

Hannah Arendt, la disobbedienza come agire politico

S. RAPACCINI

Sommario: 1. Disobbedienza civile e coscienza individuale. 2. Disobbedienza e spazio pubblico. 3. Consenso, dissenso, rivoluzione.

Abstract: Hannah Arendt bequeaths us an ethics of civil-disobedience, in the context of a reflection that even propose a constitutional recognition of it. Disobedience cannot be considered a crime, as the latter requires concealment, whereas it is performed in public space, the eminent place, for Arendt, of political life. We live under a form of tacit consent to rules of a game that already existed before we appeared in the world. Such a consent cannot too easily be called “voluntary”. It could be considered as such if every individual were granted the opportunity to expres dissent, accordin to a natural manifestation of freedom. The right to dissent is a political act on a par with the institutional forms of consent, since it is a mode of political aggregation.

Keywords: *Civil Disobedience, Consent, Dissent, Constitution, Revolution.*

1. Disobbedienza civile e coscienza individuale

La filosofia di Hannah Arendt, come è noto, ci propone un nuovo modo di concepire la politica, orientata in senso orizzontale e non più verticale, sulla base di una *constitutio libertatis*, da cui risulti protagonista l'uomo, libero di agire, e in cui il potere politico sia del tutto affrancato e disgiunto dalla violenza: uno spazio pubblico in cui venga meno la distinzione governanti-governati e a tutti i cittadini sia consentito di partecipare attivamente alle questioni politiche. Infatti, la politica della modernità, secondo questa lettura, va interpretata proprio a partire dalla "perdita" di tale spazio pubblico, che è il suo mondo¹. Per recuperarne la normatività, la Arendt propone alla politica il modello della *polis*, dove il concetto stesso di politica, quello autentico, ha avuto origine. Un modello imperniato sull'asse *isonomia-isegoria*: «un'istituzione attraverso la quale gli individui si conferiscono gli uni gli altri dei diritti nella sfera pubblica, a cominciare dal diritto di parola su un piano di eguaglianza»². Tale modello, però, è andato presto smarrito e la modernità è riuscita solo occasionalmente a riprodurlo in quelle fugaci e circoscritte manifestazioni che l'autrice lega all'essenza della rivoluzione e che hanno dato vita a forme di partecipazione come i consigli popolari, autentici spazi pubblici aperti a tutti, nei quali la libertà è potuta effettivamente emergere.

Per il suo riferimento alla *polis*, la visione politica della Arendt è stata talvolta tacciata di utopia e di inattualità, in quanto troppo legata a un mondo e a un'epoca ormai lontani e irrilevanti, nonostante le sue molteplici messe in guardia contro ogni idealizzazione del passato³. In altre circostanze le si riconosce il merito di averci esortato a considerare un modello di democrazia più giusta e libera ma, pur accettando che «la sua teoria ci indica una via alternativa a ogni fenomeno totalitario», si critica il suo modello perché sarebbe «altrettanto utopico dei modelli che criticava». Ci si chiede, allora,

1 R. Vinco, *Sono stata pensata quindi sono. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Pazzini, Villa Verucchio 2012, p. 31.

2 E. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civile*, «aut aut», 386, 2020, p. 73.

3 *Ibidem*, p. 63.

che cosa ci resti del suo pensiero⁴, che cosa la Arendt ci abbia lasciato “in eredità”.

In questo lavoro cercheremo, quindi, di dimostrare che nella prospettiva arendtiana è possibile individuare una misura concreta utile per difendere la democrazia anche da quei pericoli meno visibili e più insidiosi, proprio nella prospettiva di una libertà nella liberazione, che nella terminologia dell'autrice indica la costituzione di uno spazio politico aperto a tutti. Il nostro percorso ci condurrà ad affermare che la filosofa tedesca ci lascia in eredità un'etica della disobbedienza civile, come naturale corollario all'interno di una società basata sul consenso. L'esperienza della Rivoluzione americana, alla quale – come vedremo – si ricollega tale concezione, così come quella dei sistemi consiliari, sorti nelle ultime rivoluzioni del nostro tempo, non possono essere interpretate «come se fornissero elementi di una compiuta utopia politica», ma vanno semmai lette quali testimonianze che ci ricordano come «ai margini della tradizione egemone sono esistite, ed ancora esistono, potenzialità politiche che all'ordine del dominio si sottraggono»⁵. Tali potenzialità possono rivivere, appunto, nella pratica della disobbedienza civile. A tal riguardo, partendo dal rapporto esistente tra la legge e la responsabilità morale del cittadino nelle società fondate sul consenso, cercheremo di capire quale valore si può conferire alla disobbedienza civile, secondo gli orientamenti della filosofa di Hannover.

Per cominciare, alcuni chiarimenti sul concetto stesso di disobbedienza, in merito alla relazione tra la coscienza interiore e l'obbligo di obbedire alle leggi. Innanzitutto, va precisato che la Arendt si muove nell'ambito dell'esperienza politica americana, sorta da un'autentica vicenda di libertà (la Rivoluzione dei coloni) e che può vantare – forse non è un caso – una tradizionale propensione alla disobbedienza civica. Quando si parla di resistenza civile si invocano di frequente due figure di riferimento, che sono Socrate e Thoreau. Vi è infatti tutta una letteratura, che si può definire legalista, la quale basandosi sulle vicende di Socrate, nell'Atene del secolo V a. C., e di Thoreau, nell'America della metà dell'Ottocento, ritiene che la disobbedienza alla legge possa aver luogo solo se il responsabile accetti di subirne tutte le conseguenze o,

4 S. Berni, *Il non-luogo della democrazia*, in S. Berni – A. Camerano, *L'alchimia del potere. La filosofia politica di Hannah Arendt*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, p. 86.

