

Obbedire alle leggi? La lezione di Socrate

di Guido Corso*

1. Nel carcere dove è rinchiuso, aspettando che venga eseguita la sua condanna a morte, Socrate riceve la visita di Critone, un suo amico e coetaneo.

Socrate viene destato dal suo sonno sereno. Sarebbe fuor di luogo, egli dice a Critone che rimane sorpreso dalla sua tranquillità, se alla mia età mi rammaricassi di dover morire.

L'amico gli propone di fuggire dalla prigione. Ha abbastanza soldi per corrompere le guardie; e sfodera diversi argomenti per convincerlo ad evadere. Che figura faremmo io, Critone e i miei amici se, avendo la possibilità di impedirlo, ti lasciassimo morire. La gente ci piglierebbe per spilorci accusandoci di attribuire più valore al denaro che all'amicizia. E poi, rassegnandoti a morire, tu, Socrate, la daresti vinta ai nemici che ti vogliono morto. E i tuoi figli? Se li hai generati, hai l'obbligo di tirarli su ed educarli: un obbligo al quale non puoi sottrarti, andandotene all'altro mondo.

Critone sa quanto è nobile il suo amico. Non fa appello alla ragione più ovvia, all'istinto di autoconservazione; e adduce motivazioni altruistiche – la reputazione degli amici, i bisogni dei figli – sapendo che un appello alla volontà di vivere non troverebbe ascolto in uno come Socrate. Ragioniamo, dice Socrate. Ho sempre fatto in modo da seguire quel ragionamento che, dopo ponderata riflessione, mi pare il migliore. E allora diciamo che dell'opinione della gente – del fatto che la gente possa pensare male degli amici di Socrate, ritenendo che essi tengono più ai soldi che all'amico – io non mi curo.

Di alcune opinioni bisogna tener conto, ma di altre no. La gente è capace di far bene e di far male, si muove come capita.

Se io accogliessi il tuo invito, Critone, mi comporterei come se la cosa più importante fosse vivere. Mentre quello che importa non è tanto vivere quanto viver bene. E viver bene equivale a vivere con onestà e giustizia.

Domandiamoci, allora, dice Socrate, se evadere per me sia giusto o non lo sia. Qualcuno potrebbe dire che è giusto ricambiare l'ingiustizia, reagire ai maltrattamenti facendo del male a propria volta. Ma non è questa la mia convinzione. Non dobbiamo ricambiare le ingiustizie, né far del male a nessuno, qualsiasi cosa gli altri facciano a noi (49 c-d). Socrate anticipa, in questo modo, l'evangelico “porgi l'altra guancia” (Matteo, 5, 38-42; Luca, 6, 27-31).

E Platone svilupperà questo tema quando nella Repubblica sosterrà che commettere ingiustizia è peggio che subirla (474 b).

*L'articolo è destinato agli scritti in onore di Maria Immordino; che sa quando obbedire e quando disobbedire (Platone, Apologia di Socrate, 29 c-e)

Ammesso che la mia condanna sia ingiusta, il mio sottrarmi ad essa non è giustificato, dice Socrate, se, a sua volta evadere è ingiusto.

Il tema è allora quello dell'obbedienza alla legge, nel nostro caso "la legge che impone che le sentenze pronunciate abbiano vigore" (50 b).

2. Poniamo che mentre siamo lì lì per fuggire da qui, venissero le leggi e la città tutta, si piazzassero davanti a noi e ci chiedessero: "dimmi Socrate, che cosa hai in mente di fare? Quale può essere il tuo intento, con questo gesto, se non di fare quanto ti è possibile per distruggere noi, le leggi e la città intera? ... O pensi che possa sopravvivere, e non essere sovvertita una città in cui le sentenze pronunciate non hanno efficacia, e possono essere invalidate e annullate da privati cittadini?" (50 b) ... Non ti abbiamo dato noi la vita (...), non è grazie a noi che tuo padre ha preso in moglie tua madre, e ti ha generato? ... Muovi un rimprovero alle leggi che regolano la crescita e l'educazione dei figli, in cui sei stato cresciuto anche tu? (50 d). Credi che tu e noi abbiamo uguali diritti, e che se noi ti facciamo qualcosa hai il diritto di fare altrettanto? Pensa a tuo padre: rispondevi con le offese alle sue offese, con le percosse alle sue percosse? E te lo permetteresti ora rispetto alla patria e alle leggi, al punto che se riteniamo giusto cercare di ucciderti ti permetterai a fare altrettanto con noi? ... O con tutta la tua sapienza non ti rendi conto che la patria è più preziosa sia della madre che del padre e di tutti i tuoi antenati; e che la si deve obbedire e servirla anche nelle sue ire, più che un padre? (51 b).

Le leggi come genitrici – è questo il fondamento dell'obbedienza: le leggi vanno osservate così come vanno osservati i comandi del padre.

