

Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi – grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – **è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico**. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

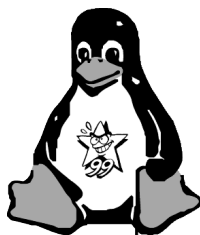
Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!



Get Up Kids
www.getupkids.org



Neapolis Hacklab
www.neapolishacklab.org



csOA Terra Terra
www.csOaterraterra.org



csOA Officina 99
www.officina99.org

www.libreremo.org

VALORI POLITICI

NUOVA SERIE

1

Titoli originali: HANNAH ARENDT

Civil Disobedience

da CRISES OF THE REPUBLIC

Copyright © 1970, 1971, 1972 di Hannah Arendt

Su permesso della Harcourt Brace Jovanovitch Inc.

Understanding and Politics

«Partisan Review», XX, IV, 1953, pp. 377-392

Thinking and Moral Considerations: A Lecture

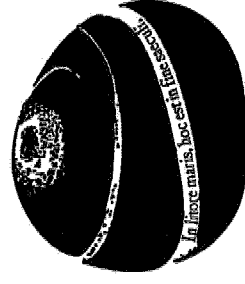
«Social Research», 38, 1971, 3, pp. 417-446

Traduzione e presentazione a cura di TERESA SERRA

Hannah Arendt

La disobbedienza civile

e altri saggi



GIUFFRÈ EDITORE
1985

« Ovunque si trovino uomini, donne, bambini [...] nell'individuo nasce un forte desiderio di essere visto, ascoltato e rispettato dalla massa dei consociati, che lo circonda ».

(J. ADAMS)

Tutte le copie devono recare il contrassegno della S.I.A.E.

© Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A., Milano
La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), sono riservati per tutti i Paesi.

(1985) Tipografia MORI & C. S.p.A. - 21100 VARESE - Via F. GUICCIARDINI 66

Col saggio *La disobbedienza civile* (1970) H. Arendt si inserisce in un dibattito piuttosto vivace nel mondo americano a partire dagli anni sessanta (1). Eppure, che non si

(1) La letteratura americana sul problema della disobbedienza civile è piuttosto ricca. Si citano qui solo alcune opere significative: J. MURPHY, *Civil Disobedience and Violence*, Belmont, California, Wadsworth Pub. Co., 1961; H. FREEMAN e altri, *Civil Disobedience*, Santa Barbara, Cal., 1966; W. HARDING ed., *The Variorum Civil Disobedience*, New York, Twayne Pub., 1967; A. FORTAS, *Concerning Dissent and Civil Disobedience*, New York, Signet New American Library, 1968; H. BEDAU ed., *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York Pegasus Book, 1969; R.A. GOLWIN ed., *On Civil Disobedience. Essays old and new*, Chicago, Un. Pr., 1969 (contenente anche un saggio di J. RAWLS, *The Justification of Civil Disobedience*, pp. 247-258; di J. RAWLS cfr. anche *Una teoria della giustizia*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 302-324); D.B. STEVICK, *Civil Disobedience and the Christian*, New York, 1969; J.F. CHILDRESS, *Civil Disobedience and Political Obligation*, New Haven, Conn., 1971; C. COHEN, *Civil Disobedience*, New York, Columbia University Press, 1971; R.T. HALL, *The Morality of Civil Disobedience*, New York, Harper and Row, 1972; P. SINGER, *Democracy and Disobedience*, Oxford Un. Press, 1974. Si ricorda, inoltre, il numero speciale dedicato alla disobbedienza civile e al diritto dalla *Rutgers Law Review*, vol. 21, aut. 1966; gli articoli di C. BAY e F. ALLEN pubblicati sulla *University of Cincinnati Law Review*, 36, 1967, 10-12; R. DWORCKIN, *On Not Prosecuting Civil Disobedience*, « New York Review of Books », 10, 1968, 6; G. HUGHES, *Civil Disobedience and the Political Question Doctrine*, « New York Univ. Law Review », 43, 1968, marzo; L. J. MACFARLAINE, *Justifying Political Disobedience*, « Ethics », oct., 1968; R. MARTIN, *Civil Disobedience*, ivi, 1970; R.T. HALL, *Legal Toleration of Civil Disobedience*, ivi, 1971; D. WOZLEY, *Civil Disobedience and Punishment*, ivi, 1976. Cfr. anche R. POLIN, *L'obbligazione politica*, tr. it., L'Aquila, Japadre, 1980, pp. 101 e ss.. Su temi attinenti cfr. l'interessante saggio di U. SCARPELLI, *Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico*, « Rivista di filosofia »,

tratti solo di uno scritto occasionale, dettato dal bisogno di comprendere un fenomeno tipico del mondo contemporaneo, appare evidente già ad una prima lettura. I temi a cui esso rimanda sono quelli dell'obbligo politico e della partecipazione, visti nella loro connessione col problema della libertà, e il modo in cui essi vengono affrontati risponde a una visione politica che sarebbe poco considerare originale e che si collega alle più urgenti esigenze del mondo contemporaneo (2) e al bisogno di trovare, anzi di creare e non semplicemente scoprire, un nuovo fondamento della comunità. È per questo che lo scritto sulla *Disobbedienza civile* va letto

1972, pp. 291-199. Cfr., infine, J. FREUND, *L'essence du politique*, Parigi, 1981/3, p. 175 ss.

(2) E sono, questi, forse, i motivi che hanno fatto della Arendt l'autore più discusso nei campus americani, oltre che l'autore accreditato in Francia presso un Lefort e un Castoriadis (Cfr. J.A. HONÉYWELL, *Revolution: its Potentialities and its Degradations*, « Ethics », lug., 1970, pp. 251-265, che opera un interessante confronto tra la Arendt e Camus, altro autore discusso dai giovani americani). L'analisi di P. GOODMAN (*La società vuota*, tra. it., Milano, Rizzoli, 1970) è utile per comprendere i problemi e le caratteristiche dei giovani universitari americani cui la Arendt si è spesso rivolta, i cui « termini filosofici sono autenticità e impegno » (p. 53) e che « senza attingere ad alcuna ispirazione storica... hanno reinventato il federalismo anarchico e una sorta di fede alla Rosa Luxemburg nell'insurrezione spontanea dal basso » (p. 59). E, del resto, è da mettere in evidenza che lo stesso Goodman (collaboratore, al pari della Arendt, della « Partisan Review », oltre che di « Politics ») è tra i più noti sociologi della rivolta non violenta e affronta sempre nei suoi scritti il problema del dissenso anche se pone l'accento, al pari della Arendt del resto, sulla necessità che il dissenso si accompagni a un concreto impegno politico, dovendo essere funzionalizzato alla dignità e sopravvivenza dell'uomo (cfr. anche *La gioventù assurda*, tr. it., Torino, Einaudi, 1964). Interessante è anche il rilievo di Goodman del fatto che quando i giovani parlano di democrazia intendano sempre democrazia di partecipazione, in cui si avverte l'idea che nella società contemporanea un atto criminale può ben essere un muto gesto politico e una protesta politica è inevitabilmente considerata criminale.

in concomitanza con tutta l'opera della scrittrice della quale qui si traducono altri due saggi importanti quali *Pensiero e riflessioni morali* (1971) e *Comprensione e politica* (1953).

1. Nella sua celebre opera *Vita Attiva* (1958) H. Arendt teorizza una distinzione tra *labor*, *work* e *action*, i primi due strettamente legati alla sfera della necessità e del meccanismo, la terza afferente al mondo della libertà. Contro il modello teleologico della prassi, e in chiara polemica con la scienza politica più accreditata — da Marx a Weber e alla riduzione dell'uomo a puro soggetto di bisogni —, la Arendt rifiuta di considerare specifico dell'ambito umano un agire finalizzato e retto dal modello stimolo-risposta, causa-effetto. L'azione, momento in cui si esprime il potenziale della libertà umana, non può essere sottoposta né alla guida dell'intelletto né ai dettami della volontà; anche se non può fare a meno dell'una e dell'altro, sgorga da tutt'altra fonte alla quale, seguendo la famosa analisi di Montesquieu sulle forme di governo, la Arendt dà il nome di principio (3). Sulla scia di un kantismo rivalutato grazie al recupero della *Critica del giudizio*, H. Arendt formula un'analisi dell'azione, innovativa e, quindi, sempre rivoluzionaria, nei termini del principio della libertà pubblica, dello spirito pubblico e della pubblica felicità: principi tra loro interconnessi e tutti collegati alla esaltazione del momento pubblico se il primo comporta un interesse per la stabilità e l'innovazione, il secondo pone l'accento sul fatto che la reale esistenza dello spazio pubblico dipenda, sia nel suo momento iniziale che

(3) H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, tr. it., Firenze, Vallecchi, 1970, p. 167.

per la sua conservazione, da una pluralità di opinioni, mentre il terzo insiste sul fatto che le attività non sono mezzi ad altri fini bensì sono intrinsecamente valutabili.

Ridimensionato, in questo contesto, appare l'individualismo meccanicistico, cioè l'accettazione dell'imprescindibilità di una giustapposizione di volontà con conseguente costituzione del dominio dell'uomo sull'uomo. Privilegiati sono, invece, il giudizio e l'opinione attraverso cui si deve tendere alla « formazione di una volontà comune in una comunicazione diretta a raggiungere il consenso » (4). Ridimensionate, anche, date queste premesse, risultano la filosofia politica tradizionale e la scienza politica comportamentistica, che, troppo legate alla tradizione giuridica e al funzionalismo e comportamentismo, non hanno saputo rinunciare ad occuparsi dei classici problemi del potere e della legge, impedendosi, così, di valutare la « dignità » della politica. Al contrario, una riflessione politica, che trascenda la semplice giustificazione del dato di fatto (5), deve essere essenzialmente una ricerca sul senso dell'azione umana (6).

Dalla tendenza a correggere la moderna mentalizzazione di ogni attività l'A. viene spinta, quindi, verso una defini-

(4) J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere in H. Arendt*, « Comunità », 1981, nov., p. 57.

(5) H. Arendt non desiderava esser chiamata filosofo della politica. Ciò non toglie, tuttavia, che tutto il suo pensiero resti, inevitabilmente, « uno sforzo filosofico e il suo nome suoni come un rinnovamento radicale e originale della filosofia politica » (cfr. D. STERNBERGER, *The Sunken City. H. Arendt's Idea of Politics*, « Social Research », 1977, p. 132).

(6) Per la Arendt è importante partire dall'io nel suo rapporto col mondo e non dall'osservazione del mondo come preesistente all'io. Così la sua filosofia politica non può basarsi su modelli formali, non può preoccuparsi del problema del potere, del comando, dell'obbedienza, categorie, tutte, che conducono ad una accettazione di fondo e definitiva della realtà.

zione della politica che, concentrandosi sul carattere delle esperienze umane (politiche), non si lasci impressionare dalle strutture esistenti, e a formulare una proposta che mira ad escludere dal campo della politica la stessa categoria del dominio, incompatibile con l'ordine egualitario nascente da un agire comunicativo. E in tal senso può forse dirsi che il suo nome rappresenti un tentativo radicale di rinnovare la filosofia politica riconducendo all'uomo, ad ogni uomo, la capacità di pensare e giudicare: « La mancanza di pensiero, la trascuratezza o la confusione senza speranza, o la ripetizione compiacente di verità diventate vuote o trite, mi sembrano tra le principali caratteristiche del nostro tempo. Quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di più che *pensare ciò che facciamo* » (7). Non *pensare ciò che è*, *che pensare ciò che facciamo* tradizionale, né *rendersi padroni di ciò che è*, speranza del pensiero critico, ma *pensare ciò che facciamo*: questo, in sintesi, l'imperativo della Arendt, la cui riflessione mira, sulle orme di Heidegger, anche se non con la stessa profondità e sensibilità filosofica, ad essere un insieme di *Wegmarken* (8). Quello che colpisce in questo contesto è la sottile consapevolezza che ogni evento umano rappresenti « un paesaggio inatteso di azioni e passioni e potenzialità nuove, il cui insieme oltrepassa la somma di tutte le volontà e il significato di tutte le origini ». Da qui una distinzione, non priva di significato, tra *Verità* e *Opinione*, la prima collegata alla conoscenza e alla scienza, la seconda al giudizio, unico in grado di far cogliere la pienezza del

(7) H. ARENDT, *Vita attiva*, tr. it., Milano, Bompiani, 1964, p. 11. Cfr. anche *Pensiero e riflessioni morali*.

(8) Cfr. H. ARENDT, *M. Heidegger à quatre-vingt ans*, in *Vies politiques*, Parigi, Gallimard, 1974, p. 312.

mondo umano, in cui la verità può solo rivelarsi « nella comunicazione, tra contemporanei come tra vivi e morti » (9), ma unico, anche, a consentire all'uomo la possibilità di intervenire in questo mondo « decidendo » come esso debba apparire.

2. Dalla fenomenologia H. Arendt trae il motivo ispiratore di fondo che viene tuttavia utilizzato in maniera personalissima: la ricerca del senso e del fondamento. Il mondo non esiste, se non come correlativo noematico della coscienza, cioè come fenomeno. Da qui il privilegio accordato al mondo dell'apparenza. Dove c'è l'uomo ad aver dignità è questo mondo dell'apparenza. Il mondo perde così ogni trascendenza e assolutezza, salvo poi a recuperare un tipo di trascendenza diversa, che gli deriva dal fatto di non essere costruito per una sola generazione, e che diventa la condizione per l'esistenza della politica, del mondo comune, del dominio pubblico (10).

Il rifiuto della necessità, che è anche rifiuto di vedere nell'uomo un relitto nella corrente della storia (11), impone di ricorrere al mondo della vita husserliano, di riconoscere, cioè, il momento preriflessivo della *Lebenswelt* che, come esperienza vissuta di ogni giorno, si riflette sulle nostre intuizioni e sul nostro senso comune ed è più vicino alla realtà di ogni pensiero e di ogni conoscenza. La Arendt giunge a privilegiare, così, gli *hohen Augenblicke* di Jaspers, interpretati, tuttavia, in chiave non morale ma politica, e a muoversi contro

(9) H. ARENDT, K. Jaspers, in *Vies politiques*, cit., p. 99.

(10) Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 61.

(11) H. ARENDT, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, II, p. 152.

un'interpretazione oggettivistica di un mondo nel quale l'uomo si troverebbe gettato senza possibilità di intervenire. L'interesse si sposta, quindi, dall'essere all'apparenza, dall'oggetto al soggetto, dall'ente all'io come coesistente, dalla verità all'opinione, dalla conoscenza al giudizio, sì che la comunicazione diventa il momento fondamentale della politica.

L'aver esteso al campo umano un tipo di conoscenza che è valido solo per la natura ha comportato l'eliminazione della pluralità umana e l'abolizione dello spazio pubblico: quando tutti pensano allo stesso modo non c'è possibilità di distinguere un uomo dall'altro. Il giudizio e l'opinione, al contrario, sono libere creazioni dello spirito umano; se la Verità ha il suo campo specifico nella logica, nella matematica e nelle scienze, ove regna sovrana, non può essere altrettanto valida nel mondo dell'uomo, dove giudizio e opinione corrispondono alla multilateralità dell'esperienza umana. Ed è a questo proposito che si innesta un'interpretazione in chiave politica della *Critica del giudizio* kantiana fondata sulla distinzione tra *Verità e Opinione* nei suoi originali riflessi politici sulla categoria del consenso. Nella *Critica del giudizio* Kant « sostiene un diverso modo di ragionare » che può chiarire come il potere di giudicare si fondi sull'accordo potenziale con gli altri: « il processo del pensiero, che realizza il giudizio, non è un dialogo con se stesso, come il pensiero dedicato al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere le decisioni sono solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con gli altri, con i quali devo, infine, arrivare ad un accordo » (12). La sfera del politico di-

(12) H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., p. 239. In relazione al concetto di *erweiterte Denkorgane* si veda anche *Verità e politica*, in *Tra passato e futuro*, cit.. Per la Arendt la « prima parte della *Critica del giu-*

venta così attingibile solo attraverso l'incontro-accordo tra giudizi disinteressati — e, in quanto tali, politici — dei sin- goli, i quali devono sforzarsi di aderire allo spazio comune. La comunicabilità del giudizio estetico fonda un nuovo concetto di politica in cui acquista importanza il potere co- municativo, e in cui ruolo determinante riveste la pubbli- cità; è importante apparire agli altri ed essere consapevoli della presenza degli altri, è importante agire e comunicare. Così se l'appello alla rivoluzione permanente, operato con sguardo ammirato verso Rosa Luxemburg, gioca un ruolo fondamentale, la rivoluzione, in quanto agire che è comu- nicativo, si lega ad un concetto di fondazione come istitu- zione dell'autorità, come religione della permanenza e come tradizione dell'agire e in questo contesto la disobbedienza ci- vile consiste in una azione che è partecipazione (13), con- senso-contestazione e, per ciò stesso, espressione e prosecu- zione di quell'associazionismo volontario che è sempre stato il « rimedio tipicamente americano al fallimento istituziona- le, all'impossibilità di fare affidamento sugli uomini e alle in- certezze dell'avvenire » (14).

Il tema di una libertà collegata con l'innovazione porta a privilegiare un atteggiamento attivistico nei confronti del mondo. All'uomo spetta il rifiuto sistematico del preesisten- te, un rifiuto che tuttavia non esclude, anzi richiede, una riconciliazione attraverso il recupero della comprensione che è « l'altro lato dell'azione, cioè soprattutto, quella forma di

disizio di Kant come critica del giudizio estetico contiene l'aspetto forse più grande e originale della filosofia politica kantiana » (ivi, p. 238).

(13) N.K. O' SULLIVAN, *Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of H. Arendt*, « Political Studies », 1973, p. 814.

(14) Cfr. oltre, *La disobbedienza civile*, p. 88.

cognizione... con cui gli uomini che agiscono possono accet- tare ciò che è irrevocabilmente accaduto e riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste » (15). Per la Arendt « noi siamo liberi di cambiare il mondo e di introdurvi il nuovo. Senza questa libertà mentale di riconoscere o di negare l'esi- stenza, di dire sì o no, non ci sarebbe alcuna possibilità di azione; e l'azione è, evidentemente, la sostanza stessa di cui è fatta la vita politica » (16), ma la comprensione è « la maniera specificamente umana di vivere, perché ciascuno ha bisogno di riconciliarsi con un mondo al quale era estraneo alla sua nascita e in seno al quale resta sempre un estraneo a causa della sua irriducibile unicità ». Ciascuno ha bisogno di questa comprensione per poter vivere e agire, cioè realiz- zarsi nella sua vera essenza che è quella di essere un inizio: *Initium ergo ut esset creatus est homo* (17).

3/ Nell'analizzare la disobbedienza civile la Arendt si sofferma sulla intrinseca difficoltà di trovare un significato istituzionale al fenomeno. Se si guarda alla disobbedienza ci- vile da un punto di vista giuridico, infatti, essa è turbamento della legalità, ma se la si considera espressione di un'azione politica, essa diventa una valvola di sicurezza nei momenti in cui le stesse istituzioni fanno naufragio; diventa, come afferma Rawls, « uno dei meccanismi di stabilizzazione di un sistema costituzionale, sebbene sia per definizione illega-

(15) *Comprensione e politica*, oltre, p. 109.

(16) H. ARENDT, *Crises of the Republic*, New York, 1972, tr. fr., *Du mensonge à la violence*, Parigi, Calmann-Lévy, 1972, p. 11.

(17) Sull'importanza della categoria del cominciamento cfr. anche *Vies politiques*, cit., p. 307.

le» (18). Il diritto non può « giustificare la violazione di una legge, anche quando questa violazione avesse per obiettivo di impedire la violazione di un'altra legge » (19). Ma del tutto diversa è la questione « di sapere se non esista una possibilità di fare posto alla disobbedienza civile nel funzionamento delle nostre istituzioni politiche » (20). È chiaro che in questo contesto a venir dimensionato è il carattere pre-scrittivo della legge. Il fine della legge, e delle istituzioni in genere, è solo quello di essere freno all'eccessiva mobilità cui darebbe luogo l'azione libera e innovativa dell'uomo. Leggi e istituzioni servono a fornire un quadro di riferimento « più o meno continuo per proteggere e preservare l'arena pubblica per le generazioni future e per restringere l'imprevedibilità dell'azione con un minimo di limiti » (21). In tal modo, il diritto, lungi dall'essere espressione di una strutturale esigenza di giustizia, è solo uno strumento « concepito allo scopo di assicurare la stabilità », strumento la cui « validità non è universale, ma limitata sia sul piano territoriale che in riferimento ad una determinata etnia » (come ad es. per la legge ebraica). Alla norma che « impone » all'uomo dei comportamenti si sostituisce una norma che può solo fornire modelli in grado di rendere meno assoluta e imprevedibile la stessa azione umana. Il diritto, infatti, rientrando nella sfera della necessità, non è un *medium* che colleghi gli uomini in

(18) J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 318. Sui limiti di una disobbedienza giustificata cfr. anche F. NEUMANN, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 99-111.

(19) C. COHEN, *Civil Disobedience*, cit., p. 7.

(20) *La disobbedienza civile*, oltre, pp. 85-86.

(21) H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, tr. it., Milano, Comunità, p. 65.

rapporti equilibratori (22); appartenendo alla sfera del pre-politico, che non è dialogica, fa parte delle costruzioni umane e non dell'agire; ha, quindi, il suo *locus* in una costituzione scritta che si rende necessaria solo perché la politica e lo spazio pubblico in cui essa si realizza sono estremamente fragili. E non a caso H. Arendt, nel parlare delle costituzioni, usa il termine *constitution making*. Costituzioni e istituzioni si trasmettono e il nuovo venuto può accettarle o meno, ma non può, se non vuole essere un estraneo nel mondo in cui vive, né accettarle acriticamente, come aventi la stessa necessità delle leggi naturali, né rifiutarle altrettanto acriticamente. La funzione garantista del diritto pertiene pertanto al momento del privato, ed è per questo che il diritto non può essere agente di mutamento: esso può solo « fissare e legalizzare i mutamenti, una volta che essi siano intervenuti, ma i mutamenti in sé risultano sempre da un'azione extra-giuridica » (23). Leggi, costituzioni e patti sono gli elementi stabilizzanti degli affari umani, « sono uno dei modi specifici in cui il mondo è introdotto nell'esistenza dell'uomo ». Bisogna utilizzare il mondo della durata permesso da leggi e istituzioni, ma ricordarsi sempre della loro storicità e relatività, del fatto che esprimono azioni di altri uomini, anche a noi non contemporanei, la cui esistenza è necessaria per la nostra stessa costituzione, ma la cui continuità richiede la nostra comprensione e accettazione, la nostra adesione, ancora una volta la rappresentazione dei punti di vista non

(22) Cfr. S. CORRA, *Uomo e natura*, in *L'uomo e l'ambiente*, Atti del XXII Convegno nazionale di studio, Roma, 6-7 dic. 1971, Quaderni di Justitia, 23, p. 89.

(23) *La disobbedienza civile*, oltre, p. 63.

solo dei nostri contemporanei ma anche dei nostri predecessori.

La definizione della disobbedienza civile data dalla Arendt riprende, con qualche variante di rilievo, le definizioni correnti e che tendono ad individuare quegli elementi costitutivi specifici di una violazione di legge che possa qualificarsi come disobbedienza civile e non come delinquenza di tipo comune, come resistenza o come obiezione di coscienza etc.

Innanzitutto, perché vi sia disobbedienza civile è necessario che si verifichi una violazione disinteressata, consapevole e intenzionale di una legge valida, emanata da una autorità legittima. E in questo contesto, Rawls, a differenza della Arendt, aggiunge che « si può parlare di disobbedienza civile solo nel caso di una società quasi giusta » (24); è necessario, poi, che questa violazione venga fatta con la precisa consapevolezza che sia doveroso violare la legge — e in tal senso la disobbedienza civile è un atto politico per eccellenza, cioè guidato da principi politici (25). Ma, soprattutto, la violazione deve essere pubblica e pubblicizzata, perché

(24) J. RAWLS, cit., p. 302.

(25) Ivi, pp. 304 e ss. Secondo Rawls, per giustificare la disobbedienza civile non si fa appello « ai principi della moralità personale o alle dottrine religiose... e non c'è bisogno di dire che la disobbedienza civile non può essere fondata sull'interesse personale e di gruppo. Si fa invece appello alla concezione della giustizia pubblicamente condivisa che sottostà all'ordinamento politico ». Ed è sul modo di intendere la giustizia che Arendt e Rawls divergono. Se per Rawls la disobbedienza civile è un « appello a una concezione di giustizia condivisa dalla comunità » (p. 307), per la Arendt essa è il riconoscimento di una funzione costitutiva della comunità propria dell'uomo che vive e si costituisce in rapporto all'altro, in riferimento a un concetto di giustizia e di vero che si forma attraverso l'incontro di opinioni. E su questo aspetto un confronto puntuale tra i due sarebbe estremamente interessante.

espressione non della coscienza individuale, bensì dell'opinione di un gruppo. Sono, questi ultimi, i punti su cui si sofferma la Arendt, proprio insistendo sulla distinzione, già vista, tra privato e pubblico, allargata a quella tra tecnica (= fare) e libertà (= agire). E in questa cornice, in cui la disobbedienza civile si collega ad una forma di consensualismo, legata all'interazione tra soggetti di tipo husserliano, resta sullo sfondo, non tematizzato compiutamente, il principio della solidarietà (contrapposto all'istinto gregario) fonte di quel disinteresse che consente la costituzione di un giudizio di tipo riflettente (in termini kantiani). Sono, cioè, le opinioni, e non gli interessi, a spingere alla disobbedienza civile. Essa è volontà di opposizione che si esplica non in base a spinte particolaristiche, bensì sulla scorta di un'opinione condivisa, diretta contro leggi determinate o politiche specifiche, che risultano contrarie al principio comunitario o all'interesse generale. Così la disobbedienza civile si rivela come « la forma nuova più recente dell'associazione volontaria e si accorda con le più antiche tradizioni del paese » che sono tutte basate sul consenso. La disobbedienza civile è, in realtà, espressione di quell'« agire di concerto », che è la vera anima della politica, e nasce dall'accordo comune; è anzi « quest'accordo a conferire alle opinioni » di coloro che si uniscono « un certo valore e a renderle convincenti indipendentemente dal modo in cui esse si sono originariamente formate » (26).

(26) C'è da rilevare che H. Arendt ricorda spesso Tocqueville per il quale « non appena parecchi abitanti degli Stati Uniti hanno concepito un sentimento o un'idea che vogliono produrre nel mondo o per cepito qualche errore che vogliono correggere si cercano, e quando si sono trovati si uniscono. Da quel momento non sono più uomini isolati, ma una potenza che si vede da lontano e le cui azioni servono di esempio ».

L'accento si sposta da una considerazione della disobbedienza civile quale fatto della coscienza individuale ad una sua considerazione quale fatto di una coscienza collettiva, cioè politica.²⁷ La coscienza individuale, che non abbia ancora trovato corrispondenza nell'altra coscienza, è non solo soggettiva e astratta, ma anche apolitica e, in quanto tale, porta in sé il pericolo dell'anarchismo. La coscienza comune, al contrario, che si realizza nell'incontro-accordo delle opinioni, è sempre un agire di concerto, quindi potere. ✕

Il superamento della filosofia politica tradizionale significa superamento dell'equazione potere = dominio e identificazione del potere con l'agire di concerto. Ma ciò non toglie che l'esclusione della Verità dal piano politico e il suo recupero sotto forma di una verità che continuamente diviene, perché dialogica e comunicativa, porti ad un'esaltazione dell'agire nella sua immediatezza e nella sua mobilità che potrebbe far rasentare un anarchismo irrazionalistico. Dinanzi a questa soglia la Arendt però si ferma. Il suo radicalismo (27), ben al riparo dall'anarchismo individuato da Polin (28), si tiene in bilico tra l'apologia dell'azione, innova-

(27) Sul cui significato potrebbe forse essere utile anche un confronto con il radicalismo di Alain per il quale « resistenza e obbedienza sono le due virtù dei cittadini » (Cfr. *Politique*, Parigi, PUF, 1953, p. 27).

(28) R. POLIN, *L'obbligazione politica*, tr. it., cit., p. 17 e ss. Nella sua lucida analisi dell'anarchismo culturale Polin individua chiaramente le esigenze dell'anarchico contemporaneo che, per alcuni versi, sono anche le esigenze di H. Arendt, solo che quest'ultima cerca di far coesistere più o meno coerentemente queste esigenze con la durata. Dice Polin: « per l'anarchico il trionfo risiede nel divenire, nel fatto di cambiare, nel fatto di essere in trasformazione permanente; la libertà è confusa con la mobilità. Ogni compiutezza è sclerosi, immediatamente oppressiva, ogni risultato, in ragione del suo successo, è inizio di costrizione e porta con sé una repressione. Bisogna andare fino in fondo e dire che importa più cambiare, trasformare che raggiungere un risultato. Non è il risultato, il

tiva e libera, e la riproposizione della comprensione e della promessa, che reintroducono il mondo della durata; tra la esasperazione di una libertà, che sarebbe assolutamente incompatibile con ogni forma di obbligazione, e la ricerca di un fondamento della comunità, che ripropone su base consensualistica l'obbligazione e l'impegno politico. Così, se come dice Freund, due sono le teorie che « tendono a screditare l'obbedienza e quindi il comando: da una parte l'anarchismo, dall'altra le dottrine del consenso sociale », soprattutto quando queste ritengano di poter far passare l'obbedienza dallo stadio dell'eteronomia a quello dell'autonomia, la Arendt sembra voler inseguire una soluzione che le ricomprenda entrambe (29) e che lo stesso contrattualismo utilizzi per precisare che il dovere di rispettare le promesse è sempre collegato alla sopravvivenza delle condizioni originarie e al rispetto della reciprocità.

✕ La disobbedienza civile, in quanto espressione di un impegno politico, non risponde dunque ad un rifiuto dell'obbligazione politica bensì ad una riaffermazione della sua priorità sul diritto.²⁸ La funzione costitutiva della comunità risiede nell'esperienza dell'uomo e non nella potenza delle istituzioni.

successo, che contano in realtà. Forse bisognerebbe persino pretendere che il senso di questo risultato non conti: ciò che conta è fare altrimenti da ciò che era, altrimenti da ciò che si faceva ». Soprattutto Polin mette in evidenza come per l'anarchico dei giorni nostri l'atto, l'azione sia necessariamente separato dal fine e quindi dalla tattica per diventare fine a se stesso, gioco. E questi aspetti si ritrovano nella Arendt anche se la scrittrice non ha una visione edonistica se non in senso molto raffinato e complicato dal bisogno dell'*Anerkennung*, dal senso della reciprocità e dal senso comune.

(29) J. FREUND, cit., p. 171 e ss.

È per questo che la scrittrice americana non ama tracciare, a differenza di altri autori, una linea distintiva troppo netta tra disobbedienza civile e rivoluzione — intesa, del resto, come fondazione — e non considera essenziale alla definizione della disobbedienza civile la volontà di accettare la sanzione inerente alla volontà della legge. Su questo punto, in particolare, anzi si esprime in termini che, coerentemente col suo pensiero, ripropongono all'attenzione dello studioso un problema particolarmente complesso nel quale si intersecano e si sovrappongono necessariamente i due piani — giuridico e politico — che la scrittrice, invece, tenta di separare nettamente.

R.T. Hall (30), nel proporre un'interessante rassegna dei punti di vista relativi alla possibilità o meno di eliminare la sanzione nei riguardi del disobbediente civile, riconosce come, in linea generale e sul piano sia di considerazioni morali che giuridiche e politiche, l'accettazione della sanzione sia necessaria e imprescindibile per ogni violazione di legge che si consideri disobbedienza civile, anche se ciò non impedisce poi di utilizzare il potere discrezionale del giudice nel riconoscere ed applicare le attenuanti (31). Ma la Arendt, che distingue nettamente tra ordinamento giuridico e sistema politico, e che solo nel primo riconosce l'esistenza della legge, arriva a chiedere addirittura un emendamento costituzionale — l'unico che valga la pena della difficoltà propria di emen-

(30) R.T. HALL, *Legal Toleration of Civil Disobedience*, « Ethics », 1971, gen., pp. 129-142.