5 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 264.

meglio, si offra egli stesso per ricevere la pena dovuta per il suo reato. Portando alle estreme conseguenze questo pensiero ne potrebbe derivare l'idea che il pagamento della pena giustifichi il compimento dell'infrazione. Citando Carl Cohen, Hannah Arendt dimostra quanto assurda sarebbe questa dottrina se venisse applicata al diritto penale. Nessuno sarebbe mai disposto ad accettare che i crimini, anche quelli più efferati, potrebbero essere giustificati a patto che colui che li ha compiuti accettasse benevolmente la pena da scontare.

Tornando a Socrate, sottolinea la Arendt, emerge dai testi platonici che egli non si oppone mai alle leggi né le contesta in quanto tali, ma si limita a criticare l'errore giudiziario di cui è vittima, mentre si oppone, questo sì, all'autorità dei giudici. Le leggi, secondo il filosofo ateniese, non meritano di essere tradite, perché gli hanno dato tanto, anzi, esse stesse gli offrirebbero una via di uscita attraverso l'esilio. Tuttavia, se questa possibilità comportasse, come conseguenza, una vita «senza esame», non sarebbe una vita degna di essere vissuta. Percorrendo questa scorciatoia egli avrebbe dato il fianco alle accuse dei giudici e la sua scelta sarebbe stata percepita come una sorta di riconoscimento implicito di colpevolezza. In secondo luogo, ma non meno importante, avrebbe rinnegato se stesso e i cittadini ai quali si rivolgeva ogni giorno per le vie della città.

Rileva la Arendt che Socrate ha svolto comunque un compito «eminente politicamente», quello di «insegnare agli Ateniesi come pensare in modo indipendente da una particolare dottrina». Inoltre egli si distingueva dai filosofi che sarebbero venuti dopo di lui perché era l'unico «che poteva vedere la verità ovunque, in ogni opinione», essendo stato il primo ad essersi occupato essenzialmente della verità⁶. Ci troviamo in accordo con l'autrice, comunque, nel dire che non è appropriato parlare di Socrate come di un disobbediente politico, proprio perché egli esalta la legge e vi rimane fedele. L'equivoco, a nostro avviso, potrebbe sorgere dal fatto che egli invita continuamente i suoi interlocutori a dubitare, a rivisitare le proprie convinzioni, a rimuginare i propri pensieri nel confronto dialettico, per cui ci si aspetterebbe che tale atteggiamento venisse esteso in modo naturale anche alle istituzioni e alle leggi. L'anticonformismo di Socrate, invece, non scalfisce la sacralità della legge.

6 H. Arendt, *Socrates*, in *The promise of Politics* (2005 post.); trad. it. di Ilaria Possenti, *Socrate*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 68, nota 32.

Nonostante le accuse ingiuste, Socrate non ha disubbidito e non si è sottratto al suo destino e, pertanto, si potrebbe discutere se tale scelta sia conforme o in contrasto con il suo abituale modo di agire. *Sic stantibus rebus* non si può annoverare tra i disobbedienti. Per lo stesso motivo non si può addurre l'esempio di Socrate quando si vuol asserire che chi vuol assumere atteggiamenti di disobbedienza civile è libero di farlo, ma deve accettare serenamente la pena, proprio come fece il filosofo ateniese. È opportuno ricordare, ad ogni modo, che durante il regime dei Trenta Tiranni egli si astenne dall'eseguire una sentenza ritenuta iniqua, rifiutandosi di far arrestare e condurre a morte un cittadino che era stato accusato ingiustamente. Questo comportamento lo pose a rischio di sanzioni, ma quando si trovò lui sotto accusa non fece nulla per sfuggire alla condanna.

Infine, Socrate è rilevante per la Arendt perché con la sua morte violenta si è aperta una voragine tra la filosofia e la politica, tra la ragione e la violenza. Infatti, la politica, per eliminare l'uomo che per antonomasia incarnava l'onestà e il coraggio di dire il vero, ha fatto ricorso alla violenza, che da quel momento diventa l'ingrediente principale per la legittimazione del potere, per ottenere quel rispetto necessario affinché il governo eserciti in modo incontrastato le sue prerogative.

Il caso di Thoreau, il cui esito è stato molto meno doloroso⁷, è diverso, e sembra più pertinente. È con lui, innanzitutto, che nasce l'espressione "disobbedienza civile", tuttavia egli non si occupa del legame morale del cittadino nei confronti della legge. In altre parole, per Thoreau l'importante è conservare le proprie mani pure dal male, ma non necessariamente impegnarsi per estirpare il male che è nella società; infrangere la legge diventa un imperativo della coscienza solo quando essa ci induce a fare del male agli altri. La coscienza per lui è apolitica, non si interessa delle conseguenze del male nel mondo, tuttavia non la si deve mai abbandonare nelle mani del legislatore, altrimenti non avrebbe nemmeno senso possederne una. L'azione di Thoreau, in realtà,

7 Nel luglio del 1846 Henry David Thoreau si rifiutò di pagare una tassa pro-capite perché non voleva finanziare lo stato americano, che stava conducendo una guerra contro il Messico, per acquisire territori, e che approvava la schiavitù degli uomini di pelle nera. Per questa infrazione pagò con una notte in carcere, uscendone dopo che un altro aveva provveduto a pagare la somma dovuta al posto suo.