Questa analogia sottintende due argomenti. Alle leggi bisogna obbedire perché dobbiamo loro essere grati (hanno benedetto le nozze dei nostri genitori, hanno dettato le regole della nostra educazione); e le leggi meritano obbedienza per via dell'autorità che esse esercitano su di noi e non possiamo pretendere di collocarci sullo stesso piano come se fossimo uguali, come se il figlio potesse esercitare sul padre la stessa autorità che egli esercita sul figlio. L'argomento della gratitudine e l'argomento dell'autorità¹.

3. Socrate enuncia un'altra ragione per obbedire alle leggi, per fondare l'obbligo del cittadino di obbedire alle leggi.

È l'argomento contrattualistico. Storicamente, una delle prime versioni del contratto sociale (51 e – 53 a).

¹ A.D. WOLZEY, *Law and Obedience, The Arguments of Plato's Crito*, London 1979, ch. 4- *Duty to Obey the Law as Parents*, 62-75; dello stesso A., *Socrates on Disobeying the Law*, in G. VLASTOS (ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Ed, 1971, 299 ss.).

Sono ancora le leggi che parlano. “Noi ti abbiamo messo al mondo, e allevato, ed educato, e abbiamo distribuito fra te e i tuoi concittadini tutti beni di cui disponevamo: e purtuttavia, dichiariamo subito, col darne il permesso a ogni ateniese che lo desideri, che se, raggiunta la condizione di cittadino e osservando come vanno le cose nella città e noi, le leggi, non ci trova di suo gradimento, può benissimo prendere le sue cose e andare dove preferisce. E nessuna di noi leggi pone ostacoli o vieta di andare con le proprie cose, dove gli pare, a chi di voi non gradisca noi e la città e desideri trasferirsi in una nostra colonia, o in altra località a suo piacimento. Se uno di voi rimane, vedendo come amministriamo la giustizia e tutta la cosa pubblica, possiamo ormai dire che di fatto ha acconsentito a eseguire i nostri ordini (...) Lungi dall'imporre con asprezza di fare ciò che ordiniamo, noi non facciamo che proporre, lasciando la possibilità di scelta fra persuaderci ed eseguire (...). Abbiamo buone prove che ti piacevano, Socrate, noi e la città. In questa città non avresti soggiornato enormemente più a lungo degli altri ateniesi, se non ti fosse enormemente piaciuta (...) Rispondici su questo punto: diciamo o no il vero, quando affermiamo che avevi accettato, e non a parole, ma di fatto, di vivere sotto il nostro governo? “Evadendo, “tu non fai che violare i patti, gli accordi fatti con noi: non vi avevi consentito perché costretto, o ingannato, e un ben po' di tempo hai avuto, per pensarci su. In settant'anni avresti ben avuto modo di partirtene se non ti andavamo bene, se non trovavi giusti i nostri accordi. Tu invece non optavi per Sparta o Creta, di cui stai sempre a lodare il buon governo, né per nessun'altra città greca o barbara”.

Quando John Locke, nel Secondo trattato del Governo Civile pone all'origine delle società politiche (cap. VIII) anche il consenso tacito, non dice nulla di diverso da quello che Socrate aveva detto duemila anni prima.

“Ognuno che abbia il possesso o il godimento di una parte dei domini di un governo, con ciò stesso dà il suo tacito consenso, e durante il godimento è obbligato all'obbedienza verso le leggi di quel governo al pari di tutti quelli che vi sottostanno, sia che questo suo possesso sia di terra, appartenente a lui e ai suoi eredi per sempre, oppure un alloggio soltanto per una settimana, oppure consiste nel viaggiare liberamente sulla via pubblica, e in realtà il consenso coincide con la reale permanenza di uno entro i territori di quel governo”².

4. Nella loro appassionata perorazione le Leggi associano se stesse alla città (emin kai en polei, 50 d) e alla patria (tous nomous kai ten patrida, 51 a).

La città e la patria non sono che l'insieme delle leggi, oggi diremmo il sistema giuridico. Disobbedendo ad una legge, si rischia di distruggere l'intero sistema giuridico: perché la città esiste non come un agglomerato di persone, ma

² J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino 1982, 315.

come un gruppo umano che è tenuto insieme dalle leggi. “A chi andrebbe bene una città senza leggi? (53 a)

Se il discorso si chiudesse qui e si limitasse all’argomento del rapporto filiale con le leggi, sembrerebbe che il Socrate del Critone, la pensi come il Creonte dell’*Antigone* sofoclea, Creonte vietando ad Antigone di dar sepoltura al fratello Polinice, pretende che la sua legge sia rispettata in quanto legge. Il contrario di quel che intende Antigone. “Per me non fu Zeus a proclamare quel divieto, né Dike, che dimora con gli dei inferi: non essi queste leggi fissarono per gli uomini. E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza, che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dei. Infatti queste non sono di oggi o di ieri, ma sempre vive, e nessuno sa da quando apparvero”³.