(31) Cfr. a proposito A.D. WOZLEY, *Civil Disobedience and Punishment*, cit. e R. DWORKIN, *On Not Prosecuting Civil Disobedience*, « New York Review of Books », vol. 10, giugno 1968.

dare la costituzione — che dia un riconoscimento ufficiale alla stessa disobbedienza civile, senza pensare che la codificazione della disobbedienza contravverrebbe alla sua natura politica, cioè libera. Per lei la disponibilità ad accettare la sanzione non può essere, come invece afferma B. Lang (32), un'implicazione logica dell'accettazione della sovranità generale, cioè della consapevolezza che si viola una legge valida emanata da un'autorità legittima, perché tutto ciò attiene alla sfera giuridica e non a quella politica, dove il concetto di potere assume tutt'altro significato da quello di comando e dove la disobbedienza civile viene ad assumere l'aspetto di momento nella formazione (o modifica) della decisione politica, momento illegale ma legittimo in quanto nascente da quel potere — agire di concerto — che scaturisce dal basso e le cui « radici » stanno nel popolo (33). E non a caso la Arendt riconosce che il principio di maggioranza è « insito nel processo stesso dell'attività decisionale » (34), ma che la disobbedienza civile è uno dei momenti che impediscono che lo strumento tecnico della maggioranza degeneri nel governo della maggioranza.

La differenza tra consenso generalizzato ad una comunità, implicante continua accettazione delle sue regole, e consenso relativo alla vita della comunità, si arricchisce di variabili quali la comprensione, il perdono e la promessa. La distinzione da farsi non è più tanto tra l'autorità e i suoi singoli atti, quanto tra la comunità, che vive nell'incontro con-

(32) B. LANG, *Civil Disobedience and non Violence. A Distinction with a Difference*, cit., p. 157.

(33) H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 209.

(34) *Ivi*, p. 184.

tinuo delle opinioni, e i singoli momenti cristallizzati di essa (35). Se, in genere, si tende a giustificare la disobbedienza civile sulla base di considerazioni morali, comunque di una certa visione della giustizia, nella visione arendtiana la disobbedienza civile si fonda sul giudizio e sull'opinione condiziona il che può finire col lanciare gli uomini in una spirale di mobilità e potenzialità di lotta e conflitto tra gruppi di cui la Arendt non sembra rendersi conto. Trasferisce così le esigenze libertarie, proprie di un anarchismo individualista, in esigenze libertarie di gruppi che condividano opinioni, non eliminando però né il pericolo della dissoluzione della società né quello del dispotismo di un gruppo che tende a far riconoscere (= imporre) agli altri la sua opinione. La visione della Arendt, purificata da tutti i particolarismi privilegiati dall'individualismo, nasce da un quadro di riferimento ideale, da cui scompare la stessa possibilità dell'inimicizia. Ma se il senso della libertà viene ascritto al soggetto, sia pur provvisto della *erweiterte Denkergart*, non essendoci un metro su cui confrontare la propria azione, ne deriva una sorte di *Sollen* privo di contenuti e suscettibile di giustificare qualunque azione, purché nascente dall'esigenza di agire per agire condivisa da un determinato gruppo. Nella mancata definizione di un bene comune si corre il rischio di una continua dissoluzione e rifondazione della società. E la stessa domanda che sta alla base dell'obbligo politico — e per con-

(35) J. FREUND, cit., pp. 169-70: « la possibilità della disobbedienza spiega la permanenza della politica interna come quella dell'inimicizia spiega la sopravvivenza della politica estera ». Tuttavia il diverso modo di impostare il rapporto privato pubblico e il diverso concetto di politica, che J. Freund e H. Arendt propongono, comportano l'attribuzione di un ruolo diverso alla disobbedienza.

verso del problema della legittimazione e dell'autorità: *perché i membri di un corpo politico hanno l'obbligo di obbedire ai comandi dei loro legislatori anche quando essi nella loro coscienza ritengano di non doverlo fare?* — se così formulata perde ogni significato. Se le istituzioni rientrano nella sfera della necessità (privato), mentre l'azione rientra nella sfera della libertà (pubblico), chiaramente la compatibilità tra le due sfere è possibile solo se le istituzioni garantiscono la libera azione dell'uomo anche contro le istituzioni stesse.

4. In una concezione della politica da cui si sia esclusa la categoria del dominio, il problema di fondo resta quello di una definizione precisa dei vari tipi di obbligo o impegno che possano incombere all'uomo. E qui interviene la distinzione tra diritto morale e politica (36) dalla Arendt troppo nettamente svolta a favore della politica come attività pura e a tutto svantaggio del diritto. Si finisce così col dare troppa importanza allo straordinario, all'evento e coll'ignorare, o trattare con disinvoltura, le forme ordinarie della vita umana, che sono, poi, quelle che, paradossalmente, costituiscono e consentono il mondo umano. Una tale semplificazione dei problemi concreti ha suscitato le critiche di Habermas, il quale considera il pensiero della scrittrice americana « estraneo alla problematica politica della società contemporanea »

(36) Cfr. U. SCARPELLI, cit., pp. 298-299. Sul dovere giuridico, di cui poco la Arendt si cura, cfr. la voce *Dovere giuridico* (nozione filosofica), a cura di F. Mercadante in *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè. Cfr. anche V. FROSINI, *Diritto soggettivo e dovere giuridico*, in *Scritti in onore di A.C. Jemolo*, IV, Milano, 1963; Id., *Dovere*, in *Nuovissimo Digesto Italiano*, VI, Torino, UTET; Id., *Il diritto di grazia*, in *Il diritto nella società tecnologica*, Milano, Giuffrè, 1981.

e nota come susciti perplessità « uno stato che viene sollevato dal compito amministrativo di trattare dei problemi sociali, una politica purificata da questioni socioeconomiche, una istituzionalizzazione della libertà pubblica indipendente dalla organizzazione della ricchezza pubblica, una democrazia radicale che inibisce la sua efficacia liberatrice proprio sulla soglia in cui cessa l'oppressione politica e comincia la rappresentazione sociale » (37). Non c'è dubbio che la critica di Habermas colga nel segno e che, dal suo punto di vista, il pensiero della Arendt debba essere considerato, oltre che astratto, non critico. Occorre, tuttavia, ricordare che un filo d'argento collega le due visioni, entrambe incentrate — anche se con motivazioni a volte diverse — sull'agire comunicativo, cioè sul rapporto linguaggio-azione, e proprio per questo Habermas tiene a prendere le sue distanze dalla Arendt, che reagisce, dal canto suo, giudicandolo uno dei più profondi e intelligenti studiosi di scienze sociali in Germania, ma anche additandolo ad esempio « efficace delle difficoltà che incontrano i marxisti o premarxisti a staccarsi da qualsiasi parte dell'opera del maestro » (38). Sarebbe molto interessante chiarire il ruolo giocato in entrambi dalla *Lebenswelt*; la distinzione tra lavoro e interazione; il rapporto linguaggio e azione; la distinzione tra agire orientato verso il successo e agire orientato verso la comprensione. Ed è proprio quest'ultima distinzione a suscitare la critica di Habermas relativa alla mancanza di comprensione del ruolo della strategia in politica; e a legittimare da parte della Arendt, la critica all'utilitarismo, che è

(37) J. HABERMAS, cit., p. 66.

(38) H. ARENDT, *Sulla violenza*, tr. it., Milano, Mondadori, 1971, p. 120.

poi alla base della riproposizione del consenso (e dello stesso contrattualismo) in una nuova chiave (39).

In conclusione, categoria fondamentale resta per la Arendt la nascita che dà all'uomo la capacità di essere un inizio. Con la sua azione e con la sua libertà l'uomo deve compiere dalla nascita alla morte un viaggio che lo porti ad affermare il significato di questa nascita e di questa sua appartenenza al mondo, ma ciò può fare attraverso un'azione che sia purificata dal lavoro e dal fare (*labor e work*), cioè dalla sfera della necessità, rifiutando, sul piano del politico, la categoria del dominio e quindi dell'obbedienza, proprio in forza della distinzione tra *ápxwv* e *politikón*. Che è distinzione tra agire sul piano politico e realizzare, concretizzare, sì che si può pensare ad una sorta di privilegio per la parola e per il progetto rispetto all'opera che realizza. Quasi il tipo ideale di civiltà auspicato dalla Arendt sia una civiltà della parola e della comunicazione valida nella sua purezza, non toccata da motivi particolaristici e fabbrili.

E non è da sottovalutare, al riguardo, che il favore ottenuto dalla Arendt presso il mondo della contestazione giovanile e l'interesse tardivo suscitato tra gli studiosi derivino proprio dalla sua capacità di cogliere le esigenze e le contraddizioni delle nuove generazioni per le quali fonda un concetto di comunità come comunità di liberi spiriti, da cui il *ruling* e le istituzioni restano esclusi, fondamentalmente ideale ed ari-

(39) Per Habermas la Arendt per garantire il nucleo normativo di un'originaria equivalenza tra potere e libertà si ritirerebbe alla fine nella teoria contrattualistica del diritto naturale e finirebbe per riproporre più fiducia nella venerabile figura del contratto che non nel suo stesso concetto di prassi che è fondato sulla razionalità del giudizio politico (cit., p. 73).

stocratico: come *communitas* o *humanitas* che deriva dall'uomo, e non da un verità assoluta, i suoi valori, e cioè la opinione, l'azione, il discorso, il bisogno di essere riconosciuto e di comprendere, da una parte, la promessa e il perdono, dall'altra. In quest'ambito, l'autonomia del politico si trasforma in un'autonomia del pensiero, e, quindi, dello spirito libero, che sa apprezzare il bello e vivere in una sorta di ampliato cenacolo di uomini liberi.

Contro i rischi connessi con la risoluzione della politica nel potere e nei suoi automatismi, la Arendt si sforza di comprendere volontà, istituzioni, consenso in termini assolutamente inediti; e se il suo tentativo lascia perplessi per una serie di ragioni, dimostra anche una formidabile forza di seduzione, in rapporto all'esigenza, diffusissima, specie tra i giovani, di una rifondazione della politica.

TERESA SERRA

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nata a Hannover nel 1906, H. Arendt, ebrea appartenente ad una famiglia borghese, si trovò a vivere gli anni della sua giovinezza nella Germania prehitleriana ed ebbe il privilegio di studiare a Marburgo, a Friburgo e di laurearsi a Heidelberg con K. Jaspers, dopo aver avuto tra i suoi insegnanti R. Bultmann, E. Husserl, M. Heidegger. Nel 1933 abbandonò la Germania e si rifugiò a Parigi dove venne a contatto con i maggiori pensatori del momento tra cui Koyré, Aron, Sartre, Kojève etc. Arrestata nella primavera del 1940 per la sua attività in favore delle comunità ebraiche, riuscì a fuggire e si rifugiò negli Stati Uniti dove in seguito prese la cittadinanza e dove restò fino alla sua morte avvenuta nel 1975. Le esperienze culturali maturate nell'Europa dei «tempi bui» diedero i loro frutti attraverso la collaborazione alla «Partisan Review», a «Politics» e «Confluence» e attraverso la stesura di numerosi saggi. Negli Stati Uniti, a partire dal 1957, insegnò a Berkeley, Princeton, Columbia, Chicago e, infine, alla *New School for Social Research* di New York.

Tra i suoi scritti principali, il cui elenco quasi completo può rinvenirsi in H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 277-290, si ricordano qui le traduzioni italiane di *Le origini del totalitarismo* (1951), Milano, Comunità, 1967 e II^a ed. Milano, Bompiani, 1978; *Tra passato e futuro* (1957), Firenze, Vallecchi, 1970; *Vita activa* (1958), Milano, Bompiani, 1964; *Sulla rivoluzione* (1963), Milano, Comunità, 1983; *La bana-*

lità del male. Eichmann a Gerusalemme (1963), Milano, Feltrinelli, 1964; *Sulla violenza* (1970), Milano, Mondadori, 1971.

Si dà qui di seguito un elenco aggiornato dei saggi che sono stati dedicati al pensiero di H. Arendt.

- ABEL L., *Aesthetics of Evil: H. Arendt on Eichmann and the Jews*, «Partisan Review», 30, 1963, pp. 211-230.
- BALL T. ed. *Political Theory and Praxis*, Minneapolis, 1977.
- BARZEL A., *Der Begriff 'Arbeit' in der Philosophie der Gegenwart*, Berna, 1973.
- BEATTY J., *Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann*, «Journal of Value Inquiry», 1976, pp. 266-278.
- BERNSTEIN R.J., *H. Arendt: Opinion and Judgment*, paper presented to the Annual Meeting of the American Political Science Association, Chicago, 1976.
- BETHKE ELSHTAIN J., *Reflections on the Human Condition. A Trip through Hannah Arendt's Looking Glass*, 1983.
- BRUDNY M.-I., *The Life of the Mind*, «Esprit», 1980, n. 6, pp. 92-97.
- BRUDY H.S., *Truth and Credibility: The citizen Dilemma*, New York, 1981.
- CANOVAN M., *The Contradictions of H. Arendt's Political Thought*, «Political Theory», 6, feb. 1978, pp. 5-26.
- CANOVAN M., *The Political Thought of H. Arendt*, Londra, 1977.
- CAROUX J., *Quel monde pour l'homme de masse?*, «Esprit», 1980, n. 6, pp. 81-87.
- COOPER L.A., *H. Arendt's Political Philosophy. An Interpretation*, «Review of Politics», 38, 1976, n. 2, pp. 145-176.
- COTRONEO G., *H. Arendt, una filosofia per la libertà*, «Libro aperto», sett. ott. 1982.
- CRICK B., *In defense of Politics*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1964.
- CRICK B., *On Rereading The Origins of Totalitarianism*, «Social Research», 1977, pp. 106-126.
- DAL LAGO A., «Politica»: cittadinanza ed esilio nell'opera di H. Arendt, «Il Mulino», 3, 1984, pp. 417-441.

DUFFÉ B.-M., *H. Arendt: penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 67, 1983, pp. 399-416.

ELEVITCH B., *Arendt and Heidegger. The Illusion of Politics*, «Boston University Journal», 20, 182, 1972, pp. 62-67.

ENEGBEN A., *Philosophie et politique chez H. Arendt*, Parigi, 1981.

ENEGBEN A., *Révolution et fondation*, «Esprit», 1980, n. 6, pp. 46-65.

ENEGBEN A., *L'esprit au cœur du temps. Itinéraire à travers la pensée de H. Arendt*, «Esprit», 1982, n. 4, pp. 30-40.

ESLIN J., *L'événement de penser*, «Esprit», 1980, n. 6, pp. 7-18.

FAYE J.P., *Langages totalitaires*, Parigi, 1980.

FEST J., *Die Antöstigkeit von H. Arendt*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 1977.

FUSS P., *H. Arendt's Conception of Political Community*, «Idealistic Studies», 1973, n. 3, pp. 252-265.

GLENN GRAY J., *The Winds of Thought*, «Social Research», 1977, pp. 44-62.

GLUCKSMANN A., *Cynisme et passion*, Parigi, 1981.

GRAY S., *H. Arendt and the Solitariness of Thinking*, «Philosophy today», 1981, 25, pp. 121-130.

HABERMAS J., *Die Geschichte von den zwei Revolutionen in Kultur und Kritik*, Francoforte, 1973, pp. 365-370.

HABERMAS J., *La concessione comunicativa del potere in H. Arendt*, «Comunità», nov. 1981, pp. 56-73 e in «Merkur», 1976, pp. 479-489.

HELLER E., *H. Arendt as a Critic of Literature*, «Social Research», 1977, pp. 147-159. Pubblicato anche in «Merkur», 1976, pp. 996-1001, e in REIF A. ed., *Materialien zu ihrem Werk*, Vienna, 1979, pp. 327-333.

HILL M. (a cura di), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, 1979.

HONEYWELL J.A., *Revolution: its Potentialities and its Degradations*, «Ethics», 80, 1970, pp. 251-265.

JONAS H., *Acting Knowing Thinking: Cleanings from H. Arendt's Philosophical Work*, «Social Research», 1977, pp. 25-43 (pubblicato anche in «Merkur», 1976, pp. 921-935).

KARIEL H.S., *L'umanizzazione della scienza politica in Le implicazioni politiche della scienza*, Milano, 1969, pp. 181-203.

KATEB G., *Freedom and Wordliness in the Thought of H. Arendt*, «Political Theory», 1977, pp. 141-182.

- KRUMMACHER F.A. (a cura di), *Die Kontroverse H. A's Eichmann und die Juden*, Monaco, 1964.
- LAFER C., *Hannah Arendt: pensamiento persuasivo e poder*, Rio de Janeiro, 1979.
- LEVY P.-DAVREU, H., *Arendt 1906-1975*, « Etudes philosophiques », 1976, 2, pp. 237-243.
- MC CARTHY M., *On the Contrary*, Londra, 1961, pp. 155-164.
- MC CARTHY M., *The Hue and Cry in The Writing on the Wall and Other Literary Essays*, Londra, 1970, pp. 54-71.
- MC CARTHY M., *Saying Goodbye to Hannah Arendt*, « The New York Review », 1 luglio 1976, ripubblicato in « Die Zeit », 13 gennaio 1978.
- MC KENNA G., *On H. Arendt Politics: As it is, Was, Might Be*, « Salmagundi », 1969 (Fall 1), 1970 (Winter).
- MONGIN O., *Du politique à l'esthétique*, « Esprit », 1980, n. 6, pp. 98-108.
- MORGENTHAU H., *H. Arendt on Totalitarianism and Democracy*, « Social Research », 1977, pp. 127-131.
- NISBET R., *The American Revolution: Who were the People?*, « New York Review of Books », 5 agosto 1976, pp. 14-18.
- NISBET R., *H. Arendt and the American Revolution*, « Social Research », 1977, pp. 63-79.
- PAREKH B., *H. Arendt and The Search For Political Philosophy*, Londra, 1981.
- PAREKH B., *Does Traditional Philosophy Rest on a Mistake*, « Political Studies », giugno 1979.
- PATOČKA J., *Essais hérétiques*, Verdun 1981.
- PORTINARO P.P., *H. Arendt e l'utopia della polis*, « Comunità », 1981, pp. 26-54.
- O' SULLIVAN N.K., *Politics Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of H. Arendt*, « Political Studies », 1973, pp. 182-198.
- O' SULLIVAN N.K., *Hellenic Nostalgia and Industrial Society*, in *Contemporary Political Philosophers*, a cura di A. de Crespigny e K. Minogue, Londra, 1976, pp. 228-251.
- REIF A. ed., *Hannah Arendt, Materialien zu ihrem Werk*, Vienna, 1979, con saggi di M. Cranston, E. Vollrath, D. Stenberger, L.A. Cooper, J.N. Shklar, S.S. Wolin.
- ROBINSON J., *And the Crooked shall Be Made Straight, The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe and H. Arendt's Narrative*, Philadelphia, 1965,

- SCHWARTZ B., *The Religion of Politics*, « Dissent », maggio-giugno, 1970.
- SERRA T., *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di H. Arendt*, Teramo, Facoltà Scienze politiche, 1984.
- SHAPIRO M.J., *Language and Political Understanding. The Politics of Discursive Practice*, New Haven, 1981.
- SHKLAR J.N., *Rethinking The Past*, « Social Research », 1977, pp. 80-90.
- STENBERGER D., *Die Wurzeln der Politik*, Francoforte s.M., 1978.
- STENBERGER D., *The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics*, « Social Research », 1977, pp. 132-146.
- STILLMAN P.C., *Freedom as Participation. The Revolutionary Theories of Hegel and Arendt*, « The American Behavioural Scientist », 1977, pp. 477-492.
- SUCHTING W.A., *Marx and Arendt's 'The Human Condition'*, « Ethics », 1962, ott.
- TJMES P., *Geen Ethisch reveil in de politiek (H. Arendt)*, Alg Nederl. Tijdschr. Wijsb., 1981.
- M. TUMAN, H. Arendt, « Dissent », Winter 1959, pp. 65-71.
- VALADIER P., *La politique contre le totalitarisme, ouverture à la pensée de H. Arendt*, « Projet », marzo 1980.
- VALADIER P., *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique*, Parigi, 1980.
- VENCO L., *Il concetto di « pubblico »: tre interpretazioni*, « Il Politico », 1979, pp. 513-539.
- VERO M., *Cohérence et terreur: Introduction à la philosophie politique de H. Arendt*, « Archives de philosophie », 1984, pp. 549-584.
- VOLLRATH E., *Politik und Metaphysik. Zum Politischen Denken Hannah Arendt's*, « Zeitschrift für Politik », 18, 1971, pp. 372-383 e in REIF A., *Materialien cit.*, pp. 19-57.
- VOLLRATH E., *H. Arendt and the Political Thinking*, « Social Research », 1977, pp. 160-182.
- VOLLRATH E., *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Stoccarda, 1977.
- WERNER E., in « Contrepoint », 1973, p. 35.
- WEST TH. R., *Nature, Community and Will: A Study in Literature and Social Thought*, Columbia, 1976.
- WHITEFIELD S., *Into the Dark. H. Arendt and Totalitarianism*, Princeton 1979.

- WINTER G., *A Proposal for a Political Ethics*, « Review of Religious Research », 1979.
- WOLIN S.S., *H. Arendt and The Ordinance of Time*, « Social Research », 1977, pp. 91-105.
- WOLFF K., *Trying Sociology*, New York, 1974.
- YOUNG-BRUEHL E., *H. Arendt's Storytelling*, « Social Research », 1977, pp. 183-190.
- YOUNG-BRUEHL E., *Reflections on H. Arendt's Life of the Mind*, « Political Theory », 1982, pp. 277-305.
- YOUNG-BRUEHL E., *H. Arendt: For Love of The World*, Yale Un. Pr., 1982.

LA DISOBEDIENZA CIVILE

Tit. orig. *Civil Disobedience*, « The New Yorkers », 12 Sett. 1970, pp. 70-105. Il testo è stato ripubblicato con varianti in *Crises of the Republic*, New York, 1970 e in *Is Law Dead?* a cura di E. Rostow, New York, 1971, pp. 213-243.

« Il diritto è morto? ». Questo titolo poco rassicurante è stato dato nella primavera del 1970 ad un Convegno organizzato per il centenario della « Bar Association » di New York, e sarebbe interessante sapere con precisione da cosa sia stato ispirato questo grido di allarme, se dal vertiginoso aumento della criminalità, o dalla paura di vedere che « la terribile perversione delle moderne forme di tirannia finisce col far perdere a tutti la fiducia in quell'obbligo fondamentale che è la sottomissione al diritto ». Né, del resto, si può negare che « campagne ben organizzate di disobbedienza civile possano avere un peso determinante per far ottenere quelle modifiche di leggi che si ritengono auspicabili » (1).

Quale che possa essere stata la ragione di questa scelta, i temi che, su richiesta di Eugene Rostow, furono trattati nelle comunicazioni degli intervenuti miravano chiaramente a valutare in modo più ottimistico le prospettive future. Uno di essi proponeva che si discutesse della « relazione morale tra cittadino e diritto in una società fondata sul libero consenso dei cittadini » e le note che seguono tenderanno di rispondere a questa domanda.

Chi si occupi di questo argomento in genere assume ad esempio condanne di uomini celebri quali Socrate ad Atene e Thoreau a Concord: dal loro comportamento i giuristi traggono motivo di sostegno per la tesi che la trasgressione della legge si giustifichi solo nel caso in cui il trasgressore accetti, e perfino solleciti, la sanzione penale del suo atto. E, peral-

(1) Cfr. G. HUGHES, *Civil Disobedience and the Political Question Doctrine*, « New York University Law Review », 43, 2 marzo 1968.

tro, molti potrebbero sottoscrivere l'opinione del senatore Philip A. Hart: «Ogni mia indulgenza nei confronti del trasgressore dipende dalla sua sottomissione volontaria alla sanzione imposta dalla legge, qualunque essa sia» (2). Da qui arriviamo alle interpretazioni abituali, ma dovremmo forse dire interpretazioni inesatte, dell'atteggiamento di Socrate. La plausibilità di questa interpretazione sembra trar forza nel nostro paese da «una di quelle gravi stravaganze che si celano nel nostro diritto, che incoraggia il singolo, o, in qualche modo, lo costringe, ad attribuire ad ogni atto personale di disobbedienza civile il significato della rivendicazione di un diritto» (3). Particolarità, questa, che ha dato luogo ad una ben strana alleanza teorica, dalle conseguenze

(2) In *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*. Final Report of the National Commission on the Causes and the Prevention of Violence, dicembre 1969, p. 108. Per quanto riguarda il ricorso agli esempi di Socrate e di Thoreau nella discussioni su tali argomenti, cfr. anche E. V. Rostow, *The Consent of the Governed*, «The Virginia Quarterly», 1968, (autunno).

(3) Si veda E.H. Levi, *The Crisis in the Nature of Law*, «The Record of the Association of the Bar of the City of New York», marzo 1970. Al contrario, Rostow ritiene che sia «un errore comune credere che infrazioni di tal fatta costituiscano effettivamente atti di disobbedienza alla legge» (*op. cit.*). E Wilson Carey Mac Williams, in uno degli studi più interessanti apparsi a questo proposito — *Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism*, «Comparative Politics», vol. I, 1969 — sembra essere dello stesso parere. Precisando che «le iniziative della Corte dipendono, in parte, dall'azione del pubblico», egli conclude: «In realtà, la Corte decide di legittimare atti di disobbedienza a una autorità considerata peraltro come legittima, e spetta quindi ai cittadini trarre vantaggio da questa autorizzazione» (p. 216). Non vedo però come si possa rimediare in tal modo alla «stranezza» notata da Levi: il cittadino che viola la legge al fine di spingere la Corte a pronunciarsi sulla costituzionalità di una legge, deve, al pari di qualunque altro delinquente, esser disposto a pagare il prezzo della sua trasgressione, per lo meno prima che il tribunale si sia espresso sul suo caso, e, in ogni caso, quando intervenga una sentenza di condanna.

non sempre felici, tra la moralità e la legalità, la coscienza e il diritto vigente.

Dato che «il dualismo del nostro sistema giuridico può permettere alla legge di uno Stato di essere in contraddizione con la legge federale» (4), si poteva supporre che all'inizio, pur ponendosi chiaramente in posizione di rottura con i regolamenti e anche con le leggi vigenti negli Stati del Sud, il *Movimento per i diritti civili* «facesse semplicemente appello al nostro sistema federale, riferendosi, al di là della legge e dell'autorità degli Stati, all'autorità della nazione»; non c'era il minimo dubbio, si diceva, che, «malgrado la legge federale avesse sonnacchiato per un secolo», nei suoi confronti i regolamenti degli Stati fossero privi di validità «e che, conseguentemente, fossero quest'ultimi a non riconoscere come valida la legge» (5). Tesi abbastanza valida a prima vista; sì che sembra si possa ingegnosamente superare la difficoltà principale che i giuristi incontrano nello stabilire la compatibilità della disobbedienza civile con l'ordinamento giuridico, cioè nel «trovare una giustificazione giuridica della violazione del diritto» (6), proprio riconoscendo il dualismo del diritto americano e assimilando la disobbedienza civile alla violazione di una legge fatta al solo fine di verificarne la costituzionalità. Almeno apparentemente ci si poteva inoltre giovare anche del fatto che, a differenza di altri ordinamenti, l'ordinamento giuridico americano, proprio per il suo dualismo, avesse riconosciuto

(4) N.W. PUNER, *Civil Disobedience: An Analysis and Rationale*, «New York University Law Review», 43, p. 714.

(5) CH. L. BLACK, *The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government*, «Texas Law Review», 43, p. 496.

(6) Si veda l'articolo di Carl Cohen sul numero speciale della «Rutgers Law Review», vol. 21, autunno 1966, dedicato a *Disobbedienza civile e diritto*.

uno spazio reale e tangibile a quel « diritto superiore » sul quale « la filosofia del diritto non cessa mai, comunque, di insistere » (7). Bisognerebbe però avere una buona dose di inventiva per difendere questa tesi sul piano teorico in quanto la posizione di chi infrange una legge al solo scopo di metterne alla prova la validità « può essere solo marginalmente una posizione di disobbedienza civile » (8): il trasgressore che, mosso da una forte convinzione morale, fa appello ad un « diritto superiore » si meraviglierà infatti che gli si chieda di riconoscere che nel corso dei secoli le diverse decisioni della Corte Suprema si siano sempre ispirate a questo « diritto superiore » a tutte le leggi, il cui carattere precipuo è l'immutabilità. In ogni caso questa tesi è stata definitivamente contraddetta sul piano concreto nel momento in cui i trasgressori del *Movimento per i diritti civili* si sono trasformati poco per volta in volontari della resistenza contro la guerra infrangendo chiaramente, in questo caso, le disposizioni della legge federale; e il rifiuto è diventato inappellabile quando la Corte Suprema non ha inteso pronunciarsi sulla legittimità della guerra del Vietnam, basandosi sulla « dottrina del campo politico », cioè proprio sulla ragione per la quale leggi anticonstituzionali erano state tollerate per lungo tempo senza alcun problema. Eppure il numero di coloro che, potenzialmente o in atto, si lasciano andare ad atti di disobbedienza civile, cioè di coloro che hanno volontariamente manifestato contro il governo a Washington, si è sensibilmente accresciuto man mano che è aumentata la propensione del governo a considerarli come delinquenti di diritto comune e ad esigere che essi dessero prova di esser disposti ad arrivare fino al « sacrificio personale »: chi viola le leggi in vigore deve deliberatamente « consentire di esser punito »

(7) Cfr. H.A. FREEMAN, « Rutgers Law Review », cit., p. 25.

(8) G. HUGHES, cit., p. 4.

(Harrop A. Freeman ha dimostrato molto bene quale potesse essere, dal punto di vista di un avvocato, l'assurdità di questa esigenza: « non si può immaginare un avvocato che si alzi e dichiari al Tribunale: — Signor Presidente questo uomo reclama la sua condanna — » (9)). Ed è naturale che si insista sull'inadeguatezza di questa poco gradevole alternativa in un periodo di crisi, « quando la linea di demarcazione che deve tracciarsi tra tali atti (cioè quelli con cui si viola la legge al fine di verificarne la costituzionalità) e le violazioni ordinarie è apparsa molto più fragile » e quando, d'altra parte, ad essere sfidate non sono le leggi locali ma proprio il potere legislativo nazionale (10).

Quali che siano le vere cause di questa crisi — siano esse cause politiche o anche semplici dati di fatto — l'attuale confusione, la polarizzazione delle nostre discussioni e la loro crescente asprezza sono tutte motivate dalla nostra incapacità teorica di comprendere bene e di determinare la vera natura di questo fenomeno.

Ogni volta che i giuristi si sforzano di giustificare sul piano morale o giuridico coloro che praticano la disobbedienza civile, assimilano il loro caso a quello dell'obiettore di coscienza o a quello di chi intende mettere alla prova la costituzionalità di una legge, ma, purtroppo, la situazione dei primi non può essere assimilata a nessuno di questi due casi per la semplice ragione che questa delinquenza non è il fatto di un singolo individuo isolato: la disobbedienza civile si ma-

(9) H.A. FREEMAN nell'articolo citato (p. 26) polemizza contro il punto di vista di C. Cohen per il quale « per il fatto che colui che pratica la disobbedienza civile agisce in un quadro legale di cui riconosce la legittimità, la sanzione giuridica vale più dell'eventuale conseguenza del suo atto, in quanto ne costituisce il naturale e legittimo compimento... ». Con esso egli dimostra la sua volontà di sacrificarsi per la causa » (ivi, p. 6).

(10) Cfr. E.H. LEVI, cit., e N.W. PUNER, cit., p. 702.

nifesta ed esiste solo tra i membri di un gruppo. È un fatto, questo, a cui si presta poca attenzione e, anche quando lo si prende in considerazione, gli si riconosce solo un'importanza marginale: « la disobbedienza civile praticata da un individuo isolato non potrebbe essere conclusiva. Il colpevole diventa allora un eccentrico che varrà la pena osservare più che condannare. Una disobbedienza civile che sia veramente significativa deve provenire da un certo numero di persone riunite da un interesse comune » (11). Ora, una delle principali caratteristiche della stessa azione — la « natura indiretta » della disobbedienza — è di supporre un'azione di gruppo. Questa natura indiretta era ben chiara nel caso dei *Freedom Riders* (*), che violavano la legge (per es. le regole del traffico) non perché le giudicassero criticabili per sé, ma per protestare contro l'ingiustizia di decisioni delle autorità o contro la politica del governo. Ma è chiaro che un individuo isolato che intraprendesse a violare le regole del traffico sarebbe mal giudicato sì che questa forma di disobbedienza è stata giustamente considerata disobbedienza « nel senso stretto della parola » (12).

