

IL SENSO DELLA REPUBBLICA

Doveri

a cura di

Sauro Mattarelli

Scritti di:

Serge Audier, Slaheddine Ben Abid, Gianni Bernardini,
Pier Cesare Bori, Thomas Casadei, Amina Crisma,
Giadio Gemma, Tommaso Greco, Saverio Marchignoli,
Lorenzo Milazzo, Simone Morgagni, Katia Poneti,
Stefano Pratesi, Simone Scagliarini, Giannaria Zamagni

FrancoAngeli

INDICE

Direzione scientifica e Redazione:
via Fosso Nuovo, 5
48020 S.P. in Vincoli RA (Italy)
Tel. +39 0544 551810
A questo indirizzo vanno inviati manoscritti e contributi. È sempre bene prendere contatto con la direzione o con la redazione prima di inviare i testi. I manoscritti non pubblicati non si restituiscono

Proprietà: Cooperativa Culturale Ricreativa "Pensiero e Azione", via Diaz 23, 48100 Ravenna (RA)

«Il senso della Repubblica»: registrazione presso il Tribunale di Ravenna n. 1270, del 8 marzo 2006

Direttore responsabile: Sauro Mattarelli (mattarelli@interfree.it)

Copyright © 2007 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa	Anno
0	2007
1	2008
2	2009
3	2010
4	2011
5	2012
6	2013
	2014
	2015

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate la riproduzione con qualsiasi mezzo, formato o supporto comprese le fotocopie (queste ultime sono consentite solo se per uso esclusivamente personale di studio, nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti). La scansione, la memorizzazione elettronica, la comunicazione e la messa a disposizione al pubblico con qualsiasi mezzo (anche online), la traduzione, l'adattamento totale o parziale.

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano".

Nota introduttiva, Sauro Mattarelli
pag. 7

Focus – Doveri

Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti, di Tommaso Greco
» 15

Diritto, dovere, potere o dei "fantasmi giuridici", di Lorenzo Milazzo
» 31

Obiezione di coscienza ed osservanza dei doveri, di Gladio Gemma
» 55

Dovere di resistenza e comunità democratica: la disobbedienza civile secondo Michael Walzer, di Thomas Casadei
» 75

Il dovere costituzionale al lavoro, di Simone Scagliarini
» 99

Nel solco della storia

Il repubblicanesimo francese e la figura di Tocqueville, di Serge Audier
» 121

Giuseppe Renzi tra teoria politica e diritti: appunti per una nuova disamina, di Gianni Bernardini
» 141

TeoriaPrassi – I diritti degli altri	
<i>I diritti umani e le culture</i> , di Pier Cesare Bori e Giannaria Zamagni	pag. 157
<i>Islam e universalità dei diritti dell'uomo. Il primato del politico</i> , di Slaheddine Ben Abid	» 163
<i>I diritti umani nel subcontinente indiano</i> , di Saverio Marchignoli	» 173
<i>Il problema dei diritti umani in Cina in un orizzonte di un universalismo contestuale</i> , di Ammina Crisma	» 179
<i>Il lavoro di Amnesty International e il problema dei diritti in America Latina</i> , di Stefano Pratesi	» 191
Note e discussioni	
<i>Crisi ecologica e Stato di diritto</i> , di Katia Poneti	» 199
<i>Nuove forme di (auto)organizzazione della protesta politica. La primavera studentesca francese del 2006 e i nuovi media</i> , di Simone Morgagni	» 223

NOTA INTRODUTTIVA

di Sauro Mattarelli

«Chi non ha diritti è un oppresso; chi non ha doveri è un oppressore».

Carlo Cattaneo

«Se avessi ancora qualche anno di vita, che non avrò, sarei tentato di scrivere *L'età dei doveri*». Così Norberto Bobbio nel 2001, dialogando con Maurizio Viroli.

In quell'occasione il filosofo torinese aveva posto in evidenza che, per iniziativa dell'UNESCO, era «stata scritta una Carta dei doveri e delle responsabilità degli Stati, da accompagnare alla Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo». Si trattava di un tentativo per far sì che la Dichiarazione dei diritti dell'Uomo non restasse «un elenco di pii desideri». Si rendeva perciò necessaria una «dichiarazione dei doveri e delle responsabilità di chi deve far valere questi diritti»¹.

Trascorsi alcuni anni, scomparso Bobbio, torniamo a riflettere sui doveri nella convinzione che «un'età dei doveri» dovrà pure aprirsi se vorremo uscire dalla crisi di valori che attanaglia la società contemporanea, dalle «secche improduttive» che ne conseguono, dai rischi di estinzione della specie umana che permangono e si acuiscono col trascorrere del tempo. La teoria del dovere, in altri termini, si impone come riflessione necessaria e progressiva oggi non tanto come momento rievocativo.

Con questo spirito, lo scorso anno, su *Il Senso della repubblica. Frontiere del repubblicanesimo*, proponemmo un saggio, *Sui Doveri*, che analizzava quasi esclusivamente la concezione mazziniana, focalizzata sugli aspetti più «attuali» e «utili» per questo inizio di secondo millennio².

Il riferimento a Mazzini ci era parso necessario per fugare dubbi e perplessità che ancora permangono attorno alla elaborazione di una teoria dei doveri che potrebbe evocare forme oppressive attuate dai poteri dispotici nel corso

1. N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 40.
2. S. Mattarelli, *Sui doveri*, in *Il senso della repubblica. Frontiere del repubblicanesimo* (a cura di S. Mattarelli), FrancoAngeli, Milano 2007, p. 61 ss. Il testo di riferimento essenziale resta ovviamente G. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, 1860, in *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini*, (EN), vol. LXXIX, Galeati, Imola 1935.

critica alle omissioni in materia proprie delle correnti di sinistra da parte di *opinion maker*, pur gravitanti in quest'area politica⁴². Tale tendenza poi ha investito anche un ambito culturale che, per riprendere l'espressione richiamata in precedenza, è afflitto dalla «indigestione dei diritti». Più esattamente anche in sede di cultura giuridica, in particolare costituzionalistica, si registrano significative prese di posizione a favore dei doveri⁴³.

Purtroppo questo indirizzo risulta ancora nettamente minoritario nella cultura politica e giuridica. Nondimeno esso esiste ed è suscettibile di una consistente espansione, poiché, purtroppo, ha al suo attivo un forte supporto: le conseguenze devastanti cui sta conducendo l'egemonia dell'indirizzo politico-culturale di segno contrario.

Queste considerazioni di ordine generale, come s'è anticipato, non costituiscono una motivazione logica, diretta, contro l'obiezione di coscienza. Tuttavia un discorso volto alla riaffermazione della legalità, intesa come osservanza delle leggi (costituzionalmente legittime), e dei doveri va in direzione opposta a quella dell'apologia dell'obiezione di coscienza. In altri termini, per concludere, le considerazioni qui svolte contribuiscono alla negazione della liceità del riconoscimento legale dell'obiezione di coscienza, oppure, in via subordinata, alla delimitazione di detto riconoscimento in termini tali da prefigurarne come una stretta eccezione e non quale tendenziale regola.

filosofico-giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Calogero, ivi, p. 151 ss.; S. Mattarelli, Sui doveri, in S. Mattarelli (a cura di), Il senso della Repubblica. Frontiere del repubblicanesimo, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 61 ss.

42. Si possono menzionare sia il libro di B. Appaita, *Per una sinistra reazionaria*, cit., in part. p. 110 ss., sia vari scritti di M. Pirani o di M. Serra comparsi, negli anni più recenti, su «la Repubblica». Va rilevato che un discorso sui doveri è stato condotto, in passato, e con ampiezza, dalla Chiesa cattolica e da settori culturali, di marca conservatrice, gravitanti attorno alla stessa (sono superflue le citazioni). Ma sono importanti le prese di posizione di esponenti culturali di sinistra, poiché provengono da un settore progressista – certo ben più permeato dei valori liberaldemocratici di quanto lo siano la Chiesa ed i suoi satelliti culturali – che non alimenta il sospetto di ispirarsi ad impostazioni pre-moderne.

43. Sempre limitandomi a citazioni a titolo indicativo, v., oltre al menzionato scritto, pubblicato su «La Stampa» di M. Aimin, *Riscoprire la stagione dei diritti*, cit., il volume di F. Pizzolo, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Vita e Pensiero, Milano, 1999, soprattutto p. 99 ss. e 209 ss., dedicato (anche) ad un'ampia analisi della visione solidaristica (con definizione di limiti ai diritti e valorizzazione dei doveri) propria dei costituenti. A ciò si aggiunge che, su iniziativa dell'associazione di costituzionalisti denominata «Gruppo di Pisa», si è svolto un convegno sul tema «I doveri costituzionali nella giurisprudenza costituzionale» (i cui atti, al momento della redazione del presente scritto non sono stati ancora pubblicati).

DOVERE DI RESISTENZA E COMUNITÀ DEMOCRATICA: LA DISOBEDIENZA CIVILE SECONDO MICHAEL WALZER

di Thomas Casadei¹

1. A partire da una complicazione della teoria del consenso

Agli esordi della sua attività di intellettuale saldamente ancorato ai processi e alle trasformazioni sociali, Michael Walzer affronta nel corso di alcuni saggi, poi raccolti nel volume *Obligations*, un nodo concettuale rilevante nella storia della filosofia giuridica e politica e tornato di urgente attualità negli Stati Uniti degli anni '60 del Novecento: quello della obbligatezza politica e della disobbedienza civile (comprensivo del tema, correlato, dell'obiezione di coscienza). La difesa del dissenso politico – che coincide con gli inizi dell'impegno come intellettuale socialista nell'ambito della rivista «Dissent», nonché con l'immersione nel movimento dei neri per i diritti civili (cui seguirà l'impegno nel movimento contro l'intervento americano in Vietnam) – e l'interesse per i fattori che contribuiscono a tenere vivo il tessuto della democrazia partecipativa divengono così il baricentro di una riflessione che proseguirà nei decenni successivi, costantemente tesa a tratteggiare le linee di confine, e di incrocio, tra conflitti e spazi di comunanza, tra movimento (inteso come tensione al cambiamento) e stabilità, tra tradizione e sue costanti revisioni dall'interno².

In questo contesto si inscrive la valorizzazione, da parte di Walzer, delle lealtà di gruppo, comunitarie, «periferiche» rispetto alla centralità delle istituzioni statali, accanto e, occasionalmente, contro l'obbligo politico, e l'idea della democrazia come forma politica che consente, *in primis*, l'espressione della partecipazione attiva dei cittadini, dell'egualianza politica, e visibilità pubblica ai diversi valori, alle diverse concezioni della morale, alle diverse culture.