Il discorso cambia se all’obbedienza alle leggi si dà come fondamento il consenso tacito. Il consenso tacito di cui parla Socrate (e parlerà Locke) è un consenso che è revocabile: a differenza del consenso prestato per la formazione del patto sociale⁴ dal quale si può recedere solo ritornando allo stato di natura: chi recede perde la libertà convenzionale in cambio della quale aveva rinunciato alla libertà naturale.

Il cittadino, come spiegano le Leggi nel Critone, risolve il contratto sociale tacitamente stipulato, trasferendosi altrove e quindi sottraendosi a quelle leggi, a quel sistema giuridico, e lo fa dopo aver dato un giudizio negativo sulle leggi che lo vincolano: non come Socrate che restando per settant’anni ad Atene ha dimostrato che quelle leggi “gli andavano bene”.

L’obbedienza precaria, o comunque condizionata: condizionata risolutivamente ad un giudizio negativo sulle leggi che devono essere osservate.

Ci si potrebbe chiedere. E se Socrate decidesse di ritirare il suo consenso alla città e alle sue leggi dopo essere stato condannato e se ne scappasse, non esprimerebbe in questo modo quel dissenso che il cittadino è libero di esprimere quando non accetta più di vivere sotto quel governo?

O il dissenso, con l’esodo, può essere manifestato solo dopo che alla legge che non si condivide si è prestata obbedienza?

5. Socrate prospetta una alternativa meno traumatica all’esodo scelto in conseguenza del dissenso.

Va fatto ciò che la città, la patria comanda ... a meno di non riuscire a persuaderla di dove sta la giustizia (51 e). Commette ingiustizia chi si sottrae alle leggi dopo avere accettato di obbedire; “né l’altronde cerca di persuaderci – sono le Leggi che parlano – se stanno commettendo un errore” (51 e).

In altre prole, chi ritiene che la legge sia ingiusta può e deve persuadere

³ SOFOCLE, *Antigone*, trad. di R. Cantarella, in *Tragici Greci*, I Meridiani, 1977, 305.

⁴ J.J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cap. VI.

il legislatore a cambiarla. O meglio questa operazione può farla chi si intende del giusto o dell'ingiusto (47 d): come Socrate, che ha fatto sempre in modo di seguire solo quel ragionamento che, fra i vari che rimuginano dentro di lui, dopo ponderate riflessioni risultasse il migliore (46 b).

Non quindi obbedienza cieca. Qualunque legge può essere giudicata, in termini di giusto ed ingiusto; e se una riflessione ponderata porta alla conclusione che la legge è ingiusta, occorre cercare di convincere il legislatore a cambiarla. Non è vero, quindi che Socrate si contrappone ad Antigone: come questa, sottopone la legge ad uno scrutinio che Antigone compie alla stregua delle “leggi non scritte o incrollabili degli dei (nel suo caso la legge che impone di dare sepoltura al fratello”, mentre Socrate impiega la sua “ponderata riflessione”, e quindi la sua coscienza.

Anche per Socrate, come per Antigone, c'è una legge ingiusta.

Il rapporto filiale con le leggi non esclude che esse possano essere giudicate ingiuste e che si debba cercare di farle cambiare. Il che significa che l'analogia fra leggi e genitori regge siano a un certo punto: perché, dice Socrate, tu non sei pari a tuo padre o al tuo padrone, se ne hai uno, così da potere ricambiare qualsiasi trattamento, rispondendo alle offese con le offese e alle percosse con le percosse (50 e – 51 a).

Nell'ultima parte del dialogo Socrate propone una ulteriore distinzione. Sono sempre le leggi che parlano. È vero che andando nell'Ade patisci ingiustizia, ma non da parte di noi leggi bensì dagli uomini (54 b-c). Non è ingiusta la legge che richiede che le sentenze siano eseguite: è ingiusta la sentenza che condanna Socrate a morte. E tuttavia, evadendo e sottraendosi alla condanna, egli metterebbe in discussione la legge. Da questo punto di vista Socrate è più sottile di Antigone: che considera il divieto imposto da Creonte una legge, mentre, secondo la prospettiva di Socrate, è solo l'ingiusta violazione, in caso concreto, di una legge conforme alla legge non scritta che esige la pietà per i defunti.

6. Il Critone è uno dei quattro dialoghi platonici che ricostruiscono il processo e la morte di Socrate, l'Eutifrone, l'Apologia di Socrate, il Critone e il Fedone.

L'Eutifrone si svolge prima che il processo cominci quando è nota solo l'accusa che viene mossa a Socrate di corrompere i giovani e di fabbricare nuovi dei senza riconoscere gli antichi (3 b). L'Apologia di Socrate registra i due discorsi di autodifesa di Socrate al processo, prima e dopo la condanna. Il Critone è ambientato in carcere nell'imminenza dell'esecuzione della condanna. Il Fedone è il dialogo che si svolge il giorno in cui Socrate ingerisce la cicuta parlando, e Critone gli chiude le labbra e gli occhi (118 a).

Il tema dell'obbedienza alla legge, che è centrale nel Critone, non è estraneo agli altri dialoghi.