non si limita a contestare alcune azioni ingiuste del suo governo, ma si concretizza nel non riconoscere più lo stato, negandone l'autorità quando bussava alla porta del cittadino per chiedere il pagamento delle tasse. È interessante come egli rovesci la concezione convenzionale dell'autorità statale, che solitamente è considerata l'istituzione alla quale appellarsi per essere risarciti dai torti subiti, ripristinando la giustizia. Con il suo gesto Thoreau, invece, attribuisce allo stato la colpa dell'ingiustizia e si erige lui, singolo cittadino, a tutore della giustizia, con un atto che suona come un rimprovero nei riguardi dello stato⁸. A tal proposito, Thoreau critica quanti, pur coltivando pensieri simili ai suoi, non passano all'azione; costoro, abbandonandosi alla volontà della maggioranza compiono una sorta di suicidio del proprio pensiero: «chi, pur disapprovando la natura e le politiche di un governo, gli offre obbedienza e sostegno ne è senza dubbio il più coscienzioso sostenitore»⁹. Per questo stesso motivo ritiene insufficiente limitarsi al diritto di voto, perché chi vota sceglie, tra più alternative, ciò che gli appare sia giusto, ma questo non basta per dire di essersi impegnati abbastanza per far sì che il giusto prevalga. L'elettore non fa altro che delegare la realizzazione delle proprie aspirazioni alla maggioranza che risulterà vincitrice: «il dovere di voto [...] non supera mai il dovere di compiere ciò che è conveniente. Persino votare per ciò che è giusto è come non fare nulla per esso: significa soltanto esprimere debolmente il desiderio che ciò che è giusto prevalga»¹⁰. Un uomo saggio, secondo lui, non lascia il compiersi della giustizia alla mercé del caso, poiché per lui il voto è una sorta di gioco di azzardo, non conoscendo quale potrebbe essere l'esito dell'urna elettorale.

Se i dettami della coscienza, oltre che soggettivi, sono apolitici, non si può affrontare il problema della disobbedienza civile come una questione di moralità individuale. Le regole che la coscienza impone a se stessi, come spiega Thoreau, sono di carattere “negativo”, cioè tracciano un limite invalicabile, oltre il quale non è possibile andare perché, se superassimo quella soglia, faremmo fatica a convivere con noi stessi in quanto coscienza morale. Tale giu-

8 L. Zanetti, *Thoreau. La vita e il pensiero*, Danilo Zanetti Editore, Montebelluna 2016, p. 38.

9 H.D. Thoreau, *Civil Disobedience* (1849); trad. it. di Piero Sanavio, *La disobbedienza civile*, RCS Libri, Milano 2010. «Una Minoranza che si conformi alla maggioranza è senza forza, non è neppure più una minoranza» (*Ibidem*, p. 34).

10 *Ibidem*, pp. 24-25.

stificazione presenta due problemi. Primo, la coscienza rimane sempre soggettiva e non può essere generalizzata, in quanto due soggetti diversi potrebbero reagire in maniera diversa riguardo al convivere con una determinata colpa, che potrebbe essere un peso insostenibile per qualcuno, ma non per altri. In secondo luogo, la coscienza, oltre a discernere il giusto dall'ingiusto, deve avere un buon rapporto con se stessa, deve possedere cioè l'attitudine a pensare e riflettere sulle proprie azioni. Il rapporto tra azione politica e decisione morale si è complicato con l'influsso della filosofia cristiana, che ha intravisto nella voce della coscienza la stessa voce di Dio, che comunica la legge divina, determinata stavolta da norme "positive". Queste norme prescrivono l'obbedienza a Dio prima che all'uomo. Di conseguenza, dopo il cristianesimo, il diritto ha riconosciuto l'obiezione di coscienza per motivi religiosi¹¹.

2. Disobbedienza e spazio pubblico

Arendt tiene a precisare che l'obiezione di coscienza, a differenza della disobbedienza civile, attiene esclusivamente a un ambito del tutto privato. Mentre la morale risolve le sue questioni *in foro conscientiae*, il disobbediente non agisce come singolo, ma fa sempre parte di un gruppo. La disobbedienza civile è un atto politico e va esercitata esclusivamente nello spazio pubblico, davanti allo sguardo degli uomini liberi. Se non si mostrasse alla collettività, inoltre, l'azione di disobbedienza perderebbe gran parte delle sue possibilità di efficacia e, soprattutto, non sarebbe presa sul serio, poiché il soggetto solitario che se ne prendesse la briga sarebbe trattato come un tipo bizzarro, che non merita nemmeno di essere preso in considerazione, se non per essere deriso. L'errore più grande sarebbe pensare che si tratti di individui che si battono per sé e in nome della propria coscienza, contro le leggi e i costumi di una comunità. Una convinzione, questa, assai diffusa sia tra i difensori sia tra i detrattori della disobbedienza civile.

La contestazione civile di una legge è praticata da minoranze organizzate, che non condividono interessi materiali o di altro tipo, ma sono unite da un

11 Cfr. H. Arendt, *Civil Disobedience*, in «The New Yorker», 12th sept. 1970, pp. 70-105; trad. it. di Valentina Abaterusso, *Disobbedienza civile*, Chiarelettere, Milano 2017, pp. 13 ss.

comune convincimento che le induce a protestare contro una politica governativa, anche quando la maggioranza la approva e la appoggia. Ciò che dà valore alla loro azione concertata è l'accordo che hanno raggiunto e che dà credito e forza alle loro idee. Sono, in pratica, una piccola comunità politica che prende possesso di uno spazio pubblico e vi esercita il diritto di parlare e di essere ascoltati. Anche l'obiezione di coscienza, tuttavia, può avere una ricaduta politica, nel caso in cui molte coscienze si trovino in sintonia tra loro e si accordino per "scendere in piazza". In una tal circostanza non si tratterebbe più di singoli individui che fanno riferimento a se stessi, perché le decisioni intime delle loro coscienze sono diventate opinione pubblica e condivisa da avvalorare e difendere.

Nei dibattiti pubblici, inoltre, si insiste spesso nell'assimilare l'obiezione di coscienza al tentativo di testare la costituzionalità di una norma tramite l'infrazione della medesima legge. Il sistema americano, con il suo doppio livello giuridico, facilita l'esercizio della disobbedienza all'interno dell'ordinamento legislativo, poiché permette di opporsi alla legge di uno stato per richiederne la validazione costituzionale a livello federale. In realtà, va detto che gli attivisti dei movimenti per i diritti civili hanno trasgredito anche la legge federale e che la Corte suprema ha rifiutato di pronunciarsi, ad esempio, sulla legittimità del conflitto in Vietnam, appellandosi alla "dottrina della questione politica". Inoltre, merita di essere considerato il fatto che, nell'epoca storica in cui la Arendt svolge le sue riflessioni, la disobbedienza tende sempre più a mettere in discussione non tanto una singola legge, ma lo stesso potere legislativo di una nazione¹².