1. Università di Modena e Reggio Emilia.

2. Per una disamina di questi aspetti sia consentito rinviare a Th. Casadei, *Il «sovversivismo dell'immanenza»*. *Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Polistampa, Firenze 2007.

La ricerca di Walzer viene ad intersecarsi con quei percorsi che mettono in evidenza come l'obbedienza *non* sia sempre e comunque – e nemmeno necessariamente – una virtù³, prefigurando una specifica valorizzazione del dissenso. Un dissenso che, a differenza delle prospettive che mirano ad una trasformazione radicale e rivoluzionaria, ad una “sovrersione integrale” delle istituzioni esistenti, prende forma negli spazi pubblici della democrazia nell'intenzione di rimodellarli. È un percorso, quello di Walzer, che certamente si inserisce entro una visione *contestataria*⁴ ma, al contempo, *costruttiva* della democrazia.

La necessità del dissenso, il suo apprezzamento, come elemento fisiologico della democrazia – non disgiunto dalle pratiche di condivisione che la strutturano – implica una conseguente valorizzazione del pluralismo, in *privatis* dei gruppi; è all'interno di organizzazioni comunitarie e di gruppo che gli individui, caratterizzati per Walzer non da un'unica e monolitica appartenenza ma da molteplici lealtà, conducono la loro attività di cittadini. Legare il dissenso più che alle istanze individuali – potenzialmente soggette a ripiegamenti privatistici e di mero interesse – alle istanze dei gruppi, consente di inserirlo entro la sfera pubblico-politica, nonché di prevenire una frammentazione che, se reiterata e moltiplicata all'infinito, rischierebbe di far implodere gli ordinamenti e le istituzioni statuali.

In *Obligations* Walzer si occupa delle forme di azione più controverse per la vita associata e per un ordinamento politico e giuridico, quelle che, generate dal *dissenso* – figura chiave appunto del tessuto concettuale walzeriano – si connotano come disobbedienza civile, obiezione di coscienza, resistenza, ribellione, rivolta, fino all'atto estremo di sovversivismo, ovvero la rivoluzione⁵.

Sono, quelle menzionate, questioni che attingono precipuamente al significato e alle forme della cittadinanza democratica e, dunque, della partecipazione politica, delle varie modalità del *commitment*, rinviando geneticamente

3. L'utilizzo di questa espressione non è casuale: essa richiama espressamente l'imprecindibile contributo fornito, sul piano pratico ma anche teorico, da Lorenzo Milani e, negli stessi anni, dal genoviano Aldo Capini, nel contesto della discussione pubblica italiana in tema di dissenso, nonviolenza, obiezione di coscienza, pratiche di partecipazione democratica ispirate alla disobbedienza civile. Cfr. L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1969; A. Capini, *Le tecniche della nonviolenza*, Feltrinelli, Milano 1967.

4. Sul nesso consenso-comestabilità, entro una visione aperta della democrazia, si veda Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), pref. di M. Geuna, tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000, in part. pp. 79-81, 220-242.

5. M. Walzer, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, Harvard 1970. In quest'opera Walzer inizia anche ad affrontare la delicata questione, oggetto di studi analitici successivi, delle forme di obbedienza/disobbedienza che hanno a che fare con la guerra (si vedano, in particolare, gli scritti raccolti nella seconda sezione). Utile osservazione sulla «costellazione di figure che sono nate per “gemellazione” dal diritto di resistenza» si trovano in M. Goldoni, *Dal diritto all'etica della resistenza. Note sulle trasformazioni di un concetto*, in «Filosofia e teologia», n. 1, 2006, pp. 18-31.

alla teoria del consenso e dell'obbligazione politica e, dunque, alla questione dei doveri nell'ambito di una comunità.

Tra i primissimi ad adoperare la nozione di «obbligazione politica» (*political obligation*), Thomas H. Green dà avvio con le sue *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1879-80) alla riformulazione del concetto di obbligazione sulla scorta della distinzione kantiana tra i modi dell'obbligo giuridico e morale⁶, aprendo un percorso di riflessione che, scaturito nella cultura politica inglese di fine '800, ha innervato le discussioni sul fondamento dell'autorità e dell'obbedienza all'autorità, acquisendo una significativa centralità intorno alla metà degli anni '60 del '900. In questo periodo, in seguito a rilevanti trasformazioni della società, nuove articolazioni del dibattito ripropungono i dilemmi dell'obbligo politico tra obbedienza e resistenza. In Italia, è Alessandro Passerin d'Entrèves a riproporre la tematica⁷; nel contesto anglosassone il tema è oggetto di studi che investono, in particolare, le forme (e le possibili giustificazioni) del *dissenso*⁸ stesso. È all'interno di questo scenario che si muove la riflessione walzeriana.

Walzer inizia la sua trattazione ridefinendo la teoria del consenso in modi che già anticipano alcuni tratti della sua concezione del nesso consenso/dissenso, obbedienza/disobbedienza e, entro tale quadro, del «dovere di resistenza».

Il tacito consenso (che si esplica con l'inazione, il silenzio, la passività) è tipico del cittadino silente (*the silent citizen*), mentre gli atti e le azioni di consenso autentico rinviano ad una molteplicità di impegni (*commitments*), all'interno di un gruppo, di un *set* di regole, facendo sentire i soggetti parte attiva entro una rete e un tessuto di pratiche sociali. I tratti caratterizzanti della teoria del consenso possono essere schematizzati in cinque aspetti⁹.

6. Va altresì rilevato, come fa notare opportunamente Eugenio Rippepe, che quasi tutti gli autori ai quali si devono le più interessanti riflessioni in tema di obbligazione ignorano il possibile distinguo tra «obbligo politico» e «obbligo giuridico» (E. Rippepe, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in G. De Francesco [a cura di], *Scritti in onore di Antonio Cristiani*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 677-713, p. 701). La sostenibilità di una netta distinzione fra «obbligo politico» e «obbligo giuridico» è, del resto, tuttora oggetto di una controversia che rimanda alla complessiva visione delle istituzioni e della cittadinanza stessa.

7. A. Passerin d'Entrèves, *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Comunità, Milano 1970 che contiene un saggio fondamentale dal titolo *Sulla natura dell'obbligo politico* (una nuova edizione ampliata del volume è stata recentemente data alle stampe: *Potere e libertà in una società aperta*, il Mulino, Bologna 2006, con una nota introduttiva di S. Cotellessa: *Democrazia, pluralismo, cittadinanza: l'idea di obbligo politico in Alessandro Passerin d'Entrèves*, pp. 8-29).

8. Si vedano, a titolo esemplificativo, J. Tussman, *Obligation and the Body Politic*, Oxford University Press, Oxford 1960; e J.P. Plamennatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, London 1938.

9. Cfr. M. Walzer, *Obligations*, cit., pp. VII-XIV.

- a) Le forme di consenso implicano impegno verso altre persone, relazioni con altri, e tali impegni possono darsi verso principi, partiti, istituzioni politiche che generano negli altri «aspettative». Per questa ragione, nota Walzer, gli obblighi sono spesso comparati ai *doveri* ma anche ai 'debiti': essi sono una risorsa per gli altri. Tutte le organizzazioni sociali sono fondate sugli impegni che i membri intrattengono tra loro, su ciò che i membri reciprocamente fanno gli uni per gli altri (ciò che si definisce solidarietà o lealtà interna ad ogni organizzazione o sistema sociale)¹⁰.
- b) Le forme di consenso implicano anche partecipazione dei membri al sistema sociale (nel caso dei cittadini al sistema democratico), e questo porta Walzer a discostarsi da ogni impostazione elitista della democrazia: il consenso dei governati non si esprime solamente nell'autorizzazione attribuita ad alcuni, attraverso il voto, ad agire in certi modi. La democrazia non si esaurisce con il voto nel momento delle elezioni, va praticata quotidianamente e il consenso continuamente rinnovato (o, attraverso il dissenso, sospeso oppure interrotto); essa richiede partecipazione attiva, critica e anche concrete pratiche di «resistenza». La partecipazione passa, pertanto, attraverso l'appartenenza a gruppi, a comunità, e dunque è, in se stessa, fonte di pluralismo. Ma si potrebbe anche notare, fin d'ora, quanto questa impostazione implichi uno spazio pubblico che si caratterizza per l'intreccio tra momenti istituzionali e momenti non-istituzionali, ossia per l'integrazione tra procedure deliberative articolate nei settori formali di produzione decisionale e processi informali e partecipativi di elaborazione e articolazione dei temi da inserire nell'agenda pubblica, nonché di vigilanza e di controllo nei confronti del potere politico e degli organi istituzionali. Si delinea un modello di «democrazia continua»¹¹ che presuppone una cittadinanza attiva, per quanto non riconducibile al modello repubblicano classicamente prefigurato dal *Contratto sociale* di Rousseau.
- c) È certamente un errore pensare al consenso come qualcosa di limitato e di unidimensionale, compatto e monolitico: le biografie morali sono costituite da una serie di consensi, al plurale: «consents of many different sorts, to many different people». Il consenso è, dunque, connotato non da un singolo atto (come può essere quello del voto) ma da una serie di atti, e i suoi segni determinati, evidenti, sono sempre preceduti da qualcosa di meno determinato e definito: una successione di parole, emozioni, forme di coin-

10. Per una radicalizzazione di questi aspetti si veda il saggio di T. Greco in questo fascicolo: *Prima il dovere, una critica della filosofia dei diritti*.

11. D. Rousseau, *Interpretazione e configurazione democratica: il modello della «democrazia continua»*, in «Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica», 1998, n. 3, pp. 165-182. Muovendo queste considerazioni, ispirate da una rinnovata visione del repubblicanesimo (che ne esclude però le implicazioni "totalizzanti"), da B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003, p. 130.

- volgimento che dovrebbero essere considerati come «tentativi o esperimenti di consenso».
- d) Il consenso, quindi, è legato anche alla variante del tempo, della durata, e può essere frutto della volontà ma, in taluni casi, anche della coercizione (come hanno evidenziato i tentativi di Hegel e Rousseau) e in realtà – contrariamente a quanto in genere si sostiene nelle dottrine liberali – la complessità delle relazioni morali (e politiche) restituisce, oltre ai casi di consenso e azione volontaria, esperienze di costrizione legate alla lealtà e alle molteplici forme del *dovere*.
- e) Da quanto illustrato, si può intuire facilmente perché Walzer arrivi a concludere che le obbligazioni degli uomini e delle donne non possano essere singole o stabili. Esse rimandano ad una rete strutturata di relazioni e impegni che si muovono in direzioni plurime: «we regularly commit ourselves in more than one direction. We convey to different sets of men and women different senses of our own intentions and beliefs; these sense are not necessarily contradictory, nor are they necessarily devoid of contradiction»¹².