Sul piano giuridico è difficile giustificare proprio questa forma indiretta che sarebbe del tutto priva di senso nel caso dell'obiettore di coscienza, o nel caso dell'uomo che violi una certa legge al fine di verificarne la costituzionalità. Occorre quindi stabilire una distinzione tra l'obiezione di coscienza e la disobbedienza civile, in quanto quest'ultima riguarda minoranze organizzate, unite da decisioni comuni piuttosto che da una comunanza di interessi, e dalla volontà di opporsi alla

(11) N.W. PUNER, *cit.*, p. 714.

(*) Si tratta di gruppi liberali del Nord che lottavano contro la segregazione razziale (NDT).

(12) M. COHEN, *Civil Disobedience in a Constitutional Democracy*, « The Massachusetts Review », 10, primavera 1969, pp. 211-226.

politica governativa anche quando si ritenga che essa goda dell'appoggio della maggioranza. La loro azione concertata nasce dal loro accordo comune, ed è quest'accordo a conferire alle loro opinioni un certo valore e a renderle convincenti indipendentemente dal modo in cui si sono originariamente formate. Gli argomenti invocati a difesa della coscienza individuale o degli atti individuali, cioè gli imperativi morali e i riferimenti a un « diritto superiore », sia esso di natura trascendente o profana (13), sono inadeguati quando li si voglia applicare a casi di disobbedienza civile e in questa prospettiva non solo sarà « difficile », ma addirittura impossibile, « rifiutarsi di vedere, nella disobbedienza civile, la manifestazione di una filosofia soggettiva, di un modo di pensare intensamente ed esclusivamente personale, che può condurre chiunque a disobbedire per una qualunque ragione » (14).

(13) N. COUSIN, *A Matter of Life*, 1963, pp. 83-85, in « Rutgers Law Review », *cit.*, p. 26, ha enumerato una serie di casi in cui sarebbe auspicabile la concezione di un diritto superiore puramente laico:

« In caso di conflitto tra la sicurezza di uno Stato sovrano e quella della comunità umana presa nel suo insieme, la salvaguardia di quest'ultima ha la precedenza.

« In caso di conflitto tra il benessere dell'umanità e il benessere della nazione, il benessere dell'umanità deve essere prioritario.

« In caso di conflitto tra i bisogni della generazione presente e quelli delle generazioni future, questi ultimi devono avere la priorità.

« In caso di conflitto tra i diritti dello Stato e i diritti dell'uomo, questi ultimi hanno la priorità. L'esistenza di uno Stato non potrebbe giustificarsi se non perché esso serve a garantire l'esercizio dei diritti dell'uomo.

« In caso di conflitto tra una decisione pubblica e la coscienza privata, è quest'ultima con la sua valutazione ad avere la priorità.

« In caso di incompatibilità tra il perseguimento del benessere e la prova imposta dalla preservazione della pace, la pace rappresenta un imperativo prioritario ». Sono resta a convincermi della validità di questa interpretazione del diritto superiore « in termini di principi prioritari » che risulta da questa enumerazione.

(14) N.W. PUNER, *cit.*, p. 708.

Le figure di Socrate e di Thoreau non si trovano soltanto nelle opere dedicate a questo problema, ma, il che è più importante, sono scolpite nel cuore di coloro che praticano la disobbedienza civile. Per tutti coloro che siano stati educati nella tradizione occidentale della coscienza — e chi non lo è stato? — è del tutto ovvio che l'accordo con l'opinione altrui sia di secondaria importanza rispetto alla decisione presa nella solitudine, *in foro conscientiae*, come se non potessimo condividere con gli altri un'opinione o un giudizio, ma solo una presa di coscienza comune. E dal momento che gli argomenti invocati in favore di questa posizione si fondano generalmente su reminiscenze più o meno vaghe di ciò che Socrate o Thoreau hanno potuto dichiarare a proposito « dei rapporti tra la coscienza morale del cittadino e la legge », è meglio iniziare la nostra analisi esaminando le loro idee al riguardo.

Per Socrate il testo più importante è ovviamente il *Critone*, di Platone, i cui argomenti tendono a sostenere l'idea di un'esigenza serena e volontaria della condanna molto meno chiaramente di quanto non abbiano preteso numerosi manuali giuridici e filosofici. Intanto Socrate, per tutta la durata del suo processo, non ha mai contestato le leggi in se stesse, limitandosi a parlare di un errore della giustizia di cui è stato vittima e che lui stesso chiama la sorte (τύχη). Non sfrutterà questa sua disgrazia personale per « violare i patti e gli accordi » (52 e) che, a suo giudizio, lo legano alle leggi; il suo disaccordo non è con loro ma con i giudici. Del resto, come Socrate indica a Critone (che cerca di persuader-

lo ad evadere e ad andarsene in esilio), le stesse leggi gli avevano offerto questa possibilità durante il processo... « Nel processo avevi la possibilità di proporti per la condanna all'esilio, se volevi, e così fare, col consenso della città, ciò che ora tenti di fare contro la sua volontà. Ma tu allora ti vantavi di non addolorarti di dover morire, anzi affermavi di preferire la morte all'esilio » (52 c). Dall'*Apologia* sappiamo anche che avrebbe potuto rinunciare alle sue continue critiche fatte in pubblico, che evidentemente seminavano incertezza sul valore delle credenze e dei costumi stabili, e che aveva ancora preferito la morte, perché « una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta » (38 a). In altre parole, se Socrate avesse tentato la fuga non solo non avrebbe tenuto fede alle sue parole, ma avrebbe anche smentito tutto il comportamento tenuto durante il processo: « e così rafforzai l'opinione dei giudici, per cui si crederà che hanno pronunciato una giusta sentenza » (53 b). Per *se stesso*, e per i cittadini cui si era rivolto, doveva restare e affrontare la morte: « è il pagamento di un debito d'onore, il debito dell'uomo d'onore che ha scommesso e ha perso e che paga altrimenti non potrebbe più vivere in pace con se stesso. C'è stato, infatti, un contratto e questa idea del contratto è sottintesa in tutta l'ultima parte del Critone, ma... il contratto che vincola le parti è l'impegno contenuto nel processo » (il corsivo è nostro) (15).

Il caso di Thoreau, sebbene molto meno drammatico — fu costretto a passare una notte in prigione per aver rifiutato di pagare l'imposta elettorale a un governo che riconosceva la schiavitù, ma il giorno dopo permise ad una zia di farlo

(15) Si veda l'eccellente analisi di N.A. GREENBERG, *Socrates Choice in the Crito*, « Harvard Studies in Classical Philology », 70, 1965, n. 1, in cui si dimostra come per comprendere il *Critone* sia necessario accostarlo all'*Apologia*.

per lui — a prima vista sembra più pertinente al nostro dibattito, perché, al contrario di Socrate, egli protestava contro l'ingiustizia delle stesse leggi. Ma ciò che lascia perplessi in questo esempio è il fatto che Thoreau stesso in *On the Duty of Civil Disobedience*, il celebre saggio che scrisse dopo l'incidente e che introduceva il termine « disobbedienza civile » nel nostro vocabolario politico, si sia posto sul terreno della coscienza individuale e degli obblighi morali della coscienza, senza invocare il problema dei rapporti morali del cittadino con la legge. « Da un punto di vista generale, l'uomo non ha chiaramente il dovere di dedicarsi a sradicare tutto il male esistente, fossero anche i peggiori abusi; può perfettamente avere altre preoccupazioni e altri impegni; ma è suo dovere, quanto meno, tentare di aver le mani pulite e, se anche non vi dedica tutti i suoi pensieri, rifiutarsi in pratica di sostenerlo ». Thoreau non pretendeva, certo, che cercar di aver le mani nette bastasse a migliorare il mondo, né che adoprarsi ai fini di questo miglioramento fosse un dovere per l'uomo, il quale « non è venuto al mondo principalmente per farne un luogo dove si possa vivere bene, ma per viverci, che sia un posto buono o cattivo ». Ed è proprio così che tutti noi entriamo nel mondo — fortunati se esso o quella sua parte dove noi ci troviamo a vivere, è un luogo dove è bello stare, o, per lo meno, dove gli abusi esistenti non siano tali « da costringerci a diventare agenti dell'ingiustizia ai danni degli altri ». Perché se così fosse io direi « bisogna violare la legge ». Thoreau aveva ragione: « la coscienza individuale non esige niente di più » (16).

In questo caso, come sempre, la coscienza è apolitica in quanto non si interessa prioritariamente del mondo in cui esistono abusi o delle conseguenze che questi possono avere

(16) Cfr. H.D. THOREAU, *On the Duty of Civil Disobedience*, 1849.

sul futuro di questo mondo. Dal momento che teme solo per l'individuo e la sua incolumità, 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 » (17). Potrebbe, però, essere ancora più radicale e dire, con Thoreau, « Questo popolo deve cessare di avere schiavi e di far la guerra al Messico, *dovesse costargli la sua esistenza di popolo* » (corsivo nostro), là dove per Lincoln l'obiettivo principale, come scriveva nel 1862, proprio durante la lotta per la emancipazione degli schiavi, « deve essere di salvaguardare la Unione e... non quello di conservare o abolire la schiavitù » (18). Ciò non significa affatto che Lincoln non fosse consapevole della « mostruosa ingiustizia della schiavitù in sé », così come aveva dichiarato otto anni prima; ma significa che era ugualmente consapevole della distinzione tra « i doveri della sua carica » e il suo « desiderio personale che tutti gli uomini fossero liberi » (19). E questa distinzione, se si astrae dalle circostanze storiche sempre complesse ed equivocate, è, in fin di conto, la stessa che fa dire a Machiavelli: « Amo la mia patria più della mia anima » (20). La discriminazione tra « i doveri della sua carica » e il « desiderio personale » nel caso di Lincoln non indica una mancanza di coscienza morale più di quanto la distinzione tra anima e patria non provi che Machiavelli fosse ateo e che non credesse né alla dannazione né alla salvezza eterna.

(17) TH. JEFFERSON, *Notes on the State of Virginia*, Question XVIII (1781-1785).

(18) In una celebre lettera indirizzata a Horace Greeley. La citazione è tratta da H. MORGENTHAU, *The Dilemmas of Politics*, Chicago, 1958, p. 80.

(19) R. HORSTADTER, *The American Political Tradition*, 1948, p. 110.

(20) Cfr. *The Letters of Machiavelli* a cura di A. Gilbert, New York, 1961, lettera 225. Per l'edizione italiana cfr. *Opere*, Milano, 1966, lettera 234, p. 56.

Questo conflitto potenziale tra l'« uomo virtuoso » e il « buon cittadino » (per Aristotele non si poteva essere buon cittadino che in un buono stato e per Kant anche una « razza di demoni » era capace di risolvere il problema della formazione di una costituzione, « ammesso che essi fossero intelligenti ») tra l'individuo, creda egli o meno nell'esistenza in un aldilà, e il cittadino, membro di una comunità — o, come diremmo ai nostri giorni, tra la morale e la politica — è molto antica, più antica, anche, dello stesso termine di « coscienza » che, nel significato che oggi gli viene attribuito, è di origine relativamente recente. Origine ugualmente antica hanno gli argomenti in favore dell'una o dell'altra posizione. Thoreau era abbastanza coerente con se stesso per riconoscere e ammettere che poteva essere accusato di irresponsabilità, la più antica accusa che può esser fatta all'« uomo virtuoso ». Dichiarava esplicitamente di non « esser responsabile del buon funzionamento degli ingranaggi della società », di non « essere il figlio del suo costruttore ». L'antico adagio *Fiat justitia et pereat mundus*, che per solito si invoca retoricamente contro i difensori di una giustizia assoluta, spesso al fine di giustificare torti e crimini, esprime chiaramente la natura di questo dilemma.

Eppure l'argomento secondo cui « è impossibile trattare sul piano della morale individuale il problema della disobbedienza alla legge » (21) è di tutt'altro tipo. Non soltanto i suggerimenti della coscienza sono apolitici, ma sono anche soggettivi. Quando Socrate dichiarava « è più vergognoso commettere ingiustizia che subirla » voleva dire chiaramente che era meglio *per lui* « trovarsi in disaccordo e in opposizione con tutti piuttosto che essere solo con se stesso e con-

(21) Cfr. *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*, cit., p. 98.

traddirsi» (22). Quel che conta, da un punto di vista politico, è il fatto che un torto sia stato commesso e per la legge è irrillevante se a trarne benefici sia stato l'autore o la vittima. I nostri codici giuridici stabiliscono una distinzione tra crimini perseguibili d'ufficio, perché danneggiano la comunità nel suo insieme, e delitti in cui sono coinvolti solo l'autore e la sua vittima, che può o non può desiderare di intentare giudizio. Nel primo caso è irrilevante lo stato d'animo delle persone che vi sono implicate, tranne che per quanto riguarda l'intenzionalità dell'atto o la possibilità di invocare circostanze attenuanti; ma importa poco che colui che ha subito un pregiudizio abbia o meno l'intenzione di perdonare o che il delinquente probabilmente difficilmente sarà recidivo.

Nel *Gorgia* Socrate non si rivolge più ai cittadini, come faceva nell'*Apologia*, o nel *Critone*, a sostegno delle tesi dell'*Apologia*. Qui Platone fa parlare Socrate come un filosofo che abbia scoperto che gli uomini hanno delle relazioni, non soltanto con i loro simili, ma anche con se stessi, e che quest'ultimo tipo di relazione — il mio essere con me per me stesso — esige che si rispettino determinate regole anche nel primo tipo di relazione. Sono regole della coscienza e sono — come quelle esposte da Thoreau nel suo saggio — di tipo negativo. Non indicano cosa fare ma cosa non fare. Non enunciano principi di azione ma tracciano limiti che i nostri atti non dovranno valicare. Dicono: non fare il male altrimenti dovrai convivere con un delinquente. Platone, nei suoi ultimi dialoghi, il *Sofista* e il *Teeteto*, sviluppa a fondo questo tema socratico dei rapporti tra me e me stesso e definisce il pensiero come un dialogo senza voce tra me e me stesso. Parlando in termini esistenzialistici, questo dialogo richiede che vi sia amicizia tra i partners.

(22) PLATONE, *Gorgia*, 489 a, e 482 c.

La validità delle proposizioni socratiche dipende dal tipo di uomo che le formula e dal tipo di uomo cui sono rivolte. Sono verità autoevidenti per l'uomo che sappia pensare, ma per colui che non pensa, che non dialoga con se stesso, queste proposizioni non sono affatto autoevidenti, né possono essere provate (23). Questi uomini che non pensano — e sono loro a comporre la moltitudine — secondo Platone possono acquistare un interesse per se stessi, solo se credono in un al di là mitico con pene e ricompense.

Così le regole della coscienza si rapportano all'interesse per sé stessi. Esse dicono: attento a non compiere un atto — in compagnia del quale non potresti vivere. È lo stesso ragionamento che portò « Camus... a mettere in rilievo la necessità di opporsi all'ingiustizia *al fine di mantenere il benessere e la sanità mentale individuale* » (corsivo nostro) (24). Sul piano politico e giuridico una giustificazione del genere ha due difetti. Innanzitutto non può essere generalizzata, perché per poter conservare la sua validità deve restare soggettiva. Ciò che non permette a me di vivere potrebbe non disturbare la coscienza di un altro. Ne risulta una sorta di opposizione tra le coscienze. « Se la decisione di infrangere la legge dipendesse effettivamente dalla valutazione soggettiva, non si capirebbe come davanti alla legge la decisione del dottor King possa esser migliore di quella del governatore Ross Barnett, del Mississippi, che, anche lui, credeva fermamente nella sua causa e accettava di andare in prigione » (25).

(23) Platone è stato molto esplicito al riguardo nel secondo libro della Repubblica in cui gli stessi discepoli di Socrate si sforzano senza convinzione « di fare le lodi della vita ingiusta » (358 d).

(24) Citato da C. BAY, *Civil Disobedience*, « The International Encyclopedia of the Social Sciences », II, p. 486.

(25) Cfr. *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquility*, cit., p. 99.

Ma un'altra difficoltà, forse più seria, è che la coscienza, se definita in termini laici, presuppone non solo che l'uomo possieda la capacità innata di distinguere il bene dal male, ma che si interessi di se stesso, perché l'obbligo nasce solo da questo interesse che difficilmente potrebbe darsi per scontato. Sebbene sappiamo che gli esseri umani sono capaci di pensare — di dialogare con se stessi — non sappiamo quanti siano coloro che si dedicano a questa proficua impresa. La sola cosa che possiamo dire è che l'abitudine di pensare, di riflettere su ciò che si fa, non dipende affatto dalla posizione sociale, dall'educazione o dal valore intellettuale dell'individuo. Sotto questo rispetto, come sotto molti altri, l'«uomo virtuoso» e il «buon cittadino» non si identificano, e non solo nel senso aristotelico. Gli uomini virtuosi si rivelano solo nei momenti difficili, quando appaiono all'improvviso, come dal nulla, in tutti gli strati sociali. I buoni cittadini, al contrario, devono essere ben in evidenza, possono essere studiati, dovremmo trarne questa poco confortevole convinzione che appartengono ad una piccola minoranza, sono per solito educati e sono membri delle classi sociali superiori (26).

L'intero problema del peso politico da accordare alle decisioni morali — decisioni prese *in foro conscientiae* — si è ancora più seriamente complicato a causa delle connotazioni dapprima religiose e poi laiche che la nozione di coscienza ha acquistato sotto l'influenza della filosofia cristiana. Secondo la terminologia oggi in vigore, sia in campo morale che giuridico, si suppone che la coscienza sia sempre presente in noi, come se fosse identica alla consapevolezza di sé. (D'altra parte c'è voluto molto tempo prima che il linguaggio comune le distinguesse e in alcune lingue — il francese ad es. — la distinzione tra coscienza e consapevolezza

non si è mai verificata). Prima di diventare il *lumen naturale* che informava l'uomo dell'esistenza di una legge superiore, la voce della coscienza era la voce di Dio e annunciava la legge divina. Come voce di Dio formulava prescrizioni positive la cui validità riposava sul comando «Obbedisci a Dio piuttosto che agli uomini», che era obiettivamente vincolante senza alcun riferimento alle istituzioni umane e che poteva essere rivolto, come successe con la Riforma, anche contro l'istituzione della stessa Chiesa fino a quel momento considerata ispirata da Dio. Alle nostre orecchie questo può addirittura suonare come una difesa di se stessi molto vicina al blasfemo — la presunzione di conoscere la volontà di Dio e di esser sicuri della sua eventuale assoluzione (27). Del tutto diverso il problema si presentava agli occhi di colui che credeva in un Dio creatore rivelatosi all'unica creatura creata a sua propria immagine. Che non si potrebbe negare il carattere anarchico di queste coscienze morali ispirate da Dio lo si è visto chiaramente agli inizi del Cristianesimo. Perciò la legge, anche se tardi e non certo in tutti i paesi, ha riconosciuto l'obiezione di coscienza ispirata da motivi religiosi, ma solo nel caso in cui essa facesse riferimento ad una Legge divina di un qualche gruppo religioso riconosciuto, che non potesse essere ignorato da nessuna Comunità cristiana. La crisi profonda, attraversata oggi dalle Chiese, e il numero crescente degli obiettori di coscienza che non fanno appello a nessuna istituzione religiosa, intendano o meno giustificare i loro scrupoli con l'osservanza di una legge divina, hanno creato grosse difficoltà. E per appianarle non basta sostituire la sanzione legale al richiamo imperativo di una

(27) Si veda un commento di Leslie Dunbar citato da P.F. POWELL, *On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought*, «American Political Science Review», marzo, 1970.

(26) W.C. MACWILLIAMS, *cit.*, p. 223.

legge superiore pubblicamente riconosciuta e sanzionata dalla religione. « L'idea che basti un'accettazione della sanzione imposta per giustificare un'infrazione alla legge non risale né a Gandhi né alle sue campagne per la disobbedienza civile, ma a Oliver Wendell Holmes e alla tradizione del realismo giuridico... Questa dottrina... è chiaramente assurda... nel campo del diritto penale... Come si potrebbe immaginare che qualcuno abbia la possibilità di giustificarsi di un assassinio, di un furto o di un incendio volontario accettando di subire la sanzione prevista » (28)? È ben da recriminare che siano in molti ad esser persuasi che la volontà di sacrificarsi costituisca la prova migliore dell'intensità dell'impegno e della serietà di colui che disobbedisce per fedeltà ad una legge, perché questa forma di fanatismo, teso unicamente verso il suo obiettivo, generalmente è propria di animi eccentrici e, in ogni modo, non consente una discussione razionale del problema.

D'altra parte la coscienza del credente che ascolta la voce di Dio o i comandi del *lumen naturale* e gli obbedisce è ben diversa dalla coscienza prettamente laica — questa coscienza e questo dialogo con se stesso che, nel linguaggio ceroniano, ha dato testimonianza, meglio di migliaia di prove, di fatti che sarebbero rimasti per sempre ignoti. È questa coscienza che troviamo egregiamente espressa in Riccardo III. Essa non fa altro che saziare un uomo « pieno di ostacoli » (29), non sta sempre con lui, ma l'aspetta nella solitudine e allenta la sua presa quando la mezzanotte è passata ed egli ha raggiunto la compagnia dei suoi simili. Allora soltanto, quando non sarà più solo con se stesso, potrà dire: « la coscienza è una parola di cui si servono i codardi. Una

(28) M. COHEN, *cit.*, p. 214.

(29) C. COHEN, *cit.*, p. 6.

semplice invenzione per fare tremare i forti » (30). La paura di restar solo e trovarsi faccia a faccia con se stesso può riuscire a dissuadere dal fare il male, ma, per sua intrinseca natura, non può convincere gli altri. Non c'è dubbio che anche una tale obiezione fondata sulla coscienza possa assumere un significato politico quando questi scrupoli si ritrovino in un certo numero di coscienze e quando questi obiettori decidano di far ascoltare le loro voci sulla pubblica piazza. Ma allora non si tratta più di individui né di un fenomeno i cui dati siano confrontabili con gli esempi di Socrate e di Thoreau. La decisione presa *in foro conscientiae* fa ormai parte della pubblica opinione e se coloro che fanno parte di questo gruppo specifico che proclama la disobbedienza civile possono ancora utilizzare questa giustificazione iniziale — la voce della coscienza — di fatto non fanno più affidamento soltanto su questa forza. La sorte che viene riservata sulla piazza pubblica al giudizio della coscienza è molto simile a quella della verità del filosofo: è divenuta un'opinione, che non si distingue dalle altre opinioni. E la forza dell'opinione non dipende dalla coscienza ma dal numero di coloro che la condividono — un « accordo unanime sul fatto che una certa cosa sia cattiva... spinge a credere che sia realmente nociva » (31).

questo è coscienza a propria discrezione

(30) In questo senso cfr. M. COHEN, *cit.*

(31) N.W. PUNER, *cit.*, p. 714.

La violazione della legge, sia civile che penale, nel corso degli ultimi anni è diventata un fenomeno di massa non solo in America, ma in molte altre parti del mondo, al punto che la contestazione di ogni autorità costituita, religiosa o laica, sociale o politica, potrebbe essere considerata in futuro come il più significativo fenomeno di ampiezza mondiale degli ultimi dieci anni. In realtà « sembra che le leggi abbiano perduto il loro potere » (32). Considerando questo fenomeno dall'esterno, e in una prospettiva storica, possiamo immaginare che non esista un segno più evidente, o una testimonianza più esplicita, dell'instabilità e della vulnerabilità intrinseche ai governi e agli ordinamenti giuridici esistenti. Ciò che la storia può insegnarci sulle cause delle rivoluzioni — e per quanto ci insegni poche cose, senz'altro su questo argomento ci insegna molto più di quanto non possano fare le considerazioni teoriche delle scienze sociali — è che le rivoluzioni sono precedute da una sorta di disintegrazione dei sistemi politici, che l'erosione progressiva della autorità governativa è il sintomo più chiaro di questa disintegrazione, e che la causa di questa erosione è l'incapacità degli ingranaggi governativi ad assolvere la loro funzione, il che porta i cittadini a dubitare della loro legittimità. È quello che i marxisti usano chiamare « situazione rivoluzionaria » che — chiaramente — non conduce sempre alla rivoluzione.

(32) W.C. MACWILLIAMS, *cit.*, p. 211.

La gravissima minaccia che incombe sul sistema giudiziario degli Stati Uniti ne è un esempio caratteristico. I gridi di allarme sulla « proliferazione cancerosa delle diverse forme di disobbedienza » (33) non hanno gran senso se non si riconosce che, ormai da parecchi anni, gli organi che devono mantenere l'ordine pubblico si sono dimostrati impotenti a fare rispettare le leggi e i regolamenti contro il traffico di stupefacenti, le aggressioni e i furti con scasso. Dal momento che gli autori di tali crimini e delitti hanno nove probabilità su dieci di non venir scoperti, si ha ben ragione di essere sorpresi che la criminalità non raggiunga proporzioni più vaste. (Nel 1967 la relazione della Commissione presidenziale sul mantenimento dell'ordine e sull'amministrazione della giustizia riteneva « che molto più del cinquanta per cento dei delitti non venisse mai denunciato alla polizia » e che, tra quelli segnalati, « meno di un quarto fossero seguiti dall'arresto del colpevole e quasi la metà degli arrestati beneficiasse di un non luogo a procedere » (34)). È come se si fosse voluto soltanto determinare, su scala nazionale, il numero dei criminali in potenza — cioè di quelli che non commettono delitti solo per paura della legge — esistenti all'interno della società nel suo complesso. Questi risultati non sembrano troppo incoraggianti per coloro che sostengono la tesi che le tendenze criminali siano delle aberrazioni, vale a dire siano originate da impulsi irresistibili di malati di mente, che agiscono sotto la spinta della loro malattia. La verità, semplice e terribile, è che persone che in condizioni normali avrebbero semplicemente potuto sognare delitti sen-

(33) *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquility, cit.*, p. 89.

(34) *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.

za mai tuttavia arrivare a realizzarli, in condizioni di completa tolleranza della legge e della società adotteranno un comportamento scandalosamente criminale (35).

Nella società attuale, sia i criminali in potenza (cioè coloro che non sono professionisti organizzati del crimine), sia i cittadini rispettosi della legge non hanno bisogno di grossi studi per rendersi conto che c'è una buona possibilità — cioè si prevede che ci sia una buona possibilità — che gli atti criminosi non vengano condannati dalla legge. A nostre spese abbiamo imparato che i criminali organizzati sono meno temibili dei teppisti occasionali che approfittano delle circostanze e del fatto pienamente giustificato che possono non « preoccuparsi delle sanzioni »; e gli studi « sulla fiducia del pubblico funzionamento della giustizia americana » non possono modificare o chiarire questo stato di cose (36). Non si

(35) Esempi terrificanti di questa verità sono stati rivelati in Germania durante il processo di Auschwitz. (Si veda a questo proposito l'opera di B. NAUMANN, *Auschwitz*, New York, 1966). Gli accusati non erano che poche SS dal dossier particolarmente carico, scelte tra circa duemila SS assegnate al campo dal 1940 al 1945. Erano tutti accusati di assassinio, unico crimine che non fosse prescritto quando, nel 1963, iniziò il processo. Auschwitz era un campo di sterminio sistematico, ma le atrocità commesse da quasi tutti questi accusati non avevano niente a che vedere con l'ordine concernente la « soluzione finale ». I loro crimini erano perseguibili anche secondo il diritto nazista, e, in certi casi, abbastanza rari, erano stati realmente condannati dalle autorità naziste. Questi accusati non erano stati affatto scelti per servire in un campo di sterminio ma l'unico vero motivo della loro destinazione a Auschwitz era la loro inettitudine al servizio armato. Avevano avuto ben poco a che vedere con la giustizia prima di allora, e nessuno di loro era mai stato condannato per sadismo o per assassinio. Prima della loro assegnazione ad Auschwitz, e durante i diciotto anni in cui avevano vissuto nella Germania del dopoguerra, essi erano stati cittadini rispettabili e rispettati, che niente permetteva di differenziare dai loro vicini.

(36) Si fa riferimento a un finanziamento di un milione di dollari che la Fondazione Ford ha concesso per studi sulla « fiducia del pubblico nel funzionamento della giustizia americana »: lo si confronti

tratta qui di chiamare in causa i procedimenti giudiziari, ma il semplice fatto che i crimini per solito non hanno alcuna conseguenza giuridica semplicemente perché il procedimento giudiziario non viene applicato. Del resto ci si può chiedere cosa accadrebbe se i poteri di polizia fossero rafforzati al punto da permettere che una percentuale ragionevole dal 60 al 70% dei crimini fosse effettivamente seguita dall'arresto e diventasse oggetto di un regolare giudizio. I tribunali, già così pesantemente sovraccarichi, non potrebbero bastare al loro compito e vi sarebbero conseguenze disastrose per il sistema penitenziario già altrettanto pesantemente sovraccarico. A sembrare preoccupante, nella situazione attuale, non è solo l'impotenza stessa della polizia, ma il fatto che i rimedi radicali, che potrebbero essere adottati, provocherebbero danni irrimediabili alle altre parti, non meno importanti, del sistema giudiziario.

A questo fallimento di un servizio pubblico, e ad altri simili, il governo solitamente reagisce con la creazione di commissioni di studi, la cui straordinaria proliferazione negli ultimi anni ha indubbiamente avuto il risultato di fare degli Stati Uniti il paese del mondo in cui si effettuano più inchieste e ricerche. Queste commissioni — dopo aver passato molto tempo e speso molto danaro per scoprire, ad es., «che più si è poveri più possibilità si hanno di soffrire di gravi forme di malnutrizione» (una di quelle verità lapalissiane a cui il «New York Times» ha riservato l'onore di una delle

con una studio «degli agenti incaricati del mantenimento dell'ordine» effettuato senza il concorso di un'équipe di ricercatori da F.P. Graham, del *New York Times*, e che è arrivato alla conclusione evidente secondo cui «il fatto che i criminali non hanno motivo di temere di essere puniti ha provocato immediatamente un gravissimo stato di crisi». Si veda T. WICKER, *Crime and the Courts*, «New York Times», 7 aprile 1970.

sue «citazioni del giorno» (37)) — finiscono spesso per esprimere raccomandazioni molto ragionevoli che, però, molto raramente sono seguite da misure applicative, ma più frequentemente vengono sottoposte ad un altro gruppo di ricercatori. Tutte queste commissioni hanno una preoccupazione comune: sforzarsi di capire le «cause profonde» del problema analizzato, quale che esso sia, in modo particolare quando si tratta di quello della violenza; ma per il semplice fatto che, per definizione, queste «cause profonde» sono cause nascoste, i risultati finali dei lavori di questi gruppi di ricerca sono spesso ipotesi o teorie non dimostrate. Ne risulta non solo che la ricerca è diventata il succedaneo dell'azione, ma che le «cause profonde» — con le quali è difficile avere a che fare in ogni caso perché sono troppo complesse e spesso del tutto incerte — si sostituiscono alle cause evidenti, che sono spesso tanto semplici da rendere inutile il ricorso a specialisti «seri» e «ben informati». Scoprire rimedi a mali troppo evidenti non garantisce certamente la soluzione del problema, ma dimenticare di farlo prova che il problema non è stato neanche definito correttamente (38). È avvenuto così che la ricerca sia diventata una tecnica d'evasione, il che non ha certo giovato al prestigio già compromesso della scienza.

(37) 28 aprile 1970.

(38) Si può pensare, ad es., a un fatto ben noto, che ha dato luogo a numerose ricerche: i bambini che frequentano scuole poste nei quartieri più poveri non imparano quasi niente in classe. Ora, tra le altre cause abbastanza evidenti, questi bambini arrivano a scuola senza aver fatto colazione ed hanno fame. I loro pessimi risultati scolastici hanno senz'altro un certo numero di cause «più profonde» e la situazione non migliorerebbe se questi bambini mangiassero prima di andare a scuola. Ma è certo, al contrario, che non si potrebbero mai ottenere buoni risultati scolastici in una classe di bambini affamati, fossero anche dei piccoli geni.