Altrettanto fuorviante è trattare i disobbedienti alla stregua di una qualsiasi forma di criminalità, fino a pretendere, come si diceva in precedenza, che il trasgressore, conscio della portata della sua azione dimostrativa, accetti di buon grano la sanzione, in quanto deve dimostrare di essere disposto a sacrificarsi per la causa che caldeggia con fierezza. Alla disobbedienza civile si può far ricorso sia per rimarcare l'esigenza di un cambiamento, sia per proteggere lo *status quo*, ma in nessun modo la si può accomunare alla disobbedienza criminale. La differenza è inequivocabile. Chi trasgredisce la legge con intenti

12 H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., p. 7.

criminali cerca di nascondersi dagli sguardi collettivi e agisce per un tornaconto personale – anche se magari è in combutta con un gruppo di soci –, mentre con la disobbedienza civile la violazione della legge avviene pubblicamente: chi la pratica – come abbiamo visto – non lo fa mai esclusivamente per se stesso e, pur essendo in contrapposizione con la maggioranza, si muove sempre in nome e in collaborazione con un gruppo che persegue il medesimo ideale. L'obiettivo è palesare un dissenso, non ottenere un beneficio personale. «Considerare le minoranze disobbedienti come formate da ribelli o traditori è contrario ai dettami e allo spirito della Costituzione, i cui padri erano particolarmente sensibili ai pericoli di un dominio incondizionato della maggioranza»¹³. Nella Dichiarazione d'indipendenza, infatti, è esplicitamente detto che è diritto e dovere dei cittadini liberarsi dei governi che abusano del loro potere e non perseguono il loro bene¹⁴.

Un'altra prerogativa indispensabile per definire la disobbedienza civile è la non-violenza¹⁵, poiché se non si fa ricorso alla violenza non è corretto attribuire ai disobbedienti il carattere della ribellione o del crimine, anche se si tratta di un'azione extralegale, perché contesta frontalmente la legge. Tuttavia, va detto che molto spesso i cambiamenti avvengono al di fuori del canale giuridico. La legge può rendere legale un cambiamento solo dopo che è avvenuto, ma mentre si compie e si realizza esso passa per un'azione extralegale.

La disobbedienza civile sorge quasi spontaneamente quando un numero di cittadini constata che «i canali consueti del cambiamento non funzionano più, che non viene più dato ascolto né seguito alle loro rimostranze o che, al contrario, il governo sta cambiando ed è indirizzato o ormai avviato verso una condotta dubbia in termini di costituzionalità e legalità»¹⁶. Il problema

13 *Ibidem*, p. 32.

14 Cfr. A. Aquarone, G. Negri, C. Scelba, *La formazione degli Stati Uniti d'America*. vol. I, Nistri-Lischi, Pisa 1961, pp. 415-420.

15 La relazione tra non-violenza e disobbedienza civile, come modalità attiva di intervento nelle dispute politiche, è stata evidenziata anche da Aldo Capitini. Egli ravvisa in Gandhi il momento più elevato di tale binomio, in cui la non-violenza, in quanto disobbedienza e non-collaborazione, ha dimostrato tutta la sua forza. In determinati contesti essa si presenta come una conseguenza pratica e immediata dell'azione comune. (Cfr. A. Capitini, *Religione aperta*, a cura di M. Martini, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 106 ss.).

16 H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., p. 29.

della compatibilità della disobbedienza con la legge è una questione spinosa e prioritaria, perché da questa si misura la capacità delle istituzioni di saper cogliere, nella libertà, la sfida del cambiamento senza che intervengano disordini e violenze. Come già accennato, la Arendt presenta queste sue riflessioni avendo come punto di riferimento gli Stati Uniti, ai quali accorda una sorta di esclusività nella pratica della disobbedienza civile, anche se già ai suoi tempi si stava diffondendo in varie parti del mondo. Benché la disobbedienza civile sia compatibile con lo spirito delle leggi americano è stato non solo impossibile, ma anche impensabile, conferirle un riconoscimento giuridico. Per questo la nostra autrice azzarda una proposta che potrebbe sembrare sorprendente, se non stravagante: «Trovare una collocazione costituzionale alla disobbedienza civile sarebbe un passo avanti di estrema rilevanza, pari forse solo a ciò che rappresentò due secoli fa la *constitutio libertatis*»¹⁷. Una proposta del genere non ha precedenti nella teoria politica e merita attenzione, a cominciare dalla considerazione che con essa la Arendt spera di rimediare alle conseguenze di una rivoluzione che non ha saputo dare seguito alla spinta ideale che l'ha generata¹⁸. L'idea di un riferimento costituzionale alla disobbedienza civile potrebbe risultare contraddittorio, perché la legge non può prevedere la disobbedienza alla legge, ancor meno ciò potrebbe essere scritto nella costituzione, che è il fondamento di tutte le leggi. Tuttavia, la prospettiva può cambiare se consideriamo, sul solco di Thomas Paine, che «una costituzione non è l'atto di un governo, ma di un popolo che costituisce un governo»¹⁹. Pertanto, l'atto di un popolo può tranquillamente prevedere, senza alcuno scandalo, che sia garantito allo stesso popolo la possibilità di manifestare un dissenso aperto e soprattutto attivo nella partecipazione politica, ossia di agire per dare inizio a qualcosa di nuovo. Del resto, l'incorporazione del «diritto di disobbedienza» nel corpo legislativo e costituzionale può avvenire nella forma di «una *pratica* delle istituzioni pubbliche, e non di te-

17 *Ibidem*, p. 41.

18 L. Boella, *Perché oggi*, in H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., p. XV.

19 H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963 (II ed. 1965); trad. it. di Maria Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, p. 160. È il popolo a dare una costituzione al governo, intesa nel suo duplice significato di «atto di costituzione» e di «insieme di leggi o norme di governo» (*Ibidem*).

sto normativo», una sorta di idea regolatrice che possa «orientare la nostra comprensione del politico»²⁰.