L'uomo non può essere relegato ad un'unica dimensione, o sfera di vita, ma partecipa di diverse sfere, a vari livelli e con diversi gradi di intensità, mutevoli nel tempo. Momenti di condivisione si alternano a momenti di divisione, con modulazioni che risentono di azioni, comportamenti, parole, gesti che si intrecciano nel corso dei giorni, dei mesi, degli anni (manifestazione, questa, della specifica attenzione che Walzer, ai differenzia dei teorici di ispirazione normativa, riserva alle interrelazioni tra istituzioni e senso del tempo, alla *durata* dei processi politici). I teorici dello Stato liberale (fin da Locke) sono portati, solitamente, ad enfatizzare il fatto che i cittadini hanno sempre aperta la possibilità di andarsene, di congelarsi dalle pratiche di consenso, ma se questo è vero, occorrerebbe però, ad avviso di Walzer, specificare anche le implicazioni, le conseguenze, delle pratiche di rottura della lealtà e dei legami. Walzer non insegue pertanto la regolarità della politica, le sue forme di stabilizzazione, quanto semmai la costante tensione tra regolarità/regolazione e irregolarità/sovrersione. Una tensione che non attiene solo allo Stato e alla lealtà politica intesa nel suo senso più ampio e comprensivo. Infatti, ad avviso di Walzer, lo Stato è una delle arene, ma non è la sola, né necessariamente la più importante, sfera della vita politica e morale. Chiese, movimenti, partiti, associazioni, sette, gruppi culturali, generano nel loro funzionamento dinamiche di lealtà, doveri e poteri da esse derivate.

Da questa visione, per così dire "mossa" – che complica notevolmente le classiche discussioni sul consenso politico – emerge anche la dimensione del *confitto di obblighi*: «conflicting (overriding) obligations» (in altri termini,

12. M. Walzer, *Obligations*, cit., p. XIII.

divided allegiance)¹³. Il problema del conflitto di obblighi rimanda alla nozione di *lealtà plurime* che si associa ad una concezione – costitutivamente pluralistica della società e della politica, nonché dello Stato.

Sotto questo profilo, la teorizzazione walzeriana richiama le concezioni dello Stato articolate da quegli autori che per vie diverse hanno imperniato la loro riflessione sull'obbligazione concepita come pluralità di vincoli (e quindi di doveri): Michael Oakeshott, ma ancor prima di lui Harold Laski e quei socialisti sostenitori di un pluralismo associativo, i quali concepiscono l'autorità in termini di *a function of relations*, nonché, parallelamente, Alessandro Passerin d'Entrevès. Questi ultimo osservava efficacemente come fosse indispensabile concepire l'obbligo, in specie quello politico, quale composto di molte diverse obbligazioni:

la distinzione fatta dall'Oakeshott fra le diverse situazioni che possono presentarsi e si presentano in un contesto politico mi sembra renda assai ben conto delle diverse prospettive che rivelano i diversi aspetti che lo Stato assume quando volta a volta lo consideriamo come un sistema di forza, o come un semplice ordinamento giuridico esteriore, o finalmente come l'incarnazione di un valore che solo – per servirci delle parole di Green – può accampare «una pretesa morale ad una conformità leale da parte nostra»¹⁴.

La configurazione statale è determinata dall'azione dei gruppi presenti nella società, e dunque lo Stato può essere considerato – alla maniera di Laski e degli altri teorici del pluralismo socialista inglese – come una funzione, una forma di servizio (*form of service*), un organo a supporto delle associazioni e delle articolazioni della società (Stato-*societas*); ma al tempo stesso per Walzer, attraverso la dimensione della cittadinanza politica, lo Stato mantiene una visione d'insieme, una serie di scopi comuni, in cui l'impegno a perseguire obiettivi condivisi è un impegno per l'intera collettività (Stato-*universitas*).

Da questa duplice funzione, che mette in gioco lo Stato e le sue articolazioni, i gruppi che ne compongono il tessuto sociale, si generano *conflitti*: conflitti di lealtà e conflitti di valori. Nelle società pluralistiche il disaccordo sui valori è inevitabile, come hanno in molteplici modi sottolineato tutti coloro che, in epoche diverse, hanno letto e interpretato la politica e la società attraverso la lente prospettiva del *pluralismo*.

Di qui la natura multiforme dell'obbligazione, morale, politica e giuridica (§ 2), nonché la scaturigine della disobbedienza come possibile dovere/obbligo¹⁵ in difesa di specifici valori e di specifiche lealtà (§ 3), aspetti ai quali si rivolge ora l'attenzione.

13. Cfr., per un inquadramento della questione, G. Tarello, «Obbligo» e «conflitto di obblighi», in «Rivista di filosofia», 1966, n. 2, pp. 214-234.

14. A. Passerin d'Entrevès, *Sulla natura dell'obbligo politico*, cit. p. 12.

15. Sul concetto di *obbligo* e sulla sua interscambiabilità con quello di *dovere*, entro un quadro d'analisi di teoria generale del diritto, si veda, tra gli altri, R. Guastini, *Obbligo*, cit., pp. 87-99.

2. Il pluralismo degli obblighi (e i loro conflitti): il dovere di disobbedire

Gli obblighi fondamentali sono dunque una *pluralità* e nessuno di essi ha *sempre* precedenza, in caso di conflitto, su tutti gli altri¹⁶. Stati, chiese, movimenti, associazioni e gruppi, partiti: diversi sono i soggetti collettivi che implicano per i propri membri, per gli individui che li costituiscono, una pluralità di appartenenze e dunque di conflitti.

Il metodo che Walzer sceglie, tipicamente, è quello di non ambire alla sistematicità, ma di cogliere gli aspetti di tale portato conflittuale, entro il contesto dell'obbligo, esaminando alcuni casi concreti: l'obbligo di disobbedire, gli obblighi delle minoranze oppresse, l'obbligo di morire per lo Stato, l'obbligo di vivere per lo Stato.

Trattando dell'obbligo di disobbedire – e come si vedrà è in questa chiave che Walzer legge la pratica della disobbedienza civile – Walzer non manca certamente di richiamare la teoria di Locke, che ispira il liberalismo come concezione politica e che assegna ai cittadini il *diritto* di disobbedire ai comandi, alle leggi, e di cambiarle nel caso non corrispondano più ai fini della comunità politica («il diritto di resistenza»), ma ne rileva immediatamente – ciò che rileva nel contesto d'indagine qui sviluppato – la mancata messa a fuoco dell'elemento del dovere («il dovere di resistenza»). E, in effetti, entro la teoria politica liberale l'idea che gli uomini possano essere «obbligati» a *disobbedire* non gioca un ruolo significativo. È proprio a questo aspetto, al contrario, che Walzer attribuisce rilievo, coniugandolo con un altro tratto tipizzante: ovvero, il fatto che la disobbedienza civile – il venire meno all'obbligo dell'obbedienza, all'obbligo politico incondizionato¹⁷ – è un atto *collettivo* di rifiuto di una norma contraria a valori comuni per un qualche gruppo o comunità più piccola rispetto a quella dello Stato¹⁸.

Per Walzer gli obblighi iniziano, infatti, con l'appartenenza ad una collettività: e l'atto stesso della disobbedienza acquista senso all'interno di un gruppo, all'interno di convinzioni morali che possono essere definite «nostre» da una pluralità di soggetti¹⁹. Piuttosto improbabile è, agli occhi di Walzer, la

16. M. Walzer, *Obligations*, cit., p. XIII.

17. Cfr. A. Jellamo, *Obbedienza e resistenza*, in «Parolechiave», 2001, n. 1, in part. p. 19.

18. Su questi due aspetti della teorizzazione walzeriana, pone l'attenzione, criticandola, Francesco Biondo all'interno di una più ampia disamina che si sofferma sulle declinazioni della disobbedienza civile offerte, rispettivamente, da Thoreau, Gandhi e Rawls: *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, in «Ragion pratica», 2005, n. 24, pp. 119-137, p. 119 (dello stesso autore si veda anche *Disobbedienza civile «conservativa» e neocostituzionalismo: rilevanza e limiti di un dibattito teorico*, in V. Omaggio [a cura di], *Diritto in trasformazione. Questioni di filosofia giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004). Quentin Skinner, in *Le origini del pensiero politico moderno* (1978), Il Mulino, Bologna 1989), insiste sull'idea che il «dovere di resistenza», teologicamente fondato, nasce prima del «diritto di resistenza».

19. M. Walzer, *Obligations*, cit., p. 7.

figura del disobbediente eroico e solitario, un individuo capace di porsi *da solo*, per motivi morali personali, contro il potere pubblico e le sue sanzioni. Nell'ottica di Walzer, l'immagine dell'«appello al Cielo» di Locke acquisisce significato soprattutto se assume una risonanza *collettiva*. Nel corso della storia – ma l'occhio di Walzer è rivolto anche al suo presente – la disobbedienza non è stata tanto rivendicata e applicata da soggetti individuali, quanto da soggetti appartenenti, in quanto membri o rappresentanti, a gruppi sociali; che hanno agito non tanto in base a un presunto diritto di disobbedire, a una facoltà che potevano o meno esercitare, quanto in base a quella che percepivano come un'obbligazione, un *dovere* di comportarsi in tal modo; non tanto, ancora, in base ad una ragione di giustizia percepita (solo) individualmente, ma anche ad un senso di giustizia condiviso con altri (ciò che propriamente rende una ragione una «giusta causa»).

Una disobbedienza che non sia criminale, ma appunto «civile», moralmente, politicamente, o religiosamente motivata, è il più delle volte un atto collettivo (*a collective act*), nel senso di gesto rilevante e giustificabile in riferimento ai valori espressi da un gruppo e ai reciproci impegni (*mutual engagements*) dei membri in esso. La disobbedienza necessaria pertanto di un contesto, le sue forme acquistano tanta più forza quanto più sanno misurarsi con elementi *rilevanti* in quel contesto.