La sfida alle autorità e il rifiuto di obbedienza costituiscono una delle caratteristiche più evidenti del nostro tempo e si potrebbe esser tentati di vedere nella disobbedienza civile solo un caso particolare di questa tendenza più generale. Dal punto di vista giuridico, colui che fa atto di disobbedienza civile viola la legge al pari del delinquente di diritto comune; ed è comprensibile che il pubblico in generale, e i giuristi in specie, malgrado vi siano numerosi fatti e argomenti che contrastano con questa opinione, ritengano che la disobbedienza civile, proprio per la sua caratteristica di pubblicità, sia, nel suo fondo, di natura criminale (39); in realtà, però, le prove che « potrebbero dimostrare che atti di disobbedienza civile... tendono ad incrementare la criminalità », non solo sono « insufficienti », ma mancano del tutto (40). Se è vero che i movimenti estremisti possono attrarre dei criminali, e il fatto è innegabile nel caso di una rivoluzione, non sarebbe né giusto né ragionevole confondere realtà totalmente distinte; per i movimenti politici i criminali sono altrettanto pericolosi che per la società nel suo complesso. D'altra parte, mentre la disobbedienza civile può rivelare un significativo indebolimento dell'autorità della legge — ma difficilmente può essere vista come la sua causa — la delinquenza di diritto comune non è niente di più che il risultato inevitabile della disastrosa erosione della competenza e della efficienza della polizia.

I progetti di studio sulla « mentalità criminale », che utilizzano sia testi di Rorschach, sia altri indicatori intellettuali, fanno paura, ma anch'essi non sono altro che tecniche di evasione. Succede così che una massa fluente di ipotesi più

(39) Il giudice Charles E. Whittaker, come altri suoi colleghi, « attribuisce questo stato di crisi alle idee favorevoli alla disobbedienza civile ». Cfr. W.C. McWILLIAMS, *cit.*, p. 211.

(40) *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity, cit.*, p. 109.

o meno elaborate, che si riferiscono alla mentalità — questa cosa inafferrabile che appartiene solo all'uomo — del criminale venga a nascondere un fatto indubbio e cioè che nessuno è in grado di catturarlo; allo stesso modo, l'ipotesi scontata secondo cui nei poliziotti si riscontrerebbero « atteggiamenti negativi latenti » non serve ad altro che a nascondere il risultato, del tutto fallimentare, della loro lotta contro la delinquenza (41).

Atti di disobbedienza civile intervengono quando un certo numero di cittadini ha acquisito la convinzione che i normali meccanismi del cambiamento non funzionino più o che le loro richieste non sarebbero ascoltate o non avrebbero alcun effetto — o, ancora, proprio al contrario, quando essi credono che sia possibile far mutar rotta a un governo impegnato in qualche azione la cui legittimità e la cui costituzionalità siano fortemente in discussione. Gli esempi sono numerosi: sette anni di guerra non dichiarata nel Vietnam, la crescente influenza dei servizi segreti sugli affari pubblici, le minacce aperte, o appena mascherate, contro le libertà fondamentali garantite dal Primo Emendamento; gli sforzi tesi a spogliare il Senato delle sue prerogative costituzionali, seguiti dalla decisione presidenziale di invadere la Cambogia, in evidente contraddizione con i dettati della Costituzione, che esigono esplicitamente l'approvazione del Congresso per intraprendere una guerra; per non ricordare le allusioni, forse ancora più inquietanti, formulate dal vicepresidente di fronte ai dissidenti e ai residenti, qualificati come « avvoltoi... e parassiti (di cui) la nostra società può liberarsi senza... che li si rimpianga proprio come quando si levano i frutti marci da un graticcio » — e che costituiscono una sfida reale non solo a tutte le leggi vigenti negli Stati Uniti, ma ad ogni or-

(41) *Law and Order Reconsidered, cit.*, p. 291.

dinamento giuridico (42). In altre parole la disobbedienza civile può essere rivolta verso mutamenti desiderabili e necessari, o verso la preservazione o restaurazione necessaria o desiderabile dello *status quo*: la preservazione di diritti garantiti dal Primo Emendamento, o la restaurazione di un giusto equilibrio tra le istituzioni, minacciato sia dall'esecutivo che dall'enorme crescita dei poteri federali a scapito dei diritti degli Stati. Ma, nell'un caso e nell'altro non può essere assimilata alla delinquenza di diritto comune.

C'è una differenza fondamentale tra il criminale che si prende cura di nascondere a tutti gli sguardi i suoi atti riprovevoli e colui che fa atto di disobbedienza civile sfidando le autorità e costituendosi come portatore di un altro diritto. Questa distinzione necessaria tra una violazione aperta e pubblica della legge e una violazione clandestina è talmente evidente che il rifiuto di prenderne atto potrebbe provenire solo dal pregiudizio e dalla cattiva volontà. Riconosciuta ormai da tutti gli autori seri che affrontano tale argomento, la distinzione ovviamente è invocata come argomento principe da tutti coloro che si sforzano di far riconoscere che la disobbedienza civile non è incompatibile con le leggi e le istituzioni pubbliche degli Stati Uniti. Il delinquente di diritto comune, quand'anche appartenga ad una organizzazione criminale, agisce unicamente nel proprio interesse; rifiuta di inchinarsi davanti alla volontà del gruppo, e non cederà che alla violenza dei servizi incaricati di imporre il rispetto della legge, mentre colui che fa atto di disobbedienza civile, pur essendo generalmente in disaccordo con una maggioranza, agisce in nome e per conto di un gruppo. Lancia una sfida alle

(42) Si veda, in particolare, nella rubrica *Talk of the Town* ne *The New Yorker*, gli eccellenti commenti sul disprezzo sdegnoso per la legalità costituzionale del paese manifestato apertamente dal governo.

leggi e all'autorità costituita non perché voglia personalmente beneficiarne ma sulla base di un disaccordo fondamentale.

Se il gruppo cui appartiene è stabile e sufficientemente importante, si sarà tentati di inserirlo tra i membri di una « maggioranza concorrente » per usare l'espressione di John C. Calhoun, cioè tra le pieghe di popolazione che sono unanimi nel loro dissenso. Ma questo termine, sfortunatamente, porta il marchio di un'argomentazione razzista e schiavista e, in *A Disquisition on Government*, in cui si trova utilizzato, designa solo degli interessi, e non le convinzioni e le opinioni di minoranze che si sentono minacciate dalle « maggioranze dominanti ». Tuttavia bisogna pensare che in questi casi si tratta di minoranze organizzate, abbastanza importanti, non soltanto numericamente, ma anche per la *qualità della loro opinione*, sì che è pericoloso dimenticarle. Calhoun in realtà aveva ben ragione di affermare che « il consenso o l'accordo di diverse frazioni della comunità » sui grandi problemi di importanza nazionale fossero indispensabili per il regolare funzionamento delle istituzioni costituzionali (43). Il voler trattare da traditori e ribelli le minoranze che fanno atto di disobbedienza civile dunque contrasta con la lettera e con lo spirito di una Costituzione i cui autori erano particolarmente sensibili ai pericoli del dominio illimitato della maggioranza.

Tra i differenti mezzi che i seguaci della disobbedienza civile possono utilizzare, sia al fine di persuadere che per mettere in risalto i problemi, l'uso della violenza è il solo che potrebbe giustificare l'aggettivo di « ribelli ». Da ciò deriva senza dubbio che la non violenza sia considerata generalmente come una seconda necessaria caratteristica della

(43) J.C. CALHOUN, *A Disquisition on Government* (1953), New York, 1947, p. 67.

disobbedienza civile, per cui « la disobbedienza civile non è la rivoluzione... Colui che fa atto di disobbedienza civile accetta i quadri della autorità costituita e la legittimità d'insieme dell'ordinamento giuridico esistente, mentre il rivoluzionario li rifiuta » (44). Questa seconda distinzione tra colui che fa atto di disobbedienza civile e il rivoluzionario, tanto plausibile a prima vista, in fin dei conti è molto più difficile da sostenere della distinzione precedente tra il primo e il delinquente comune. Al pari del rivoluzionario, colui che fa atto di disobbedienza civile prova il desiderio di « cambiare il mondo » e quelli che vuole compiere sono cambiamenti radicali — quali quelli che poteva desiderare Gandhi, per esempio, la cui azione è sempre citata come il massimo esempio della non-violenza. Ma, Gandhi accettava il quadro dell'autorità costituita, incarnata allora dal dominio coloniale britannico? Rispettava la legittimità d'insieme del sistema giuridico delle colonie?).

« Le cose di questo mondo sono soggette a un flusso così costante che nulla permane a lungo nella stessa condizione » (45). Se questa frase scritta da Locke circa trecento anni fa fosse stata scritta ai nostri giorni, sarebbe l'affermazione del secolo. Eppure ci ricorda che il cambiamento non è un fenomeno moderno ma che esso è inerente ad un mondo abitato e costituito da esseri umani che nascendo vi entrano come estranei e nuovi venuti (*véoi*, i nuovi, come i greci solivano chiamare i giovani), e lo lasciano al momento in cui ne hanno fatto l'esperienza e si sono familiarizzati con esso, il che, in certi casi abbastanza rari, può permettergli di dar prova di « saggezza », secondo le regole di questo mondo.

(44) C. COHEN, *cit.*, p. 3.

(45) J. LOCKE, *Secondo trattato di governo civile*, n. 157, cap. XIII. (Cfr. la tr. it. *Due Trattati sul Governo*, Torino, Utet, 1982, p. 347).

Si è dato il caso che dei « saggi » abbiano avuto nella condotta degli affari umani un ruolo vario e talvolta significativo, ma conviene ricordare che si trattava sempre di uomini avanti negli anni, prossimi a sparire dal mondo. La loro saggezza, acquistata alla luce di una fine vicina, non può regolamentare un mondo esposto agli assalti continui di coloro che non hanno esperienza e alla « leggerezza » dei nuovi arrivati; se non ci fosse stato questo rapporto naturale tra la nascita e la morte, che garantisce il cambiamento e rende impossibile il regno della saggezza, probabilmente la razza umana si sarebbe da tempo estinta, nelle angosce della noia più insopportabile.

Ma se il mutamento costante è inseparabile dalla condizione umana, la velocità del cambiamento non lo è. Varia molto sensibilmente da un secolo all'altro, da un paese all'altro. Se lo si confronta col flusso regolare delle generazioni, l'aspetto del mondo si trasforma con tanta lentezza che sembra costituire un luogo d'abitazione pressoché stabile per coloro che vengono, si stabiliscono e poi spariscono. O, per lo meno, così è stato per millenni — ivi compresi i primi secoli dell'epoca moderna, quando appariva, sotto il nome di progresso, lo stesso concetto di cambiamento per il cambiamento. Il nostro secolo indubbiamente è il primo in cui la rapidità dei mutamenti intervenuti nelle cose di questo mondo ha superato i cambiamenti inerenti alla condizione umana. (Il costante abbreviarsi delle generazioni è un sintomo allarmante di questo nuovo stato di cose. Dalla nostra tradizionale di tre a quattro generazioni per secolo, siamo arrivati ormai a quattro o cinque). Ma anche in questa straordinaria congiuntura del XX secolo, in cui le esortazioni di Marx a cambiare il mondo suonano un po' come l'invito a portare l'acqua al fiume, non si può dire che il bisogno di cambiamento abbia eliminato il bisogno di stabilità proprio dell'uomo. Si sa bene che il rivoluzionario più estre-

mistà diventerà conservatore l'indomani della rivoluzione. Chiaramente, nella specie umana, l'attitudine al cambiamento non è più illimitata della sua capacità di conservazione, e mentre la prima trova un limite nell'influenza del passato sul presente — dal momento che nessun uomo comincia *ab ovo* —, l'altra lo trova nell'imprevedibilità dell'avvenire. Il desiderio di cambiamento e il bisogno di stabilità si sono affrontati ed equilibrati in ogni tempo, e la terminologia corrente, che vede in progressisti e conservatori due fazioni opposte, definisce una situazione in cui questo equilibrio è diventato precario.

Senza l'instaurazione di un certo quadro stabile all'interno del quale viene ad iscriversi il cambiamento non avrebbero potuto esserci delle civiltà, queste costruzioni fatte dagli uomini per difendere la successione delle generazioni. Tra i fattori di stabilizzazione, gli ordinamenti giuridici, che regolano la nostra esistenza nel mondo e i nostri rapporti con i nostri simili, sono più duraturi di costumi, *mores* e tradizioni. Ecco perché, in un periodo di rapidi mutamenti è inevitabile che il diritto appaia come « una forza costringente, dunque un'influenza negativa in un mondo che ammira soprattutto l'azione positiva » (46). La varietà di questi ordinamenti è molto ampia, sia nel tempo che nello spazio, ma tutti hanno una caratteristica comune che permette di utilizzare uno stesso termine per designare fenomeni diversi quali la *lex* romana, il *vóμος* greco, la *torah* ebraica: sono stati tutti concepiti allo scopo di assicurare la stabilità. (Il diritto ha anche un'altra caratteristica generale di cui qui non ci occupiamo: la sua validità non è universale, ma è limitata sia sul piano territoriale, sia, come nel caso della legge giudaica, per il fatto di riferirsi ad un'etnia determi-

(46) E.H. LEVI, *cit.*

nata. Se mancano queste due caratteristiche — stabilità e validità limitata — quando, ad es., si invocano pretese leggi della storia o della natura da parte di un capo di Stato a favore della conservazione di una « legalità » che si modifica giorno per giorno eppure pretende di essere universalmente valida — in realtà ci troviamo di fronte a un ordine senza leggi, ma non di fronte all'anarchia, perché un ordine del genere può essere conservato da un'organizzazione e da mezzi di forza. Ne risulta, verisimilmente, che l'insieme dell'apparato governativo tende allora ad assumere un carattere criminale, come hanno dimostrato i sistemi totalitari).

Data la rapidità senza precedenti dei mutamenti che intervengono nella nostra epoca e dato il problema fondamentale che così viene a porsi all'ordine giuridico — sia, come si è visto, alle istituzioni, che ai cittadini che fanno atto di disobbedienza civile — ormai si pensa che possano intervenire mutamenti grazie ad una modificazione della legge, mentre precedentemente si faceva appello piuttosto alla nozione di « azione giudiziaria (cioè alle decisioni prese dalla Corte Suprema) che potesse influenzare i modi dell'esistenza » (47). Mi sembra che queste due concezioni siano entrambe fondate su un'erronea valutazione delle possibilità del diritto: esso può fissare e legalizzare i mutamenti una volta che essi siano intervenuti, ma i mutamenti in sé risultano sempre da un'azione extragiuridica. Certamente la Costituzione stessa offre una strada quasi giuridica di contestazione della legge partendo dalla sua violazione; ma, indipendentemente dal problema se violazioni di tal fatta siano assimilabili ad atti di disobbedienza, la Corte Suprema può

(47) J.D. HYMAN, *Segregation and the Fourteenth Amendment*, in *Essays in Constitutional Law* editi a cura di R. McCloskey, New York, 1957, p. 379.

scegliere i casi che le vengono sottoposti, e questa scelta è inevitabilmente influenzata dall'opinione pubblica. Il progetto di legge recentemente votato dal Massachusetts al fine di chiudere la questione della legittimità della guerra nel Vietnam, e sul quale la Corte Suprema non ha inteso pronunciarsi, rappresenta un caso tipico. Questa azione giuridica — senz'altro molto significativa —, non era chiaramente conseguenza diretta degli atti di disobbedienza civile di quanti rifiutavano l'obbligo del servizio militare e non mirava in realtà alla legalizzazione del rifiuto di combattere da parte di uomini irreggimentati? Tutta la legislazione del lavoro ormai codificata — il diritto di negoziare convenzioni collettive, il diritto sindacale e il diritto di sciopero — non è stata forse preceduta da lunghi periodi di disobbedienza, a volte anche violenta, a leggi che, alla fine dei conti, si erano rivelate obsolete?

Un esempio particolarmente probante dei rapporti esistenti tra le leggi ed il cambiamento ci è offerto dalla storia del XIV Emendamento, il cui obiettivo era quello di completare e modificare il testo della Costituzione, in modo da tener conto dei mutamenti intervenuti in seguito alla guerra di Secessione. Ma questi cambiamenti non furono accettati dagli Stati del Sud per cui le disposizioni riguardanti l'uguaglianza razziale sono rimaste lettera morta per quasi cento anni. (Un esempio ancora più sorprendente dell'incapacità delle disposizioni di legge a imporre dei cambiamenti è quello del XVIII Emendamento, riguardante il proibizionismo, che dovette, alla fine, essere abolito perché si era dimostrato inapplicabile (48). D'altra parte l'applicazione del XIV Emen-

(48) Tuttavia non si potrebbe dire che i numerosissimi casi di trasgressione nell'emendamento costituzionale riguardante il proibizionismo costituiscono realmente casi di disobbedienza civile, perché essi erano sempre praticati nell'ombra, al riparo dalla pubblicità.

damento fu infine imposta dall'azione giudiziaria della Corte Suprema; ma, benché si sia potuto argomentare che la Corte Suprema «abbia sempre avuto la chiara responsabilità di bloccare le leggi degli Stati contrari alla regola dell'uguaglianza razziale» (49), non è meno evidente che lo ha fatto solo quando i movimenti dei diritti civili, che, nei riguardi delle leggi degli Stati del Sud, erano chiaramente movimenti di disobbedienza civile, avevano provocato drastici cambiamenti sia nel comportamento dei cittadini bianchi che in quello della popolazione negra. Non la legge, quindi, bensì la disobbedienza civile mise in evidenza il «dilemma della America» e, per la prima volta forse, costrinse la nazione a riconoscere l'enormità non solo del crimine della schiavitù in se stesso, ma della stessa concezione che faceva dello schiavo una proprietà mobiliare — «unica tra tutti i sistemi conosciuti nei paesi civilizzati» (50) — il che, tra tante cose buone, ci proviene dall'eredità degli antichi.

(49) R. McCloskey, *cit.*, p. 352.

(50) Su questo importante punto che spiega perché negli Stati Uniti le conseguenze dell'emancipazione furono così disastrose si veda S.M. ERKINS, *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Un. of Chicago Press, 1959.

Le prospettive di un ritmo di trasformazione estremamente rapido fanno pensare che « molto probabilmente, nelle democrazie moderne la disobbedienza civile giocherà un ruolo sempre più importante » (51). Se, come molti pensano, « la disobbedienza civile esiste e non è destinata a scomparire », il problema della sua compatibilità con la legge è essenziale e la risposta che ad esso verrà data potrebbe ben dimostrarsi decisiva per la sopravvivenza delle istituzioni della libertà, che dovranno dar prova di molta elasticità se vorranno sopportare l'impatto dei cambiamenti senza aprire la strada alla guerra civile e alla rivoluzione. Gli autori che se ne occupano tendono a farlo partendo dal punto di vista troppo limitato del Primo Emendamento, pur riconoscendo che occorre interpretarlo in senso ampio ed esprimendo la speranza che « le future decisioni della Corte Suprema stabiliscano le basi di una nuova teoria » (52). Ma il Primo Emendamento sostiene senza possibilità d'equivoci solo « la libertà di parola e di stampa », mentre la misura secondo cui « il diritto dei cittadini di riunirsi pacificamente e rivolgere delle petizioni al governo per la riparazione dei loro danni » garantisce la libertà di azione può essere discussa e criticata. Dalle decisioni della Corte Suprema deriva che « la libertà d'azione garantita dal Primo Emendamento non potrebbe essere tanto ampia come la libertà di parola » e che, « contrariamente alla parola, il comportamento fa (naturalmente)

(51) C. Bay, *cit.*, p. 483.

(52) H.A. FREEMAN, *cit.*, p. 23.

parte della disobbedienza civile» (53). Eppure ciò che ci interessa in primo luogo qui non è di sapere se, e in quale misura, il Primo Emendamento sia suscettibile di giustificare la disobbedienza civile, ma, piuttosto, con quale concetto di diritto essa sia compatibile. Mi sforzerò, nelle pagine che seguono, di mostrare che, pur essendo oggi un fenomeno mondiale, la disobbedienza civile resta, per sua natura e origine, prettamente americana, anche se solo molto recentemente ha attirato l'attenzione della filosofia del diritto e della scienza politica negli Stati Uniti, che in nessun altro paese e in nessuna altra lingua esiste un termine per designarla, e, infine, che il sistema americano è il solo ad avere almeno una possibilità di farvi fronte, conformemente, forse, non alle leggi in vigore ma allo spirito delle sue istituzioni giuridiche.

Gli Stati Uniti sono il risultato della Rivoluzione americana e questa Rivoluzione ha portato con sé una concezione nuova della legge che non è mai stata formulata in modo esplicito e che non proveniva da nessuna teoria, ma si era formata in seguito all'esperienza eccezionale dei primi coloni. Scoprire una formula in grado di costituzionalizzare la disobbedienza civile sarebbe un avvenimento di grande importanza, altrettanto significativo, forse, della fondazione, o sono quasi due secoli, della *constitutio libertatis*.

(53) N.W. PUNER, *cit.*, p. 694. Sul significato delle garanzie formulate nel primo emendamento si veda in particolare E.S. CORWIN, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958. Sul problema di quanto la libertà di azione sia garantita dal Primo Emendamento, CORWIN precisa: «Storicamente il diritto di petizione è un diritto principale, il diritto di riunirsi pacificamente un diritto accessorio che ha un valore strumentale... Oggi, tuttavia, il diritto di riunirsi pacificamente è accordato alla libertà di parola e di stampa e non è meno fondamentale. Le riunioni che abbiano per scopo un'attività politica pacifica non potrebbero essere proibite né si potrebbero giudicare delinquenti coloro che le organizzano» (pp. 203-204).

L'obbligazione morale di rispettare la legge, che spetta ad ogni cittadino, si giustifica tradizionalmente in base all'idea che egli ha acconsentito a sottomettersi, o che egli stesso ha fatto opera di legislatore, o in base all'idea che, sotto il regno del diritto, gli uomini non sono sottomessi a una volontà estranea ma obbediscono solo a se stessi; ne risulta, ovviamente, che ciascuno è contemporaneamente padrone e schiavo di se stesso e che il conflitto originario tra il cittadino, preoccupato del bene pubblico, e il privato, che ricerca la propria felicità, è interiorizzato. Si tratta, sostanzialmente, della soluzione rousseauiana e kantiana del problema dell'obbligazione, a cui si può obiettare che riduca tutto a un problema di coscienza riguardante un rapporto intimo tra me e me stesso (54). Dal punto di vista della scienza politica moderna la difficoltà proviene dall'origine fittizia del consenso: «Sono numerosi coloro che ragionano come se esistesse un patto sociale, o un qualunque fondamento simile che giustifichi l'obbligo politico di conformarsi alla volontà della maggioranza», mentre per solito si preferisce l'argomento seguente: vivendo in democrazia abbiamo il dovere di obbedire alle leggi perché abbiamo il diritto di voto (55). Ma ad essere contestato è stato proprio il valore che il diritto di voto e

(54) Un altro importante difetto è stato messo in evidenza da Hegel: «Sembra che sia preferibile essere padrone e schiavo di se stesso piuttosto che schiavo di altri. Eppure il rapporto che esiste tra natura e libertà nel caso in cui ... siamo in grado di reprimere la nostra natura, è ben più artificiale del rapporto conforme alla legge naturale per il quale la parte che domina e comanda è esterna all'individualità vivente. In quest'ultimo caso, l'individuo conserva la sua identità autonoma di essere vivente... Si trova messo di fronte ad un potere esterno... (nell'altro caso) la sua armonia intima è distrutta». Cfr. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* (1801), ed. Meiner, p. 70.

(55) C. BAY, *cit.*, p. 483.

l'elezione libera a suffragio universale hanno come fondamento di una democrazia e delle libertà pubbliche.

Tuttavia, la proposizione avanzata da Eugene Rostow, secondo cui si deve prendere in considerazione « l'obbligazione morale del cittadino in una società fondata sul *consenso dei suoi membri* », mi pare sia di importanza fondamentale. Da parte mia sono convinta che Montesquieu avesse ragione di credere nell'esistenza di uno *spirito delle leggi* che muta da un paese all'altro e differisce secondo le forme di governo; in questo senso possiamo dire che il consenso costituisca lo spirito stesso del diritto americano — non nel suo antichissimo senso di una accettazione pura e semplice, distinguendo tra la regola autoimposta di coloro che l'accettano di buon grado e la costrizione che si impone agli altri — ma nel senso di un sostegno attivo e di una partecipazione permanente in tutti i campi di interesse pubblico. Questo consenso è stato definito, teoricamente, come il risultato di un contratto sociale ed è facile denunciare questa idea come pura finzione quando essa venga presentata nella sua forma più semplice, quella di un contratto concluso tra un popolo e il suo governo. Tuttavia bisogna notare che per l'America prerivoluzionaria non si trattava affatto di finzione e che in essa fiorivano numerosi accordi e patti, dal patto del *Mayflower* alla formazione delle tredici colonie come enti. Quando Locke formulò la sua teoria del contratto sociale, che si riteneva fornisse la spiegazione delle origini prime della società civile, segnalò con una nota incidentale il modello a cui faceva riferimento: « al principio tutto il mondo era come l'America » (56).

In teoria, nel secolo XVII si conoscevano tre tipi totalmente diversi di convenzioni primitive che erano tutte de-

nominate con l'espressione « contratto sociale ». Il primo esempio era quello del patto biblico, concluso tra un popolo intero e il suo Dio, in virtù del quale il popolo consentiva di obbedire a tutte le leggi che la divinità onnipotente decidesse di rivelargli. Se, come faceva giustamente notare John Cotton, questa versione puritana del consenso si fosse imposta, « avrebbe instaurato la teocrazia... come migliore forma di governo » (57). C'era, poi, la forma concepita da Hobbes, secondo cui ogni individuo conclude un accordo con le autorità puramente secolari al fine di garantire la propria sicurezza, in cambio di che si spoglia in loro favore di tutti i suoi diritti e poteri. È quella che chiamerò la concezione verticale del contratto sociale e che è naturalmente incompatibile con la concezione americana del governo perché richiede un monopolio del potere nell'interesse dei sudditi, i quali però non hanno né diritti né poteri, purché la loro sicurezza fisica sia garantita; il sistema americano si fonda, al contrario, sull'idea del potere del popolo — l'autica concezione romana della *potestas in populo* — e le autorità godono, in questo senso, di una delega di potere sempre soggetta a revoca. C'era, in terzo luogo, il contratto sociale primitivo di Locke, che dava origine alla costituzione, non di un governo, ma di una società-termine che bisogna intendere nel senso latino di *societas*: una « alleanza » conclusa tra tutti gli individui che, dopo aver convenuto che tra di loro esistesse un mutuo legame, si sono accordati sulla scelta di un governo. È quella che chiamerò la versione orizzontale del contratto sociale. Questo tipo di contratto, pur limitando il potere di ogni singolo membro, lascia intatto il potere della

(57) Si veda la nostra analisi del puritanesimo e della sua influenza sulla rivoluzione in *Sulla Rivoluzione*, tr. it., cit., p. 185 e ss.

(56) J. Locke, *Secondo Trattato*, V, n. 49. (Tr. it., cit., p. 263).

società, la quale può, quindi, stabilire un governo « solo sul fondamento di un contratto originale concluso tra individui indipendenti » (58). Tutti i contratti, patti e accordi si fondano su un rapporto di reciprocità e il grande vantaggio della versione orizzontale del contratto sociale è che ogni cittadino resta legato agli altri da questo legame di reciprocità. Si tratta della sola forma di governo in cui il legame che si stabilisce tra gli individui non sia né quello dei ricordi storici o di una omogeneità etnica, come nello Stato-nazione, né quello del *Leviatano* di Hobbes, che unisce il popolo « opprimendolo », ma proprio quello della forza di un mutuo impegno. Secondo Locke, ciò voleva dire che la società resta intatta anche quando il governo è disciolto o quando questo, rompendo il patto concluso, si trasforma in tirannia. Una volta stabilita, e finché esiste, la società non può mai ricadere nello stato d'anarchia, senza regole né leggi, dello stato di natura. Secondo la formula di Locke: « ...il potere che ogni individuo ha conferito alla società quando vi è entrato non può mai ritornare agli individui, finché la società dura, ma rimarrà sempre nella comunità » (59). « Si tratta, infatti, di una nuova versione dell'antica *potestas in populo* perché essa ha per conseguenza, contrariamente alle precedenti teorie del diritto di resistenza, che consideravano che gli uomini non potessero agire se non in catene, di permetter loro, sempre per Locke, di agire al fine di "impedire" che li si incateni » (60). Quando i firmatari della *Dichiarazione d'Indipendenza* « impegnarono reciprocamente » le loro esistenze, le loro fortune e il loro onore sacro, si conformarono sia allo spirito di queste esperienze tipicamente americane che

(58) J. ADAMS, *Novanglus, Works*, IV.

(59) J. LOCKE, *Secondo Trattato*, XIX, n. 243. (Tr. it., cit., p. 412).

(60) *Ivi*, XIX, n. 220. (Tr. it., cit., p. 392).

alle generalizzazioni teoriche di Locke, ispirate anch'esse a queste esperienze.

Il consenso — vale a dire la supposizione che ogni cittadino accetti volontariamente l'associazione comunitaria — dà adito, al pari del contratto primordiale, all'obiezione che si tratta solo di una finzione (tranne nel caso di una naturalizzazione). Sul piano storico e giuridico l'obiezione si giustifica, ma altrettanto non avviene sul piano teorico ed esistenziale. Ogni uomo, nascendo, entra a far parte di una comunità particolare e può sopravvivere solo se viene accettato e vi trova posto. La situazione di fatto di ogni nuovo arrivato implica una sorta di consenso, cioè una sorta di accettazione delle regole che governano il grande gioco del mondo nel gruppo particolare cui appartiene nascendo. Viviamo e sopravviviamo tutti per effetto di una sorta di *consenso tacito* che difficilmente però potremmo considerare volontario (61). Come si potrebbe volere ciò che esiste in ogni caso? Al massimo si potrà parlare di consenso volontario nel caso in cui il bambino viene a nascere in una comunità in cui, da adulto, avrà, di fatto e di diritto, la possibilità di esprimere il suo dissenso. Questo implica il consenso e costituisce il segno caratteristico di un regime di libertà. Colui che sa di poter rifiutare il suo accordo sa ugualmente che, in qualche modo, consente quando si astiene dall'esprimere il suo disaccordo.

Alla base stessa del sistema di governo americano e dello spirito delle sue leggi si trova questa idea del consenso, che implica il diritto di esprimere il proprio disaccordo — nozione che, del resto, traduce ed esprime il consenso tacito accordato in cambio dell'accoglienza tacita che ricevono i nuovi

(61) « Così la Repubblica esiste in America senza lotta, senza opposizione, senza prova, per un tacito accordo, per una sorta di *consensus universalis* » (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, I, II, tr. it., Torino, 1973, p. 468).

venuti, questa immigrazione interna che permette alla comunità di rinnovarsi continuamente. Visto in questa prospettiva il consenso tacito perde il suo carattere di finzione e diventa inseparabile dalla condizione umana. Eppure, il consenso tacito generalizzato, «l'accordo tacito, quella sorta di *consensus universalis*», di cui parlava Tocqueville, va nettamente distinto dal consenso a leggi specifiche o ad una politica determinata, consenso che esso non implica, anche quando queste siano il risultato di decisioni maggioritarie (62). Si è spesso preteso che il consenso dato alla Costituzione, il *consensus universalis*, implicasse il consenso alle leggi votate per il fatto che, in un sistema rappresentativo, il popolo ha partecipato alla loro elaborazione. Un tal consenso, a mio modo di vedere, è totalmente fittizio e, nelle circostanze attuali, ha perduto ogni sua plausibilità. Il sistema di governo rappresentativo è oggi in crisi in parte perché ha perduto, col tempo, tutte le istituzioni che potevano permettere una reale partecipazione dei cittadini e, in parte, perché è gravemente toccato dal male che affligge il sistema dei partiti: la burocratizzazione e la tendenza dei due partiti e non rappresentare che il loro apparato.