La difficoltà della sua inaudita proposta, comunque, non sfugge alla stessa Arendt, la quale riconosce che è implicita nella natura stessa del diritto – che non può violare se stesso – anche se insiste nel dichiarare che è del tutto conforme allo “spirito delle leggi” americano. Il suo suggerimento è quello di «cominciare con il garantire alle minoranze che praticano la disobbedienza civile lo stesso riconoscimento che viene accordato ai numerosi gruppi d’interesse (minoranze per definizione) del paese e con il riservare loro lo stesso trattamento che si riserva ai gruppi di pressione che, attraverso i loro rappresentanti ufficiali, possono influenzare e “assistere” il Congresso con l’arma della persuasione»²¹. Non bisogna aspettare, comunque, che vi sia un’emergenza per trovare una collocazione alla disobbedienza civile, perché, quando le istituzioni di un paese non sono in grado di funzionare correttamente e perdono gradualmente la loro autorevolezza, siamo già in prossimità di un’emergenza ed è per questa «emergenza che oggi negli Stati Uniti l’associazione volontaria si è trasformata in disobbedienza civile e il dissenso in resistenza»²². Da quando è stato stipulato il Patto della Mayflower, l’associazionismo volontario è stato il rimedio americano ai fallimenti delle istituzioni²³.

Nei sistemi democratici, fondati sul consenso, l’obbligo morale del rispetto delle leggi deriva dall’enunciato che le norme siano almeno condivise, quando non scritte con il contributo di tutti, in modo che l’obbedienza alle leggi corrisponda, per ognuno, a un obbedire a se stessi. È un principio

20 E. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civile*, cit., p. 92.

21 H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., p. 61.

22 *Ibidem*.

23 Le forme di associazione che la disobbedienza civile presuppone sono un modo per raggiungere obiettivi comuni, che diventano strumento di lotta politica. Poiché un corpo politico è sempre attraversato dalla contesa tra il bisogno di stabilità delle leggi e la spinta al mutamento, insita nella società, la legittimazione della disobbedienza civile potrebbe essere uno strumento utile alla democrazia per affrontare le sfide al cambiamento in un modo che è certamente conflittuale, ma che permette di scongiurare pericoli peggiori. Legalizzare un’azione che infrange la legge sembrerebbe paradossale, ma i paradossi per la Arendt sono l’essenza stessa della politica (Cfr. E. Lamedica, *Hannah Arendt e il ‘68. Tra politica e violenza*, Jaka Book, Milano 2018, pp. 68-69).

che si fonda sull'idea – fittizia – di un contratto originario che ci obbliga moralmente all'obbedienza e ad accettare il volere della maggioranza. In una democrazia il diritto di voto viene in qualche modo ripagato dal dovere di sottomettersi alle leggi. Tuttavia, Arendt si chiede se questo assunto abbia ancora un valore e se il diritto di voto e il suffragio universale siano tuttora presupposti sufficienti per l'esercizio effettivo della democrazia, poiché lo spirito delle leggi americano è costituito, sì, dal consenso, ma che non sia inteso come accettazione passiva di norme imposte, talvolta *obtorto collo*, bensì come partecipazione attiva e costante a tutte le questioni di pubblico interesse. La discussione sull'obbligo di obbedire alle leggi non può essere affrontata, secondo Teresa Serra, senza tener presente il diritto – che è anche un dovere – di disobbedirvi. In una democrazia nessuno può rinunciare a esprimere, in qualsiasi circostanza, la sua opinione e manifestare la sua volontà, al di là di quella già espressa dai rappresentanti che egli stesso ha contribuito a eleggere. Non si deve mai perdere di vista una verità: se i cittadini hanno il dovere di obbedire, i governanti sono tenuti, in base a un dovere morale e politico, a rispettare quelli che sono gli appelli, le esigenze e le sollecitazioni della cittadinanza. È del tutto legittimo che il dissenso si manifesti pubblicamente e aggreghi attorno a sé altre adesioni, per coinvolgere una fetta più ampia dell'opinione pubblica. In questo modo può diventare un utile strumento per ricondurre il politico alla concretezza della vita comune. Tuttavia, per evitare che la disobbedienza possa diventare oggetto di interessi settoriali o assumere i connotati di una qualsiasi forza politica, soggetta a faziosità e particolarismi, è bene, secondo l'autrice, che rimanga occasionale e trasversale, circostanziata a momenti specifici di necessità²⁴.

Del resto, la teoria del consenso, quando presuppone che ogni cittadino abbia scelto volontariamente di appartenere a una comunità, è formalmente fittizia quanto la tesi del contratto primigenio della società.

«Nella nascita di ogni individuo è insita una forma di consenso, una sorta di accettazione delle regole che disciplinano il grande gioco dell'esistenza nel particolare gruppo a cui gli è capitato di appartenere. Noi tutti viviamo e sopravviviamo secondo una sorta di *tacito consenso* che, tuttavia, sarebbe

24 Cfr. T. Serra, *Dissenso e democrazia*, Nuova Cultura, Ciampino 2010, pp. 96 ss.

difficile chiamare volontario. Come potremmo scegliere di volere ciò che esiste nostro malgrado? Lo si potrà definire volontario solo qualora un bambino nasca in una comunità in cui, da adulto, potrà esprimere di fatto e di diritto il suo dissenso. Il dissenso implica consenso ed è il tratto caratteristico di un regime di libertà; chi sa di poter dissentire sa anche che, in qualche modo, quando non dissente esprime un tacito assenso»²⁵.