I processi attraverso i quali si contraggono obbligazioni sono prima di tutto processi sociali – e qui lo sguardo di Walzer è volto all'elaborazione di Durkheim²⁰ – che implicano la dimensione del gruppo. Ci possono essere obbligazioni verso il gruppo considerato come un intero organico (che include l'individuo stesso), o verso gli altri membri singolarmente considerati (*uti singuli*), oppure verso l'ideale che il gruppo manifesta o pretende di manifestare. In genere, i tre tipi di obbligazione si sovrappongono («obligations are generally, perhaps necessarily, admixtures of the three»), ma è soprattutto nei termini dell'ultimo tipo che in genere, per Walzer, un soggetto esprime la sua obbligazione. Quando un uomo si dichiara «in coscienza» vincolato a una qualche «legge superiore», offre di sé non tanto l'immagine di un eventuale membro di un gruppo, quanto quella di soggetto moralmente sensibile *nested* in quel gruppo; dunque, il reale significato di coscienza è spesso quello di «conoscenza morale condivisa» (*shared moral knowledge*), ed è abbastanza facile verificare non solo che la nozione di legge superiore percepita dall'individuo è stata acquisita all'interno di un gruppo, ma anche che l'asserito obbligo morale verso di essa è insieme, al contempo, un'obbligazione verso il gruppo e i suoi membri. Con ciò Walzer non intende asserire che non possa darsi un individuo capace di esprimere giudizi di valore, autonomamente

assunti, ma vuole suggerire che gli obblighi morali individuali sono contemporaneamente obblighi verso coloro grazie o insieme ai quali si sono appresi, ed eventualmente applicati, quei principi morali. Sotto questo profilo, vale per Walzer l'assunto di Joseph Raz: «I principi morali possono essere concepiti, compresi e creduti solo da persone le quali *condividono* una cultura che li rende concepibili. C'è un legame sostanziale con la tesi che i principi morali non possono essere validi in un'epoca nella quale essi sarebbero inconcepibili»²¹.

Le obbligazioni, dunque, cominciano con l'acquisizione, in senso lato, della qualità di membro del gruppo, con la *membership*; una *membership* intesa, però, in senso generale e "largo", poiché esistono molteplici modalità formali, e informali, di vivere entro un particolare «cerchio di azioni e di impegni». L'appartenenza può certamente assumersi con il semplice fatto di nascere all'interno di una determinata comunità. Il senso di obbligazione si sviluppa poi attraverso processi di socializzazione; è il risultato talvolta esplicitamente ricercato dell'educazione politica o religiosa, della pressione costante del gruppo, fino a giungere per certe comunità alla previsione di elaborati rituali di passaggio e a periodici cerimoniali. Ai fini della contrazione di reali obblighi, oltre al mero fatto della qualità di membro (per nascita e socializzazione o anche solo in seguito a processi di socializzazione), è però necessaria la manifestazione della *volontà* di essere tale, un'espressione in qualche modo esplicita di consenso: quella che Walzer chiama *wilful membership*, esplicitando la sua prospettiva liberale e genuinamente democratica.

È in questo quadro che Walzer fa i conti con le teorie contrattualistiche. Ritenere le obbligazioni sussumibili solo in base a un impegno volontario (a prescindere dalla nascita e dal concreto processo di socializzazione), significa riaffermare una posizione fondamentalmente contrattualistica. Essa però trova sicuramente la sua migliore applicazione nel contesto di gruppi ove gli individui contraggono impegni tra loro presi singolarmente, *uti singuli*, con altri membri singolarmente considerati; in comunità relativamente piccole, dove gli individui manifestano in forma esplicita la loro volontà di appartenenza. Walzer ritiene che la teoria contrattualistica funzioni bene solo nel caso di associazioni secondarie, mentre risulti molto meno utile (se non del tutto inutile) quando è applicata a gruppi grandi come uno Stato, una chiesa ufficiale, o addirittura l'umanità. Questi tipi di gruppi necessitano di altre forme di legame e di lealtà, che sappiano tenere insieme le persone in vista di fini non solo individuali ma anche *comuni*: è questa, per Walzer, la tensione che Rousseau ha cercato di superare con la sua idea di «volontà generale».

In quest'ottica, il *dovere di disobbedire* («the duty to disobey») si genera normalmente quando le obbligazioni contratte da un individuo verso un pic-

20. Definita dal critico sociale americano come «ancora la migliore»: *Obligations*, cit., p. 4. L'obbligo è un fatto sociale, poiché rientra in un processo di relazioni interpersonali che formano e contrattuiscono a formare i nostri criteri e ciò che chiamiamo le *mie* convinzioni, i *miei* principi, ecc.

21. Cf. J. Raz, *Engaging Reason. On The Theory of Value and Action*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 179 (la traduzione e il corsivo sono miei).

colo gruppo entrano in contrasto con quelle che si sono contratte verso il gruppo più grande e inclusivo, in genere lo Stato.

A questo riguardo, Walzer introduce una fondamentale distinzione: quella tra «associazione primaria» (di solito, appunto, lo Stato) e «associazioni secondarie». Queste ultime sono generalmente più capaci di esprimere contenuti moralmente più vincolanti, anche perché in esse le obbligazioni sono assunte attraverso un consenso «manifesto» (e Walzer ha qui in mente le associazioni volontarie come partiti, movimenti, ecc.), rispetto a quello solo «tacito» che in genere tiene insieme le istituzioni statali.

Il tipo di relazione che può ingenerarsi tra associazioni secondarie e associazione primaria, rappresentata dallo Stato, dipende dal tipo di pretesa (*claim*) che le prime intendono accampare: se si tratta di «pretese parziali» allora l'associazione può richiedere in particolari momenti, non sempre, la disobbedienza a particolari norme, e non certamente ad ogni comando della legge o all'intero ordinamento; se invece si è di fronte ad associazioni secondarie con «pretese di supremazia», con pretese che sono, negli effetti, «totali», allora i membri sono obbligati a sfidare in blocco l'ordinamento stabilito nella associazione primaria, a cercare di rovesciare — sovvertire in maniera radicale e completa — i centri del suo potere e ad attaccare l'esistenza stessa delle istituzioni. Si determina così una chiara distinzione tra gruppi rivoluzionari (espressione di associazioni con pretese di supremazia e di sovvertimento totale) e gruppi che, in certe situazioni, tendono al cambiamento dell'esistente mirando a trasformare alcune norme. La disobbedienza dei membri appartenenti a questo tipo di gruppi è pertanto *intermittente e limitata* e non è in alcun modo assimilabile all'attività cospiratoria tipica dei gruppi rivoluzionari; essa normalmente non implica alcuna forma di resistenza ai tentativi dell'autorità pubblica di applicare comunque la legge violata. In altri termini, questa disobbedienza non sfida l'esistenza dell'associazione primaria e delle sue istituzioni, ma soltanto i *modi di esercizio dell'autorità* di essa, in particolari situazioni o nei confronti di determinati soggetti; non cerca di trasformare l'ordinamento in maniera completa o di sostituire un potere sovrano con un altro (finalità che in genere vengono pensate e portate avanti attraverso l'idea di una sovversione che parte *dall'esterno* rispetto agli assetti istituzionali dati), ma di discutere, attraverso la critica e la contestazione manifesta, l'estensione della sovranità in qualche settore o una qualche legge. La disobbedienza civile, che si distingue dall'espressione del dissenso che diviene rivoluzione, può dunque essere definita come l'avanzamento di una pretesa parziale contro lo Stato, che non mira ad abbattere la sua configurazione complessiva, ma semmai a migliorarla (e, se del caso, «restaurarla» assumendo come riferimento i suoi antichi e fondamentali valori, condensati per esempio nella sua carta costituzionale²²).

22. Il fatto che il disobbediente contesti «i modi di esercizio dell'autorità» in fondo implica

Le rivendicazioni limitate avanzate verso lo Stato possono, a loro volta, essere distinte in due categorie principali: possono consistere nell'affermare che lo Stato non deve fare richieste di un certo tipo a nessuno; oppure nel richiedere esenzioni per i membri di un determinato gruppo. In concreto, si tratta, nel primo caso, di rivendicare e pretendere l'annullamento, la modifica (o anche, eventualmente, l'emancipazione) di un provvedimento statale, con effetti quindi per tutti i cittadini; nel secondo, di pretendere l'esenzione dall'obbligo di obbedienza ai provvedimenti dello Stato (ad alcuni, a molti, o al limite a tutti i provvedimenti). Le pretese del primo tipo sono riconducibili al modello della «disobbedienza civile»; quelle del secondo sono invece più assimilabili all'idea dell'«obiezione di coscienza» (che si configura come un tipo di disobbedienza civile).

La situazione prefigurata è quella di un «soggetto diviso», obbligato a obbedire in quanto membro di un'associazione primaria, obbligato talvolta a disobbedire in quanto membro anche di una (o più) associazioni secondarie; è un cittadino che vive di tensioni, di movimenti, che entra ed esce dalla sfera della cittadinanza, che ne vive i contrasti, i conflitti, ma che non fuoriesce mai dalla sua appartenenza alla cittadinanza stessa e dalla cerchia di legami con le istituzioni (metaforicamente, egli può tirare i fili per tessere un ordito in parte nuovo, ma non dovrebbe mai strappare il tessuto connettivo della comunità in cui si trova a vivere). Il rivendicare pretese parziali (*partial claims*) fa essere, in taluni casi, membri parziali delle comunità (*partial members*), con un piede dentro e un piede fuori i confini della comune appartenenza.

La configurazione del disobbediente come «io diviso» (espressione che Walzer riprenderà negli anni '90 del Novecento per tratteggiare la peculiare condizione dell'uomo contemporaneo immerso nella pluralità dei contesti sociali e tra diverse forme di lealtà e obbligazione) è il modo con cui l'autore statunitense ha modo di riprendere l'archetipo dell'Antigone, mito ricorrente che non ha mai cessato di costituire oggetto di una frequentazione privilegiata per i filosofi della morale e del diritto e che tuttora attesta, in forma paradigmatica, la messa a fuoco di una molteplicità di conflitti: tra *polis* e *ghenos*, fra ragioni di Stato e momento etico, tra legge (*nomos*) e decreto (*kerigma*)²³.

Antigone mostra emblematicamente la condizione del soggetto diviso, scisso tra una duplice lealtà, e il conflitto tra obblighi (e rispettivi valori): altresì, esemplifica il conflitto che si manifesta in colui che mantiene forti legami familiari o di clan (il valore del *ghenos*) e, tuttavia, è legato ai valori e ai vincoli dell'appartenenza alla comunità in senso più ampio.

una contestazione delle interpretazioni date alla costituzione (come nel caso del XIV emendamento per il movimento dei diritti civili). Non si contesta dunque l'autorità della costituzione, ma il significato che viene dato ad una sua norma, oppure ad una legge che si ritiene in contrasto con la norma costituzionale.

23. Per una disamina cfr. Gf. Zanetti, *Amicitia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Carocci, Roma 1998, pp. 100-106.

Questa tensione e conflittualità tra obblighi è assai ricorrente nella storia: è stata vissuta con straordinaria intensità dai primi movimenti protestanti e da una grande varietà di gruppi religiosi; su altri versanti (e con riferimenti ad altri tipi di valori) è stata la situazione dei partiti socialisti europei, una volta abbandonata la spinta rivoluzionaria ma non ancora divenuti associazioni secondarie, e ancora dei sindacati, e si rinviene nei movimenti per i diritti civili, in particolare statunitensi (il contesto di riferimento di Walzer), ove soprattutto ha avuto origine il dibattito intorno alla disobbedienza civile negli anni '60 del Novecento.