L'attuale pericolo di rivolta negli Stati Uniti non nasce, tuttavia, da un disaccordo o da una resistenza verso leggi, decreti o politiche ufficiali particolari, né risulta da una denuncia del «sistema» o dell'*establishment*, con gli abituali riferimenti alla scandalosa mancanza di moralità delle persone che sono al potere e all'atmosfera di complicità che li circonda. Siamo in presenza di una crisi costituzionale di primo ordine che risulta da due fattori molto diversi, la cui

(62) Sull'importanza di questa distinzione cfr. H. MORGENTHAU, *Truth and Power*, 1970, pp. 19 e ss. e «The New Republic», 22 gennaio 1966, pp. 16-18.

spiacevole unione conduce ad una situazione d'insieme confusa e particolarmente violenta. Le regole costituzionali troppo spesso sono state disattese dal potere esecutivo, il che spinge la gente a non aver più fiducia nelle procedure fissate dalla Costituzione e a ritirare il suo consenso. È proprio allora che è diventato manifesto il rifiuto più radicale di certi settori della popolazione di riconoscere il *consensus universalis*.

Tocqueville aveva già detto, quasi centocinquant'anni fa, che «il più temibile di tutti i mali che minacciano l'avvenire dell'Unione» proveniva non dalla schiavitù, di cui prevedeva l'abolizione, ma «dalla presenza dei negri sul suolo» (63). Poteva così predire, con più di un secolo di anticipo, la sorte dei Negri e degli indiani, fondandosi sul fatto, semplice e tremendo nello stesso tempo, che queste popolazioni erano state tenute fuori dal primo *consensus universalis* della comunità politica americana. Niente nella costituzione o nell'intenzione dei suoi autori poteva permettere di includere questa popolazione nel patto originario. Gli stessi fautori dell'emancipazione pensavano piuttosto ad una segregazione dei negri o anche ad una loro espulsione. Tale era il caso di Jefferson — «La libertà di questi popoli la vediamo scritta chiaramente nel libro del destino, ed è altrettanto certo che queste due razze, egualmente libere, non possono vivere sotto uno stesso governo» — e di Lincoln, che nel 1862 si sforzava ancora «di persuadere una delegazione di uomini di colore, venuti a trovarlo, di stabilire una colonia nell'America centrale» (64). Il dramma del movimento abolizionista che, ai suoi inizi, aveva ugualmente proposto la espulsione e la fondazione di una colonia (la Liberia), fu che

(63) A. DE TOCQUEVILLE, I, II, p. 400 ed. cit.

(64) R. HORSTADTER, *cit.*, p. 130.

non poté trovare un appoggio né nella legislazione vigente né nell'opinione pubblica, ma soltanto nella coscienza individuale. E la sua forte tendenza antiistituzionale, il suo moralismo astratto che condannava come *malvage* tutte le istituzioni, perché tolleravano la piaga della schiavitù, non favorì certamente la realizzazione di quelle riforme dovute ad un senso elementare di umanità, grazie a cui in tutti gli altri paesi gli schiavi furono progressivamente emancipati e integrati nella società libera (65).

Sappiamo che questo delitto originario non può trovare rimedio nel Quattordicesimo e Quindicesimo Emendamento; al contrario questa *tacita* esclusione dal consenso *tacito* fu resa più evidente dall'incapacità o cattiva volontà del governo federale di fare applicare le stesse sue leggi. Man mano, poi, che il tempo passava e che arrivavano ondate successive di immigranti, diventava sempre più chiaro come i Negri, ormai liberi, nati e cresciuti nel paese, fossero i soli per i quali era impossibile dire con Bancroft « che l'accoglienza della comunità era a misura di tutte le pene » (66). Ne conosciamo gli esiti e non possiamo sorprenderci di constatare la diffidenza cui vanno incontro gli sforzi tardivi, attualmente intrapresi, per includere esplicitamente i Negri nel seno del *consensus universalis*, restato tacito per il resto della nazione. (Un emendamento costituzionale esplicito, riguardante specificamente i Negri americani avrebbe potuto sottolineare molto nettamente i grandi cambiamenti intervenuti nella stessa posizione di queste popolazioni, che non erano mai state ben accolte, affermandone solennemente la

(65) Elkins nella sua analisi contenuta nella prima parte dell'opera sopra citata chiarisce perfettamente la sterilità del movimento abolizionista.

(66) Cfr. G. BANCROFT, *The History of the United States*, ed. abb. a cura di Russel B. Nye, Chicago, 1966, p. 44.

loro irreversibilità. Le sentenze della Corte Suprema sono interpretazioni della Costituzione e la sentenza Dred Scott, che affermava, nel 1857, che « i Negri non sono e non possono esser considerati cittadini nel senso in cui l'intende la Costituzione federale » (67), è una di esse. La manchevolezza del Congresso, che non ha mai proposto un emendamento del genere, appare tanto più decisiva se paragonata con un voto recente in cui una schiacciante maggioranza si è dichiarata favorevole ad un emendamento costituzionale tendente ad abolire le misure discriminatorie, infinitamente meno violente, di cui sono vittime le donne). In ogni modo, gli sforzi perseguiti in favore dell'integrazione si urtano spesso contro il rifiuto delle organizzazioni negre, i cui dirigenti, dato che il loro stato d'animo è piuttosto quello di una rivolta generalizzata, non si preoccupano affatto della regola della non-violenza nelle campagne di disobbedienza civile e neanche, molto spesso, dei problemi in gioco — la guerra del Vietnam, le carenze specifiche delle nostre istituzioni. Eppure, per quanto essi abbiano potuto attrarre alla loro causa i fautori più radicali della disobbedienza civile, che, senza di loro, sarebbero scomparsi da parecchio tempo, istintivamente tengono ancora in disparte questi alleati che, malgrado il loro spirito di rivolta, facevano parte del contratto originale da cui nacque il *consensus universalis* tacito.

(67) La Corte suprema dovette emettere sentenza sulla causa *Dred Scott contro Sandford* nel 1856. 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, Scott intraprese una azione legale « sostenendo che questi viaggi in stati liberi lo avevano reso libero ». La Corte decise 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 R. McCroskey, *The American Supreme Court*, University of Chicago Press, 1960, pp. 93-95.

Il consenso, come viene concepito nella versione americana, si riferisce alla versione orizzontale del contratto sociale e non alle decisioni di una maggioranza. (Al contrario, gli autori della Costituzione si erano preoccupati di salvaguardare i diritti delle minoranze dissidenti). In genere, la sostanza di questo consenso è simile al contenuto morale di tutti gli accordi e contratti e consiste nell'obbligazione di rispettarli, obbligazione morale caratteristica di tutti gli impegni. Tutte le organizzazioni umane, sociali o politiche, riposano, in fin dei conti, sulla capacità che ha ogni individuo di assumere impegni e mantenerli. La sola obbligazione strettamente morale del cittadino deriva da questa doppia volontà di impegnarsi e di assumere tutte le conseguenze di questo impegno per quanto riguarda il suo comportamento futuro — ciò che costituisce il preliminare non politico di tutte le altre virtù specificamente politiche. La dichiarazione di Thoreau, tanto spesso richiamata: « La sola obbligazione che mi incombe è di fare sempre quello che credo sia bene » potrebbe diventare, in questa prospettiva, *nella mia qualità di cittadino* la sola obbligazione che mi incombe è di prendere impegni e mantenerli.

Le promesse rappresentano l'unico mezzo di cui dispongono gli uomini per organizzare l'avvenire, renderlo prevedibile e degno di fede, nella misura in cui questo è possibile. Dato che l'avvenire non può mai essere totalmente prevedibile questi impegni comportano due limiti essenziali. Noi siamo tenuti a rispettare i nostri impegni nella misura in cui non intervengano circostanze impreviste e nella misura in cui non sia stato rotto l'elemento di reciprocità che essi comportano. Numerosissime circostanze possono così provocare la rottura di un impegno, tra cui la più importante, dal nostro punto di vista, è la circostanza generale del cambiamento. Numerosi altri fattori possono essere ugualmente all'origine di una rottura dell'elemento di reciprocità. L'unico che sia

rilevante qui è l'incapacità delle autorità costituite di assicurare il mantenimento delle condizioni originali. Gli esempi di tale incapacità oggi sono molto numerosi: tale è il caso di una « guerra illegale e immorale », della rivendicazione sempre più impaziente da parte dell'esecutivo di un aumento del suo potere, la menzogna cronica, congiunta con gli attacchi deliberati contro le libertà garantite dal primo emendamento, la cui principale funzione politica è stata sempre di impedire, nei limiti del possibile, alla menzogna di diventare *cronica*; infine un ultimo caso, che non è minore, è quello della violazione della missione particolare delle università (che sono state avviate a ricerche a carattere militare e altre ricerche effettuate sotto la pressione del governo) che doveva proteggerle contro le interferenze politiche e le pressioni sociali. Nelle controversie su quest'ultimo punto, quelli che si oppongono a questo uso illegittimo e quelli che ne sono fautori si accordano sfortunatamente su un punto fondamentalmente erroneo, e cioè che le università sarebbero « il riflesso della più ampia società ». Una nota del presidente dell'Università di Chicago, Edward H. Levi, risponde in maniera eccelsa a questa opinione: « Talvolta si dice che la società avrà il tipo di insegnamento che si merita. Se è così il cielo ci protegga » (68).

Lo spirito delle leggi nel senso di Montesquieu è il principio che ispira gli atti di coloro che vivono sotto un ordinamento giuridico particolare e li fa agire. Il consenso, che è lo spirito delle leggi americane, è fondato sulla nozione di un contratto implicante obbligazioni reciproche, che ha permesso all'inizio l'organizzazione delle colonie separate e poi la stessa Unione. Un contratto suppone almeno due con-

(68) E.H. LEVI, *Point of View. Talks on Education*, Chicago, 1969, pp. 169-170.

traenti e ogni associazione che sia fondata e agisca in conformità al principio del consenso, che riposi su impegni reciproci, comporta un elemento di pluralità che non si dissolve ma che prende la forma di un'unione — e *pluribus unum*. Se i membri singoli della comunità così considerata sceglieranno di abbandonare ogni traccia di autonomia, se sceglieranno di fondersi in una unità totale, quale la *unité sacrée* della nazione francese, parlare di un rapporto *morale* tra la legge e il cittadino non sarebbe più altro che pura retorica.

Il consenso e il diritto al disaccordo sono diventati l'ispirazione e il principio di organizzazione dell'azione e hanno insegnato agli abitanti di questo continente l'«arte dell'associarsi insieme», che è all'origine di quelle associazioni volontarie, di cui Tocqueville ha per primo rilevato il ruolo, con meraviglia, ammirazione e una qualche preoccupazione in quanto vi vedeva la forza specifica del regime politico americano (69). I pochi capitoli che gli ha dedicato sono ancora, e di gran lunga, i migliori testi su questo argomento in una letteratura molto poco ampia. Le parole con cui introduce il problema: «L'America è il paese del mondo in cui si è tratto più vantaggio dall'associazione e in cui si è applicato questo potente mezzo d'azione nella più grande diversità d'oggetti» non sono oggi meno vere di quanto non fossero centocinquanta anni fa; lo stesso possiamo dire per la sua conclusione: «non c'è niente, secondo me, che meriti di attirare di più i nostri sguardi che le associazioni culturali e morali d'America». Le associazioni volontarie non sono partiti; sono organismi *ad hoc* basati su uno scopo a breve termine, ben definito, e che spariscono quando questo scopo è stato raggiunto.

(69) Tutte le citazioni seguenti di Tocqueville provengono da *Democrazia in America*, I, seconda parte, cap. IV e II, seconda parte, cap. V.

È solo in caso di scacco prolungato e quando il loro scopo è particolarmente importante che esse possono costituire «una nazione nella nazione, un governo nel governo». (È quel che avvenne nel 1861, circa trent'anni dopo che Tocqueville ebbe scritto queste parole, e che può accadere nuovamente; la sfida lanciata dal parlamento del Massachusetts alla politica estera del governo è, in questo senso, un avvertimento chiarissimo). Purtroppo, in presenza di una società di massa, e nelle grandi città in particolare, non possiamo più dire che «lo stesso spirito (d'associazione) pervada tutti gli atti della vita sociale»; e se questo può aver senz'altro fatto diminuire il numero di coloro che tendono ad associarsi (questi innumerevoli *Babbis*, versione tipicamente americana del Filisteo), il rifiuto di associarsi «per obiettivi minori» ha comportato, in contropartita, un chiaro indebolimento del gusto dell'azione. Perché gli Americani considerano ancora, ben a ragione, l'associazione come il «solo mezzo che essi abbiano di agire». Le manifestazioni di massa che si sono avute in questi ultimi anni a Washington, sorte spesso spontaneamente in risposta ad un avvenimento, hanno dimostrato inaspettatamente fino a che punto le antiche tradizioni fossero ancora vive. Tocqueville non potrebbe ancora oggi scrivere: «Non appena parecchi abitanti degli Stati Uniti hanno concepito un sentimento o un'idea che vogliono produrre nel mondo» o percepito qualche errore che vogliono correggere «si cercano, e quando si sono trovati si uniscono. *Da quel momento non sono più uomini isolati, ma una potenza che si vede da lontano* e le cui azioni servono di esempio; che parla e che viene ascoltata»? (il corsivo è nostro).

Sono profondamente convinta che la disobbedienza civile sia solo la forma nuova più recente dell'associazione volontaria e che si accordi perfettamente con le più antiche tradizioni del paese. Chi potrebbe, meglio di Tocqueville de-

scrivere questo fenomeno?: «In America i cittadini che formano la minoranza si associano, prima, per constatare il loro numero e indebolire così l'impero morale della maggioranza». Certamente da parecchio tempo non si trovano più «associazioni morali e culturali» tra le associazioni volontarie esistenti, che, al contrario, sembrano costituirsi unicamente in vista della protezione di interessi particolari, quelli dei gruppi di pressione e dei loro rappresentanti a Washington. Sono persuasa che la pessima reputazione di questi ultimi sia perfettamente meritata, così come lo è quella, non meno brutta, degli uomini politici degli Stati Uniti. Non è meno evidente che questi gruppi di pressione sono anche associazioni volontarie, e che essi sono riconosciuti a Washington, dove la loro influenza è così forte che possono esser chiamate «governo assistente» (70); e in realtà il numero dei rappresentanti ufficialmente registrato supera largamente quello dei deputati (71). Né l'importanza del loro riconoscimento diminuisce per il fatto che questo ruolo del «potere assistente» non abbia potuto essere previsto dalla Costituzione o dal suo Primo Emendamento più di quanto non potesse essere prevista una libertà di associazione che prendesse le forme di un'azione politica (72).

Indubbiamente il pericolo della disobbedienza civile è notevole (73), ma non è diverso né più grave del pericolo di ot-

(70) Cfr. C.J. FRIEDRICH, *Governo costituzionale e Democrazia*, tr. it., Vicenza, s.d. p. 659.

(71) E.S. CORWIN, *cit.*

(72) Non conteso 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», ma il problema è semplicemente quello di sapere se si tratti di un «diritto riconosciuto dal primo emendamento», per riprendere i termini di H.A. FREEMAN, *cit.*, p. 25.

(73) N.W. PUNER, *cit.*, p. 707.

dine generale che nasce dal diritto di libera associazione di cui, malgrado l'ammirazione, Tocqueville restava perfettamente consapevole (nel suo resoconto del primo volume della *Democrazia in America* J.S. Mill riassumeva in questi termini il senso delle preoccupazioni di Tocqueville: «La capacità di cooperare in vista della realizzazione di un obiettivo comune, che era finora uno strumento di monopolio del potere nelle mani delle classi superiori, è ormai uno strumento molto temibile nelle mani delle classi inferiori» (74)). Ben sapeva Tocqueville che regna spesso in seno a quelle associazioni una «tirannia più insopportabile di quella che si esercita in nome del governo e che esse attaccano». Ma ben sapeva anche che «la libertà d'associazione è diventata una garanzia necessaria contro la tirannia della maggioranza», che «è dunque un pericolo che si oppone ad un pericolo più temibile» e che infine «è dunque godendo di una libertà pericolosa che gli americani apprendono l'arte di rendere meno grandi i pericoli della libertà». In ogni modo «perché gli uomini restino civili o lo divengano, bisogna che tra di loro si sviluppi l'arte dell'associazione e si perfezioni in maniera proporzionale alla crescita dell'uguaglianza delle condizioni» (corsivo nostro). Non è necessario ricordare le antiche discussioni sui lati positivi e negativi dell'uguaglianza, sui vantaggi e gli inconvenienti della democrazia, per rendersi conto che tutti i cattivi demoni potrebbero nuovamente scatenarsi se il modello originale dei contratti di associazione — quello di un impegno reciproco unito all'imperativo morale *pacta sunt servanda* — dovesse essere definitivamente abbandonato. È quello che potrebbe verificarsi, nelle attuali circostanze, se questi gruppi, come del resto i gruppi analoghi

(74) Citato dall'introduzione all'edizione Schocken di Tocqueville, 1961.

degli altri paesi, dovessero sostituire a obiettivi reali impegni di natura ideologica politica o altro. Quando un'associazione non è più in grado o non ha più la volontà di unire, come diceva Tocqueville, «in fascio gli sforzi degli spiriti *divergenti*» perde ogni attitudine all'azione. La minaccia che grava sul movimento studentesco, che è oggi il più importante dei gruppi che praticano la disobbedienza civile, non deriva solo dal vandalismo, dalla violenza, dai furori e dalle cattive maniere, ma dal crescente contagio delle influenze ideologiche (maoismo, castrismo, stalinismo, marxismo, leninismo e via di seguito) che conducono, in realtà, alla divisione e alla dissoluzione dell'associazione.

La disobbedienza civile e l'associazione volontaria sono fenomeni praticamente sconosciuti altrove. (È molto difficile tradurre la terminologia che li avviluppa). Si è spesso pensato che il genio del popolo inglese consistesse nel sapersi trarre d'impaccio e che quello del popolo americano fosse di rifiutare le considerazioni teoriche e di ricorrere all'esperienza e all'azione pratica. Comunque sia, è innegabile che il fenomeno dell'associazione volontaria è stato trascurato e che la nozione di disobbedienza civile solo molto recentemente è stata fatta segno dell'attenzione dovuta. Diversamente dall'obiettore di coscienza, colui che pratica la disobbedienza civile fa parte di un gruppo e questo gruppo, lo si voglia o no, è formato e animato dallo stesso spirito che ha informato le associazioni volontarie. A mio avviso, in questo dibattito il più grande errore sarebbe di ritenere che ci si trovi in presenza di individui che si ergono, in nome della loro coscienza e della loro soggettività, contro le leggi e i costumi della comunità — errore commesso sia dai difensori che dai detrattori della disobbedienza civile. In realtà abbiamo a che fare con minoranze organizzate che si oppongono a maggioranze che si presumono passive, benché esse non siano affatto silenziose. E penso che sia innegabile che sotto

la pressione delle minoranze, lo stato d'animo e l'opinione di queste maggioranze si siano considerevolmente modificati. A questo proposito, si può senz'altro deplorare che le recenti controversie siano state ampio dominio dei giuristi — avvocati, giudici e altri uomini di legge — perché per loro deve essere particolarmente difficile vedere in colui che fa atto di disobbedienza civile il membro di un gruppo e non semplicemente colui che viola individualmente la legge ed è già un potenziale accusato. In realtà, il grandissimo merito del processo giudiziario sta proprio nel fatto che esso giudica in maniera imparziale un individuo, senza preoccuparsi dello *Zeitgeist* o delle opinioni che l'accusato può condividere con altri e tentare di presentare davanti al tribunale. Il solo trasgressore che il tribunale non consideri come un criminale è l'obiettore di coscienza — e la cospirazione è il solo caso in cui l'appartenenza ad un gruppo sia rilevante per esso: una tale accusa, evidentemente, sarebbe qui del tutto sbagliata perché la cospirazione non si caratterizza semplicemente per «la comunanza di ispirazione», ma per il carattere segreto dell'impresa, mentre la disobbedienza civile è pubblica. Come ho notato prima, benché la disobbedienza civile sia compatibile con lo spirito delle leggi americane, la difficoltà di incorporarla nel sistema giuridico americano e di trovarle una giustificazione puramente giuridica appare insormontabile. Ma questa difficoltà proviene dalla natura generale del diritto e non dallo spirito particolare dell'ordinamento giuridico americano. Evidentemente, «il diritto non potrebbe giustificare la violazione della legge, anche quando questa violazione avesse per obiettivo di impedire la violazione di una altra legge» (75). Diversa è la questione di sapere se non esista una possibilità di fare un posto alla disobbedienza civile

nel funzionamento delle nostre istituzioni politiche. Questo modo di affrontare il problema su un piano politico è fortemente rafforzato dal rifiuto recente della Corte Suprema di occuparsi di ricorsi che contestassero la « legittimità » e la costituzionalità » di decisioni governative concernenti la guerra del Vietnam: la Corte ha ritenuto che questi ricorsi mettessero in discussione la « dottrina del campo politico » secondo cui certi atti del potere legislativo ed esecutivo non possono diventare oggetto di un controllo giurisdizionale. La natura e l'esatta portata di questa dottrina sono state ampiamente poste in discussione al punto che è stato possibile paragonarla « ad un vulcano la cui eruzione, dopo aver a lungo covato, è infine sul punto di scoppiare, dando luogo ad una controversia infiammata » (76). Ma la natura particolare degli atti su cui la Corte rifiuta di giudicare e che restano, per tanto, al di fuori di ogni controllo giurisdizionale, non è dubbia: si tratta di atti che si caratterizzano sia per la loro importanza (77) che per « la necessità eccezionale che non si rimetta in causa una decisione politica divenuta effettiva » (78). Graham Hughes prosegue la sua eccellente analisi della dottrina del campo politico, a cui mi sono abbonatamente ispirata, aggiungendo ancora: « queste considerazioni... sembrano certamente significare: *inter arma silent leges* e lasciano dubitare che si tratti dell'interpretazione della Costituzione ». In altri termini, la dottrina del campo politico è di fatto la breccia che permette di reintrodurre nuovamente in un ordinamento giuridico che li ha rifiutati per

(76) G. HUGHES, *cit.*, p. 7.

(77) A.M. BICKLE, citato da G. HUGHES, *cit.*, p. 10.

(78) Sentenza della Corte Suprema nella causa *Baker contro Carr*, citato da G. HUGHES, *cit.*, p. 11.

principio, il principio di sovranità e la ragion di stato (79). Quale che sia la teoria, i fatti indicano che, quando si tratta di problemi fondamentali, i poteri della Corte Suprema non superano quelli di una corte internazionale: entrambe non sono in grado di far eseguire decisioni che possano mettere in pericolo gli interessi degli stati sovrani; entrambe sanno perfettamente che la loro autorità dipende dalla loro prudenza, cioè dalla loro capacità di stare attente a non sollevare problemi o a prendere decisioni che non siano in grado di far eseguire.

L'introduzione della disobbedienza civile nelle nostre istituzioni politiche potrebbe costituire il rimedio migliore contro questa impotenza ultima del controllo giurisdizionale. Un primo passo consisterebbe nell'ottenere, in favore delle minoranze che praticano la disobbedienza civile, la stessa forma di riconoscimento che è accordata a numerosi interessi particolari (interessi di minoranze, per definizione) e nel trattare i gruppi che praticano la disobbedienza civile allo stesso modo dei gruppi di pressione che, con la mediazione dei loro rappresentanti debitamente registrati, possono influenzare e sostenere il Congresso con l'arma della persuasione, col peso della loro opinione e del numero degli aderenti. Queste minoranze di opinione diverrebbero così non solo una potenza « che si vede da lontano » nel corso di manifestazioni o altri modi di esprimere il loro punto di vista, ma anche una potenza sempre presente con la quale occorrerebbe fare i conti. Si dovrebbe, poi, riconoscere pubblicamente che il Primo Emendamento non autorizza, né nella lettera né nello spirito, l'esercizio del diritto di associazione, così come viene di fatto praticato nel paese — questo prezioso

(79) Per riprendere ancora una volta l'antica osservazione del giudice James Wilson che è del 1793: « La costituzione degli Stati Uniti ignora totalmente la parola sovranità ».

privilegio che, come notava Tocqueville, « è oggi passato nelle abitudini e nei costumi da secoli ». Se c'è qualcosa che richiede il voto di un nuovo Emendamento e merita tutta la pena che esso comporta, è certamente questo.

Forse, per permetterci di far posto alla disobbedienza civile, non soltanto nel nostro linguaggio politico, ma anche nel nostro sistema politico, occorrerebbe che vi fosse un qual-
che allarme, e senza dubbio siamo in presenza di un allarme del genere quando vediamo poco a poco che le istituzioni di un paese cessano di funzionare correttamente e che le sue autorità perdono potere; è per questa situazione che l'associazione volontaria oggi negli Stati Uniti si è trasformata in disobbedienza civile e che il disaccordo è divenuto resistenza. Tutti sanno che questa situazione di allarme, aperta o latente, regna — e ha regnato realmente per un certo tempo — in buona parte del mondo. La novità sta nel fatto che il nostro paese non sia più un'eccezione. Non sappiamo se le nostre istituzioni politiche sopravviveranno o meno a questo secolo. Wilson Carey MacWilliams ha dichiarato con molta saggezza che « quando le istituzioni fanno naufragio la sorte della comunità politica dipende dagli uomini e gli uomini sono deboli, canne, pronte ad abituarsi all'ingiustizia, se non a compierla » (80). Da quando il patto del *Mayflower* è stato redatto e firmato sotto ben altro tipo di spinta, le associazioni volontarie sono state il rimedio tipicamente americano al fallimento istituzionale, all'impossibilità di fare totale affidamento sugli uomini e alle incertezze dell'avvenire. A differenza di altri paesi, e malgrado i rovesci dovuti ai cambiamenti e agli scacchi cui è sottoposta attualmente, la nostra Repubblica possiede forse ancora gli strumenti tradizionali che le permettono di guardare al futuro con una certa fiducia.

(80) W.C. McWILLIAMS, *cit.*, p. 226.

Tit. orig. *Understanding and Politics*, « Partisan Review », XX, IV (luglio-agosto), 1953, pp. 377-392.

Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendiges, welches Gesicht (Franz Kafka)

Sono in molti a dire che non si può lottare contro il totalitarismo senza comprenderlo, ma per fortuna questo non è vero altrimenti il nostro sarebbe un caso disperato. La comprensione, in quanto distinta dalla conoscenza scientifica e dalla informazione esatta, è un processo complesso che non dà mai risultati inequivocabili; è un'attività senza fine, sempre diversa e mutevole, grazie alla quale accettiamo la realtà, ci riconciliamo con essa, cioè ci sforziamo di essere in armonia col mondo.

L'equivoco corrente secondo cui « tout comprendre c'est tout pardonner » è sorto proprio perché la riconciliazione è inerente alla comprensione, tuttavia il perdono è tanto poco legato ad essa da non essere né sua condizione né sua conseguenza. Esso (che è senza dubbio una delle più grandi capacità dell'uomo e forse la più audace delle sue azioni, in quanto tenta l'apparentemente impossibile, cioè disfare ciò che è stato fatto, ed è capace di dar luogo a un nuovo inizio proprio là dove tutto sembrava esser concluso), è una azione unica che culmina in un atto unico. La comprensione, al contrario, non ha fine e non può quindi produrre risultati definitivi; è il modo specificamente umano di vivere perché ogni singolo individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo al quale era estraneo nascendo e in seno al quale resta sempre un estraneo a causa della sua irriducibile unicità. La

comprensione inizia con la nascita e finisce con la morte. Ora, se l'apparizione dei governi totalitari è l'avvenimento centrale del nostro mondo, comprendere il totalitarismo non significa affatto perdonare, ma riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili.

Nell'intento di educare ed elevare l'opinione pubblica sono in molti a ritenere che sia ora di finirla con questo processo di comprensione in quanto pensano che i libri possano servire da armi e che ci si possa battere con le parole. Ma armi e lotta appartengono alla sfera della violenza e questa, che è diversa dal potere, è muta: comincia là dove finisce il discorso. Le parole usate per combattere perdono la loro qualità di discorso e si trasformano in *clichés*; ed è proprio l'importanza assunta da tali *clichés* nel nostro linguaggio e nei nostri dibattiti quotidiani a darci la misura sia di quanto ci siamo privati della nostra capacità di parlare, sia della nostra prontezza a utilizzarlo, per le nostre argomentazioni, mezzi violenti che sono ben più efficaci dei cattivi libri (e solo i cattivi libri possono essere buone armi).

Simili tentativi sfociano nell'indottrinamento che, come tentativo di comprendere, trascende la sfera relativamente salda dei fatti e delle rappresentazioni, dalla cui infinità cerca di sfuggire; ma che, come corto circuito nel processo stesso di trascendimento, che è arbitrariamente interrotto da asserzioni apodittiche che pretendono la stessa affidabilità dei fatti e delle rappresentazioni, distrugge anche l'attività di comprensione. L'indottrinamento è pericoloso perché emana, innanzitutto, da un perversimento della comprensione e non dalla conoscenza. La comprensione dà significa, quel significato che noi creiamo nel processo stesso della vita nella misura in cui tentiamo di riconciliarci con ciò che facciamo e con ciò che sopportiamo.

L'indottrinamento può solo favorire la lotta totalitaria contro la comprensione e introduce, comunque, un elemen-

to di violenza in tutta la sfera politica. Ben povero uso dell'indottrinamento può essere fatto da un paese libero in confronto a quello che possono farne l'educazione e la propaganda totalitaria; utilizzando e formando propri « esperti », che pretendono di « comprendere » l'informazione fattuale aggiungendo una « valutazione » non scientifica ai risultati delle loro ricerche, un paese libero non fa che promuovere quegli elementi di pensiero totalitario presenti oggi in ogni società libera.

Eppure questo è solo un aspetto del problema. Non possiamo vincere la nostra battaglia contro il totalitarismo finché non lo avremo compreso, perché non lo comprendiamo e non possiamo aspettarci di comprenderlo finché non sarà stato definitivamente sconfitto. La comprensione degli affari politici e storici, in quanto profondamente ed essenzialmente umani, ha qualcosa in comune con la comprensione degli individui: chi *sia* essenzialmente qualcuno lo sappiamo solo dopo la sua morte (sta qui la verità del detto antico *nemo ante mortem beatus esse dici potest*): per i mortali il definitivo e l'eterno comincia solo dopo la morte.

Il modo più semplicistico per eludere questa affermazione sta nell'assimilare il governo totalitario ad un qualche male ben noto del passato, quale ad es. l'aggressività, la tirannia, la cospirazione etc. A prima vista potremmo anche esser portati a pensare di essere sulla strada giusta perché riteniamo di aver ereditato dal passato sia i suoi mali che la saggezza che ci permette di orientarci in essi. Ma il punto è che la saggezza del passato svanisce, per così dire, nelle nostre mani non appena cerchiamo di usarla onestamente nelle esperienze politiche fondamentali della nostra epoca. Tutto ciò che sappiamo del totalitarismo dà prova di una tremenda originalità che nessun confronto storico approssimativo può attenuare. Possiamo sfuggire al suo impatto solo se decidiamo di non fissare la nostra attenzione sulla sua vera natura

ma di lasciare che esso si svolga nell'interminabile serie di somiglianze e connessioni che certi aspetti della sua dottrina mostrano di avere con teorie note del pensiero occidentale. Tali somiglianze sono innegabili e, del resto, nel campo della teoria pura e dei concetti singoli non c'è niente di nuovo sotto il sole; ma le somiglianze svaniscono completamente non appena abbandoniamo le formulazioni teoriche e prestiamo attenzione alle loro applicazioni pratiche. L'originalità del totalitarismo è terrificante non perché sia venuta al mondo qualche nuova « idea », ma perché i suoi atti rompono con tutte le nostre tradizioni: si tratta di atti che hanno letteralmente polverizzato le categorie del nostro pensiero politico e i nostri criteri di giudizio morale.

Per quanto non ci si debba aspettare dalla comprensione risultati che siano particolarmente utili o chiarificatori nella lotta contro il totalitarismo, non di meno essa deve accompagnare questa lotta se vogliamo che sia qualcosa di più che una pura lotta per la sopravvivenza. Dato che i movimenti totalitari sono apparsi in un mondo non totalitario (cristallizzando elementi presenti in esso perché i governi totalitari non sono piovuti dal cielo), il processo della loro comprensione è, chiaramente, e forse anche sostanzialmente, un processo di autocomprensione, perché se conosciamo senza comprendere ciò contro cui ci battiamo, conosciamo e comprendiamo anche meno ciò per cui ci battiamo. E la rassegna, tanto caratteristica dell'Europa durante l'ultima guerra e tanto bene descritta da un poeta inglese che disse « chi vive di nobili sogni, difende il male contro il peggio » non basterà più. È così necessaria un'attività di comprensione che, se pure non può mai ispirare direttamente la lotta o fornirle obiettivi che le mancano, è la sola che possa darle un senso dando anche allo spirito e al cuore umano nuove risorse che probabilmente si paleseranno solo a battaglia finita.