Nell'Apologia Socrate si rivolge ai giudici in questo modo.

Se mi diceste ora ti lasciamo andare, ma a condizione che tu non passi più il tempo nelle tue ricerche e smetta di filosofare (...) vi ribatterei che, pur nutrendo per voi amicizia e affetto, preferisco obbedire al dio piuttosto che a voi, e finché avrò vita e forse non cesserò di filosofare. A chi incontrassi nel mio cammino (...) direi: non ti vergogni di rivolgere le tue cure alle ricchezze per accumularne il più possibile, a alla fama e al prestigio, anziché curarti e darti pensiero di saggezza e verità e della perfezione dell'anima? (29 c – e).

C'è, quindi, un comando al quale Socrate non ubbidirebbe mai, perché, come Antigone, preferisce obbedire al dio più che agli uomini e non è disponibile a rinunciare alla sua missione.

7. Socrate è accusato “sia di corrompere i giovani sia di non riconoscere gli dei che la città riconosce, bensì altre nuove divinità” (Apologia di Socrate, 24 b-c). Più precisamente è accusato di corrompere i giovani insegnando loro a non riconoscere gli dèi che la città riconosce, bensì altre nuove divinità (Apologia 26 b).

È così ingiustificata questa accusa? Prescindiamo dal fatto se un insegnamento del genere sia lecito o no. È del tutto falso che Socrate pratici questo insegnamento?

Una risposta indiretta egli ce la dà nell'Eutifrone.

Eutifrone è un indovino e un sacerdote che, come Socrate, s'avvia al Tribunale: non perché, come Socrate è accusato (dal giovane Meleto di Pito), ma al contrario perché va a presentare un'accusa. Egli accusa il padre dell'omicidio di un dipendente che, in stato di ubriachezza, aveva ucciso uno schiavo. Posto in catene dal padre di Eutifrone, in attesa che l'esegeta decidesse cosa fare di lui, il prigioniero muore a sua volta di fame e di freddo, nella fossa in cui è incatenato.

Sei sicuro, osserva Socrate, che accusando tuo padre di omicidio sei nel giusto? Eutifrone risponde che Zeus, il migliore e il più grande di tutti gli dei, incatenò suo padre Crono perché contro giustizia aveva ingoiato i figli; e Crono a sua volta mutilò il padre Urano, su istigazione della madre Gea, perché nascondeva i figli appena nati nei recessi della terra (5 e – 6 a). Chi commette ingiustizia va dunque punito, anche se il reo è il padre o la madre (5 d-e).

Quando uno mi narra cose simili intorno agli dei, replica Socrate, faccio fatica ad accettarle: ed è per questo che sono accusato (6 a-b).

Alla domanda cruciale di Socrate – che cos'è giusto? – Eutifrone risponde in prima battuta: santo è ciò che è caro agli dèi, empio ciò che non è caro agli dèi (6 c- 7 a). Questa affermazione suscita una obiezione: se fosse vero quello che dici, Eutifrone, l'atto che tu stai compiendo – accusare tuo padre di omicidio – sarebbe caro a Zeus che incatenò il padre Crono, ma non lo sarebbe a Crono

che subì l'azione del figlio, e non lo sarebbe ad Urano che fu evirato da Crono, sarebbe caro ad Efesto che, dopo essere stato cacciato dal cielo dalla madre Era, si vendicò di lei donandole un treno d'oro contenente lacci invisibili che la avvinchiarono, non sarebbe caro ad Era che fu vittima della vendetta del figlio (8 b-c)-

In altre parole una stessa azione, rivolta contro il padre, sarebbe cara ad alcuni dèi e odiosa ad altri. Io sono personalmente convinto, dice Socrate, che nessuno degli dèi sia in disaccordo con altri. Tuttavia, se c'è qualcosa che alcuni dèi amano e altri odiano, allora questa cosa non è né santa né non santa, oppure santa e non santa nello stesso tempo (9 d).

Un modo per uscire da questo circolo vizioso? Ribaltare la preposizione. Il santo è tale perché è amato dagli dèi, o è amato dagli dèi perché è santo? (10 a). Se è così, come pensa Socrate, la santità e la giustizia sono qualificazioni puramente umane che non dipendono dal giudizio degli dèi. Al contrario sono gli dèi che si inchinano ad esse, amandole.

Il ridimensionamento del ruolo degli dèi rispetto alla giustizia e alla santità, e in genere rispetto alle vicende umane, è un tema che Platone riprenderà nel secondo libro della Repubblica.

Se dio è buono, egli è causa solo di effetti positivi e non può essere responsabile di tutti gli avvenimenti, come i più sostengono, delle vicende umane solo una minima parte gli può essere addebitata anche perché, per noi uomini, i beni sono molto più scarsi dei mali, e se dei primi non si deve trovare nessun'altra causa al di fuori di dio, dei secondi ne andrà assolutamente trovata un'altra che non sia dio (Resp. II 379 c).