Ciò che tutti questi individui divisi – riuniti in gruppi – hanno in comune, anche se per motivi spesso assai diversi, è il rifiuto di ammettere in assoluto e senza riserve la sovranità politica (obbligo politico) o la supremazia morale (obbligo morale) della società più grande della quale sono membri. Nessuno la nega completamente e in forma assoluta: essa viene criticata, *dall'interno*, a partire da altri obblighi e da altri principi valoriali. La constatazione dell'esistenza di persone di questo tipo – divise tra molteplici obblighi e lealtà (stante una concezione «multipla» e variamente articolata dell'appartenenza) – complica la visione convenzionale del cittadino legato ad un impegno assoluto di obbedienza alle leggi e rimanda ad una visione della società imperniata sul *pluralismo*: dei gruppi, degli obblighi, dei valori. I processi attraverso cui gli uomini contraggono obblighi sono inevitabilmente plurali e dunque, almeno che uno Stato non riesca ad inibire del tutto i normali processi di formazione e costituzione di gruppi secondari al suo interno (cosa che peraltro comporterebbe una configurazione monolitica della società e una pericolosa identificazione/sovrapposizione tra società e Stato, e quindi un organicismo comunitario che lascerebbe pochi spazi alla libertà individuale), dovrà sempre confrontarsi con individui, appartenenti a gruppi, che si ritengono – in alcune specifiche circostanze – *obbligati* a disobbedire. In tal senso, assumendo il pluralismo come valore – e segno concreto di un'organizzazione autentica e liberale (e democratica) – il conflitto appare come qualcosa di fisiologico e non di patologico.

È questo un nodo assai rilevante per l'intera riflessione di Walzer e pare significativo il fatto che egli trattando di «obblighi in conflitto» (potenziale ma anche reale) espliciti il suo richiamo ai teorici del pluralismo socialista, John N. Figgis e G.D.H. Cole (ma si potrebbe aggiungere anche il «primo» Laski)²⁴ che in maniera pionieristica, a partire dalla autonomia delle organizzazioni sociali nei confronti dello Stato, hanno affrontato il problema del conflitto di obblighi (*divided allegiances*)²⁵, mettendo a fuoco la triangolazione

individuo-gruppi-Stato. Un approccio, questo, che complica notevolmente il quadro di riferimento liberale (di matrice contrattualista) imperniato sulla logica dualistica individuo-Stato.

I conflitti tra obblighi – quelli che, weberianamente, sono originati da «conflitti di valore»²⁶ e dalle conseguenti lealtà – attestano l'irriducibile pluralismo della vita sociale e politica (e conseguentemente anche della sfera giuridica), e l'inevitabilità del disaccordo sui valori nelle società pluralistiche.

Quella che può declinarsi come *questio* della pluralità delle morali e dei conflitti tra diverse moralità (e quindi «moralità configgenti» – *conflicting moralities*)²⁷, rinvia pertanto alla teoria dell'obbligo, e ne è spia il richiamo che Walzer fa, in questo caso, alla teorizzazione di W.D. Ross.²⁸ Quest'ultimo, introducendo il concetto di dovere (obbligazione) *prima facie* di obbedire alle leggi (dello Stato), ha aperto la via al «pluralismo dei doveri», teoria recentemente riscoperta, come prefigurazione di molte delle discussioni attuali sulle ragioni per agire e sulla *defeasibility*. Per la quasi totalità dei teorici esiste un'obbligazione *prima facie* a obbedire alle leggi della società organizzata più inclusiva di cui un soggetto è membro, lo Stato. L'affermazione di un obbligo *prima facie* di obbedienza, se ammette un costitutivo *pluralismo dei doveri* (come teorizzato da Ross), implica necessariamente che l'eventuale disobbedienza debba essere giustificata: l'onere della prova pesa cioè sul disobbediente, il quale deve fornire delle spiegazioni ai suoi concittadini che non si comportano come lui e obbediscono alla legge.

L'elemento innovativo che Walzer introduce nel dibattito sull'argomento consiste in un processo di *inversione* – che muove dal valore positivo attribuito al dissenso e alla sua espressione nella forma della disobbedienza civile. Egli muove dalla constatazione della non-uniformità dell'incidenza dell'obbligazione politica nel contesto di una società di ampie dimensioni (sociologicamente pluralistica). Attribuendo una valenza assiologica all'appartenenza dell'individuo al gruppo (o meglio ai gruppi), egli viene a porre l'accento sul-

giuridico è il risultato di un contrasto, o anche solo di un'incertezza, nella determinazione della validità della legge» (A chi obbedire?, in Id., *Potere e libertà in una società aperta*, cit., p. 65).

26. Sul punto si veda G. Marini: *Sul tema dei conflitti di valore in Marx Weber*, in Aa.Vv., *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, pp. 511-531.

27. M. Walzer, *Obligations*, cit., p. 24. Su questa problematica: S. Lukes, *Moral Conflict and Politics*, Clarendon, Oxford 1991 (in part. capp. 1, 2, 3); S. Besson, *The Morality of Conflict: Reasonable Disagreement and the Law*, Hart Publishing, Oxford 2005.

28. Il filosofo morale scozzese introducendo il concetto di dovere *prima facie* è divenuto il simbolo del pluralismo in etica normativa, ossia di quella posizione per la quale nella sfera morale si dà una pluralità irriducibile di principi basilari non assoluti, che possono entrare in conflitto nelle situazioni specifiche senza che sia possibile disporli in una scala gerarchica a priori: cfr. *The Right and the Good* Oxford, Clarendon, 1930 (tr. it., Bompiani, Milano 2004). Cfr. F. Allegri, *Le ragioni del pluralismo morale: William David Ross e le teorie dei doveri «prima facie»*, Carocci, Roma 2005.

24. Gli scritti a cui Walzer fa riferimento sono: J.N. Figgis, *Churches in the Modern States*, Longmans Green, London 1914, e G.D.H. Cole, *Conflicting Social Obligations*, «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s., vol. 15, 1915, pp. 140-159, e Id., *Loyalties*, *ibid.*, vol. 26, 1926, pp. 151-170.

25. Conflitto che, come opportunamente osserva Passerin d'Entreves, «da un punto di vista

l'obbligo di disobbedienza, anziché di obbedienza, *prima facie*: la tesi di fondo è che gli uomini abbiano in generale un'obbligazione *prima facie* a onorare gli impegni contratti in modo esplicito (e attivamente) e a rispettare gli ideali del gruppo cui hanno deciso di aderire (l'elemento volontaristico gioca qui un ruolo decisivo; diverso sarebbe il discorso in relazione alle associazioni ascrittive, non volontarie, che però in questo contesto di indagine paiono non interessare a Walzer), se necessario anche contro lo Stato, certamente con il limite invalicabile — pena lo scioglimento nell'orizzonte della rivoluzione e della sovversione totale — di non minacciare con la loro disobbedienza alla legge l'esistenza di quest'ultimo, e di non mettere in pericolo le vite e i beni degli altri cittadini in maniera irreparabile. Un *dovere di disobbedienza* implica, per converso, la necessità talvolta da parte dello Stato e dei suoi rappresentanti di giustificare l'obbedienza verso lo Stato stesso. Il processo di legittimazione della disobbedienza rinvia, dunque, al processo di legittimazione — costantemente in atto — delle istituzioni statali. La disobbedienza civile non prefigura dunque una contestazione *anti-istituzionale*.

È questo il modo per chiarire il rapporto che intercorre tra obbligo politico (e obbligo giuridico), da un lato, e obbligo morale, dall'altro. Obbligazione politica, vale a dire il dovere di obbedire all'autorità costituita, e obbligazione giuridica, vale a dire il dovere di rispettare le norme vigenti, esprimono la visione tipica del positivismo giuridico più conseguente che, separando il diritto dalla morale, rende impossibile il formulare qualsiasi ulteriore giudizio intorno all'obbligatorietà delle leggi. Nelle sue versioni più estreme, il positivismo vieta qualsiasi riferimento normativo che non sia contenuto nell'ordinamento giuridico stesso; il fatto che si ammetta una pluralità di valori che possono fornire una molteplicità di giudizi — di conferma, accettazione ma anche di rifiuto — sulle leggi inevitabilmente implicherebbe una connessione tra diritto e morale, e il riconoscimento di una nervatura etica nell'azione politica stessa. L'affermare che una norma è valida non esclude necessariamente, nell'ottica di Walzer, che essa possa essere *giudicata criticamente* in base ad un criterio diverso che potrà ben essere un fattore determinante del suo venire accettata e obbedita, oppure disobbedita.

Il nodo della questione è costituito dal concetto di *validità*²⁹. A questo riguardo non c'è alcuna impossibilità logica nel considerare valida una parti-

29. Su questo si vedano le argomentazioni di Passerin d'Entreves, il quale, a sua volta, rinvia ad Hart: A. Passerin d'Entreves, *A chi obbedire*, cit., pp. 66-67. La prospettiva di Hart, così come quella di Alf Ross, pone in luce la strutturazione politico-giuridica della disobbedienza civile, nella sua oggettività di comportamento difforme da una regola costitutiva del gruppo e accettata come tale dai consociati. D'altro canto, l'imposizione formalistica, paradigmaticamente rappresentata da Kelsen, si limita a registrare l'antigiuridicità di qualsiasi azione di disobbedienza in contrasto con la legislazione positiva, rimandando l'esame relativo alla incidenza sul piano dell'ordinamento nel suo insieme (e quindi la questione dell'obbligazione politica) al momento in cui il diffondersi di tali comportamenti sia tale da metterne in crisi l'efficacia.

colare norma giuridica e allo stesso tempo accettare, come moralmente vincolante, una norma morale (avanzata da un qualche gruppo con «pretese parziali di supremazia») che vieta il comportamento richiesto dalla norma giuridica; non c'è contraddizione in tal senso, nel dire che una legge può essere legge, ma ritenuta iniqua per essere applicata o obbedita.

Tale aspetto problematico — da cui muovono le considerazioni di chi ritiene non giustificabile normativamente la disobbedienza civile (in quanto, comunque, integralmente sovversiva dell'ordine costituito) — tocca al cuore la questione dell'ordine politico-giuridico e l'*habitus of obedience*³⁰, la disposizione a rispettarne le norme in quanto tali. Non sono mancati nella storia delle discussioni sul tema dell'obbedienza alla legge e della disobbedienza civile, coloro i quali ritengono che la disobbedienza, anche a leggi ingiuste, insidi di fatto la consuetudine al rispetto della legge, e quindi metta in pericolo le basi fondamentali dell'ordine su cui poggia qualsiasi società civile (prospettiva che, come si vedrà in seguito, assume i contorni dell'argomento della «china scivolosa»)³¹.