Conoscenza e comprensione sono due cose distinte ma connesse. La comprensione si basa sulla conoscenza e questa non può procedere senza una comprensione preliminare implicita. È essa che denuncia la tirannia del totalitarismo e presuppone che la nostra lotta contro di esso sia una lotta per la libertà. È vero che se non si è motivati su questa base probabilmente non si sarà mai affatto mobilitati, ma molte altre forme di governo hanno negato la libertà, anche se mai così radicalmente come i regimi totalitari, sì che questa negazione non può costituire la chiave di lettura privilegiata per comprendere il totalitarismo. La comprensione preliminare, tuttavia, per quanto rudimentale o anche irrilevante possa dimostrarsi, impedirà che la gente si unisca in un movimento totalitario senza dubbio più efficacemente di quanto non possano fare l'informazione più sicura, l'analisi politica più acuta o la più ampia conoscenza raggiunta.

La comprensione precede e segue la conoscenza. La comprensione preliminare, base di ogni conoscenza, e la vera comprensione che la trascende, rendono entrambe significativa la conoscenza. La descrizione storica e l'analisi politica non possono mai provare l'esistenza della *natura* o dell'esistenza del governo totalitario, semplicemente sulla base dell'esistenza di una *natura* del governo monarchico, repubblicano, tirannico o dispotico. Questa natura specifica è data per certa dalla comprensione preliminare su cui le stesse scienze si basano, e questa comprensione preliminare permea naturalmente ma acriticamente la loro intera terminologia e il loro vocabolario. La vera comprensione torna sempre ai giudizi e ai pregiudizi che hanno preceduto e orientato la ricerca strettamente scientifica. Le scienze possono solo illuminare, ma non possono né provare né negare, la comprensione preliminare non critica da cui partono, e se lo scienziato, fuorviato dal vero lavoro della sua ricerca, comincia ad atteggiarsi ad esperto di politica e a guardare con di-

sprezzo la comprensione popolare da cui ha preso le mosse, perde immediatamente il filo di Arianna del senso comune che solo può guidarlo con sicurezza attraverso il labirinto delle sue conclusioni. D'altro canto, se lo studioso vuole trascendere i limiti della propria conoscenza — e non vi è altro modo per rendere significativa la conoscenza che trascenderla — deve tornare ad essere molto umile e ascoltare da vicino il linguaggio popolare in cui parole come totalitarismo sono usate quotidianamente come *clichés* politici e come slogans impropri, se vuole ristabilire il contatto tra conoscenza e comprensione.

L'uso popolare della parola totalitarismo per denunciare il male politico per eccellenza non risale a più di cinque anni fa. Fino alla fine della seconda guerra mondiale, e anche durante i primi anni del dopoguerra, il termine che designava il male politico era l'imperialismo e, come tale, esso era generalmente usato come sinonimo di aggressività in politica estera; questa identificazione era così completa che le due parole potevano essere facilmente scambiate fra di loro. Ugualmente si usa oggi totalitarismo per denotare brama di potere, volontà di dominio, terrore e la cosiddetta struttura monolitica dello stato. Il cambiamento in sé è degno di nota. L'imperialismo rimase a lungo come slogan popolare dopo il sorgere del bolscevismo, del fascismo e del nazismo; ovviamente o questi nuovi avvenimenti non erano stati ancora ben compresi o non si credeva che essi potessero alla fine dominare l'intero periodo storico. Non la guerra contro un potere totalitario, ma solo la caduta definitiva dell'imperialismo (che fu accettato dopo la liquidazione dell'impero britannico e l'accoglimento dell'India nel Commonwealth) poteva far ammettere che un nuovo fenomeno, cioè il totalitarismo, ne avesse preso il posto diventando il fatto politico determinante della nuova epoca.

Eppure mentre il linguaggio popolare accettando una nuova parola riconosce un nuovo evento, esso usa poi invariabilmente tali concetti come sinonimi di altri mali noti da vecchia data — aggressività e brama di conquista nel caso dell'imperialismo, terrore e brama di potere nel caso del totalitarismo. Il fatto che si scelga una parola nuova denota consapevolezza che qualcosa di nuovo e decisivo sia avvenuto, mentre il suo uso successivo, cioè l'identificazione del fenomeno nuovo e specifico con qualcosa di noto e piuttosto generico, dimostra, al contrario, che non c'è la volontà di ammettere che sia avvenuto qualcosa fuori dall'ordinario. È come se in un primo momento, cioè quando troviamo un nuovo nome per una nuova forza che determinerà il corso dei nostri destini politici, ci orientassimo verso nuove e specifiche condizioni, mentre, in un secondo momento, (cioè ripensandoci), rimpiangessimo la nostra audacia e ci consolassimo pensando che niente di peggio o più insolito di quanto sia insito nella colpevolezza del genere umano potrà mai esserci.

Come espressione della comprensione preliminare, il linguaggio popolare dà il via al processo della vera comprensione e la sua scoperta deve restare sempre il contenuto della vera comprensione se questa non vuole correre il pericolo, sempre presente, di perdersi nelle nuvole della speculazione pura. Più di ogni altra cosa fu proprio la comprensione popolare comune non critica a indurre un'intera generazione di storici, economisti e politologi a dedicare i loro sforzi migliori alla investigazione delle cause e delle conseguenze dell'imperialismo, e, contemporaneamente, li spinse a rappresentarlo erroneamente come « costruzione dell'impero » alla maniera degli assiri, degli egiziani e dei romani e a interpretare erroneamente le sue motivazioni profonde come « brama di conquista », descrivendo quindi Cecil Rhodes come un secondo Napoleone e Napoleone come un nuovo Giulio Ce-

sare. Del pari, il totalitarismo è diventato un oggetto usuale di studio solo da quando la comprensione preliminare lo ha riconosciuto come il momento fondamentale e il pericolo più significativo del tempo. E di nuovo le interpretazioni correnti, fossero anche le più erudite, si allineano allo schema della comprensione preliminare ed assimilano il dominio totalitario alla tirannia o alla dittatura di un solo partito, quando non spiegano addirittura il tutto riducendolo a cause storiche, sociali o psicologiche rilevanti solo per un paese, Germania o Russia. È chiaro che simili metodi non fanno avanzare gli sforzi di comprensione perché essi annegano in un contesto noto e plausibile ogni realtà non nota che richiede di essere compresa. Come Nietzsche ebbe a notare una volta, è proprio dell'ambito scientifico «dissolvere il noto nell'ignoto: ma la scienza vuole fare l'*opposto* ed è ispirata dall'istinto di ridurre l'ignoto a qualcosa che sia conosciuto».

Eppure, se è vero che siamo posti di fronte a una realtà che ha distrutto le nostre categorie di pensiero e i nostri criteri di giudizio, il compito della comprensione non è diventato disperato? Come possiamo misurare la lunghezza se non disponiamo di un metro? Come possiamo contare senza la nozione dei numeri? Forse è un controsenso anche pensare che possa avvenire qualcosa che le nostre categorie non sono preparate a capire. Forse dovremmo contentarci della comprensione preliminare, che immediatamente allinea il nuovo al vecchio, e dell'approccio scientifico, che la prolunga e deduce sistematicamente il nuovo dal precedente, fosse anche a costo di una chiara contraddizione con la realtà. Comprensione e giudizio non sono legati e collegati l'una all'altro in modo tale che si debba descriverli entrambi come quella abitudine a sussumere (il particolare sotto una regola universale) che per Kant pertiene alla definizione stessa del giudizio e la cui assenza egli qualifica magistralmente come «ottusità», questa «malattia senza rimedio»?

Questi problemi sono tanto più pertinenti in quanto non riguardano solo la nostra difficoltà di comprendere il totalitarismo. Il paradosso della situazione moderna sembra consistere nel fatto che il nostro bisogno di trascendere la comprensione preliminare e l'approccio prettamente scientifico nasce dalla perdita degli strumenti di comprensione. La nostra ricerca di significato è ad un tempo stimolata e frustrata dalla nostra incapacità di creare significato. La definizione kantiana di ottusità cade a proposito. Dall'inizio del secolo la crescente mancanza di significato è stata accompagnata dalla perdita del senso comune che, sotto molti punti di vista, si è tradotta in una crescente ottusità. A quanto ne sappiamo in nessuna civiltà prima della nostra c'era stata gente così ingenua da formare le sue abitudini di acquirente sul principio che l'autoincensamento, che è l'assunto specifico della pubblicità, sia la referenza più alta. Né è possibile che qualche secolo prima del nostro possa essere stato persuaso a prendere sul serio una terapia che si dice possa aiutare solo se i pazienti pagano un alto prezzo a coloro che la somministrano, fatta eccezione per quelle società primitive il cui movimento di danaro da solo possiede un potere magico.

Quanto è accaduto alle piccole buone regole dell'interesse personale, è avvenuto pure, su scala molto più ampia, in tutte le sfere della vita quotidiana che, per la loro usualità, hanno bisogno di essere regolate da costumi. I fenomeni totalitari che non possono più essere compresi in termini di senso comune e che sfidano tutte le regole del giudizio «normale», cioè principalmente il giudizio utilitario, sono solo gli esempi più spettacolari della perdita di questa saggezza che è la nostra comune eredità. Dal punto di vista del senso comune non abbiamo bisogno del sorgere del totalitarismo per renderci conto che stiamo vivendo in un mondo capovolto, un mondo dove non è più possibile orientarsi facendo affidamento sulle regole di quello che una volta era il senso

comune. In questa situazione, l'ottusità nel senso kantiano è diventata la malattia comune e perciò non può più esser considerata come « irrimediabile ». Essa è diventata comune come lo era prima il senso comune e ciò non significa che sia un sintomo della società di massa o che le persone intelligenti ne siano esenti. L'unica differenza è che l'ottusità rimane beatamente muta tra la gente incolta e diventa insopportabilmente offensiva tra le persone intelligenti per le quali si può anche dire che più intelligente è un individuo tanto più irritante è l'ottusità che condivide con tutti.

Sembra quasi un segno della giustizia storica il fatto che Paul Valéry, la più lucida mente francese, classico popolo di buon senso, sia stato il primo a scoprire la bancarotta del senso comune nel mondo moderno in cui le idee più comunemente accettate sono state « attaccate, rifiutate sorprese e disolte dai fatti » e in cui, perciò, siamo testimoni di una « sorta di fallimento dell'immaginazione e di bancarotta della comprensione ». Molto più sorprendente è che già nel diciottesimo secolo Montesquieu fosse convinto che solo i costumi, che proprio per il fatto di essere *mores* costituiscono la moralità di ogni civiltà, impedissero uno spettacolare crollo morale e spirituale della cultura occidentale. Certamente egli non può essere annoverato tra i profeti dell'apocalisse, ma il suo freddo e sobrio coraggio non è mai stato eguagliato da nessuno dei grandi pessimisti storici del secolo XIX.

Per Montesquieu la vita dei popoli è regolata da leggi e costumi, i quali si differenziano in quanto « le leggi governano le azioni dei cittadini e i costumi quelle degli uomini ». Le leggi stabiliscono il dominio della vita pubblica e i costumi quello della società. Il declino delle nazioni comincia nel momento in cui si mette in crisi la legalità, sia quando è il governo in carica ad abusare delle leggi, sia quando ad esser messa in dubbio o contestata è l'autorità della loro fonte. In entrambi i casi le leggi non sono più considerate va-

lidi. Ne risulta che la nazione, insieme al « credo » nelle proprie leggi, perde la sua capacità di azione politica responsabile: il popolo cessa di essere cittadino nel pieno senso della parola. Ciò che allora rimane ancora (e che spiega incidentalmente la frequente longevità dei corpi politici la cui linfa vitale è esaurita) sono i costumi e le tradizioni della società. Finché questi restano intatti, gli uomini come privati individui continuano a comportarsi secondo certi modelli di moralità. Ma, quando questa moralità ha perduto il suo fondamento, solo per poco tempo si può fare affidamento sulla tradizione per prevenire il peggio. Ogni incidente può distruggere costumi e moralità che non abbiano più il loro sostegno nella legalità e la minima incertezza può minacciare una società che non abbia più il sostegno dei suoi cittadini.

Per il suo tempo e ai suoi fini Montesquieu ebbe a dire: « I popoli d'Europa, nella loro maggioranza, sono ancora governati dai costumi. Ma se, a causa di un lungo abuso di potere, o per una grande conquista, a un certo punto si stabilisse un regime dispotico, non varrebbero né costumi né clima; e, in questa bella parte del mondo, la natura umana dovrebbe soffrire, almeno per un certo tempo, gli stessi affronti che le vengono fatti nelle altre tre ». In questo passo, Montesquieu delinea i pericoli politici di un corpo politico che sia tenuto insieme solo dai costumi e dalle tradizioni, cioè dalla sola forza obbligatoria della moralità. I pericoli possono venire dall'interno, come nel caso di un cattivo uso del potere, o dall'esterno, come nell'aggressione. E ovviamente Montesquieu non poteva prevedere il fattore che avrebbe potuto far crollare i costumi del secolo XIX e che derivò da quel mutamento radicale del mondo che fu la rivoluzione industriale, certamente la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai avuto in un così breve lasso di tempo; in pochi decenni essa cambiò tutto il nostro globo più radical-

mente di quanto non fosse avvenuto in tutti i tremila anni della storia precedente. Ripensando alle paure di Montesquieu, che furono espresse quasi cento anni prima che questa rivoluzione manifestasse tutta la sua forza, si è portati a riflettere sul corso che avrebbe potuto avere la civiltà europea senza l'impatto di questo unico determinante fattore. Non si sfugge a una conclusione: il grande mutamento ebbe luogo in un ambito politico le cui fondamenta non erano più sicure e perciò rovesciò una società che, se pure era ancora in grado di capire e giudicare, non sarebbe stata a lungo in grado di dare spiegazione delle sue categorie di comprensione e dei suoi criteri di giudizio quando questi fossero stati seriamente sfidati. In altri termini le paure di Montesquieu, che sembravano fuori posto nel secolo XVIII mentre sarebbero sembrate così normali nel secolo XIX, possono darci, se non altro, un minimo di spiegazione non del totalitarismo o di ogni altro evento specifico moderno, ma del fatto preoccupante che la nostra grande tradizione sia rimasta così particolarmente muta, così totalmente incapace di risposte costruttive di fronte alla sfida delle questioni « morali » e politiche del nostro tempo. Quel che si era esaurito era la fonte stessa da cui risposte del genere potevano scaturire. Quel che si è perso è il quadro entro cui la comprensione e il giudizio possono sorgere.

Tuttavia, le paure di Montesquieu vanno ben oltre e perciò si avvicinano alla nostra attuale perplessità più di quanto il passo sopra citato indicherebbe. La sua paura principale, espressa all'inizio della sua opera, riguarda ben più che il solo benessere delle nazioni europee e la conservazione della libertà politica; essa riguarda la stessa natura umana: « L'uomo, questo essere flessibile, che nella società si piega ai pensieri, alle impressioni altrui, è parimenti capace di conoscere la propria natura quando questa gli viene mostrata, e di perderne perfino il sentimento, quando gli viene occultata ».

Per noi che siamo posti di fronte al tentativo totalitario molto realistico di occultare all'uomo la sua natura sotto il pretesto che essa va cambiata, il coraggio di queste parole è come il vigore giovanile disposto ad ogni rischio immaginabile perché niente di grave è ancora accaduto da far prendere una concretezza terrificante ai pericoli immaginati. Più che la perdita della capacità di azione politica, che è condizione fondamentale della tirannia, e più che il sorgere della mancanza di significato e di perdita del senso comune (e il senso comune è solo quella parte del nostro spirito e quella porzione di saggezza ereditata che tutti gli uomini hanno in comune in ogni civiltà), si delinea qui la perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere. Sappiamo come sotto il dominio totalitario, sebbene non se ne avesse consapevolezza, la gente, grazie al terrore combinato col pensiero ideologico, sia stata portata tanto vicina a questa condizione di assenza di significato.

Nel nostro contesto è degno di nota come il senso comune sia stato ingegnosamente sostituito con la logica stringente che è propria del pensiero totalitario. La logica non si identifica col ragionamento ideologico, ma indica la trasformazione totalitaria delle diverse ideologie. Se caratteristica principale delle ideologie fu di trasformare un'ipotesi scientifica, quale poteva essere ad esempio la sopravvivenza del più forte in biologia o della classe più progressista nella storia, in un'« idea » che potesse applicarsi all'intero corso degli eventi, allora è proprio della trasformazione totalitaria cambiare l'idea nella premessa logica, cioè in qualche affermazione autoevidente da cui tutto si possa dedurre con implacabile coerenza logica. (Qui la verità diventa ovviamente quello che alcuni logici pretendono che sia, e precisamente coerenza, a parte il fatto che questa equazione implica proprio la negazione dell'esistenza della verità, se si suppone che essa riveli qualcosa, mentre la coerenza è solo un modo di

- concatenare affermazioni logiche, e, come tale, non ha alcun potere-rivelatorio. La nuova corrente logica in filosofia, sviluppatasi a partire dal pragmatismo, ha una sorprendente affinità con la trasformazione totalitaria degli elementi pragmatici, inerenti a tutte le ideologie, nella logica, che rompe i suoi legami sia con la realtà che con l'esperienza. Va da sé che il totalitarismo procede in un modo più crudo e, sfortunatamente, anche più efficace. La principale distinzione politica tra senso comune e logica è che il senso comune presuppone un mondo comune in cui tutti sono in armonia e dove possiamo vivere insieme perché abbiamo un senso che controlla e accomoda tutti i nostri dati strettamente particolari a quelli degli altri; — la logica, al contrario, proprio come l'assioma da cui procede, può pretendere una affidabilità che non dipende né dal mondo né dall'esistenza degli altri. Si è osservato spesso che la validità dell'affermazione $2 + 2 = 4$ è indipendente dalla condizione umana, cioè che essa è ugualmente valida per Dio e per l'uomo. In altri termini se il senso comune, senso politico per eccellenza, vien meno al nostro bisogno di comprensione, siamo tutti sempre troppo pronti a sostituirlo con la logica, perché anche la capacità del ragionamento logico è comune a tutti. Ma questa capacità umana intima, comune, che funziona anche indipendentemente dal mondo e dall'esperienza, senza alcun legame con il dato, non è in grado di comprendere niente e, lasciata a se stessa, è completamente sterile. Quando il mondo comune *tra* gli uomini è andato distrutto e ci si può affidare solo alle tautologie senza significato dell'autoevidenza, questa capacità logica può diventare « produttiva » e sviluppare le proprie linee di pensiero, la cui principale caratteristica politica è quella di implicare sempre un potere costringente di persuasione. Ricondurre pensiero e comprensione a queste operazioni logiche significa ridurre la facoltà di pensare, che per migliaia di anni è stata considerata la più alta capacità

dell'uomo, al suo più piccolo comun denominatore dove non ha più importanza nessuna differenza nell'esistenza attuale, foss'anche la differenza qualitativa tra l'essenza di Dio e quella degli uomini.

Per coloro che hanno a cuore la ricerca del significato e della comprensione ciò che è sorprendente nel sorgere del totalitarismo non è che esso sia qualcosa di nuovo, ma che esso abbia portato alla luce la rovina delle nostre categorie di pensiero e dei nostri criteri di giudizio. La novità è il regno dello storico che, a differenza di quello dello scienziato, che fa riferimento ad ogni evento ricorrente, si occupa di eventi che capitano una sola volta. Questa novità può essere manipolata se lo storico insiste sulla causalità e pretende di poter spiegare gli eventi con una catena di cause che li avrebbero alla fine provocati. Egli allora, in realtà, si pone come un « profeta del passato » e a separarlo dai doni della vera profezia sembra che siano le limitazioni fisiche deprecabili del cervello umano, che sfortunatamente non può contenere e combinare correttamente tutte le cause che operano allo stesso tempo. La causalità, in realtà, è categoria estranea e ingannevole nelle scienze storiche. Non solo il vero significato di ogni evento trascende sempre ogni numero di cause passate che gli si possano assegnare (si deve solo pensare alla grottesca disparità tra « causa » e « effetto » di un evento quale la prima guerra mondiale), ma lo stesso passato viene ad esistere solo insieme all'evento. Solo quando è accaduto qualcosa di irrevocabile possiamo tentare di tracciarne la storia: l'evento illumina il suo passato ma non può mai esser dedotto da esso.

La storia (*history*) appare ogni volta che si dia un evento abbastanza importante da illuminare il suo passato. Solo allora la massa caotica degli avvenimenti passati emerge come una storia (*story*) che può esser raccontata perché ha un inizio nel passato che fino a quel momento è stato nascosto;

all'occhio dello storico, l'evento illuminante non può apparire che come una fine di questo inizio recentemente scoperto. Solo quando nella storia futura si dà un nuovo evento questa « fine » si rivelerà, a sua volta, come un inizio all'occhio dello storico futuro. E l'occhio dello storico è solo lo sguardo scientificamente diretto della comprensione umana; possiamo *comprendere* un evento solo come fine e culmine di tutto ciò che sia accaduto prima, come la consumazione dei tempi; solo con l'azione procederemo naturalmente dalla situazione nuova che l'evento ha creato, cioè la considereremo come un inizio.

Chiunque nelle scienze storiche creda sinceramente nella causalità, nega in realtà lo stesso oggetto della sua scienza. Tale credo può esser celato nell'applicazione di categorie generali, come sfida e risposta, all'intero corso degli avvenimenti, o nella ricerca di tendenze generali che si suppongono gli strati più profondi da cui nascono gli eventi e di cui essi sarebbero sintomi accessori. Tali generalizzazioni e categorizzazioni spengono la luce « naturale » che la stessa storia offre e, per ciò stesso, distruggono la vera storia, la sua unità e il suo significato eterno, che ogni periodo storico esprime. Nel quadro di tali categorie preconette, la più cruda delle quali è la causalità, nessun evento, nel senso di qualcosa di irrevocabilmente nuovo, può apparire e la storia senza eventi diventa la morta monotonia dell'unicità che si svolge nei tempi, *l'eadem sunt omnia semper* di Lucrezio.

Proprio come nelle nostre vite personali né le nostre peggiori paure né le nostre migliori speranze ci prepareranno mai adeguatamente a quello che realmente accadrà, perché nello stesso momento in cui ha luogo un evento previsto ogni cosa cambia e non possiamo mai esser preparati all'inesauribile letteralità di questo qualcosa, così nella storia umana ogni evento rivela un paesaggio inatteso di azioni e passioni e di potenzialità nuove il cui insieme oltrepassa la somma totale

di tutte le volontà e il significato di tutte le origini. È compito dello storico scoprire in ogni periodo dato l'imprevisto e il *nuovo* con tutte le sue implicazioni e scoprire il pieno potere del suo significato. Deve sapere che sebbene la sua narrazione abbia un inizio e una fine, essa si realizza in un quadro più ampio, la storia stessa. E la Storia è una storia (*story*) che ha molti inizi ma nessuna fine. La fine, nel significato stretto e ultimo della parola, potrebbe essere solo la sparizione dell'uomo dalla terra. Perché qualunque cosa lo storico chiami fine, fine di un periodo o di una tradizione o dell'intera civiltà, è un nuovo inizio per coloro che sono vivi. La fallacia di tutte le profezie della fine del mondo sta nel fatto che esse sottovalutano questo semplice, ma fondamentale, fatto.

Per lo storico esser consapevole di ciò non ha più importanza che stare attenti a quello che i francesi chiamano *déformation professionnelle*. Finché studia il passato, cioè certi movimenti che il pensiero non potrebbe nemmeno comprendere se non fossero in qualche modo compiuti, lo storico deve solo fare delle generalizzazioni per vedere una fine (e tragica) ovunque. È naturale per lui vedere nella storia una storia (*story*) con molte fini e nessun principio, e questa inclinazione diventa veramente pericolosa solo quando — per un motivo o per l'altro — si trasforma la storia, quale si presenta agli occhi professionali dello storico, in filosofia. Quasi tutte le moderne spiegazioni della cosiddetta « storicità » dell'uomo sono state travisate da categorie che, al più, sono ipotesi di lavoro per sistemare il materiale del passato.

Fortunatamente la situazione delle scienze politiche, che nel senso più alto sono chiamate a perseguire la ricerca del significato e a rispondere al bisogno della vera comprensione del dato politico, è del tutto diversa. La grande importanza che il concetto di inizio e origine ha per tutti i problemi strettamente politici deriva dal semplice fatto che l'azione poli-

tica, come ogni azione, è essenzialmente sempre l'inizio di qualcosa di nuovo; come tale, essa, in termini di scienza politica, costituisce la vera essenza della libertà umana.

Il ruolo fondamentale che il concetto di inizio e origine devono avere in ogni pensiero politico è andato perduto solo quando alle scienze storiche è stato consentito di applicare i loro metodi e le loro categorie al campo della politica. Nel pensiero greco ciò era ben evidente dal momento che il termine greco *arché* significava sia inizio che regola, ed il senso è ancora pienamente vivo, sebbene generalmente sotto-cuiuto dagli interpreti moderni, nella teoria del potere politico di Machiavelli, per il quale l'atto di fondazione in sé, cioè l'inizio consapevole di qualcosa di nuovo, richiede e giustifica l'uso della violenza. Nel suo pieno significato, tuttavia, questo fu scoperto da un grande pensatore che visse in un periodo che per alcuni versi somigliava al nostro più di ogni altro nella storia e che, in ogni caso, scrisse sotto il pieno impatto di una fine catastrofica, che forse somiglia alla fine a cui noi siamo giunti. Agostino, nel suo *De civitate Dei*, disse: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (« perché ci fosse un inizio l'uomo fu creato, prima del quale non vi fu nessun altro »). Qui l'uomo non solo ha la capacità di iniziare ma è questo stesso inizio. Se la creazione dell'uomo coincide con la creazione di un inizio nell'universo (e cosa altro significa questo se non la creazione della libertà?) allora la nascita dei singoli uomini, che sono nuovi inizi, riafferma il carattere originale dell'uomo in modo tale che l'origine non può mai diventare interamente una cosa del passato; mentre, dall'altro lato, il solo fatto della continuità memorabile di questi inizi nella successione delle generazioni garantisce una storia che non può mai finire perché è la storia di esseri la cui essenza è l'inizio.

Alla luce di queste riflessioni il nostro sforzo di comprendere qualcosa che ha distrutto le nostre categorie di pensiero

e i nostri criteri di giudizio appare meno penoso. Anche se abbiamo perso i metri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è di essere un inizio può avere in se stesso abbastanza originalità per comprendere senza categorie preconette e per giudicare senza quell'insieme di regole consuetudinarie che costituisce la moralità. Se l'essenza di ogni azione, e in particolare di quella politica, è di essere un nuovo inizio, allora la comprensione diventa l'altro lato dell'azione, cioè soprattutto quella forma di cognizione, distinta da molte altre, con cui gli uomini che agiscono (e non gli uomini che sono impegnati nella contemplazione di qualche corso della storia progressista o catastrofico) possono eventualmente accettare ciò che è irrimediabilmente accaduto e riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste. Come tale, la comprensione è una strana impresa. Alla fine può ridursi all'articolazione e alla conferma di ciò che la comprensione preliminare, che sempre, consciamente o inconsciamente, è impegnata nell'azione, aveva intuito all'inizio. Essa non uscirà da questo cerchio ma anzi sarà consapevole del fatto che ogni altro risultato sarebbe tanto lontano dall'azione, di cui è solo l'altra faccia, da non poter essere vero. Né nel processo stesso esso può evitare il circolo che i logici chiamano vizioso e che sotto questi aspetti può anche essere qualcosa di simile alla filosofia i cui grandi pensieri girano sempre in cerchio, impegnando la mente dell'uomo in un dialogo incessante tra sé e l'essenza di tutto l'esistente.

In questo senso potremmo ancora accettare l'antica preghiera rivolta a Dio dal re Salomone, che ben conosceva l'azione politica, perché gli fosse fatto il dono di un « cuore comprensivo », come il migliore dei doni che l'uomo potesse ricevere. Lontano da ogni sentimentalismo e da ogni routine, solo il cuore umano può assumere il fardello che il dono divino dell'azione — cioè di essere un inizio e per ciò stesso

dotato di capacità di essere un inizio — fa pesare su di noi. Salomone chiedeva questo dono particolare perché, essendo re, sapeva che né la pura riflessione né il semplice sentimento ma soltanto « un cuore comprensivo » ci permette di sopportare di vivere con gli altri, sempre estranei, in un mondo comune e ci rende supportabili a loro.

Se volessimo tradurre il linguaggio biblico in termini più familiari — ma difficilmente più precisi — potremmo chiamare il dono di un « cuore comprensivo » la facoltà di immaginare che, diversamente da una fantasia rivolta al sogno, attiene a questa particolare oscurità del cuore umano, a questa opacità caratteristica che circonda tutta la realtà. Parlare della « natura » o dell'« essenza » di una cosa, infatti, vuol dire sempre riferirsi a questo nodo molto intimo la cui esistenza non è mai così certa quanto la sua oscurità o la sua opacità. La vera comprensione non si stanca mai dell'interminabile dialogo e dei « circoli viziosi » perché confida che l'immaginazione afferrerà almeno un lampo della luce sempre inquietante della verità. Distinguere l'immaginazione dalla fantasia e mettere in movimento i suoi poteri non significa che la comprensione degli affari umani diventi « irrazionale ». L'immaginazione, al contrario, come disse Wordsworth, « è solo un altro nome per la più chiara delle visioni, lo spirito in tutta la sua ampiezza e la Ragione nella sua esaltazione ».

Solo l'immaginazione ci permette di vedere le cose sotto il loro vero aspetto, di porre a distanza ciò che è troppo vicino in modo da comprenderlo senza parzialità né pregiudizi, di colmare l'abisso che ci separa da ciò che è troppo lontano in modo da comprenderlo come se ci fosse familiare. Questo « prendere le distanze » da certe cose, questo ponte lanciato fino agli altri, fa parte di un dialogo instaurato dalla comprensione con gli oggetti con i quali la sola esperienza stabi-

lisce un contatto troppo stretto e che la pura conoscenza ci chiude con barriere artificiali.

Senza questa forma di immaginazione, che è in realtà la comprensione, non saremmo in grado di sopportare il mondo. È l'unica bussola che abbiamo. Siamo contemporanei solo fin dove arriva la nostra comprensione. Se vogliamo andar d'accordo col mondo, foss'anche al costo di esser d'accordo con questo secolo, dobbiamo partecipare al dialogo incessante con la sua essenza.

PENSIERO E RIFLESSIONI MORALI

Tit. orig. *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*, in « Social Research », 1971, 38, n. 3, pp. 417-446.

411

Mi sembra che parlare del pensiero sia molto presuntuoso, perciò ritengo di dover dare una giustificazione. Qualche anno fa, nel mio reportage sul processo Eichmann a Gerusalemme parlai della « banalità del male » intendendo con questo termine non una teoria o una dottrina, bensì qualcosa di assolutamente fattuale, cioè il fenomeno di quegli atti criminosi, commessi su scala gigantesca, che non potessero essere imputati a malvagità, a insanità o a qualche convinzione ideologica di chi li aveva compiuti, la cui sola nota personale distintiva sembrava che fosse una straordinaria inconsistenza. Eppure, per quanto mostruosi potessero essere questi atti, il loro autore non era né un mostro né un demonio e l'unica caratteristica che si potesse cogliere nel suo passato, come anche nel suo comportamento nel corso del processo e dell'interrogatorio precedente, era un qualcosa di totalmente negativo: indubbiamente non si trattava di ottusità, ma di una strana, autentica incapacità di pensare.