Ecco perché sbaglia Omero quando dice che sulla soglia di Zeus sono posti due vasi, uno che contiene le sorti felici e l'altro quelle funeste; né si può condividere ciò che scrive Eschilo sul dio che decide di mandare in rovina una casa (Resp. II, 379 d-c; 38 a).

Socrate riprende la storia di Urano e Crono, come raccontata da Esiodo. O è una menzogna, perché gli dèi non possono essere descritti come criminali, o è una storia che non va raccontata a giovani ancora immaturi (377 e – 378 a).

Non è lecito neppure raffigurare il dio come una specie di mago, capace, per il gusto di ingannarci, di comparire una volta in una forma, una volta nell'altra.

Quando più un essere è perfetto, tanto meno tende a trasformarsi o a modificarsi per effetto di altro. Poiché dio e la sfera del divino sono la realtà più perfetta, non è pensabile che essi assumano molte forme. Che gli dèi, assumendo l'aspetto di stranieri girovaghi, si aggirino per la città, come si legge nell'Odissea; o che Proteo, catturato da Menelao, si trasformi in leone, serpente, leopardo, maiale, acqua, albero; o che Tetide si trasformi in bestia feroce per sfuggire a Peleo, sono tutte "frottole" che le madri raccontano ai figli per spaventarli. Se la smettessero, "eviterebbero di dire empietà sugli dèi, e in pari tempo, di rendere sempre più paurosi i figli" (381 d-e).

Gli dèi che Eutifrone cita a sostegno del suo diritto e dovere di denunciare il padre o gli dèi che Socrate menziona nella Repubblica, attingendo alla letteratura (Omero, Esiodo, Eschilo), sono tutti dèi vendicativi, che rispondono alla violenza con la violenza. Un comportamento opposto a quello che Socrate considera giusto. Non è giusto che uno contraccambi il male subito: e far male a qualcuno è lo stesso che commettere ingiustizia, qualsiasi cosa sia stata fatta a noi. Non è mai corretto commettere ingiustizia e neppure ricambiarla né reagire ai maltrattamenti facendo del male a propria volta (Critone, 49 c-d).

Ritorniamo all'accusa mossa a Socrate di corrompere i giovani e non riconoscere gli dèi che la città riconosce, bensì altre nuove divinità (Apologia, 24 c).

Possiamo dire che gli dèi, o il dio, di Socrate siano gli stessi dei che la città riconosce? Questi ultimi sono gli dèi di cui parla Eutifrone, tipico esponente della città: colui che alla fine del dialogo, alla domanda pressante di Socrate – che cos'è il santo? – non trova di meglio che darsi alla fuga. “Un'altra volta, o Socrate. Ora ho fretta. Devo andare altrove, ed è ora” (15 c-e).

Se noi concludessimo che gli dèi, o il dio, di Socrate sono altra cosa dagli dèi che la città riconosce – gli dèi violenti, vendicativi, ingannatori della letteratura – non ammetteremmo che l'accusa a lui mossa è giustificata?

Ovviamente dovremmo prima stabilire se c'è una legge in Atene che vieta di mettere in discussione gli dèi dalla città. Se una legge del genere esiste, non c'è dubbio che Socrate l'ha violata: dicendo, per es., che le storie sugli dèi narrate da Omero, da Esiodo o dai tragici greci sono frottole, o se vere, vanno tenute nascoste ai giovanissimi per i loro effetti diseducativi.

Socrate non soltanto dichiara il suo proposito di violare il divieto di continuare a “ragionare quotidianamente sulla virtù e sui vari temi su cui mi avete sentito discutere o esaminare me stesso e altri” (Apologia, 38 a; 29 c-d): ma ha implicitamente ammesso, non nella Apologia, ma conversando con Eutifrone, di avere indicato ai giovani allievi dèi diversi da quelli che la città riconosce.

8. Dell'obbligo incondizionato di obbedire alle leggi, enunciato nel Critone, rimane un pallido ricordo. Come abbiamo visto, Socrate dichiara che intende disobbedire ad una specifica legge (la legge che gli vietasse di porre continuamente domande ai suoi interlocutori, e quindi di filosofare); ed implicitamente ammette che un'altra legge l'ha già violata (la legge che vieta di misconoscere gli dèi riconosciuti dalla città). In ogni caso egli si riserva di giudicare la legge, di verificare se essa sia giusta o ingiusta; adoperandosi in questo secondo caso, perché il legislatore si persuada a modificarla. Come *extrema ratio*, egli lascia aperta la possibilità che il cittadino si sottragga alle leggi che non condivide, con l'emigrazione in altre città (Stato).

Come si concilia tutto questo col rimprovero che le leggi muovono a Socra-

te se accogliesse la proposta di evadere dal carcere, fatta da Critone. Quale può essere il suo intento, con quel gesto, se non di fare quanto ti è possibile per distruggere noi, le leggi e la città intera? (50 a-b).