Il consenso, per essere reale e non rimanere prigioniero di una teoria astratta e artificiosa, deve sottintendere il diritto al dissenso, in modo da rispecchiare più realisticamente la condizione umana di individui che sono inseriti in modo automatico in una comunità, ne sono accolti e ricambiano l'accoglienza con il rispetto delle regole, ma sempre con la possibilità di manifestare il disaccordo a un sistema che *in primis* non hanno scelto in maniera effettiva e che, in secondo luogo, non può presumere un assenso preventivo globale, trattandosi di un modello orizzontale di partecipazione egualitaria alla gestione politica. Questo tacito consenso generale – il *consensus universalis* di Tocqueville –, in effetti, deve essere distinto dal consenso che si conferisce a una singola legge o a un provvedimento governativo, anche quando questi siano avallati dalla maggioranza. Il *consensus universalis*, secondo alcuni, implica il consenso alle leggi, poiché in un sistema rappresentativo si presume che i cittadini abbiano contribuito a elaborarle. In realtà, sottolinea la Arendt, questo modo di pensare, perlomeno nelle circostanze attuali, ha perso ogni plausibilità. In effetti, il sistema rappresentativo, nel corso del tempo, si è privato di tutte le istituzioni che consentivano l'effettiva partecipazione dei cittadini ed è stato affetto da quella pericolosissima malattia che si chiama burocratizzazione. Di qui la sua attuale e innegabile crisi.

Il consenso in America si basa sulla versione orizzontale del contratto sociale e non sulle decisioni della maggioranza, anche perché i padri avevano molto a cuore la salvaguardia delle minoranze dissidenti. L'obbligo morale di tali patti, come di ogni promessa pronunciata, consiste in ogni caso nel dovere di rispettarli. La volontà di volersi impegnare e di mantenere la parola data è la condizione prepolitica di tutte le virtù politiche, poiché l'organizzazione umana poggia sulla capacità dell'uomo di fare promesse e mantenerle. La

25 H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., pp. 45-46.

promessa è l'unico strumento che l'uomo possiede per rendere prevedibile e affidabile il futuro, sapendo che ciò non è umanamente possibile in termini assoluti²⁶, per cui la promessa deve necessariamente essere mantenuta almeno fino al momento in cui si verificano circostanze inusitate o venga meno la reciprocità.

3. Consenso, dissenso, rivoluzione

Lo spirito legislativo di un sistema regolato da un contratto reciprocamente vincolante è il consenso. Il consenso e il diritto al dissenso hanno ispirato i coloni del continente americano e hanno insegnato loro l'«arte di associarsi insieme» in quelle compagnie volontarie già esaltate da Tocqueville. Nonostante la tendenza generale della società massificata ad abbandonare lo spirito associativo, le manifestazioni degli ultimi tempi fanno ben sperare – rileva la Arendt – che tale consuetudine dell'associarsi sia più viva di quanto le vicende attorno a noi lasciano intendere. La disobbedienza civile, dunque, non è che l'ultima espressione – in termini temporali – dell'associazione volontaria, la quale si accorda puntualmente con le tradizioni americane. In America i cittadini che costituiscono una minoranza si associano per conoscere e poi mostrare la loro forza numerica e per ridurre il potere morale della maggioranza. Il pericolo rappresentato dalla disobbedienza civile è lo stesso – e per

26 H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., p. 51. «L'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé (che è la stessa cosa) è il prezzo che gli esseri umani pagano per la loro libertà; e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri [...]. La funzione della facoltà di promettere è di dominare questa duplice oscurità delle faccende umane ed è, come tale, la sola alternativa a una padronanza affidata al dominio di se stessi e al dominio esercitato sugli altri; essa corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data nella condizione dell'assenza di sovranità. Il pericolo e il vantaggio inerente a tutti i corpi politici che si fondano su contratti e trattati è che, diversamente da quelli che si fondano sulla sovranità, lasciano sussistere l'imprevedibilità delle faccende umane e l'inattendibilità degli uomini», per cui le promesse sono come delle «isole precarie di certezza in un oceano di incertezza» (H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di Sergio Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017, pp. 261-262).

questo non più grave – del pericolo insito nella libera associazione. Quindi, citando Tocqueville, è con il fruire di una libertà pericolosa che gli americani apprendono come rendere meno pericolosa la libertà, anche per rendersi immuni dalla tirannia della maggioranza²⁷. Anche il pensiero, ciò che spinge a porci domande, ed eventualmente a dissentire, è pericoloso. Il non-pensiero, invece, protegge la gente da questi pericoli, suggerendo di rimanere ancorati alle leggi di condotta già note e prescritte, facendo in modo che le persone si abituino non tanto a delle regole specifiche – che potrebbero cambiare senza nemmeno troppe difficoltà –, ma all’idea stessa di avere delle regole, che danno sicurezza e quindi esimono dal prendere delle decisioni, dall’assumere una posizione di fronte alla realtà²⁸. Al contrario, coloro che pensano e quindi escono dall’ombra del quieto vivere, in quanto si distinguono dagli altri e rifiutano di perdersi anonimamente nella massa del consenso passivo, compiono un atto decisamente politico e nello stesso tempo liberatorio²⁹.

La disobbedienza civile, l’abbiamo detto, è organizzata sempre a livello di gruppo e questi gruppi sono formati e animati dallo stesso spirito che ha ispirato le associazioni volontarie. Si tratta di minoranze organizzate che si battono contro maggioranze indolenti, ma che proprio grazie all’attività di queste minoranze sono mutate – nel corso del tempo – in maniera non indifferente nel senso della consapevolezza. Disobbedire non è un atto dimostrativo né una mera protesta verso qualcuno o qualcosa, ma un autentico gesto politico o, meglio, secondo la grammatica arendtiana, un’azione politica, che dà origine a un nuovo inizio e a qualcosa di nuovo e imprevedibile, che consente visibilità pubblica e libertà di esprimersi a chi la promuove.