Nel suo ruolo di principale criminale di guerra si comportava proprio come aveva fatto sotto il regime nazista, senza aver mai la minima difficoltà ad accettare un insieme di norme del tutto diverso. Sapeva che ciò che una volta aveva considerato suo dovere veniva definito oggi come crimine e accettava questo nuovo codice di giudizio come se si fosse trattato solo di una diversa regola linguistica. Aveva aggiunto poche frasi nuove al suo già limitato bagaglio di frasi fatte ed era del tutto sprovveduto solo quando era posto di fronte ad una situazione a cui nessuna di queste potesse essere adattata, come nel caso grottesco di quando dovette parlare davanti al patibolo e fu costretto a basarsi su *clichés* utilizzati

in orazioni funebri che, nel caso specifico, non erano adatti, per il semplice fatto che il superstita non era lui (1). Eppure non gli era proprio venuto in mente di riflettere sul significato che le sue parole potessero assumere nel caso di una sentenza di morte, che, del resto, si era sempre aspettato: così come non lo avevano turbato le incoerenze e le flagranti contraddizioni che erano emerse nell'interrogatorio e nel controinterrogatorio durante il processo. *Clichés*, frasi fatte, convenzionalismo, codici standardizzati di espressione e di condotta hanno la funzione sociale acclarata di proteggerci contro la realtà, cioè contro la pretesa del nostro pensiero che eventi e fatti sorgano solo in virtù della loro esistenza.

La continua accettazione di questa pretesa ci renderebbe ben presto esausti, ma la particolarità di Eichmann stava nel fatto che egli non avesse la benché minima consapevolezza di tale esigenza e fu proprio per questa totale assenza di pensiero che suscitò il mio interesse. È possibile fare il male, non solo sotto la forma di peccato di omissione, ma anche di commissione, senza che ci siano non solo « motivi ignobili » (come la legge li chiama), ma senza che ci sia una motivazione in senso assoluto, un qualsiasi particolare supporto di interesse o volizione? La malvagità, comunque la si definisca, questo « esser determinati ad esser criminali » non è una condizione necessaria per il male? La nostra capacità di giudizio, di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto, dipende dalla nostra facoltà di pensare? C'è coincidenza tra la nostra incapacità di pensare e il fallimento disastroso di quello che comunemente si chiama coscienza? Si imponeva il seguente interrogativo: il pensiero in quanto tale,

(1) Cfr. il mio *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1964.

l'abitudine di analizzare ciò che accade e riflettervi, senza riguardo al contenuto specifico, e del tutto indipendentemente dai risultati, può essere di natura tale da condizionare gli uomini contro il male? (La stessa parola co-scienza, in ogni caso, ci avvia verso questa direzione in quanto significa « conoscere con e per me stesso », una sorta di conoscenza che si realizza in ogni processo di pensiero). E l'urgenza di questi interrogativi non si rafforza infine per il fatto ben noto e piuttosto preoccupante che solo i buoni sentano i morsi di una cattiva coscienza mentre essa è un fenomeno raro tra i veri criminali? Una buona coscienza non esiste se non come assenza di una cattiva. Questi i problemi. In altri termini, e per usare il linguaggio kantiano, dopo esser stata colpita da un fenomeno — la *quaestio facti* — che, volente o nolente, mi aveva permesso di afferrare un concetto (la banalità del male), non ho potuto evitare di affrontare anche la *quaestio iuris* e di chiedermi con quale diritto possedessi questo concetto e me ne servissi (2).

(2) Si cita dalle note pubblicate postume alle lezioni di Kant sulla Metafisica. *Akademie Ausgabe*, vol. XVIII, No. 5636.

Porre domande quali: « Cosa è il pensiero? », « cosa è il male? » presenta le sue difficoltà: sono domande che appartengono alla filosofia e alla metafisica, cioè un campo di indagine che, come si sa, è caduto in disgrazia. E non si tratta solo delle critiche positivistiche o neopositivistiche di cui potremmo anche non curarci (3), ma la difficoltà di tali pro-

(3) L'affermazione di Carnap che la metafisica non sia più « significativa » della poesia contraddice certamente le pretese dei metafisici; ma queste, come, del resto, la valutazione carnapiana, possono esser basate su una sottovalutazione della poesia. Heidegger, a cui Carnap si riferiva, controbatteva (sebbene non esplicitamente) affermando la stretta correlazione tra pensiero e poesia (*denken e dichten*); che, se pure non identici, avevano la stessa radice. E anche Aristotele, che nessuno ha mai accusato di fare della « pura » poesia, era della stessa opinione: filosofia e poesia in qualche modo sono legate, hanno uguale consistenza (*Poetica*, 45 b5). D'altra parte c'è anche il famoso aforisma di Wittgenstein (*Tractatus*, ultima proposizione): « Ciò di cui non possiamo parlare dobbiamo tacere ». Se preso alla lettera esso dovrebbe riferirsi non solo a ciò che sta dietro all'esperienza sensibile, ma, al contrario, alla maggior parte degli oggetti della sensazione, perché niente di ciò che vediamo, udiamo o tocchiamo può essere adeguatamente descritto con le parole. Quando diciamo: « L'acqua è fredda », né il primo né il secondo termine sono descritti come sono dati ai sensi. E a portare filosofia e metafisica in primo piano non è stata proprio questa discrepanza tra le parole, medium in cui pensiamo, e il mondo delle apparenze, medium in cui viviamo? Se si fa eccezione per i primi tempi — con Parmenide e Eraclito — fu il pensiero, sia come *noûs* che come *logos*, ad essere considerato capace di raggiungere il vero Essere, mentre alla fine l'accento passò dalla parola all'apparenza, quindi alla percezione dei sensi e agli arricchimenti con cui possiamo estendere ed affinare i nostri sensi corporei. Sembra del tutto naturale che un'accentuazione del discorso sarà discriminante contro le apparenze e una accentuazione della sensazione contro il pensiero.

blemi non nasce tanto da coloro che li considerano assolutamente privi di significato, quanto, piuttosto, proprio da coloro cui la critica è diretta. Così come la crisi della religione ha raggiunto il suo culmine quando i teologi, distinti dalla massa dei non credenti, hanno cominciato a discutere della « morte di Dio », in filosofia e in metafisica la crisi si è manifestata quando gli stessi filosofi hanno cominciato a parlare della fine della filosofia e della metafisica. Il che può avere anche i suoi lati positivi, come credo avverrà non appena si sarà capito il vero significato di queste « fini », e cioè non che Dio è « morto » — evidente assurdità sotto ogni punto di vista — ma solo che il modo in cui Dio è stato pensato per migliaia di anni non è più convincente; e non che i vecchi problemi, coevi all'apparire dell'uomo sulla terra, siano diventati « senza significato », ma semplicemente che ad aver perso la sua plausibilità è il modo in cui venivano posti e risolti.

Quel che è giunto a termine è la distinzione fondamentale tra il sensibile e il soprasensibile, insieme al principio, vecchio quanto Parmenide, che tutto ciò che non sia dato ai sensi — Dio o Essere o Primi principi e Cause (*archai*) o le Idee — sia più reale, più vero, piùificante di ciò che appare, che esso non è proprio al di fuori della percezione dei sensi, ma al di là del mondo dei sensi. Ad esser morta non è solo la collocazione di queste « verità eterne », ma la stessa distinzione. Contemporaneamente, con voce sempre più stridente, i pochi difensori della metafisica ci hanno messo in guardia contro il pericolo di nichilismo insito in questa evoluzione; e sebbene essi raramente lo invochino, dispongono di un argomento importante a loro favore: è vero infatti che una volta che il mondo soprasensibile sia stato rifiutato, si annulla anche il suo opposto, il mondo delle apparenze nella forma in cui è stato visto per molti secoli. Che il sensibile, anche nella accezione positivistica, non possa so-

pravvivere alla morte del soprasensibile lo ha capito bene soprattutto Nietzsche il quale, con la sua descrizione poetica e metaforica della morte di Dio in *Zarathustra*, è responsabile di aver ingenerato tanta confusione su questi temi. In un passo significativo nel *Crepuscolo degli idoli* egli chiarisce il significato che in *Zarathustra* ha la parola Dio: nient'altro che un simbolo per il mondo soprasensibile nel suo significato metafisico; usa ora il termine « mondo vero » al posto di Dio e dice: « Abbiamo abolito il mondo vero, ma cosa ne è rimasto? Forse il mondo apparente? No! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente » (4).

Queste « morti » moderne di Dio, della metafisica, della filosofia e, per conseguenza, del positivismo, possono essere di grande importanza, ma restano innanzitutto eventi di pensiero, e se pure riguardano molto da vicino i nostri modi di pensare, non riguardano la nostra capacità di pensare, cioè il semplice fatto che l'uomo sia un essere pensante. È per questo che io ritengo che l'uomo sia portato a pensare e, se non pressato da più urgenti esigenze di vita, abbia addirittura un bisogno (il kantiano bisogno della ragione) di pen-

(4) Da notare che si ritrova la stessa veduta nella sua ovvia semplicità agli inizi della storia del pensiero sotto forma di due mondi, il sensibile e il soprasensibile. Democrito ce lo presenta nella forma di un dialogo tra il pensiero, organo per il mondo soprasensibile, ed i sensi. Le percezioni dei sensi sono illusorie, dice; mutano secondo le condizioni del nostro corpo: dolce, amaro, colore e simili esistono solo *nomos*, per convenzione tra gli uomini, e non *physis*, secondo una vera natura che sta dietro le apparenze — così parla il pensiero (*mind*), — a cui i sensi rispondono: « Miserabile pensiero! Ci sconfiggi mentre trai da noi la tua evidenza (*πιστεῖς*, ciò che puoi credere)? La nostra sconfitta sarà la tua fine » (B 125 e B 9).

In altri termini, una volta che sia andato perduto il sempre precario equilibrio tra i due mondi, non importa se sia il vero mondo ad abolire il mondo delle apparenze o viceversa, crolla l'intero quadro di riferimento in cui il pensiero era abituato ad orientarsi. Per cui niente più sembra avere molto significato.

sare oltre i limiti della conoscenza, di usare le sue capacità intellettuali per qualcosa di più che non come semplice strumento per conoscere e fare.

Il nostro desiderio di conoscere, sia esso generato da necessità pratiche, da dubbi teoretici o da semplice curiosità, può essere soddisfatto realizzando lo scopo proposto; e se pure la nostra sete di conoscenza è inestinguibile, data l'immensità dell'ignoto, al punto che ogni regione di conoscenza apre ulteriori orizzonti di conoscibili, l'attività stessa lascia dietro di sé un tesoro crescente di conoscenze che viene fissato e immagazzinato da ogni civiltà come parte essenziale del suo mondo. L'attività del conoscere è una attività di costruzione del mondo come lo è quella della costruzione di case. L'inclinazione o il bisogno di pensare, al contrario, anche se non sorto da nessuno dei problemi ultimi della metafisica, tradizionalmente rispettati e privi di risposta, non lascia dietro di sé niente di così tangibile, né può essere filtrato attraverso le intuizioni dommaticamente definite dei « saggi ». Il bisogno di pensare può essere soddisfatto solo pensando e i miei pensieri di ieri potranno soddisfare questo mio bisogno di oggi solo se potrò pensarli « a nuovo ».

Dobbiamo a Kant la distinzione tra pensare e conoscere, tra la ragione, la necessità di pensare e di capire e l'intelletto, che aspira ad una conoscenza certa e verificabile e ne è capace. Kant stesso riteneva che il bisogno di pensare oltre i limiti della conoscenza fosse originato solo dai vecchi problemi di Dio, della libertà e dell'immortalità e che egli avesse « dovuto sospendere il sapere per far posto alla fede »; e ciò facendo aveva posto le fondamenta per una « metafisica futura costruita sistematicamente » come « legato lasciato ai posteri » (5). Ciò dimostra, però, solo come Kant, ancora

(5) *Critica della ragione pura*, B, XXX.

legato alla tradizione metafisica, non fosse mai pienamente consapevole di ciò che aveva fatto e come il suo « legato ai posteri » si trasformasse, in realtà, nella distruzione di ogni possibilità di fondare sistemi metafisici. Poiché la capacità e il bisogno del pensiero non sono assolutamente limitati ad una materia specifica, esso non sarà mai in grado di trovare una risposta ai problemi che pone e conosce la ragione. Kant non ha « negato la conoscenza » ma l'ha distinta dal pensiero, e non ha fatto posto alla fede ma al pensiero. In realtà, come una volta ha suggerito, « ha eliminato gli ostacoli con i quali la ragione impedisce se stessa » (6).

Nel nostro contesto e ai nostri fini, questa distinzione tra conoscere e pensare è fondamentale. Se la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto non avesse niente a che vedere con la capacità di pensare, allora dovremmo poter pretendere che ogni persona sana, non importa quanto colta o ignorante, intelligente o stupida possa mostrare di essere, ne sia dotata. Kant, unico tra i filosofi sotto questo rispetto, era molto preoccupato dell'opinione corrente che considera la filosofia privilegio di pochi, proprio a causa delle implicazioni morali che comporta. In questo modo, notò una volta, « la ottusità è causata da un cuore iniquo » (7), affermazione che, così formulata, non è certamente vera. L'incapacità di pensare non è ottusità, si può trovare in gente molto intelligente, e la malvagità difficilmente ne è la causa, visto che la mancanza di pensiero e la ottusità sono fenomeni molto più frequenti della malvagità. Il problema è precisamente che per causare il male non è necessario un cuore iniquo, fenomeno relativamente raro. Quindi, in termini kantiani, per

(6) *Akademie Ausgabe*, Vol. VIII, No. 4849.

(7) *Akademie Ausgabe*, Vol. VI, No. 5900.

prevenire il male, si avrebbe bisogno della filosofia, dell'esercizio della ragione come facoltà del pensiero.

Si tratta di una grossa pretesa, anche se possiamo con piacere ipotizzare il declino di discipline, quali la filosofia e la metafisica, che per tanti secoli hanno monopolizzato questa facoltà. Infatti la caratteristica principale del pensiero consiste nell'interrompere ogni azione, ogni attività ordinaria, quale che essa possa essere. Quali che siano stati gli errori della teoria dei due mondi, essi sono nati da esperienze genuine, perché è vero che nel momento in cui noi cominciamo a pensare lasciamo da parte tutto il resto, e questo, nuovamente, quale che esso possa essere, interrompe il processo del pensiero; è come se entrassimo in un mondo diverso. Fare e vivere nel suo significato più generale di *inter homines esse*, « essere tra i miei simili », l'equivalente latino di *esser vivi*, impedisce realmente il pensare. Come ebbe a dire una volta Valéry: « *Tantôt je suis tantôt je pense* », ora sono, ora penso.

Strettamente connesso con questa situazione è il fatto che il pensare riguarda sempre oggetti che sono assenti, lontani dalla diretta percezione del senso. Un oggetto di pensiero è sempre una rappresentazione, cioè qualcosa o qualcuno che in realtà è assente ed è presente sotto forma di immagine (8).

(8) Nell'XI libro del *De Trinitate* Agostino descrive con vigore la trasformazione che un oggetto dato ai sensi deve subire per diventare un oggetto di pensiero. La percezione sensibile è seguita da una « visione simile interna », un'immagine destinata a render presente il « corpo assente ». Questa immagine, la rappresentazione di qualcosa che non c'è, è immagazzinata nella memoria e diventa un oggetto di pensiero, una « visione nel pensiero », non appena sarà ricordata, per cui è decisivo che « ciò che resta nella memoria », cioè la rappresentazione, sia « una cosa, e che qualcosa altro sorga quando ricordiamo » (cap. 3). Quindi « ciò che è nascosto e conservato nella memoria è una cosa, e ciò che è impresso da essa nel pensiero di chi ricorda è un'altra cosa » (cap. 8). Agostino è

In altre parole, quando penso esco dal mondo delle apparenze, anche se il mio pensiero riguarda oggetti ordinariamente dati dal senso e non concetti o idee, vecchio campo del pensiero metafisico. Se vogliamo pensare qualcuno dobbiamo allontanarlo dai nostri sensi; finché siamo insieme non lo pensiamo — anche se possiamo raccogliere impressioni che più tardi saranno cibo per il pensiero —; pensare qualcuno che è presente richiede che ci estraneamo surrettiziamente dalla sua compagnia e agiamo come se egli non vi fosse più.

Queste osservazioni possono spiegare perché si consideri innaturale il pensiero, la ricerca del significato, e non la sete di conoscenza interessata dello scienziato, come se, nel momento in cui cominciano a pensare gli uomini si impegnassero in qualche attività contraria alla condizione umana. Il pensiero, in quanto tale, non solo il pensare eventi o fenomeni straordinari o i vecchi problemi metafisici, ma ogni riflessione che non sia funzionale alla conoscenza e che non sia guidata da fini pratici — nel qual caso il pensiero è ancella della conoscenza, un semplice strumento per ulteriori scopi — come una volta ebbe a notare Heidegger, è « fuori dalla norma » (9).

In verità si dà il fatto curioso che siano sempre esistiti uomini che scelgono come loro specifico modo di vivere il *bios theoreticos*, ma questo non depone contro un'attività che

ben consapevole che il pensiero « in realtà va anche oltre », al di là di ogni possibile immaginazione, « come quando la nostra ragione proclama l'infinità del numero, che nessuna visione nel pensiero di cose corporee ha ancora afferrato » o quando la ragione ci insegna che anche i corpi più piccoli possono essere divisi all'infinito » (cap. 18). Agostino qui sembra suggerire che la ragione può affermare il totalmente assente perché la mente, grazie all'immaginazione e alle sue rappresentazioni, sa come render presente l'assente e come maneggiare queste assenze nel ricordo.

(9) M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*.

sia fuori dalla norma. Tutta la storia della filosofia, che tanto ci dice sugli oggetti del pensiero e tanto poco sul processo del pensare in sé, è percorsa da una lotta intestina tra il senso comune dell'uomo, questo altissimo sesto senso che compone armonicamente i nostri cinque sensi in un mondo comune che ci permette di orientarci in esso, e la facoltà dell'uomo di pensare grazie alla quale egli deliberatamente si allontana da esso. E questa facoltà non solo è « inutile », ai fini del corso ordinario delle cose, in quanto i suoi risultati rimangono incerti e non verificabili, ma è anche in qualche modo autodistruttiva. Kant nelle sue note pubblicate postume scrisse: « Non sono d'accordo sulla regola che se l'uso della ragione pura ha provato qualcosa questo risultato non debba più essere messo in discussione come se fosse un solido assioma »; e « non condivido l'opinione... che non si dovrebbe dubitare una volta che si sia convinti di qualcosa. Nella filosofia pura questo è impossibile. *Il nostro pensiero per la sua natura si ribella contro questo* » (10) (corsivo mio). Da cui sembra seguire che il pensiero sia come la tela di Penelope: esso disfa ogni mattina ciò che ha terminato la sera precedente.

Per chiarire il nostro problema, che riguarda la stretta connessione esistente tra capacità o incapacità di pensare e il problema del male, riassumerò le mie tre principali posizioni.

Primo, se tale connessione esiste sempre, allora la facoltà di pensare, in quanto distinta dalla sete di conoscere, deve essere riconosciuta ad ognuno e non può essere privilegio di pochi.

Secondo, se Kant è nel giusto e la facoltà di pensare si ribella naturalmente contro l'accettazione dei propri risultati

(10) *Akademie Ausgabe*, Vol. XVIII, No. 5019 e 5036.

come « solidi assiomi », allora non possiamo aspettarci dalla attività di pensiero alcuna proposizione o comando morale, alcun codice definitivo di condotta, e meno che mai una definizione nuova e dommaticamente asserita di ciò che sia bene o male.

Terzo, se è vero che il pensiero ha a che fare con degli invisibili ne segue che è fuori dalla norma perché normalmente siamo in un mondo di apparenze nel quale l'esperienza più radicale della dis-apparenza è la morte. Si è sempre ritenuto che il dono di occuparsi di cose che non appaiono richiedesse un prezzo — cioè rendesse cieco il pensatore o il poeta nei riguardi del mondo visibile. Si pensi a Omero, al quale gli dei diedero il dono divino colpendolo con la cecità; si pensi al *Fedone* di Platone dove coloro che fanno filosofia appaiono a coloro che non la fanno, i molti, come uomini che cercano la morte. Si pensi a Zenone, fondatore dello stoicismo, che chiese all'oracolo di Delfi cosa avrebbe dovuto fare per ottenere una vita migliore e al quale fu risposto « di tendere alla morte » (11).

Da qui la domanda inevitabile: da un'impresa senza risultati come può derivare qualcosa di rilevante per il mondo in cui viviamo? Se vi può essere una risposta, questa può venire solo dall'attività del pensare in se stessa, che significa che dobbiamo preoccuparci di tracciare esperienze piuttosto che dottrine. E da che parte ci rivolgiamo per queste esperienze? Il « chiunque » al quale chiediamo di pensare non scrive libri; ha cose più urgenti da fare. E i pochi che Kant una volta chiamò « pensatori di professione » non avevano mai particolarmente voglia di scrivere sull'esperienza stessa, forse perché erano consapevoli del fatto che il pensiero fosse per natura senza risultato e perché i loro libri come le loro dottrine

(11) *Fedone*, 64; Diogene Laerzio, 7.21.

erano inevitabilmente composti con l'occhio volto ai molti, che desiderano veder risultati e non si curano di tracciare distinzioni fra conoscere e pensare, verità e significato. Non sappiamo quanti tra i pensatori « di professione », le cui dottrine costituiscono la tradizione della filosofia e della metafisica, ebbero dubbi sulla validità, e anche sulla possibile significatività, dei loro risultati. Conosciamo solo il superbo rifiuto di Platone, contenuto nella *Settima lettera*, di ciò che gli altri proclamavano come sua dottrina:

« Su argomenti che mi riguardano non si conosce niente perché non esiste niente di scritto su di essi né esisterà mai niente in futuro. Coloro che scrivono su tali argomenti non sanno niente e non conoscono nemmeno se stessi. Perché non c'è modo di esporli con parole come per le altre cose che possiamo imparare. Perciò nessuno che abbia la reale facoltà di pensare (*noûs*) e perciò conosca la manchevolezza delle parole, oserà mai esprimere i suoi pensieri in parole, fissarli in una forma così immobile come appunto avviene per i caratteri scritti » (12).

(12) Parafrasi di 341 b-343 a.

II.

Il guaio è che se sono pochi i pensatori che hanno rivelato l'intima ragione che li ha spinti a pensare, ancora di meno sono quelli che si sono preoccupati di descrivere e analizzare la loro esperienza di pensiero. Data questa difficoltà, non potendo fare assegnamento sulle nostre esperienze, a causa del rischio evidente di arbitrarietà, propongo di cercare un modello, un esempio che, a differenza dei pensatori di professione, possa essere rappresentativo per il nostro « ognuno », per es. di cercare un uomo che non si considerava né tra i molti né tra i pochi — una distinzione vecchia quanto Protagora —; che non aspirava a dar leggi alla città né pretendeva di conoscere come migliorare o prendersi cura delle anime dei cittadini; che non credeva che gli uomini potessero esser saggi e non invidiava agli dei la loro divina saggezza — ammesso che essi la possedessero — e che, perciò, non si mise mai a formulare una dottrina che potesse essere insegnata e appresa. In breve, propongo di prendere a nostro modello un uomo che pensò senza diventare filosofo, cittadino fra cittadini, che non faceva niente, non pretendeva niente, che, a suo parere, ogni cittadino farebbe o avrebbe diritto di pretendere. Avrete capito che intendo parlare di Socrate, e spero che nessuno obietterà seriamente che la mia scelta non sia storicamente giustificabile.

Ma devo precisare: ci sono molte controversie sul Socrate storico, su come e fino a che punto possa essere distinto da Platone, su quale peso attribuire al Socrate di Senofonte etc., e anche se si tratta di uno dei punti più affascinanti di questa dotta disputa qui non ne terrò conto assolutamente.

Eppure non si può utilizzare o, piuttosto, trasformare una figura storica in un modello e assegnargli una precisa funzione rappresentativa senza dare qualche spiegazione. Etienne Gilson nel suo bel libro *Dante et la philosophie* dimostra come nella *Divina Commedia* « un personaggio conservi tanto della sua realtà storica quanto ne richiede la funzione rappresentativa che Dante gli assegna » (13). Tale libertà nel maneggiare dati storici e di fatto viene generalmente riconosciuta solo ai poeti e se coloro che non lo sono se la permettono saranno accusati di arbitrarietà o peggio. Inoltre, a ragione o a torto, è proprio ciò cui porta il costume largamente accettato di costruire « tipi ideali », perché il grande vantaggio del tipo ideale sta proprio nel non essere un'astrazione personificata cui venga attribuito un qualche significato allegorico, ma di essere stato scelto dalla folla di esseri viventi, nel passato o nel presente, proprio perché possedeva un significato rappresentativo, che, al fine di esprimersi pienamente, aveva semplicemente bisogno di essere in qualche modo purificato. Nella sua discussione sul ruolo assegnato da Dante a Tommaso d'Aquino nella *Divina Commedia*, Gilson spiega come operi questa purificazione. Nel X Canto del Paradiso Tommaso glorifica Sigieri di Brabante che era stato condannato per eresia e che il Tommaso d'Aquino storico « non avrebbe mai osato lodare nel modo in cui Dante glielo fa lodare » perché si sarebbe rifiutato di « condurre la distinzione tra filosofia e teologia fino al punto di arrivare... alla radicale separazione che Dante aveva in mente ». Per Dante Tommaso sarebbe stato « privato del diritto di simboleggiare nella Divina Commedia la saggezza domenicana della Fede », un diritto che, sotto tutti i riguardi, gli spettava.

(13) E. Gilson, *Dante et la philosophie*, New York 1949-1963, p. 267.

tava. Era, come Gilson dimostra brillantemente, quella « parate della sua immagine che (anche Tommaso) doveva lasciare alle porte del Paradiso prima di potervi entrare » (14). Vi sono molti tratti nel Socrate di Senofonte, sulla cui credibilità storica non vi è dubbio, che Socrate dovrebbe lasciare alle porte del Paradiso se Dante volesse servirsene.

La prima cosa che ci colpisce nei Dialoghi socratici di Platone è la loro aporeticità. O l'argomentazione non è conclusiva o ruota su se stessa. Per conoscere cosa sia la giustizia occorre conoscere cosa sia la conoscenza, e per conoscere il conoscere occorre prima avere una nozione non verificata di conoscenza. (Questo nel *Teeteto* e nel *Cratilo*). Quindi « un uomo non può cercare di scoprire ciò che conosce o ciò che non conosce ». Se conosce non c'è bisogno di ricerca; se non conosce... non conosce nemmeno cosa sta cercando (*Menone* 80). Oppure nell'*Eutifrone*: per esser pio devo sapere cosa sia la pietà. Pie sono le cose che piacciono agli dei; ma sono pie perché piacciono agli dei o piacciono agli dei perché sono pie? Nessuno dei *logoi*, delle argomentazioni è definitivo; essi ruotano intorno, perché Socrate, facendo domande a cui non sa rispondere, li mette in movimento. E quando le affermazioni hanno compiuto un cerchio completo, è lo stesso Socrate, per solito, a proporre accortamente di ricominciare di nuovo a ricercare cosa siano la giustizia o la pietà, la conoscenza o la felicità.

Il fatto è che questi primi dialoghi trattano dei concetti abituali molto semplici quali sorgono ogni volta che si apre bocca e si comincia a parlare. L'introduzione per solito procede così: certamente c'è gente felice, ci sono atti giusti, uomini coraggiosi, cose belle da vedere e ammirare, ognuno lo sa; il problema sorge nel momento in cui cominciamo ad

(14) *Op. cit.*, p. 273. Per l'intera discussione cfr. le pagine 270 e ss.

usare nomi, presumibilmente derivati da quegli aggettivi che noi riferiamo a casi particolari così come ci appaiono (*vediamo* un uomo felice, percepiamo l'azione coraggiosa o la decisione giusta), cioè quando usiamo parole come felicità, coraggio, giustizia etc., che oggi chiamiamo concetti e che Solone chiamava « misura non apparente » (*aphanes metron*), « più difficili da comprendere ma che non di meno contengono i limiti di ogni cosa » (15), e che Platone talvolta, più tardi, chiamò idee percepibili solo con gli occhi della mente. Anche se queste parole, usate per riunire insieme qualità e eventi visti e manifesti, oppure riferentisi a qualcosa di non visto, sono parte essenziale del nostro discorso di ogni giorno, non possiamo darne conto; quando cerchiamo di definirle, diventano sdruciolevoli; quando parliamo del loro significato non resta più niente di certo, tutto ricomincia a muoversi. Così, invece di ripetere quel che abbiamo appreso da Aristotele, che Socrate fu l'uomo che scoprì il « concetto », dovremmo chiederci cosa fece Socrate quando lo scoprì. Perché, sicuramente, queste parole facevano parte della lingua greca prima che egli cercasse di spingere gli Ateniesi e se stesso a tener conto di cosa pensavano quando le pronunciavano, essendo convinti che non fosse possibile alcun discorso senza di esse.

Questo convincimento è diventato discutibile. La nostra conoscenza dei cosiddetti linguaggi primitivi ci ha insegnato che il fatto di raggruppare insieme molti particolari in un nome unico non è assolutamente naturale, per queste lingue, il cui vocabolario è spesso più ricco del nostro, privo di tali nomi astratti anche se essi si riferiscono a oggetti chiaramente visibili. Per semplificare prendiamo un nome che non suona del tutto astratto. Possiamo usare la parola *casa*

(15) DIEHL, fram. 16.

per molti oggetti — per la capanna di fango di una tribù, per il palazzo di un re, la residenza di campagna di un cittadino, il cottage in paese o l'appartamento in città — ma difficilmente possiamo usarla per le tende di alcuni nomadi. La casa in sé e per sé, *αὐτὸς καὶ ὁ αὐτοῦ* quella che ci fa usare la parola per tutte quelle costruzioni particolari e molto diverse, non si vede mai, né con gli occhi del corpo né con quelli della mente; ogni casa immaginata, fosse anche la più astratta, che abbia il minimo indispensabile per renderla riconoscibile, è già una casa particolare. La casa in quanto tale, della quale dobbiamo aver nozione per poter riconoscere singole costruzioni come case, è stata spiegata in modi diversi e chiamata con nomi diversi nella storia della filosofia, ma qui non possiamo preoccuparcene, sebbene una sua definizione sarebbe forse più facile di quanto non sia la definizione di parole quali *felicità* o *giustizia*. Il fatto è che essa implica qualcosa di considerevolmente meno tangibile della struttura percepita dai nostri occhi. Essa implica « ospitare qualcuno » ed essere « ospitato » e nessuna tenda innalzata oggi e buttata già domani potrebbe ospitare o servire come dimora.

La parola *casa*, la « misura non vista di Solone » contiene i limiti di ogni cosa che si riferisce all'abitazione; è una parola che non potrebbe esistere senza presupporre una riflessione sull'essere ospitato, sulla dimora, sull'aver una casa. Come parola, casa è una abbreviazione per tutte le case, quell'abbreviazione senza di cui il pensiero con la sua caratteristica rapidità — rapida come un pensiero come Omero usava dire — non sarebbe nemmeno possibile. La parola *casa* è quasi un pensiero congelato che il pensiero deve sciogliere, scongelare, per così dire, tutte le volte che vuole scoprire il suo significato originale. Nella filosofia medievale questo tipo di pensiero veniva chiamato meditazione il cui significato era diverso e talvolta anche opposto a quello della

contemplazione. In ogni caso, questo tipo di riflessione meditata non produce definizioni e, da questo punto di vista, è totalmente privo di risultati. Potrebbe darsi, comunque, che coloro che, per una ragione qualunque, abbiano riflettuto sul significato della parola *cura*, cercheranno di realizzare a sua immagine i loro appartamenti, ma non è detto che sia così o che ci sia sempre la consapevolezza che esiste tra i due momenti un rapporto di causa ed effetto. Meditazione non significa deliberazione, che, di fatto, si suppone finisca in risultati tangibili; né la meditazione mira alla deliberazione, anche se talvolta, ma certamente non sempre, si trasforma in essa.

Comunemente si dice che Socrate abbia creduto nella possibilità di insegnare la virtù e, in realtà, sembra aver ritenuto che parlare e pensare di pietà, giustizia, coraggio etc., potesse servire a rendere gli uomini più pii, più giusti più coraggiosi anche se non venivano loro dati né definizioni né valori per dirigere la loro futura condotta.