Se Socrate fosse stato assolto a condizione che smettesse di filosofare, egli non avrebbe obbedito, e avrebbe continuato a filosofare, interrogando e controinterrogando i suoi interlocutori. Si può pensare che in questo modo avrebbe distrutto le leggi? E che rapporto c'è tra la singola legge, che in ipotesi venga violata, e il complesso delle leggi (il sistema giuridico)? È pensabile che la violazione di una legge faccia crollare il sistema?

Socrate sembra equiparare le leggi alla "città intera", come se questa fosse costruita dalle leggi e costituita dalle leggi. Sembra cioè che per lui una città non possa esistere senza leggi. Senonché le leggi che interpellano Socrate a un certo punto pongono la domanda: a chi andrebbe bene una città senza leggi? (53 a). Ciò implica che una città possa esistere senza leggi, anche se essa non andrebbe bene a nessuno.

Ne consegue che distruggendo le leggi con la violazione di una di esse (la legge che richiede che le sentenze vengano eseguite) il cittadino non distruggerebbe la città: nella peggiore delle ipotesi sarebbe una città senza legge, ma pur sempre una città -. In altre parole non è vero che le leggi coincidano con la città. Anche se è auspicabile che abbia le leggi, la città può esistere senza legge.

Ma torniamo alla questione del rapporto tra il complesso delle leggi e la singola legge.

In che senso la violazione di una singola legge, da parte di un singolo cittadino suddito, può portare alla distruzione del complesso di tutte le leggi?

La storia conosce momenti drammatici in cui la violazione sistematica della generalità delle leggi da parte della generalità dei cittadini genera il caos, l'anarchia, il crollo di un regime.

Esistono dei casi in cui la generalità dei cittadini viola una specifica legge: come quando fu introdotto negli USA il XVIII emendamento alla Costituzione che vietava la produzione, la vendita, il trasporto di *intoxicating liquors* (1919). Divieto sistematicamente violato col risultato che nel 1933 fu abrogato dal XXI emendamento. Non sono crollati gli Stati Uniti in conseguenza di una illegalità sistematica, anzi questa, portando alla abrogazione della norma costituzionale, ha ridotto la criminalità che quel folle divieto aveva alimentato.

Che dire allora della violazione di una singola legge da parte di un singolo individuo? Se la disobbedienza da parte della generalità dei cittadini ad una singola legge non comporta la distruzione del sistema legislativo, è pensabile che un effetto del genere venga prodotto quando a disobbedire è un solo cittadino? Ancora. È rilevante il contenuto della norma violata?

Probabilmente questo è il sottinteso, non esplicitato, dalla appassionata perorazione che le leggi, assumendo forma umana, fanno nel Critone.

La legge che Socrate andrebbe a violare, se accogliesse il suggerimento di Critone, è la legge che impone che le sentenze pronunciate abbiano vigore (50 b).

Socrate è l'ateniese più popolare tra i giovani: evadendo, indurrebbe i giovani a pensare che le sentenze non debbano essere eseguite, il che significa che la giustizia non avrebbe senso.

L'effetto distruttivo non ci sarebbe se si trattasse di una legge diversa, e se a violare la legge che impone l'attuazione delle sentenze fosse una persona diversa da Socrate, una persona il cui comportamento non verrebbe imitato perché quella persona è il signor nessuno e non un uomo la cui autorità morale è tale che ci sarebbe una valanga di imitatori.

È questo il solo senso plausibile che potrebbe avere il discorso delle leggi. Un sistema in cui viene meno l'amministrazione della giustizia è un sistema che scivola nell'anarchia; nella quale la metafora della "distrazione delle leggi" esprime il caos sociale, che è proprio di una situazione in cui la violazione delle leggi dilaga perché non viene più punita.

9. Ad una lettura complessiva dei tre dialoghi – Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone – l'affermazione di un obbligo assoluto di obbedire alle leggi, contenute nel Critone (40-b-SIC), risulta fortemente ridimensionata.

C'è un comando a cui Socrate dichiara che non intenda obbedire.

Se i giudici lo "lasciassero andare" alla condizione che egli "non passi più tempo nelle sue ricerche e smetta di filosofare", Socrate non si piegherebbe mai a questo divieto perché, dice, "preferisco obbedire al dio piuttosto che a voi, e finché avrò vita e forze non cesserò di far filosofia". (Apologia, 29 d).

Implicitamente egli ammette, in secondo luogo, di "non riconoscere gli antichi dèi": ossia ammette la fondatezza dell'accusa che gli viene mossa (Eutifrone, 3 a).

Se la legge prescrive di onorare dèi come Crono (Eutifrone, 6 a) o Efesto che imprigiona la madre Era – e lo fanno tutti per vendicarsi di qualche torto – ebbene questi dèi Socrate si rifiuta di onorarli; "perché non è mai corretto commettere ingiustizia e neppure ricambiarla o reagire ai maltrattamenti facendo del male a propria volta". (Critone, 49 d).

