizio si riveli a lui sfavorevole.

⁴ Nicholas W. Poner, *Civil Disobedience: An Analysis and Rationale*, in «New York University Law Review», vol. 43, n. 714, October 1968, p. 714.

⁵ Ch.L. Black, *The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government*, in «Texas Law Review», vol. 43, n. 496, March 1965.

⁶ Si veda l'intervento di Carl Cohen (p. 8) nel numero speciale della «Rutgers Law Review» dedicato a *Civil Disobedience and the Law* (vol. 21, Fall 1966).

⁷ Harrop A. Freeman, in *Civil Disobedience and the Law*, cit., p. 25.

⁸ G. Hughes, *op. cit.*, p. 4.

⁹ H.A. Freeman in *Civil Disobedience and the Law*, cit., p. 25. Nel suo intervento Freeman polemizza con l'affermazione di Carl Cohen, secondo cui: «Poiché il disobbediente civile agisce in un quadro legale che riconosce come legittimo, la sanzione è ben più che una conseguenza del suo atto, ne è il suo naturale compimento. [...] Perciò egli dimostra con esso anche la volontà di sacrificarsi per quella causa» (*ivi*, p. 6).

¹⁰ E.H. Levi, *op. cit.* e N.W. Puner, *op. cit.*, p. 702.

¹¹ N.W. Puner, *op. cit.*, p. 714.

¹² Marshall Cohen, *Civil Disobedience in a Constitutional Democracy*, in «The Massachusetts Review», n. 10, pp. 211-226, Spring 1969.

¹³ I Freedom Riders erano attivisti perlopiù afroamericani che nel 1961 percorsero a bordo di autobus alcune tratte interstatali nel Sud degli Stati Uniti per protestare contro la segregazione razziale sui mezzi di trasporto; una pratica contraria alla legge federale ma diffusa negli Stati meridionali [*ndt*].

¹⁴ Norman Cousins ha individuato una serie di casi in cui risulterebbe applicabile il principio di una legge superiore puramente laica:

In caso di conflitto tra la sicurezza di uno Stato sovrano e quella dell'intera umanità, è la seconda a prevalere.

In caso di conflitto tra il benessere della nazione e quello dell'umanità, è quest'ultimo a prevalere.

In caso di conflitto tra i bisogni di questa generazione e quelli delle generazioni future, sono questi ultimi a prevalere.

In caso di conflitto tra i diritti di uno Stato e i diritti dell'uomo, sono questi ultimi a prevalere. Uno Stato esiste in quanto promuove e salvaguarda i diritti dell'uomo.

In caso di conflitto tra una decisione pubblica e la coscienza privata, è quest'ultima a prevalere.

In caso di conflitto tra il conseguimento della ricchezza e il mantenimento della pace, è quest'ultimo a prevalere. (*A Matter of Life*, 1963, pp. 83-84; citato in «Rutgers Law Review», cit., p. 26.)

Personalmente non credo che il diritto superiore si possa definire «in termini di principi prioritari», come risulta da questa enumerazione.

¹⁵ N.W. Puner, *op. cit.*, p. 708.

¹ Si veda l'eccellente analisi di Nathan A. Greenberg, *Socrates' Choice in the Crito* (in «Harvard Studies in Classical Philology», vol. 70, n. 1, 1965), dove si spiega che il *Critone* può essere compreso solo se accostato all'*Apologia*.

² Tutte le citazioni sono tratte da Henry D. Thoreau, *On the Duty of Civil Disobedience*, 1849.

³ Dalla celebre lettera a Horace Greeley. La citazione è tratta da Hans Morgenthau, *The Dilemmas of Politics*, Chicago 1958, p. 80.

⁴ Richard Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York 1948, p. 110.

⁵ Niccolò Machiavelli, a cura di Ezio Raimondi, *Opere*, Milano 1966, lettera 234, p. 56 [ndt].

⁶ *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*, cit., p. 98.

⁷ Platone, *Gorgia*, 482c e 484a.

⁸ Questo appare molto chiaro nel secondo libro della *Repubblica*, quando Socrate si congratula con i discepoli perché non credono «che l'ingiustizia sia migliore della giustizia pur essendo capaci di parlare così in suo favore». Essi non hanno dubbi sulla superiorità della giustizia ma poiché gli argomenti di Socrate non sono convincenti essi dimostrano che con quel tipo di ragionamento si possa sostenere anche la causa dell'ingiustizia.

⁹ Citato da Christian Bay, *Civil Disobedience*, in «International Encyclopedia of the Social Sciences», 1968, vol. II, p. 486.

¹⁰ *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*, cit., p. 99.

¹¹ W.C. McWilliams, *op. cit.*, p. 223.

¹² Si veda Leslie Dunbar citato in Paul F. Power, *On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought*, in «The American Political Science Review», March 1970.

¹³ C. Cohen, *op. cit.*, p. 214.

¹⁴ *Ivi*, p. 6.

¹⁵ M. Cohen, *op. cit.*

¹⁶¹⁷ N.W. Puner, *op. cit.*, p. 714.

¹ W.C. McWilliams, *op. cit.*, p. 211.