Ad avviso di Walzer non esistono, invece, motivi sufficienti per considerare un ordinamento veramente minacciato da una disobbedienza civile accuratamente limitata nei fini, intermittente nel tempo, e «moralmente seria» nei motivi³².

La prospettiva dell'esistenza di un obbligo *prima facie* di disobbedienza allontana Walzer sia dall'orbita rigorosamente contrattualista, di matrice lockeana, sia dall'orbita comunitarista, di derivazione rousseauiano-hegeliana. Se la prima descrive lo Stato come un gruppo di per se stesso, i cui membri aderiscono con piena manifestazione di volontà, contraendo perciò il numero delle obbligazioni estremamente vincolanti (situazione che però, non lasciando alternative di appartenenza, pare implicare una volontarietà di adesione con un contenuto morale, e motivazionale, piuttosto basso), la seconda rinvia ad un'origine delle obbligazioni verso lo Stato orientata non dalla volontarietà delle assunzioni di esse ma dal loro *valore* oggettivo (implicando, di fatto, che sia lo Stato, più di ogni altro soggetto collettivo, a poter aspirare al massimo bene, con relativa svalutazione del pluralismo interno alle sue istituzioni).

L'argomentazione del pluralismo, utilizzata da Walzer per attestare la molteplicità degli obblighi e, dunque, pure la possibile tensione e conflittua-

30. L'espressione è di J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Cambridge University Press, Cambridge 1995.

31. Per una posizione orientata in tal senso: E. V. Rostow, *The Rightful Limits of Freedom in a Liberal Democratic State: Of Civil Disobedience* (1970), in Id., *The Ideal in Law*, University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 79-142. Ringrazio Gladio Gemma per avermi, in diverse occasioni, proposto considerazioni analogamente orientate, che ora si trovano espresse nel suo contributo a questo volume: *Obiezione di coscienza ed osservanza dei doveri*.

32. Sulla nozione, invero controversa, di «moralmente serio»: *Obligations*, pp. 20-21.

lità tra obblighi diversi, fornisce anche la base, come si è, in parte, già avuto modo di vedere, per giustificare la disobbedienza civile e quella peculiare forma di dissenso rappresentata dall'obiezione di coscienza.

Si tratta ora di definire meglio, anche da un punto di vista categoriale, questo tipo di azioni (*parzialmente*) «sovversive».

3. Disobbedienza civile (e obiezione di coscienza): l'«argomento del pluralismo»

La specificità della visione walzeriana risiede in tre elementi, tra loro interconnessi (a strutturare una tesi forte sulla questione in esame che si condensa in ciò che definiamo l'«argomento del pluralismo»): a) le rivendicazioni sono sempre, come si è visto, parziali; b) la disobbedienza si configura principalmente come *dovere*, più che come diritto; c) essa è caratterizzata dall'aspetto pubblico, politico, non solitario (ciò che fa della disobbedienza un atto comunitario-partecipativo, dalle implicazioni *sociali* e, dunque, l'espressione di una cittadinanza attiva e 'alternativa').

Cuore del ragionamento walzeriano è il verificarsi delle possibilità che generano il *dovere* di disobbedire e l'orizzonte collettivo in cui questo si inserisce: tale dovere nasce «quando gli obblighi in cui si incorre in qualche piccolo gruppo confliggono con gli obblighi in cui si incorre in un gruppo più esteso o inclusivo». Tale obbligo alla disobbedienza è giustificato alla luce di una lealtà nei confronti del proprio gruppo, alla luce di altri valori collettivamente condivisi, rispetto a quelli dello Stato:

«obbedire a questa legge è incoerente con le nostre convinzioni morali (in nome delle quali noi abbiamo assunto espliciti impegni, ci siamo organizzati e abbiamo cooperato insieme, per così tanti mesi, anni, e così via)». [...] La disobbedienza quando non è criminalmente, ma moralmente, religiosamente o politicamente motivata, è quasi sempre un *atto collettivo*, ed è giustificata dal valore della comunità e dal reciproco impegno dei suoi membri³³.

L'appartenenza ad un gruppo, suggerisce Walzer, è garanzia contro una disobbedienza frivola oppure criminale, essa rimanda all'aspetto «moralmente serio» (o «moralmente sincero») dell'atto.

La disobbedienza è dunque un atto eminentemente *collettivo* che non può avere nulla di evasivo e che necessariamente si esplica pubblicamente: una pretesa pubblica contro lo Stato deve essere avanzata *pubblicamente*. La volontà di agire in pubblico e di offrire spiegazioni e argomentazioni agli altri, dimostra anche una volontà di considerare e di evitare le possibili conse-

guenze del gesto sul resto della comunità. Questi requisiti rappresentano un segno indubbio della serietà morale di chi compie e condivide il gesto di disobbedienza.

Tale visione rinviava direttamente all'«impegno» e ai tratti tipici del soggetto disobbediente, il quale non può non avere seria coscienza degli scopi (e delle conseguenze) della sua azione, e degli ideali che dovrebbero sostenerla. Ne emerge il profilo del disobbediente *legittimato*, nell'ottica walzeriana, a compiere atti contro lo Stato: egli è membro moralmente serio di un gruppo con pretese parziali e deve aderire al gruppo volontariamente, conoscendo cosa ciò comporti; partecipare alle decisioni di questo; agire pubblicamente, se gli ideali che condivide lo spingono in questo senso, accettando le conseguenze del suo gesto. Solo una persona di questo tipo può fondatamente dichiarare di avere – talvolta – un «dovere di disobbedire».

È questo il modo per affermare che le esigenze degli individui – anche quelle di critica e di protesta – hanno senso, e soprattutto efficacia, solo se articolate *collettivamente*, ovvero se esse costituiscono, al contempo, una necessità della comunità o del gruppo (intesi anche al plurale) di cui il singolo fa parte. Nell'ottica di Walzer ogni individuo partecipa di uno o più gruppi di appartenenza, sicché il considerare le esigenze del gruppo significa anche garantire le esigenze e le possibilità di azione dell'individuo³⁴.

Il problema della disobbedienza civile ha bisogno di essere collocato nel contesto della formazione dei gruppi, del loro sviluppo, delle loro interne tensioni, dei loro conflitti. La questione della disobbedienza civile va, pertanto, inquadrata nell'ambito di una «sociologia della disobbedienza»: seguendo la prospettiva walzeriana, essa ha una rilevanza per la riflessione filosofica e teorica ben più ampia di quello che solitamente si pensa, inoltre essa aiuta a stabilire, per così dire, la giusta unità di analisi in argomento.

Certo, Walzer non nega l'esistenza di individui che, veramente *soli*, decidono di resistere in base a dei principi di cui talvolta solo essi possono, in un determinato momento, cogliere appieno il significato e la portata, e che, ancora più in solitudine, subiscono le eventuali conseguenze del loro comportamento sovversivo (e non di rado, potremmo aggiungere, dal loro esempio nascono dei gruppi che ad essi si ispirano). In genere però – e anche qui la prospettiva di Walzer è quella dell'efficacia dell'azione, e del gesto, disobe-

33. Il ragionamento di Walzer, per lo meno in alcune fasi del suo percorso di riflessione, presuppone però che i gruppi siano relativamente coesi e, dunque, lo scenario è quello di un «pluralismo segmentario» (o «consociazionismo») che sembra prevedere conflitti tra gruppi tendenzialmente armonici (cfr. E.M. Boudns, *Conflicting Armonies: Michael Walzer's Vision of Community*, in «Journal of Religious Ethics», 1994, n. 2, pp. 355-374), sul modello del pluralismo socialista inglese di Cole e Laski. Per una disamina di questo tipo di pluralismo – che pare non tenere nel debito conto la potenziale tensione tra unità del pluralismo tra i vari gruppi e altre forme di pluralismo *entro* i gruppi – si veda R. Bellamy, *Quattro tipi di pluralismo politico*, «Ragion pratica», 2006, n. 26, pp. 81-100, in part. 87-93.

diente — lo scontro diretto tra un individuo "sovrano" e uno stato sovrano è terribilmente impari³⁵: non solo le conseguenze possono essere estremamente gravi per l'individuo isolato, ma una disobbedienza fondata su motivazioni veramente «private», è molto difficile da giustificare³⁶. L'interpretazione in chiave sociologica della disobbedienza, elaborata da Walzer, è plasmata dal contesto di quelle comunità statali che contengono significative minoranze in grado di esprimere dei gruppi, organizzati, anche politicamente, con pretese parziali contro lo Stato. Viene immediatamente da pensare al modello di disobbedienza cui Walzer guarda più da vicino come "osservatore partecipante": le minoranze etniche statunitensi, in *primis* i neri, gruppi dotati di una forte coesione culturale (saldata da comuni esperienze, a partire da quella della subordinazione), e quindi potenzialmente produttivi, al loro interno, di forti obbligazioni contro lo Stato.

La campagna di disobbedienza alle leggi segregazioniste negli Stati Uniti (le cosiddette *Jim Crow Laws*) condotta da Martin Luther King e, nell'ambito di essa, la marcia di protesta (proibita dalle autorità locali), fatta a Birmingham, in Alabama, nel 1963 (che, com'è arcinoto, portò all'incarcerazione di Luther King e di altri leader del movimento) costituisce un esempio paradigmatico di disobbedienza civile, pubblica, aperta, nonviolenta e passiva. Il principio che genera — e giustifica — la disobbedienza è così, al di là della mera coscienza personale e individuale, la *mutualità* («the mutual undertakings of participants») alla quale si connette la responsabilità nei confronti degli altri (ciò che promana dal concetto stesso di «dovere»), dunque un continuo rapporto di relazione e dialogo entro uno spazio che non è quello confinabile al «sacro recinto» individuale. Come scrive Jean Le Meur, giovane ufficiale francese imprigionato perché si era rifiutato di combattere in Algeria (concreto caso di disobbedienza rispetto ad ordini attinenti alla sfera dell'intervento armato e, quindi, rispetto agli «obblighi del soldato»), «la cosa più difficile è essere tagliati fuori dalla fratellanza, essere costretti ad un

35. È questa, d'altra parte, la visione del disobbediente che a partire dalla teorizzazione di Thoreau trova consensi e sempre nuove legittimazioni nella costellazione di pensiero libertario-individualista e anarchica: le posizioni che vi afferiscono interpretano il federalismo (o, più precisamente, la «secessione») come diritto, delle comunità ma anche dei singoli, a «stare da sé». Da quest'angolo visuale la disobbedienza civile costituisce la forma essenziale della «secessione individuale».