Che la legge possa essere ingiusta Socrate lo riconosce espressamente. In questo caso il legislatore va persuaso che egli sta commettendo un errore ed è aperta al cittadino la "possibilità di scegliere fra persuaderci ed eseguire" (Critone, 52 a). A parlare sono le leggi, una metafora per il legislatore.

C'è, infine, l'alternativa dell'exit. Chi "non ci trova di suo gradimento – sono ancora le leggi che parlano – può benissimo prendere le sue cose e andare dove preferisce" (Critone, 51 d).

Atene non è come l'Unione Sovietica, che impediva ai sudditi di espatriare o come Berlino Est dalla quale era impossibile uscire perché circondata da un muro o come la Germania nazista, ove nel 1938 fu introdotto un generale divieto di espatrio.

10. Socrate non soltanto dichiara che ad alcune leggi si può non obbedire, ma va oltre. Anche se nella forma obliqua che gli è propria, suggerisce che ad alcune leggi si deve non obbedire, vi è un dovere morale della disobbedienza: per esempio la legge che impedisse a Socrate, ma è da ritenere alla generalità dei cittadini, di esprimersi, attraverso la solita sequenza di domande e risposte in cui consiste il filosofare. Oggi diremmo: è moralmente doveroso disobbedire alla legge che negasse la libertà di espressione.

La questione dell'obbedienza alle leggi e delle ragioni per cui obbedire è una questione che si propone in ogni tempo. Anche oggi, soprattutto oggi.

Avere obbedito alle leggi del Terzo Reich, averle semplicemente osservate non è stata ritenuta una giustificazione adeguata per gli imputati nel processo di Norimberga e per Eichmann nel processo di Gerusalemme. Egli dichiara alla polizia e poi ai giudici di avere obbedito non soltanto agli ordini, ma anche alla legge. Dice di aver letto la Critica della Ragion Pratica e di avere agito in conformità al principio Kantiano; di avere agito in modo che il principio della sua volontà – dice al processo – fosse tale da poter diventare il principio delle leggi generali, ove la legge generale è quella di Hitler: sicché nella formulazione di Hans Frank⁵ suona così, “Agisci in modo che se il Fuhrer conoscesse la tua azione, la approverebbe”⁶.

11. Perché obbedire alle leggi, in quali casi disobbedire, quali ragioni possono giustificare la disobbedienza. Sono domande che si ripropongono in ogni tempo e che non possono essere liquidate affermando che alle leggi bisogna obbedire perché sono leggi: la legge è legge.

Il dibattito si è acceso negli USA negli anni sessanta del secolo scorso, all'insegna della disobbedienza civile⁷, in occasione delle proteste contro il razzismo e contro la guerra nel Vietnam.

⁵ *Die Technik des Staates*, 1942, 15-16.

⁶ v. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1964 136.

⁷ H.A. BEDAU (ed.) *Civil Disobedience. Theory and Practice*. Indianapolis – New York, 1968; M. COHEN, *Civil Disobedience*, in *The Great Ideas Today*, Britannica Great Books 1971, 239 ss.; C. COHEN, *Civil Disobedience*, Columbia U.P., 1971; R.M. HARE, *Political Obligation*, in *Essays on Political Morality*, Oxford 1988, 8 ss.

J. Rawls, al quale si deve una delle riflessioni più compiute sul tema parte da una definizione⁸.

Per disobbedienza civile egli intende un'azione pubblica, non violenta, posta in essere per ragioni di coscienza con l'intento di sollecitare un cambiamento nelle politiche del governo o nelle leggi dello Stato. Il contesto in cui tale azione si svolge è quella di un ordinamento liberal-democratico nel quale è possibile, attraverso la protesta e l'appello alla opinione pubblica, arrivare al cambiamento desiderato: perché si presuppone che chi governa non sia insensibile agli umori della gente, di quella gente con la quale dovrà far i conti nella successiva tornata elettorale.

Non rientra nello schema un'azione come quella, per es., dei due coniugi tedeschi la cui vicenda è descritta nel mirabile romanzo di Hans Fallada (*Ognuno muore solo*, 1947). Due modesti coniugi di mezza età collocano cartoline postali sotto la parte delle abitazioni del quartiere berlinese in cui vivono, segnalando i crimini e la follia di Hitler allo scopo di scuotere le coscienze assopite di chi leggerà.

L'intento non è diverso di quello del *Civil Disobedient* americano degli anni sessanta, ma l'azione dei due coniugi non può essere pubblica, al contrario deve essere rigorosamente segreta perché possa essere proseguita, e quindi diventare efficace. Quando cessa di essere segreta e l'attività viene scoperta, ci sarà il processo e la decapitazione dei due coniugi.

La pubblicità della disobbedienza civile non è soltanto la condizione della sua efficacia – soprattutto se tale pubblicità è potenziata dai *mass media*: ma è anche la certificazione del disinteresse di chi compie l'azione e quindi della sua moralità. La pubblicità rende palese la violazione di legge, e quindi espone il soggetto alla sanzione. La disponibilità a sottoporsi alla punizione attesta che il disobbediente non persegue un interesse proprio.