² *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*, cit., p. 89.

³ *Law and Order Reconsidered*, Report of the Task Force on Law and Law Enforcement to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence, s.d., p. 266.

⁴ Esempi terribili di questa verità sono stati attestati in Germania nel cosiddetto «processo di Auschwitz», i cui atti sono contenuti in Bernd Naumann, *Auschwitz*, New York 1966. Gli accusati erano «una manciata di casi abietti» selezionati tra circa duemila esponenti delle SS in servizio nel campo di concentramento tra il 1940 e il 1945, tutti accusati di omicidio, l'unico reato che nel 1963, quando il processo ebbe inizio, non era ancora caduto in prescrizione. Ad Auschwitz si era praticato uno sterminio sistematico ma le atrocità che quasi tutti gli accusati avevano commesso non avevano niente a che fare con l'ordine relativo alla «soluzione finale»; i loro crimini erano punibili anche per la legge nazista e in alcuni rari casi essi furono effettivamente puniti dal governo nazista. Essi non erano stati selezionati per operare all'interno di un campo di sterminio ma erano finiti ad Auschwitz solo perché erano risultati non idonei al servizio militare. Quasi nessuno di loro aveva la fedina penale sporca, tantomeno avevano precedenti per omicidio o sadismo. Prima di arrivare ad Auschwitz e per i diciott'anni successivi alla fine della guerra vissero come cittadini responsabili e rispettabili, senza che niente li differenziasse dai loro prossimi.

⁵ L'allusione è a una donazione di un milione di dollari fatta dalla Ford Foundation per finanziare «studi sulla fiducia dei cittadini nel funzionamento della giustizia americana» e, per contrasto, allo «studio sui tutori della legge» realizzato da Fred P. Graham del «New York Times» il quale, senza il supporto di una squadra di ricerca, giunse all'ovvia conclusione «che il fatto che i criminali non debbano temere di essere puniti sta causando un'istantanea situazione di emergenza». Si veda Tom Wicker, *Crime and the Courts*, in «The New York Times», April 7, 1970.

⁶ «Quotation of the Day», in «The New York Times», April 28, 1970.

⁷ Un esempio è rappresentato dal problema a lungo indagato dello scarso apprendimento che affligge i bambini delle scuole di

periferia. Tra le cause più ovvie c'è il fatto che molti di questi bambini arrivano a scuola senza aver fatto colazione e perciò terribilmente affamati. Ci sono molte altre cause «profonde» alle quali è difficile che la disponibilità della prima colazione porrebbe rimedio. Ma non c'è alcun dubbio che persino una classe di geni farebbe fatica ad apprendere se arrivasse a lezione affamata.

⁸ *Law and Order Reconsidered*, cit., p. 291.

⁹ *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*, cit., p. 109.

¹⁰ *Law and Order Reconsidered*, cit., p. 291.

¹¹ Si consigliano a tal proposito i molti commenti eccellenti sul manifesto sprezzo dell'ordine costituzionale e giuridico del paese da parte dell'amministrazione nella rubrica «Talk of the Town» del «New Yorker».

¹² John C. Calhoun, *A Disquisition on Government* (1853), New York 1947, p. 67.

¹³ C. Cohen, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴ J. Locke, *The Second Treatise of Government*, n. 157, 1689 [tr. it. *Secondo trattato di governo civile*, n. 157, ndt].

¹⁵ E.H. Levi, *op. cit.*

¹⁶ Jacob D. Hyman, *Segregation and the Fourteenth Amendment*, in Robert G. McCloskey (ed.), «Essays in Constitutional Law», New York 1957, p. 379.

¹⁷ L'estesa trasgressione all'emendamento sul Proibizionismo tuttavia non può «definirsi a diritto disobbedienza» perché non era praticata pubblicamente. Si veda N.W. Poner, *op. cit.*, p. 653.

¹⁸ Robert G. McCloskey, *op. cit.*, p. 353.

¹⁹ Su questo punto, che spiega perché l'emancipazione abbia avuto conseguenze così disastrose negli Stati Uniti, si veda il mirabile saggio di Stanley M. Elkins, *Slavery*, New York 1959.

¹ C. Bay, *op. cit.*, p. 483.

² H.A. Freeman, *op. cit.*, p. 23.

³ N.W. Poner, *op. cit.*, p. 694. Sulle garanzie riconosciute dal Primo emendamento si veda in particolare Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton 1958. Scrive Corwin a proposito di quanto la libertà di azione sia garantita dal Primo emendamento: «Storicamente il diritto di petizione è sempre stato un diritto primario, mentre il diritto di riunirsi pacificamente un diritto subordinato e secondario. [...] Tuttavia oggi il diritto di riunirsi pacificamente [...] è complementare alla libertà di espressione e alla libertà di stampa, e altrettanto fondamentale. [...] Non si può vietare il diritto di riunirsi per svolgere attività politiche pacifiche né trattare da criminale chi le organizza» (pp. 203-204).