36. Di segno opposto è la giustificazione dell'atto di disobbedienza nel caso di Thoreau: qui la disobbedienza è inquadrabile all'interno di una concezione morale individualistica. «L'atto è giustificato poiché esprime l'altezza della coscienza individuale, capace di sveltare sulla massa di cittadini che non si ribellano, per paura o per interesse, agli ordini di un governo ingiusto, non perché è l'affermazione di un senso di giustizia condiviso. L'atto è giustificato per l'esempio che può fornire agli altri, indipendentemente dal fatto che tale esempio sia seguito o meno. La soddisfazione dei dettami della coscienza individuale rimane il metro di valutazione di un'azione di disobbedienza» (F. Biondo, *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, cit., p. 123).

monologo, sentirsi incompresis³⁷. Con ciò non si intende suggerire l'idea di una svalutazione della responsabilità personale, ma soltanto che questa è responsabilità verso qualcun altro e appresa insieme a qualcun altro. Le esperienze morali di un individuo si danno in relazione con gli altri — entro un contesto in qualche modo e in qualche forma *comune* — e pertanto un individuo le cui esperienze morali non siano mai uscite dal monologo molto probabilmente coltiverà un'immagine distorta della sua responsabilità. Gli obblighi (i doveri) per essere tali devono essere condivisi con altri, e dunque anche l'obbligo di disobbedire non può essere disgiunto da una tradizione di valori condivisi, di principi comuni. L'atto politico della disobbedienza civile non si dà in una condizione di vuoto di appartenenza, esso implica una rete di relazioni e di obblighi, di *lealtà*. È la lealtà ad un gruppo secondario a rendere la disobbedienza non semplicemente un gesto individuale (alla maniera del solitario Thoreau), ma dare certe circostanze un *dovere*³⁸.

Al riguardo Walzer esprime una sua generale convinzione ma anche una specifica preoccupazione. La sua generale convinzione è che «la vita morale mantiene sempre un carattere collettivo»³⁹ e pertanto consente di limare le questioni sulla base delle quali può attivarsi un'azione di obiezione a quelle di cui si condivide *socialmente* la rilevanza etica (almeno all'interno di un gruppo) e ciò consente di distinguere le questioni «di coscienza» da quelle «di interesse o di calcolo egoistico». L'opportuna preoccupazione è quella dell'«egotismo» (*egotism*), ovvero di una società estremamente frammentata ove ognuno, sulla base di propri personali convincimenti o specifiche utilità contingenti, in teoria potrebbe decidere di «secedere» dal resto della comunità, obiettando e non rispettando, di volta in volta, le leggi e dunque rifiutando i doveri ordinari della cittadinanza (della comunità democratica). Uno Stato di questo genere non sarebbe più uno Stato pluralistico, bensì un'organizzazione volta al suo annichilimento (in tal caso, il diritto e lo Stato rinuncerebbero alla loro più essenziale funzione, quella di regolare in modo ordinato la vita dei consociati). Walzer rifiuta, quindi, una legittimazione personale dell'obiezione, per riconoscerne, al contrario, una valenza *sociale*, qualcosa che attiene ad una morale costituita di valori collettivamente concepiti (comunque sottoposti a critica), che acquisisce legittimità entro un orizzonte di comunanza, sulla scorta del pluralismo insito nella società stessa.

Il caso concreto, classicamente preso in considerazione negli studi sulle forme del dissenso e sull'obiezione di coscienza, è quello dell'obiezione al

37. J. Le Meur, *The Story of a Responsible Act*, in *Political Man and Social Man. Readings in Political Philosophy*, ed. by R.P. Wolff, Random House, New York 1964, p. 204.

38. Critica verso lo stretto nesso tra disobbedienza-lealtà-obbligo, istituito da Walzer, e a sostegno della disobbedienza come fatto esclusivamente individuale, è una pensatrice *liberal* come Judith Shklar: *Obligation, Loyalty, Exile*, in «Political Theory», 1993, n. 2, pp. 181-197, in part. pp. 194-195.

39. M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 1977, p. 389.

servizio militare⁴⁰. Walzer lo esamina come conflitto tra l'obbligo del soldato, del cittadino che serve la patria, e l'obbligo di tenere fede a convinzioni morali, contrarie nel caso specifico all'uso di armi o ad uccidere un'altra persona, in qualsiasi situazione.

Si apre a questo riguardo un altro interrogativo, ovvero cosa autorizza l'obiezione di coscienza nei confronti di una legge che è stata legittimamente stabilita tramite una procedura che, in forza del consenso di tutti, è autorizzata a richiedere l'obbedienza anche di chi ha espresso parere contrario alla sua adozione. Ogni legge, sostiene Walzer, crea due diversi tipi di uomini, quelli «soggetti alla legge» e quelli chiamati a servirla («i servitori della legge»). Mentre tutti i servitori sono anche e necessariamente soggetti alla legge, non si dà mai, per Walzer, il caso in cui sia richiesto a tutti i soggetti alla legge di essere servitori della legge. L'assoggettamento, una volta che le leggi sono state democraticamente adottate, è obbligatorio; lo *status* di servitori della legge, tranne che in periodi di emergenza e guerra, è un'attività volontaria. Se lo Stato richiede obbedienza universale, tuttavia, non richiede in nessun senso un universale *status* di servitori della legge. Il rifiuto di un gruppo di uomini di divenire servitori dello Stato, ufficiali o soldati, non impedisce allo Stato di portare avanti la sua politica. Lo Stato, in questa prospettiva, può tollerare i dinieghi di prestazioni personali senza permettere o aprire la strada all'annullamento generale. Pertanto, l'obiezione non solo può, ma deve essere concessa dallo Stato⁴¹.

Riassumendo, la teorizzazione walzeriana a proposito della disobbedienza civile può essere enucleata nei seguenti termini: si tratta di una disobbedienza che può essere sia «commissiva» (facendo quel che è proibito: è il caso del nero che si va a sedere in un locale pubblico interdetto a persone di colore o negli scompartimenti degli autobus riservati ai bianchi) sia «omissiva» (non infrangendo un divieto ma omettendo un'imposizione: per esempio il servizio militare), e, inoltre, «collettiva» (non è compiuta da un individuo isolato, ma da un gruppo di individui i cui membri condividono valori e ideali comuni), «pubblica» (proclamata prima del compimento, svolta in pubblico, non perpetrata in segreto e rivendicata *post factum*), «parziale» (finalizzata al mutamento o all'abolizione di una norma o di un gruppo di norme, non dell'intero ordinamento giuridico), «passiva» (riconosce, si sottomette e accetta la legittimità della pena che l'azione di disobbedienza comporta)⁴².

L'argomentazione a sostegno della disobbedienza, così come per la pratica dell'obiezione, è riconducibile, in Walzer, al pluralismo (a tal riguardo, si

adotta appunto l'espressione «argomento del pluralismo»); degli obblighi, dei valori, dei gruppi. Tale argomento consente di prendere sul serio, e di fare i conti con, gli argomenti in genere adottati a sostegno della tesi per cui in una società democratica la disobbedienza civile non è mai giustificabile: l'«argomento del consenso», l'«argomento della generalizzazione», l'«argomento dell'equità» (o «dell'idealismo democratico»), l'«argomento della china scivolosa», l'«argomento dell'inutilità»⁴³.

Secondo l'argomento del *consenso*, fruendo di un diritto di partecipazione al processo che sfocia nella formazione della volontà dello Stato espressa attraverso la legge, il cittadino di uno Stato democratico dà implicitamente il proprio consenso a quelle leggi che sono il risultato di un equo processo democratico; da questo consenso deriva uno speciale obbligo morale di obbedire alle leggi, quale che sia il loro contenuto⁴⁴. Quest'obbligo – l'obbligo politico – è particolarmente vincolante, ragion per cui un ordinamento democratico non può ammettere la disobbedienza civile. L'obiezione che si può muovere a questo tipo di procedimento argomentativo è che anche se si concede che il consenso in qualche modo fondi uno speciale obbligo morale di obbedienza alle leggi democratiche, quest'obbligo non può plausibilmente essere considerato come assoluto, e nemmeno come quello sempre più forte di ogni altro obbligo morale con cui si possa venire a conflitto. Gli obblighi morali, infatti, sono una *pluralità* e nessuno di essi ha sempre precedenza, in caso di conflitto, su tutti gli altri (assunto centrale, questo, del *value pluralism*, di cui lo stesso Walzer è sostenitore e interprete). Ciò comporta che si possono pensare situazioni in cui atti di disobbedienza civile in una società democratica possono essere giustificati in quanto necessari per onorare un qualche obbligo morale che viene in conflitto con l'obbligo politico incarnato dallo Stato, e che nelle situazioni in questione soverchia quest'ultimo.

Secondo l'argomento della *generalizzazione*, in una società caratterizzata da un ordinamento democratico la disobbedienza civile è sempre ingiustificabile in quanto se questa pratica venisse generalizzata e ognuno compisse atti di disobbedienza in ogni situazione in cui, in base ai propri valori, ritenesse giustificato disobbedire alla legge, ciò porterebbe al collasso dell'ordinamento e della comunità nel suo complesso. Dal momento che la disobbedienza

43. Riprendo qui l'analitica trattazione per argomenti sviluppata in G. Pontara, *Guerra, disobbedienza civile, nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996, pp. 72-80.

44. D'altro canto, è proprio nella violazione di questa procedura che Guido Calogero individuava il fondamento del dovere di resistenza o più precisamente, con specifico riferimento al suo lessico, del «dovere di insurrezione»: si vedano al riguardo, G. Calogero, *Diritto all'insurrezione o dovere all'insurrezione* (1960), in Id., *Quaderno laico*, Laterza, Roma-Bari 1967 pp. 87-90; G. Calogero, *La filosofia del dialogo*, Comunità, Milano 1962, pp. 397-398.

40. M. Walzer, *Obligations*, cit., pp. 136-137, 138-142.
41. Cfr. N. Bobbio, *Il terzo assente. Discorsi sulla pace e sulla guerra*, a cura di P. Polito, Edizioni Sonda, Torino 1989, pp. 86-87.

Per una disamina di questo aspetto della riflessione calogeriana si veda T. Greco, *Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero*, in Th. Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo democratico "socialismo delle libertà"*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 147-148.

civile è, nell'ottica walzeriana, azione collettiva, propria di gruppi, e limitata (anzi proprio la serietà morale dell'atto riconducibile ad una divisione di valori ne è uno dei tratti caratterizzanti), essa rappresenta pur sempre un'eccezione, mentre di regola la maggior parte dei cittadini non compie atti di siffatta specie. Pertanto atti di disobbedienza civile possono plausibilmente essere giustificabili, pur essendo vero (o concedendo) che, se questa pratica venisse generalizzata (per esempio, seguendo il ragionamento di Walzer, giustificando ogni azione sulla base di motivazioni meramente ed esclusivamente individualistiche, di calcolo personale), le conseguenze per l'ordinamento sarebbero micidiali, venendo messa in questione, e infine spezzata irrimediabilmente, la tenuta stessa dell'obbligazione giuridica e politica⁴⁵.