Diverso è il caso, citato ad esempio da R.A. Wasserstrom⁹ del cittadino che non paga la tassa sul reddito con l'argomento che egli ha bisogno di quei soldi più di quanto non ne abbia lo Stato, tenuto conto anche del loro importo minimo rispetto alla grandezza del gettito fiscale. L'evasione fiscale viene fatta segretamente: sicché non c'è il rischio che venga imitata da altri. L'argomento che Le Leggi oppongono a Socrate – se egli accettasse la proposta di Critone (che cosa accadrebbe se tutti facessero come te?) in questo caso non funziona. L'effetto imitativo non ci sarebbe proprio perché l'azione (o l'omissione) è coperta dal segreto.

Come abbiamo visto, non sarebbe questo il caso di Socrate. La sua notorietà e la sua fama di uomo sapiente e virtuoso (per Socrate le due virtù coincidono)

⁸ *The Justification of Civil Disobedience*, in H.A. BEDAU, op. cit., 248).

⁹ *The obligation to Obey the Law*, in H.A. BEDAU, op. cit., 259, L'esempio è tratto da M. SINGER, *Generalization in Ethic*, New York, 1961, 149.

è tale che la disobbedienza alla legge da parte sua troverebbe tanti imitatori da condurre alla fine della polis.

L'argomento per cui la legge va obbedita perchè, se tutti disobbedissero l'effetto sarebbe disastroso, ossia l'argomento causale, fondato sulle conseguenze della disobbedienza, non è decisivo. Non vale nei casi, frequentissimi, in cui la disobbedienza è occulta o nei casi in cui, pur essendo palese, il disobbediente, persona oscura, non troverebbe imitatori.

Dopo aver definito la disobbedienza civile e precisato il contesto politico-costituzionale in cui viene presa in considerazione come azione "rivolta al senso di giustizia della maggioranza", Rawls spiega quali sono le condizioni perché l'azione disobbediente sia giustificata¹⁰.

Occorre innanzitutto, che l'azione sia preceduta dal ricorso ai normali mezzi giuridici e politici e che l'appello alla maggioranza abbia trovato sordi i partiti: la disobbedienza civile come last resort o extrema ratio.

In secondo luogo, essa dovrebbe essere impiegata solo in presenza di "sostanziali e chiare violazioni della giustizia": il primo principio di giustizia, il principio dell'eguale libertà, e il secondo principio di giustizia, che viene lesa quando sono elevate barriere all'accesso agli uffici e alle opportunità, principio che tutela l'eguaglianza delle opportunità (diniego del diritto di voto, repressione delle minoranze religiose etc.).

In terzo luogo, la disobbedienza civile dovrebbe essere limitata ai casi in cui il disobbediente è disposto ad ammettere che chiunque altro patisca la stessa forma di ingiustizia ha diritto di protestare allo stesso modo; e quindi ad essa non dovrebbe farsi ricorso quando la protesta collettiva provocherebbe disordini o guasti intollerabili.

L'esempio è quello di chi, per protestare contro gli esperimenti nucleari, infrange il divieto di ingresso in un sito ove si fanno esperimenti del genere¹¹. Se tutto seguissero il suo esempio, le conseguenze potrebbero essere terribili.

Quando si dice che il disobbediente civile è uno che sfida la legge per ragioni morali o di coscienza si dice una cosa imprecisa. Perché in questo modo non si distingue l'obietto di coscienza dall'innovatore morale. A differenza di quest'ultimo, il disobbediente civile non invoca criteri di una più alta moralità, non è uno Zarathustra che propone la trasvalutazione di tutti i valori, non è uno che chiede al pubblico di agire in base a principi che esso pubblico pacificamente rigetta. Egli fa appello a principi che assume essere generalmente riconosciuti. Cerca di ridestare nella maggioranza e nelle forze politiche in cui si esprime, la coscienza dei valori di giustizia che la maggioranza condivide e sono spesso consacrati dalla Costituzione¹².

¹⁰ J. RAWLS, op. cit., 248 ss.

¹¹ R.A. WASSERSTROM, op. cit., 262.

¹² M. COHEN, *Civil Disobedience* cit., 243-44.

A ben guardare, l'effetto che il disobbediente civile si propone di conseguire – ottenere il mutamento di una politica o l'abrogazione di una legge o l'introduzione di una legge che è richiesta da un principio di giustizia – non è diverso da quello che Socrate prospetta: quando dice che “va fatto ciò che la patria comanda [...] A meno di non riuscire a persuaderla di dove sta la giustizia”, e che “l'alternativa è fra persuaderla o eseguire i suoi ordini” (Critone, 51 b-c)¹³.

¹³ La traduzione dell'Apologia del Critone che è stata utilizzata è quella di M.M. SASSI, nei *Classici della Bur*, 1993; mentre dell'Eutifrone la traduzione è di M. Valjimiogli, in PLATONE, *Opere complete*, vol. I, Bari, 1971.