Hannah Arendt analizza il concetto moderno di rivoluzione e distingue il suo significato da quello di ribellione. La ribellione si rivolge contro la tirannia e l’oppressione e ha come obiettivo la liberazione. Le rivoluzioni degli ultimi due secoli, invece, oltre alla liberazione, hanno cercato di instaurare la libertà, in termini arendtiani potremmo dire la costituzione di uno spazio pubblico,

27 H. Arendt, *Disobbedienza civile*, cit., p. 56.

28 H. Arendt, *Thinking and moral Consideration. A lecture*, in “Social Research” XXXVIII, 3, 1971, pp. 417-446; trad. it. di Davide Tarizzo, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2010, pp. 153-154.

29 Cfr. *Ibidem*, p. 163.

quindi la fondazione politica, poiché solo nello spazio politico si può realizzare la libertà, solo in esso è possibile l'agire, il prendere parte alle decisioni politiche. Questa, per l'autrice, è l'idea fondamentale della rivoluzione³⁰. Sia la rivoluzione americana che quella francese sono state mosse da tale impronta, ma poi nella seconda è prevalsa la questione sociale e si è corrotta verso il Terrore³¹. Quella dei coloni americani, inizialmente, era semplicemente una lotta di liberazione dalla sopraffazione della madrepatria, senza intenti rivoluzionari, tuttavia tale lotta li spingeva nella vita pubblica, dove «cominciavano a costruire quello spazio del fenomenico in cui la libertà può dispiegare il suo fascino», una libertà che si rendeva palese in ciò che «riguardava il parlare e il decidere, l'oratoria e gli affari, il pensare e il persuadere, l'azione pratica che risultò necessaria per portare questa rivendicazione alla sua conclusione naturale»³². La sua conclusione fu, appunto, una nuova fondazione politica.

La libertà pubblica si manifesta come la passione per il partecipare, nel momento in cui si aprono i dibattiti e le opinioni confluiscono insieme, contrapponendosi tra loro fino a formulare le varie deliberazioni, convergenti infine nell'atto costituente. Da quest'ultimo ha origine un nuovo stato e si crea nuovo potere. I fondatori «creavano nuovi spazi pubblici in cui apparire gli uni agli altri e discutere tra loro, riconoscendo in questo non un fardello, ma la gioia della libertà pubblica» e «si trattavano l'uno con l'altro come politicamente eguali»³³. Una volta raggiunto l'obiettivo della fondazione si presenta, però, un altro problema: come dare alle istituzioni costituite il crisma della stabilità, in modo che i principi della libertà e della felicità pubbliche

30 R. Parri, *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Il Grandevetro/Jaka Book, Santa Croce sull'Arno 2003, p. 132.

31 R.J. Bernstein, *Why read Hannah Arendt Now*, Polity Press, Cambridge 2018; trad. it. di Daniele Bassi, *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione*, ombre corte, Verona 2022, p. 98.

32 H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963 (II ed. 1965); trad. it. di Maria Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, p. 30. In America la rivolta armata fu seguita da una «spontanea fioritura» di costituzioni nelle varie colonie, pertanto «non vi fu soluzione di continuità, né iato, e neppure un respiro fra la guerra di liberazione, la lotta per l'indipendenza che era condizione della libertà e la costituzione dei nuovi stati» (*Ibidem*, p. 155).

33 R.J. Bernstein, *Hannah Arendt*, cit., p. 101.

– senza le quali non vi sarebbe alcuna rivoluzione – non rimangano un privilegio dei padri fondatori³⁴. Tra questi, Jefferson avvertiva l'urgenza che la repubblica salvaguardasse lo spirito rivoluzionario – poiché in questo modo avrebbe salvato se stessa – dando la possibilità a tutti i cittadini di continuare a fare ciò che era loro permesso durante gli anni della rivoluzione, cioè «agire di propria iniziativa e partecipare agli affari pubblici via via che si dovevano trattare di giorno in giorno»³⁵. Lo spirito rivoluzionario ha generato ovunque «isolette di libertà», ossia organizzazioni spontanee del popolo – i consigli popolari – comparse inopinatamente, ma destinate a scomparire come una fata morgana, lasciando la sensazione di un tesoro che non è mai esistito nella realtà ed è stato semplicemente il frutto di un miraggio³⁶.

La disobbedienza diventa, allora, un modo per ricreare quelle isole di libertà, diventa un'«istituzione» – separata e distaccata come un'isola, ma fortemente voluta dal basso – che garantisce e postula iniziative di libertà, rievoca l'eguaglianza e il conseguente diritto alla libera apparizione nello spazio pubblico, dove esporre con franchezza e gratuità la propria *doxa*. È un modo per recuperare quel “tesoro”, ormai perduto, nel quale è contenuta la possibilità piena dell'agire politico, rivivendo quell'esperienza comune che è capace di rigenerare continuamente la “libertà pubblica”, che sorge «ogni qual volta il popolo abbia l'occasione [...] di seguire le proprie inclinazioni politiche senza un governo [...] imposto dall'alto»³⁷. Se le rivoluzioni non riescono a lasciare

34 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 268. Tra i Padri, Jefferson, in particolare, aveva intuito che «la rivoluzione, mentre aveva dato la libertà al popolo, non era riuscita a creare uno spazio in cui questa libertà potesse essere esercitata. Solo i rappresentanti dei cittadini, non i cittadini stessi, avevano la possibilità di impegnarsi in quelle attività di “esprimere, discutere, decidere” che, in senso positivo, sono le attività della libertà» (*Ibidem*, p. 271).

35 Cfr. *Ibidem*, pp. 289-290. Tale risultato, a suo dire, poteva essere ottenuto dall'operatività di “piccole repubbliche”, come le *townships* della Nuova Inghilterra, la cui energia spingeva tutti i cittadini all'azione.

36 Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961; trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2017, p. 27-28.