Il vero pensiero di Socrate al riguardo può essere meglio illustrato con le metafore che applicava a se stesso. Si chiamava brezza e levatrice e, secondo Platone, era chiamato da qualcuno anche torpedine del mare, un pesce che paralizza e intorpidisce per contatto; paragone, questo, la cui adeguatezza Socrate riconosceva a condizione che si tenesse presente che «la torpedine paralizza gli altri solo paralizzandosi. Non che io confonda gli altri conoscendo io le risposte. La verità è, piuttosto, che io li contagio con le mie stesse perplessità» (16). Il che, naturalmente, chiarisce nettamente il solo modo in cui il pensiero può essere insegnato, a parte il fatto che Socrate, come ha ripetutamente detto, non insegnava niente per la semplice ragione che non aveva niente da

(16) *Menone*, 80.

insegnare, era «sterile», come le levatrici greche che avevano superato l'età della fertilità. (Poiché non aveva niente da insegnare, né verità da distribuire, veniva accusato di non rivelare mai il suo punto di vista (*gnomé*) come apprendiamo da Senofonte che lo difendeva contro questa accusa) (17). Sembra che, diversamente dai filosofi di professione, sentisse il bisogno di indagare con i suoi seguaci se i suoi dubbi fossero da loro condivisi — e questo bisogno è totalmente diverso dall'inclinazione a trovare le soluzioni degli indovini e quindi dimostrarli agli altri.

Consideriamo brevemente questi tre paragoni. Innanzitutto Socrate è una brezza: sa come svegliare i cittadini che, senza di lui, «dormiranno indisturbati per il resto della loro vita», a meno che qualcun altro non venga di nuovo a svegliarli. E a cosa li sveglia? A pensare, ad analizzare, attività, questa, senza di cui la vita, secondo lui, non solo non aveva valore ma non era nemmeno completamente vita (18).

In secondo luogo, Socrate era una levatrice. E qui nasce una triplice implicazione; la sterilità, di cui ho detto prima, la conoscenza in grado di liberare gli altri dai loro pensieri, cioè dalle implicazioni delle loro opinioni, e la funzione propria della levatrice greca di decidere se il bambino fosse o meno adatto a vivere, o, per usare il linguaggio sociale, fosse un semplice uovo sterile di cui il portatore dovesse essere ripulito. In questo contesto interessano solo le ultime due implicazioni. Perché, a guardare i dialoghi so-

(17) *Memorabilia*, IV, VI 15 e IV, IV 9.

(18) In questo come in altri punti, Socrate dice, nella *Apologia*, proprio quasi l'opposto di quello che Platone gli faceva dire nella *apologia* aggiunta del *Fedone*. In un primo momento egli spiegava perché dovesse vivere e, incidentalmente, perché non gli dispiacesse morire sebbene la vita gli fosse molto cara; in un secondo momento l'accento viene posto su come la vita sia limitata e su quanto egli sia felice di morire.

cratici, nessuno tra gli interlocutori di Socrate ha mai espresso un pensiero che non fosse sterile. Egli piuttosto faceva quello che Platone, certamente pensando a Socrate, diceva dei Sofisti: purgava gli uomini delle loro «opinioni», — cioè di quei pregiudizi acritici che ostacolano il pensiero suggerendo che conosciamo, mentre non solo non conosciamo ma non possiamo conoscere — e li aiutava, come Platone rileva, a liberarsi delle loro parti cattive, le loro opinioni, senza che tuttavia li rendesse buoni, col fornir loro la verità (19).

In terzo luogo, Socrate, sapendo che non conosciamo è restio ad ammettere che sia possibile conoscere, resta saldo con i suoi dubbi e, come la torpedine, paralizza con essi chiunque entri in contatto con lui. La torpedine, a prima vista, sembra essere l'opposto della brezza; paralizza mentre la brezza sveglia. Tuttavia, ciò che, visto dall'esterno, sembra solo paralizzante e il corso ordinario degli affari umani, è sentito come lo stadio più alto dell'essere vivi. E, malgrado la scarsa documentazione per l'esperienza del pensiero, sono molti i pensatori che nel corso dei secoli ne hanno discusso. Lo stesso Socrate, ben consapevole che il pensiero ha a che fare con invisibili ed è esso stesso invisibile, essendo del tutto privo delle manifestazioni esterne proprie delle altre attività, sembra abbia usato la metafora del vento per esso: i venti stessi sono invisibili, eppure quello che fanno ci è manifesto e noi stessi talvolta sentiamo il loro passaggio (20) (la stessa metafora, incidentalmente, è usata da Heidegger che parla anche della «tempesta del pensiero»). Nel contesto in cui Senofonte, sempre ansioso di difendere il maestro contro accuse e argomentazioni volgari, fa riferimento a questa metafora,

(19) *Sofista*, 258.

(20) Senofonte, *Memorabilia*, IV, III, 14.

essa è incomprensibile. Ancora, egli indica pure che le manifestazioni dell'invisibile vento del pensiero sono quei concetti, virtù e «valori» di cui si occupa Socrate nella sua analisi. Il punto — e la ragione per cui lo stesso uomo può essere compreso e può comprendere se stesso come brezza e come torpedine del mare — è che questo stesso vento, una volta alzatosi, ha le caratteristiche di spazzar via le sue precedenti manifestazioni. È proprio della sua natura annullare, per così dire scongelare, ciò che il linguaggio, il *medium* del pensiero, ha gelato nel pensiero-parole (concetti affermazioni definizioni dottrine) la cui debolezza e inflessibilità Platone denuncia tanto pregevolmente nella *Settima Lettera*. Ne consegue che il pensiero ha inevitabilmente un effetto distruttivo, minante, su tutti i criteri, valori, metri stabiliti per il bene e per il male, in breve su quei costumi e quelle regole di condotta che sono oggetto della morale e dell'etica. Questi pensieri congelati, sembra dire Socrate, vi arrivano così pronti che potete usarli dormendo; ma se il vento del pensiero, che io susciterò ora in voi, vi ha destato dal vostro sonno e vi ha resi svegli e vivi, vi accorgete di non aver nelle vostre mani nient'altro che dubbi e il massimo che si può fare è dividerli con gli altri.

Quindi la paralisi del pensiero è duplice: è inerente al fermarsi e pensare, l'interruzione di ogni altra attività, e può avere un effetto paralizzante quando se ne vien fuori, non più certi di ciò che sembrava esser fuori dubbio mentre senza pensare si era impegnati, qualunque cosa si stesse facendo. Se la tua azione consistesse nel riferire regole generali di condotta a casi particolari come essi sorgono nella vita di tutti i giorni, allora ti troveresti paralizzato perché nessuna di queste regole può fronteggiare il vento del pensiero. Per usare ancora una volta l'esempio del pensiero congelato inerente alla parola *casa*, una volta che tu abbia pensato al suo significato implicito — avere una casa, essere ospitato — proba-

bilmente non accetterai più per casa qualunque cosa la moda del tempo ti proporrà; ma ciò non significa assolutamente che tu sia in grado di arrivare ad una soluzione accettabile dei tuoi problemi di abitazione. Potresti essere paralizzato. Il che porta all'ultimo e forse più grande pericolo di quest'impresa pericolosa e senza possibilità di risultato. Nella cerchia di Socrate c'erano uomini come Alcibiade e Crizia — Dio sa, certamente non i peggiori tra i suoi cosiddetti pupilli — ed essi ebbero l'avventura di essere una vera minaccia per la polis, e questo non perché fossero paralizzati dalla torpedine del mare ma, al contrario, perché erano stati svegliati dalla brezza. Ciò a cui erano stati svegliati era la licenza e il cinismo. Non si erano accontentati di apprendere come pensare senza essere addottrinati, ed avevano scambiato i non risultati dell'analisi socratica del pensiero con risultati negativi: se non possiamo definire cosa sia la pietà, siamo empivi — il che è proprio l'opposto di ciò che Socrate aveva sperato di raggiungere parlando della pietà.

La ricerca del significato, che inesorabilmente dissolve ed esamina *ex novo* tutte le dottrine e le regole accettate, può, in ogni momento, rivolgersi contro se stessa, cioè, produrre un rovesciamento dei vecchi valori, e dichiarare « nuovi valori ». È questo quanto, entro certi limiti, fece Nietzsche quando rovesciò il platonismo, dimenticando che un Platone rovesciato è sempre Platone, o ciò che fece Marx quando rovesciò Hegel producendo una filosofia della storia di tipo strettamente hegeliano. Tali risultati negativi del pensiero saranno usati dormendo, con la stessa routine che non pensa, come i vecchi valori; nel momento in cui essi sono applicati al campo degli affari umani è come se non avessero mai attraversato il processo del pensiero. Ciò che chiamiamo comunemente nichilismo, e siamo tentati di datarlo storicamente, screditarlo politicamente e ascriverlo a pensatori che deliberatamente osarono pensare « pensieri pericolosi », è realmente

un pericolo insito nell'attività stessa del pensiero. Non ci sono pensieri pericolosi, ma è il pensiero in sé ad esser pericoloso, anche se il nichilismo non è un suo prodotto. Esso non è altro che l'altro lato del convenzionalismo; il suo credo consiste nella negazione dei valori correnti, cosiddetti positivi, a cui rimane legato. Tutte le analisi critiche devono passare attraverso la fase di una negazione almeno ipotetica delle opinioni e dei « valori » accettati cercando le loro implicazioni e i loro assunti taciti, e, in questo senso, il nichilismo può essere visto come un pericolo sempre attuale del pensiero. Ma questo pericolo non sorge dalla convinzione sociale che una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta ma, al contrario, dal desiderio di trovare risultati che renderebbero non necessario pensare ancora. Il pensiero è egualmente pericoloso per tutti i credi e, per sé, non produce alcun nuovo credo.

Tuttavia anche il non pensare, che sembra essere una situazione tanto raccomandabile in campo politico e morale, comporta i suoi rischi. Corazzando la gente contro i rischi dell'analisi, li abitua ad accettare immediatamente qualunque regola di condotta vigente in un dato tempo e in una data società. Ciò a cui la gente è abituata, allora, non è tanto il contenuto delle leggi, la cui analisi approfondita desterebbe delle perplessità, quanto il possesso di regole sotto cui sumere particolari. In altre parole, essi sono abituati a non prender mai decisioni. Chiunque, per qualsivoglia ragione o scopo, volesse abolire vecchi « valori » o virtù, non incontrerebbe difficoltà solo che gli si offrisse un nuovo codice, e non avrebbe bisogno né di forza né di persuasione — di nessuna prova sulla superiorità dei nuovi valori rispetto ai vecchi — per rafforzarlo. Quanto più fermamente gli uomini rispettavano il vecchio codice, tanto più appassionatamente si abitueranno al nuovo; la facilità con cui tali rovesciamenti avvengono in date circostanze suggerisce in realtà che tutti

Il nuovo pensiero

dormano quando avvengono. Il nostro secolo ce ne ha fornito alcune prove. Quanto fu facile per i governanti totalitari rovesciare i comandamenti fondamentali della morale occidentale! «Tu non ucciderai» nel caso della Germania di Hitler, «Tu non dirai falsa testimonianza contro il tuo prossimo» nel caso della Russia di Stalin.

Per tornare a Socrate: gli Ateniesi gli dissero che il pensiero era sovversivo, che il vento del pensiero era un uragano che spazza tutti i segni convenzionali che servono ad orientare gli uomini nel mondo, porta disordine nelle città e confonde i cittadini, specialmente i giovani. E sebbene Socrate negasse che il pensiero corrompesse, non pretendeva che esso rendesse migliori, e sebbene dichiarasse che «nessun bene più grande fosse mai capitato alla città di quello che egli stava facendo», non pretendeva di aver iniziato la sua carriera di filosofo per diventare un tale grande benefattore. Se «una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta» (21), allora il pensare accompagna il vivere quando si occupa di concetti quali giustizia, felicità, temperanza, piacere, con parole che designano cose invisibili, parole che il linguaggio ha dato per esprimere il significato di tutto quello che accade nella vita e ci capita mentre siamo vivi.

Socrate chiama questa ricerca del significato *eros*, una sorta di amore che è innanzitutto un bisogno — desidera ciò che non ha — e che è l'unico argomento in cui egli pretende di essere un esperto (22). Gli uomini amano la saggezza e fanno filosofia (*philosophia*) perché non sono saggi, proprio come amano la bellezza e «fanno bellezza», cioè (*philokalein*, come Pericle diceva (23)) perché non sono belli. L'amore,

(21) *Apologia*, 30 e 38.

(22) *Liside*, 204 b c.

(23) Nell'orazione funebre. Tuciddide, II.40.

col desiderio di ciò che manca, stabilisce una relazione con esso. Per portare questa relazione allo scoperto, per farla apparire, gli uomini ne parlano come l'amante vuol parlare del suo amato (24). Dal momento che la ricerca è una specie di amore e di desiderio, gli oggetti del pensiero possono essere solo cose amabili — bellezza, saggezza, giustizia, etc. Il brutto e il male sono esclusi per definizione dagli interessi del pensiero, sebbene essi possano occasionalmente presentarsi come deficienze, mancanza di bellezza, ingiustizia e male (*kakia*), come mancanza di bene. Questo significa che mancano di radici proprie, di essenza che il pensiero possa afferrare. Il male, ci si dice, non può esser fatto volontariamente a causa del suo «statuto ontologico», come diremmo oggi; consiste nell'assenza, in qualcosa che non c'è. Se il pensiero dissolve i concetti normali, positivi nel loro significato originale, dissolve nel nulla anche questi «concetti» negativi nel loro significato originale. Non a caso questa non è assolutamente l'opinione del solo Socrate, ma che il male sia una pura privazione, negazione o eccezione alla regola, è opinione quasi unanime di tutti i pensatori (25). (Il più copioso e più pericoloso errore nella proposizione antica come Platone «Nessuno fa il male volontariamente» è la conclusione implicita «Ognuno vuole fare il bene». La triste verità è che la maggior parte del male è fatto da gente che non ha mai preso la decisione se essere cattiva o buona).

(24) *Simpósio*, 177.

(25) Citerò qui solo il punto di vista di Democrito perché era contemporaneo di Socrate; egli intendeva il *logos*, discorso, come l'ombra dell'azione, per cui l'ombra era posta a distinguere le cose reali dalle pure apparenze; quindi egli diceva «si deve evitare di parlare degli atti malvagi, privandoli così della loro ombra, della loro manifestazione» (*Pharm.* 145 e 190). Ignorare il male lo trasformerà in una pura apparenza.

Dove ci porta tutto questo con riferimento al nostro problema — incapacità o rifiuto di pensare e capacità di fare il male? Ne concludiamo che solo coloro che sono pieni di questo *eros*, questo desiderare l'amore della saggezza, bellezza e giustizia, sono capaci di pensare — cioè siamo all'anima bella di Platone come prerequisite per il pensiero.

E questo non era certamente quello che volevamo quando abbiamo affrontato il problema se l'attività di pensiero, la sua stessa espressione — come distinta e non riguardante qualunque qualità la natura e l'anima dell'uomo possano sedere — condizionasse l'uomo in modo tale da renderlo incapace di male.

III.

Tra le pochissime affermazioni positive che Socrate, questo amante del dubbio, abbia mai fatto ci sono due proposizioni, tra di loro strettamente connesse, che riguardano il nostro problema. Si trovano entrambe nel *Gorgia*, il dialogo sulla retorica, l'arte di rivolgersi ai molti e convincerli. Il *Gorgia* non appartiene ai primi dialoghi socratici; era stato scritto poco prima che Platone diventasse capo dell'Accademia. Inoltre, sembra che il suo stesso argomento riguardi una forma di discorso che se fosse aporetico perderebbe ogni senso. Eppure anche questo dialogo è aporetico; solo gli ultimi dialoghi platonici, in cui Socrate o scompare o non è più il centro della discussione, hanno perso completamente questa caratteristica. Il *Gorgia*, come la *Repubblica*, si chiude con uno dei miti platonici di un futuro con ricompense e punizioni che, apparentemente, cioè ironicamente, risolvono ogni difficoltà. La loro importanza è puramente politica e consiste nel fatto che sono rivolti alla moltitudine. Questi miti, certamente non socratici, sono importanti perché contengono, sia pure in forma non filosofica, l'ammissione platonica che gli uomini possono commettere, e commettono, il male deliberatamente, e, cosa ancora più importante, l'ammissione implicita che egli, non sapesse, più di Socrate, cosa fare sul piano filosofico con questo fatto preoccupante. Possiamo non sapere se Socrate credesse che l'ignoranza fosse causa del male e che la virtù potesse essere insegnata, ma sappiamo che Platone riteneva che fosse più saggio fare affidamento sulle minacce.

Le due proposizioni positive di Socrate suonano così. La prima « è meglio subire l'ingiustizia che farla » a cui Callicle, interlocutore del dialogo, replica ciò che tutta la Grecia avrebbe replicato: « Il subire ingiustizia non è neppure da uomo, è da schiavo, per il quale è meglio morire che vivere e che quando soffre ingiustizie e oltraggi non può difendere se stesso né quelli che gli stanno a cuore » (474). La seconda: « io preferirei che fosse male accordata e dissonante la mia lira o il coro che dovessi dirigere e che la maggior parte degli uomini non fosse d'accordo con me e mi contraddicesse piuttosto che essere *io solo* in disaccordo con me stesso e contraddirmi » (482). Il che spinge Callicle a dire a Socrate che è troppo baldanzoso nei suoi discorsi e che sarebbe meglio per lui e per chiunque altro se egli abbandonasse la filosofia (482). E vedremo che qui ha ragione. Era stata proprio la filosofia, o piuttosto l'esperienza del pensare, a condurre Socrate a fare quelle affermazioni — sebbene, ovviamente, non si fosse prefissato di arrivarvi. Perché sarebbe un grave errore, ritengo, considerarle come il risultato di qualche riflessione sulla morale; sono intuizioni, certamente, ma intuizioni dovute all'esperienza, e fin quando lo stesso processo di pensiero vi è interessato esse ne sono una conseguenza incidentale.

Abbiamo delle difficoltà a capire fino in fondo come debba esser sembrata paradossale la prima affermazione nel momento in cui venne formulata; dopo migliaia di anni di uso e abuso, suona un moralismo di scarso valore. E la migliore dimostrazione di come sia difficile per la mentalità moderna capire la pressione del secondo è il fatto che le sue parole chiavi « *essendo uno* sarebbe peggio per me essere in lite con me stesso che in disaccordo con la moltitudine degli uomini » nella traduzione vengono spesso tralasciate. La prima è un'affermazione soggettiva, che significa « è meglio per me patire l'ingiustizia piuttosto che farla » ed è contraddetta dal-

l'affermazione opposta, ugualmente soggettiva, che, naturalmente, sembra essere molto più plausibile. Eppure se dovessimo considerare queste affermazioni dal punto di vista generale — cioè diverso da quello di due gentiluomini — dovremmo dire: ciò che conta è che un'ingiustizia sia stata commessa e non è rilevante se stia meglio colui che fa l'ingiustizia o colui che la subisce. Come cittadini dobbiamo impendere che si compia ingiustizia poiché è in gioco il mondo che tutti condividiamo, sia colui che fa l'ingiustizia sia colui che la subisce che lo spettatore; la « Città » ha subito ingiustizia. È per questo che i nostri codici giuridici distinguono tra crimini la cui persecuzione è obbligatoria, e trasgressioni, in cui vengono lesi solo individui privati che possono o non possono desiderare di adire in giudizio. Nel caso del crimine, dal momento che è la comunità nel suo insieme ad essere stata offesa, sono irrilevanti gli stati d'animo soggettivi di coloro che vi sono coinvolti — colui che ha sofferto può voler perdonare, colui che ha fatto l'ingiustizia difficilmente la farà ancora.

In altri termini, Socrate non parla qui come un cittadino che si suppone guardi più al mondo che a se stesso. È piuttosto come se dicesse a Callicle: « Se fossi come me, amante della saggezza e della ricerca », e se il mondo fosse come lo dipingi, diviso tra forti e deboli dove « i forti fanno quello che possono e i deboli soffrono ciò che devono » (Tucidide), sì che non esiste altra alternativa che quella di fare o patire ingiustizia, allora saresti d'accordo con me che è meglio subire che fare. Dove il presupposto è: « se pensassi, se tu venissi che una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta ».

Per quanto ne so esiste solo un altro passo nella letteratura greca, in cui, quasi con le stesse parole, si dice quel che disse Socrate: « Più disgraziato (*kakodaimonesteros*) di colui che soffre l'ingiustizia è colui che la fa » suona uno dei pochi

frammenti di Democrito (B 45), il grande avversario di Parmenide che, forse per questa ragione, non fu mai citato da Platone. La coincidenza sembra degna di nota perché Democrito, a differenza di Socrate, non aveva particolare interesse per i problemi dell'uomo anche se sembra abbia avuto particolare interesse per l'esperienza del pensare. Il pensiero (*logos*), disse, facilmente si astiene perché «esso raggiunge la contentezza fuori di sé». È quasi come se ciò che siamo tentati di comprendere come proposizione puramente morale nascesse, in realtà, dall'esperienza del pensare in quanto tale.

E questo ci porta alla seconda affermazione, che è presupposto della prima, e che è anche altamente paradossale. Socrate parla dell'esser uno e, *per questo*, di non poter rischiare di rompere l'armonia con se stesso. Ma nessuna cosa che sia identica a se stessa, veramente e assolutamente *una* come A è A, può essere o non essere in armonia con se stessa: si ha sempre bisogno di almeno due toni per produrre un suono armonioso. Certamente, quando appaio e sono visto dagli altri, sono uno; altrimenti sarei irricognoscibile. E finché sono insieme agli altri, pienamente consapevole di me stesso, sono come appaio agli altri. Chiamiamo *consapevolezza* (letteralmente «conoscere con me stesso») il fatto curioso che in un certo senso anche io sono per me stesso, sebbene difficilmente io appaia a me, che indica che il socratico «essere uno» è più problematico di quanto non sembri; io sono non solo per gli altri ma per me stesso, e in quest'ultimo caso, chiaramente non sono più uno: nella mia unità si è inserita una differenza. Conosciamo questa differenza sotto altri aspetti. Ogni cosa che esiste tra una pluralità di cose non è semplicemente ciò che è, nella sua identità, ma è anche diversa dalle altre; e questa diversità appartiene alla sua vera natura. Quando cerchiamo di affermarla nel pensiero, volendola definire, dobbiamo tener conto

di questa alterità (*alteritas*) o differenza. Quando definiamo una cosa diciamo anche quello che non è; ogni determinazione, come Spinoza insegna, è negazione. Solo in relazione a se stessa è la stessa (αὐτὸ [cioè ἑαυτοῦ ἐαυτοῦ ταύτόν]) ognuno uguale a se stesso» (26) e tutti possiamo dire di esso che è nella sua chiara identità: una rosa è una rosa. Ma questo non è proprio il caso di quando io nella mia identità («essendo uno») mi riferisco a me stesso. Questa cosa curiosa che io sono non ha bisogno di pluralità per stabilire differenze, ha in sé la sua differenza quando dice: «Io sono io». Finché io sono consapevole, cioè consapevole di me stesso, sono identico a me stesso solo per gli altri a cui io appaio come uno e identico. Per me stesso, nel momento in cui pronuncio questa consapevolezza di me stesso, sono inevitabilmente *due-in-uno*, e questa, incidentalmente, è la ragione per cui l'affascinante ricerca di identità è futile e la nostra attuale crisi di identità potrebbe essere risolta soltanto con la perdita della consapevolezza. La consapevolezza umana suggerisce che la differenza e l'*alteritas*, che sono caratteristiche importanti del mondo delle apparenze, come è dato all'uomo come suo *habitat* tra una pluralità di cose, sono le reali condizioni per l'esistenza dell'ego dell'uomo come tale. Perché questo ego, l'io-sono-io, sperimenta la differenza nella identità proprio quando non è in relazione con le cose che appaiono ma solo con se stesso. Senza questa scissione originale che Platone più tardi usò nella sua definizione del pensiero come dialogo senza voce (ἐνὲ ἐμῶν ὁ) tra me e me stesso, il due-in-uno, che Socrate presuppone nella sua affermazione sull'armonia con se stesso, non sarebbe possibile (27).

(26) Sofista 254 d. Cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, tr. inglese, New York, 1969, pp. 23-41.

(27) *Teeteto* 189 e e ss.; *Sofista* 263 e.

La consapevolezza non è la stessa cosa che il pensare, ma senza di essa il pensare sarebbe impossibile. Quel che il pensare rende attuale nel suo processo è la differenza insita nella consapevolezza.

Per Socrate, questo due-in-uno significava semplicemente che se vuoi pensare devi guardare a che i due che conducono il dialogo di pensiero siano in buon accordo, che i partners siano amici. È meglio per voi patire piuttosto che fare ingiustizia perché si può restare amico di colui che soffre ma chi vorrebbe essere amico e vivere insieme ad un assassino? Nemmeno lo stesso assassino. Quale dialogo si potrebbe aprire con lui? Proprio il dialogo che Shakespeare faceva condurre a Riccardo III con se stesso dopo che questi aveva commesso un gran numero di crimini:

Cosa temo? Me stesso? Qui sono solo.

Riccardo ama Riccardo: cioè io sono io.

C'è forse un assassino qui? No. Si sono io:

Dunque fuggi. Da me stesso? Perché?

Temo la vendetta. Cosa, io stesso contro me stesso?

Oh no! Ahimè io piuttosto mi odio

per le opere atroci che io stesso ho commesso.

Sono uno scellerato. Eppure mento, non lo sono.

Pazzo, parla bene di te stesso. Pazzo non adularli.

Uno scontro del genere dell'io con se stesso, non drammatico, mite e quasi innocuo al confronto, si può trovare in uno dei dialoghi socratici controversi, *Ippia maggiore* (che se pure non è stato scritto da Platone, può dare anche una autentica testimonianza di Socrate). Alla sua fine Socrate dice a Ippia, che ha dimostrato di essere un partner particolarmente sciocco, « come sia proprio felice » al confronto di se stesso che, quando torna a casa trova ad attenderlo un compagno molto detestabile « che sempre lo osserva di traverso,

un parente stretto che vive nella stessa casa ». Nell'ascoltare Socrate che dà voce alle opinioni di Ippia, egli gli chiede « se non si vergogni a parlare di una vita bella quando con le sue domande dimostra che non conosce nemmeno il significato della parola 'bellezza' » (304).

In altri termini, quando Ippia va a casa resta uno; e se pure non perde la consapevolezza, non farà niente per realizzare la differenza con se stesso. Con Socrate, o, in questo caso, Riccardo III, le cose vanno altrimenti in quanto essi non solo discorrono con gli altri, ma discorrono con se stessi. Il fatto è che ciò che si chiama « l'altro amico » e l'altra « coscienza » non è mai presente se non quando essi sono soli. Quando la mezzanotte è passata e Riccardo si è nuovamente unito alla compagnia dei suoi amici, allora

La coscienza non è altro che una parola che usano i codardi escogitata all'inizio per tenere in soggezione i forti.

E perfino Socrate, così attratto dalla piazza del mercato, deve andare a casa dove sarà solo ad incontrare l'altro compagno.

Ho scelto il passaggio del Riccardo III perché Shakespeare pur usando la parola *coscienza* la usa in modo insolito. C'è voluto parecchio tempo per distinguere *consapevolezza* da *coscienza* e in alcune lingue, come il francese, per es., una tale distinzione non si è mai verificata. La coscienza, come la usiamo in morale o in diritto, certamente è sempre presente in noi, proprio come la consapevolezza. E si suppone, anche, che questa coscienza ci dica cosa fare e di cosa pentirci; era la voce di Dio prima che diventasse il *lumen naturale* della ragione pratica kantiana. Invece questa coscienza, il compagno di cui Socrate dice che è stato lasciato a casa, egli la teme come gli assassini nel *Riccardo III* temono la loro coscienza — come qualcosa che è assente. La coscienza appare come una

riflessione, questo pensiero che è originato sia da un delitto, come nel caso dello stesso *Riccardo III*, sia da pregiudizi, come nel caso di Socrate, o da paure anticipate di tali riflessioni, come nel caso degli assassini prezzolati nel *Riccardo III*. Questa coscienza, diversamente dalla voce di Dio in noi o dal *lumen naturale*, non dà precetti positivi — anche il *daimonion socratico*, la sua voce divina, gli dice soltanto cosa *non fare* —, nelle parole di Shakespeare « sazia un uomo pieno di ostacoli ». Quello che fa sì che un uomo tema questa coscienza è l'anticipazione della presenza di un testimone che l'aspetta solo se e quando torna a casa. L'assassino di Shakespeare dice: « Ogni uomo che vuole vivere bene tenta di... vivere senza di essa » e ciò avviene facilmente perché tutto quello che deve fare è di non iniziare mai il dialogo silenzioso che chiamiamo pensiero, mai andare a casa ed esaminare le cose. Non si tratta di malvagità o bontà, né di intelligenza o ottusità. Chi non conosce il dialogo tra me e me (in cui esaminiamo quello che diciamo e quello che facciamo) non entrerà mai in contraddizione con se stesso, e questo significa che non sarà mai in grado, né vorrà mai rendersi conto di ciò che fa e dice; né gli dispiacerà commettere alcun crimine, dal momento che può essere certo che esso sarà dimenticato il momento successivo. Pensare nel suo significato non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, l'attualizzazione delle differenze date nella consapevolezza, non è una prerogativa di pochi ma una facoltà sempre presente in ognuno; per conseguenza, l'incapacità di pensare non è la prerogativa di quei molti che non hanno capacità di giudizio ma la possibilità sempre presente per ognuno — scienziati, studiosi, senza dimenticare altri specialisti di imprese intellettuali — di evitare quel dialogo con se stessi la cui possibilità e importanza Socrate scoprì per primo. Qui non abbiamo a che fare con la malvagità, con la quale sia religione che letteratura hanno cercato di

fare i conti, ma col male; non col peccato e i grandi criminali che divennero gli eroi negativi nella letteratura, che per solito agivano per invidia e risentimento, ma con la persona normale, non cattiva, che non ha motivi speciali e proprio per questo è capace di male infinito e che, a differenza del criminale, non incontra mai la sua sconfitta di mezzanotte. Per l'ego pensante e la sua esperienza, la coscienza che « sazia un uomo pieno di ostacoli » è un effetto collaterale. E rimane un fatto marginale per la società in generale tranne nei casi di emergenza. Perché il pensare come tale fa poco bene alla società, molto meno di quanto non ne faccia la sete di conoscenza in cui esso viene utilizzato come strumento per altri scopi. Non crea valori, non scoprirà, una volta per tutte, cosa è il « bene » e non confermerà, ma, piuttosto, disolverà le regole di condotta accettate. Il suo significato morale e politico viene alla luce solo in quei rari momenti della storia in cui « le cose vanno per conto loro, il centro non si riesce ad afferrare e la pura anarchia si libra sul mondo », quando « i migliori mancano di convinzione, mentre i peggiori sono pieni di appassionata intensità ».

E in questi momenti il pensiero cessa di essere un fatto marginale nelle questioni politiche. Quando ognuno si allontana senza riflettere da ciò che ogni altro fa o crede, coloro che pensano sono strappati al loro nascondiglio perché il loro rifiuto di associarsi è importante e perciò diventa una sorta di azione. L'elemento liberatorio nel pensiero, la maieutica socratica, che porta alla luce le implicazioni delle opinioni non esaminate e perciò le distrugge — valori, dottrine, teorie e anche convinzioni — è politica per implicazione. Perché questa distruzione ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà umana, la facoltà di giudizio, che si può chiamare, con qualche fondamento, la più politica delle abilità mentali dell'uomo. È la facoltà di giudicare *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali che possono essere insegnate e

apprese finché esse si sviluppano in abiti che possono essere sostituiti da altri abiti e regole.

La facoltà di giudicare particolari (così come Kant l'ha scoperta) la capacità di dire « questo è sbagliato », « questo è bello » non coincide con la facoltà di pensare. Il pensare riguarda gli invisibili, con rappresentazioni di cose che non ci sono, mentre il giudicare riguarda sempre cose e particolari strettamente a portata di mano. Ma entrambi sono connessi, proprio come la consapevolezza e la coscienza. Se il pensare, il due-in-uno del dialogo senza voce, rende attuale la differenza nella nostra identità come data nella consapevolezza, e perciò risulta nella coscienza come suo sottoprodotto, allora il giudicare, il prodotto secondario dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensare, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, dove non sono mai solo e dove sono sempre troppo impegnato per pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è conoscenza, ma è la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto. E in realtà questo può impedire le catastrofi, almeno per me, nei rari momenti in cui si è arrivati ad un punto critico.

INDICE

IST. UNIVERSITARIO ORIENTALE

INV. N. 1290

Dipartimento di Filosofia e Politica

<i>Presentazione</i>	1
<i>Nota bibliografica</i>	23
La disobbedienza civile	29
Comprensione e politica	89
Pensiero e riflessioni morali	113