Il terzo argomento, quello dell'equità (o, anche, dell'idealismo democratico), muove dalla premessa per cui un sistema democratico è caratterizzato dalla distribuzione equa del potere politico e da un insieme di regole procedurali che ne definiscono il giusto funzionamento. La validità di questo argomento potrebbe valere soltanto in relazione ad un modello ideale di società democratica, non certamente in relazione alle società a democrazia reale effettivamente esistenti, in cui il potere politico non è equamente distribuito e in cui certi gruppi hanno molto più potere di altri e in cui vi sono spesso minoranze permanenti (il caso dei neri americani, su cui Walzer impernia molti dei suoi ragionamenti, è emblematico di tale asimmetria strutturale); per non parlare poi di quanto la libertà di informazione e di dibattito sia spesso pesantemente condizionata da grandi media fautori di interessi settoriali. Venendo così meno una premessa fondamentale dell'argomento, viene meno anche la conclusione, ragion per cui nei sistemi democratici vigenti atti di disobbedienza possono essere giustificati; il pluralismo *asimmetrico* e *ineguale* della società giustifica, in altri termini, azioni di disobbedienza. Diverso sarebbe, come si intuisce immediatamente, in un sistema democratico ideale.

Il quarto argomento è quello che potremmo definire della «*china scivolosa*» stante il quale la disobbedienza civile tenderebbe a portare a un aumento di comportamenti illegali, quindi ad un aumento della violenza, del disordine, all'interno della società, finendo col minare alla base gli stessi presupposti di un ordinamento democratico e di una società civile. La forma di disobbedienza teorizzata da Walzer – pubblica, aperta, nonviolenta, passiva, espressione

45. Si verificherebbe una situazione lucidamente descritta da Rippepe: l'obbedienza abinata, di cui il diritto non può fare a meno, cederebbe il campo ad una sorta di «disobbedienza abituale», implicante un generale «affrancamento dal tabù dell'illecito». «E' come se l'obbligazione di ogni singola norma non fosse più un elemento scontato, salvo casi di impossibilità e di eccezioni, ma dovesse essere subordinata al calcolo che l'individuo si riserva di effettuare di volta in volta» (E. Rippepe, *La questione della crisi del diritto e dello Stato come messa in questione dell'obbligazione giuridica e dell'obbligazione politica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1991, n. 1, p. 93; raccolto in Id., *Riforma della Costituzione o assalto alla Costituzione?*, Cedam, Padova 2000, pp. 107-128).

di azioni collettive, condivise da gruppi – canalizzando la protesta verso forme di lotta nonviolenta, contribuisce a diminuire, o quanto meno a contenere, più che non ad aumentare il tasso di violenza all'interno della società. Un caso concreto, che suffraga questa affermazione, è rappresentato dalla notevole differenza tra la lotta violenta per il riconoscimento dei diritti civili della popolazione nera praticata dalle *Black Panthers* negli Stati Uniti e la lotta nonviolenta condotta in questo stesso paese, per la stessa causa, sotto la guida di Martin Luther King e dei suoi collaboratori (tra i quali l'amico e compagno di Walzer Bayard Rustin)⁴⁶.

Il quinto argomento, quello dell'*inutilità*, afferma che in un sistema democratico ben funzionante la disobbedienza civile non è giustificabile per il semplice fatto che è inutile, nel senso di non essere mai necessaria: le varie forme di azione legale e costituzionale per protestare contro o cercare di cambiare una certa legge o politica sono molteplici e tali da garantire sempre la possibilità di perseguire tramite esse gli obiettivi cui il disobbediente civile mira. A tal fine occorrerebbe mostrare che i mezzi legali sono sempre più efficaci della disobbedienza civile, o almeno altrettanto efficaci. Il caso emblematico della lotta *politica* contro la segregazione razziale mostra, appunto, il contrario. Vi è inoltre ragione di credere che in determinate circostanze la carica morale – e mobilitante – che soggiace a certi atti di disobbedienza civile e la drammaticità del gesto rendono l'atto di disobbedienza assai più efficace dell'azione legale, specie se – come vuole Walzer – essa è praticata da un gruppo di molte persone.

Dunque i cinque argomenti in genere addotti per non ammettere la legittimità – morale, politica, giuridica – della disobbedienza civile possono essere confutati e la disobbedienza giustificata. Il fulcro del processo di giustificazione di Walzer è il riconoscimento – e la valorizzazione – del pluralismo costitutivo della società.

La disobbedienza civile offre, così, un'attestazione del carattere pluralistico della società, dell'esistenza di una pluralità di doveri che possono entrare in conflitto (*confitto di doveri*)⁴⁷, senza necessariamente implicare la defla-

46. Walzer nei suoi primissimi articoli per «Dissent» descrive queste forme di azione come «un nuovo tipo di attività politica, al contempo nonconvenzionali e non-violente»: cfr. *A Cup of Coffee and a Seat*, «Dissent», 1960, n. 2, pp. 111-120; *The Politics of the New Negro*, cit., e, soprattutto, *The Idea of Resistance*, «Dissent», 1960, n. 4, pp. 369-373.

47. Il comportamento della disobbedienza (o dell'obiezione di coscienza) costituisce una situazione di non conformità con il modello comportamentistico che costituisce la regola. Tale difformità è causata da un contrasto di motivazioni che orientano la decisione del soggetto e dal prevalere dell'una sull'altra. Sul piano delle norme, cioè della qualificazione normativa dei modelli di comportamento, la predetta relazione di non conformità può essere configurata con l'espressione «confitto di doveri»: da un lato, esiste un dovere che risponde ad esigenze/motivazioni di carattere ideale, ideologico, etico, politico, dall'altro, un dovere che è conseguenza dell'imperativo giuridico (ma anche politico in senso istituzionale) rispondente ad esigenze di conservazione e organizzazione di una data collettività. A questo riguardo si veda A. Baratta,

grazione della comunità più ampia, quella statutale. La giustificazione della disobbedienza civile implica, pertanto, il rispetto del pluralismo delle opzioni, anche di quelle incompatibili, dove 'rispetto' significa, come insegna Raz, «lasciare sopravvivere come dotato di senso»⁴⁸.

3. Osservazioni conclusive

Si possono svolgere, a questo punto, alcune essenziali osservazioni conclusive. La tematizzazione della disobbedienza civile, così come emerge dalle pagine walzeriane (in questo analogamente ad altri teorici di questo istituto), consente di ripensare, in primo luogo, al rapporto tra *ordine* e *confitto*: il dissenso e le sue molteplici manifestazioni non comportano necessariamente, così come vorrebbero i sostenitori dell'argomento della «china scivolosa», lo sfilacciarsi dei legami che compongono il tessuto sociale, ma forniscono semmai la possibilità di tenere costantemente in movimento l'articolazione plurale della società, entro un incessante alternarsi di *condivisione* e *tensioni* differenziatrici.

Il tema della disobbedienza, in secondo luogo, pone in maniera evidente la questione del rapporto tra *diritto* e *potere politico*, e ancora più precisamente la questione della possibilità del mutamento delle condizioni sociali, politiche, giuridiche, finanche economiche, attraverso forme di mobilitazione e di azione non rivoluzionarie che mutano particolari aspetti degli ordinamenti. La disobbedienza civile si propone di far mutare indirizzo al legislatore, di innovare (senza distruggere) l'ordinamento giuridico in nome di una migliore – e più avanzata – convivenza⁴⁹. Essa configura, in altri termini, un momento significativo della «lotta per il diritto»⁵⁰, tesa non all'instaurazione di un (per-fetto) nuovo ordine, ma alla, paziente, costruzione di un ordine migliore, continuamente da rigenerare.

È in questo quadro che, nell'ottica di Walzer, una comunità democratica può accogliere al suo interno, senza necessariamente temerne la portata, non solo il diritto ma – più in profondità – il *dovere di resistenza*: ciò che ne attesta il costitutivo pluralismo.

Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza: contributo alla filosofia e alla critica del diritto penale, Giuffrè, Milano 1963: «non esistono conflitti di doveri accanto a conflitti di motivazioni, come due tipi di uno stesso *genus*, ma esistono sul piano deontologico delle norme, solo conflitti di dovere, che meglio si diranno conflitti di norme, e, sul piano ontologico, della psiche umana, solo conflitti di motivazione» (pp. 7-8).

48. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford 1986.

49. Ch. L. Lanzillo, *Diritto di resistenza*, in *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, a cura di C. Galli e R. Esposito, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 228.

50. T. Serra, *La disobbedienza civile: un momento della lotta per il diritto?*, in Id., *La disobbedienza civile. Una risposta alla crisi della democrazia?*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 127-145.

IL DOVERE COSTITUZIONALE AL LAVORO

di Simone Scagliarini

1. Premessa

L'art. 4, secondo comma, della Costituzione afferma che «ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società». Si tratta della proclamazione del cd. *dovere* al lavoro, che segue immediatamente, costituendone in qualche modo il corrispettivo, l'affermazione del *diritto* al lavoro, contenuta nel primo comma del medesimo art. 4. Ebbene, se alcuni anni or sono il diritto al lavoro era definito dalla dottrina costituzionalistica «un tema *demode*»², quanto al corrispondente dovere si dovrebbe parlare di un tema completamente dimenticato, se è vero che esso è stato, come meglio si vedrà, assai raramente oggetto di attenzione³ e, quando ciò è avvenuto, lo scopo è stato semmai quello di imitarne e circoscriverne la portata.

Il fine che ci proponiamo con queste brevi note sarà invece quello di cercare di individuare alcune conseguenze, in termini normativi, che possono essere ricavate da questa disposizione, sul presupposto che anche le norme costituzionali sui doveri meritino una interpretazione *magis ut valeant* che ne valorizzi la portata normativa⁴, in attuazione di quel progetto di trasformazione

1. Università di Modena e Reggio Emilia.

2. Ch. C. Salazar, *Alcune riflessioni su un tema demode: il diritto al lavoro*, in «Politica del diritto», 1995, p. 3 ss.

3. Al riguardo R. Scognamiglio, *Il lavoro nella Costituzione italiana*, in *Il lavoro nella giurisprudenza costituzionale*, FrancoAngeli, Milano 1978, parla addirittura di un disorientamento della dottrina, che l'A. giustifica con la estrema vaghezza e generalità della norma.

4. Secondo quanto affermano G. Lombardi *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Giuffrè, Milano 1967, p. 3; C. Carbone *I doveri pubblici individuali nella Costituzione*, Giuffrè, Milano 1968, p. 15; e, da ultimo, G. Gemma, *Doveri costituzionali e giurisprudenza della Corte*, in E. Grosso, J. Luther (a cura di), *I doveri costituzionali*, in corso di pubblicazione, p. 19 del manoscritto.