⁴ Un altro importante difetto è stato messo in luce da Hegel: «Sembra che sia meglio essere padroni e servi di se stessi anziché di qualcun altro. Tuttavia il rapporto tra libertà e natura, se [...] siamo in grado di opprimere la natura, è molto più artificiale del rapporto conforme alla legge naturale, per la quale la parte dominante è esterna all'individuo vivente. In quest'ultimo caso l'individuo conserva la propria identità autonoma di essere vivente. [...] È messo di fronte a un potere esterno [...] [Nell'altro caso] la sua armonia interna è distrutta». In *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), a cura di Felix Meiner, p. 70.

⁵ C. Bay, *op. cit.*, p. 483.

⁶ J. Locke, *op. cit.*, V, n. 49.

⁷ Si veda il mio intervento sul puritanesimo e la sua influenza sulla Rivoluzione americana in *On Revolution*, New York 1963 [*Sulla rivoluzione, ndt*].

⁸ John Adams, Novanglus, *Works*, Boston 1851, vol. IV, p. 110.

⁹ J. Locke, *op. cit.*, n. 280.

¹⁰ *Ivi*, n. 243.

¹¹ «Il governo repubblicano esiste in America, senza contesa o opposizione, senza prove o argomenti, per un tacito accordo, una sorta di consensus universalis.» In *Democracy in America*, New York 1945, vol. I, p. 419.

¹² Per questa importante distinzione si veda Hans Morgenthau, *Truth and Power*, 1970, pp. 19 e ss.; e *The New Republic*, January

22, 1966, pp. 16-18.

¹³ A. De Tocqueville, *op. cit.*, p. 356.

¹⁴ R. Hofstadter, *op. cit.*, p. 130.

¹⁵ Si veda George Bancroft, *The History of the United States*, abridged edition by R.B. Nye, Chicago 1966, p. 44.

¹⁶ La Corte suprema si pronunciò sulla causa *Dred Scott contro Sandford* nel 1855. Scott, schiavo nel Missouri, aveva accompagnato il suo padrone nell'Illinois e in altri Stati in cui la schiavitù era stata abolita. Tornato nel Missouri, aveva intrapreso un'azione legale «sostenendo che quei viaggi all'interno di Stati liberi lo avevano reso libero». La Corte decretò che Scott non poteva «presentare istanza presso le corti federali perché i Negri non sono e non possono essere cittadini nel senso della Costituzione federale». Si veda Robert McCloskey, *The American Supreme Court*, Chicago 1960, pp. 93-95.

¹⁷ Edward H. Levi, *Point of View. Talk on Education*, Chicago 1969, pp. 169-170.

¹⁸ Tutte le citazioni di Tocqueville provengono da *op. cit.*, vol. I, ch. 12 e vol. II, libro II, ch. 5.

¹⁹ Si veda Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, Boston 1950, p. 464 [tr. it. *Governo costituzionale e democrazia*, Vicenza s.d., p. 659, *ndt*].

²⁰ E.S. Corwin, *op. cit.*

²¹ Non contesto che la «disobbedienza civile costituisca un mezzo efficace per sottomettere al giudizio dei tribunali o a quello dell'opinione pubblica una legge che si consideri ingiusta o incostituzionale», il problema è determinare se si tratti o meno di un «diritto riconosciuto dal Primo emendamento», per riprendere le parole di H.A. Freeman, *op. cit.*, p. 25.

²² N.W. Poner, *op. cit.*, p. 707.

²³ Dall'introduzione alla edizione Schocken Paperback di Tocqueville, 1961.

²⁴ C. Cohen, *op. cit.*, p. 7.

²⁵ G. Hughes, *op. cit.*, p. 7.

²⁶ A.M. Bickle, citato da G. Hughes, *op. cit.*, p. 10.

²⁷ Sentenza della Corte suprema nella causa *Buker contro Carr*, citata da G. Hughes, *op. cit.*, p. 11.

²⁸ Nelle parole del giudice James Wilson (1793): «La Costituzione

degli Stati Uniti ignora totalmente la parola sovranità».

²⁹ W.C. McWilliams, *op. cit.*, p. 226.

Sommario

Presentazione
Frontespizio
Pagina di copyright

Introduzione *di Laura Boella*
Hannah Arendt: filosofa tra due mondi
Perché oggi

DISOBEDIENZA CIVILE

Prologo
Uno
Due
Tre

Sommario

Seguici su [IlLibraio](#)

www.ilibraio.it



Il sito di chi ama leggere

Ti è piaciuto questo libro?

Vuoi scoprire nuovi autori?

Vieni a trovarci su ILLibraio.it, dove potrai:

- scoprire le **novità editoriali** e sfogliare le prime pagine **in anteprima**
- seguire i **generi letterari** che preferisci
- accedere a **contenuti gratuiti**: racconti, articoli, interviste e approfondimenti
- **leggere** la trama dei libri, **conoscere** i dietro le quinte dei casi editoriali, **guardare** i booktrailer
- iscriverti alla nostra **newsletter settimanale**
- unirti a **migliaia di appassionati** lettori sui nostri account [facebook](#), [twitter](#), [google+](#)

«La vita di un libro non finisce con l'ultima pagina.»

IL LIBRAIO