37 Id., *Reflection on the Hungarian revolution*, in Id., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1951; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, «Micromega», 3, 1987, p. 107.

in eredità questi strumenti, allora spetta ai cittadini trovare un modo per riappropriarsi di questo tesoro. Quando un gruppo di cittadini decidono di farsi sentire e notare attraverso la disobbedienza civile, è come se dicessero:

«vogliamo partecipare, vogliamo discutere, vogliamo far sentire la nostra voce in pubblico e vogliamo avere una possibilità di determinare le scelte politiche del nostro paese. Dato che il paese è troppo grande perché possiamo riunirci tutti assieme e determinare il nostro destino abbiamo bisogno di un certo numero di spazi pubblici al suo interno. L'urna nella quale depositiamo le nostre schede è indiscutibilmente troppo piccola, perché in quell'urna c'è spazio per una persona sola. [...] Nella maggior parte dei casi non siamo nient'altro che un elettorato manipolato. Ma se soltanto dieci di noi si sedessero attorno a un tavolo, e ciascuno esprimesse la propria opinione e ascoltasse quella degli altri, allora attraverso lo scambio di opinioni avrebbe luogo una formazione razionale dell'opinione stessa³⁸».

Questa insistenza nel recriminare uno spazio per avere visibilità, quando le istituzioni e lo stesso sistema rappresentativo non sono in grado di garantirlo, fa emergere la consapevolezza che tra i diritti di cui sono privati gli individui, si deve «includere il diritto *politico* fondamentale di *esigere* o di *rivendicare dei diritti*, o il “diritto di petizione” nel senso dell'età classica³⁹. L'attività della disobbedienza si può interpretare anche in questa luce, come il diritto politico di esigere e rivendicare diritti e di perorarli mediante questa specifica petizione.

Nella disobbedienza civile, inoltre, si può far rivivere lo spirito rivoluzionario, come luogo fondante di un'esperienza politica, l'unico in cui «la libertà pubblica diventa realtà viva», per via di «quel potere che si sprigiona quando gli individui agiscono insieme»⁴⁰, firmando la loro presenza attiva nella storia e dando forma alla politica nel solco della responsabilità personale. Se le opportunità concrete di partecipare alla vita politica, di agire, discutere ed esprimersi pubblicamente, non sono molte e quindi la politica, come la in-

38 H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in Id., *Politica e menzogna*, trad. it. di Savino D'Amico, con un saggio di P. Flores d'Arcais, SugarCo, Milano 1985, pp. 281-282.

39 E. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, cit., p. 70.

40 R.J. Bernstein, *Hannah Arendt*, cit., p. 106.

tende la Arendt, non è nel pieno del suo vigore, non si deve desistere e si deve rimanere nella convinzione che qualcosa possa essere ancora fatto, anche per superare le brutture della politica⁴¹. Il non arrendersi al fatto compiuto e far sentire la propria voce nello spazio pubblico, come disobbedienti, si può intendere inoltre come un modo per «portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle», per «non sottomettersi supinamente al suo peso»⁴², assumendosi le responsabilità che la storia ci affida in quanto uomini liberi. «La responsabilità dell'opinione pubblica, dei media e anche dei cittadini comuni [...] non può essere taciuta. Chi si subordina a simili decisioni, se non altro per disinteresse o quieto vivere, non soltanto ne subisce le conseguenze a lungo termine, ma rinuncia a un pezzo essenziale della sua libertà»⁴³.

Arendt è evidentemente lontana da ogni positivismo giuridico e dalla sua tautologia (*la legge è legge*), che può trasformarsi in circostanze estreme, come quelle del totalitarismo, in obbedienza zelante⁴⁴, ma si fa portatrice di un senso della legalità che sia in grado di contraddire le leggi dello stato⁴⁵. La disobbedienza, lo possiamo asserire, riconduce a quel momento di «an-archia» che si trova all'origine dell'istituzione pubblica e che «deve essere costantemente

41 Cfr. *Ibidem*, p. 108.

42 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1951; trad. it. di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. LXXX.

43 A. Dal Lago, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 201. «Di disobbedienza civile oggi si parla molto poco e la si pratica ancor meno, mentre sarebbe il modo più consono ai tempi che corrono per rompere la crosta del raggio e del consenso, per ridare all'individuo autonomia di giudizio e di decisione, per ridare alla politica il senso originario della responsabilità verso la cosa pubblica, per una acquisizione pratica e autentica di diritti e doveri» (G. Fofi, *Prefazione* a A. Capitini, *Religione aperta* cit., p. IX).

44 E. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, cit., pp. 91-92. «Il nostro secolo ci ha offerto diversi esempi in proposito: pensate a quanto è stato facile per i regimi totalitari ribaltare completamente i vecchi comandamenti della morale occidentale – “Non uccidere” nel caso della Germania hitleriana, “Non proferire falsa testimonianza” nel caso della Russia staliniana» (H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 154).

45 B. Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Mimesis, Milano 2015, p. 214.

riattivato perché l'istituzione sia precisamente *politica*»⁴⁶. E se è stato fatto presente che con la Arendt si potrebbe ricadere «nel pericolo di un'utopia democratica quasi an-archica», perché mancante di qualsiasi *arché*⁴⁷, possiamo rispondere che l'*arché*, in un ordinamento legislativo che contempra, direttamente o indirettamente, la disobbedienza è il motivo stesso del “consenso”, intorno al quale la disobbedienza ruota e in nome del quale assume la sua ragion d'essere, in altri termini il patto originario del consenso, in base al quale è possibile dissentire. Viviamo sotto una forma di tacito consenso a delle regole di un gioco che esisteva già prima della nostra comparsa nel mondo. Un consenso di questo tipo non si può definire “volontario” con troppa facilità. Lo si potrebbe considerare tale se a ogni individuo fosse concessa la possibilità di esprimere un eventuale dissenso, secondo una naturale manifestazione di libertà. Il diritto al dissenso è un atto politico al pari delle forme istituzionali del consenso, poiché è una modalità di aggregazione politica. Quando i canali della dinamica politica non funzionano più, in difesa della giustizia e della libertà, chi non dissente comunica responsabilmente il proprio tacito assenso, a suo rischio e sotto la propria responsabilità.

46 E. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, cit., p. 76.

47 S. Berni, *Il non-luogo della democrazia*, cit., p. 81.