

Antonio Pigliaru
"Promemoria"
sull'obiezione di coscienza



Il Maestrale

I Quaderni
di Antonio Pigliaru

Antonio Pigliaru

“PROMEMORIA”
SULL’OBIEZIONE DI COSCIENZA

Edizione originale:
Promemoria sull’obiezione di coscienza,
«Studi Sassaesi» 1-4, 1967

Grafica e impaginazione
Imago multimedia

© 2006 Edizioni Il Maestrale
Redazione: via Monsignor Melas, 15 – 08100 Nuoro
Telefono e Fax 0784.31830
E-mail: redazione@edizionimaestrale.com
Internet: www.edizionimaestrale.com



Il Maestrale

Occorre fissare con qualche precisione i limiti di questo «promemoria» sul problema dell'obiezione di coscienza e del suo riconoscimento legislativo, per subito disporre di una cifra che ne consenta una lettura facilitata dal fatto di sapere che cosa vi può e vi deve essere detto, a prescindere da quelle altre considerazioni che, pur centrali da diversi punti di vista, non possono qui non esser poste tra parentesi, quasi fossero irrilevanti.

La cifra del presente promemoria è costituita dal fatto che questo è un discorso di dottrina dello Stato, cioè un tentativo di andare alla radice del problema, in forza della sua determinazione a non ammettere limiti di diritto positivo (in nessuno dei sensi in cui l'espressione può essere impiegata), una volta assunta la prospettiva risoltrice di una «costituzione» che si può modificare non da un solo punto di vista, e che dunque è critica proprio perché è tale anche rispetto a se stessa e dunque, per esempio, anche rispetto alla Costituzione della Repubblica dalla quale non dipende, ma che, invece, ne dipende.

Va però aggiunto che il fatto di richiamare l'attenzione del lettore sul limite costitutivo del presente «promemoria» non vuol dire diminuire a priori la validità, o cercare un alibi anticipato, ma accrescerne, anzi, la rilevanza, giacché il solo discorso «di fondo» oggi possibile sull'obiezione di coscienza è al limite quello che si può

svolgere entro la linea di una riflessione operante su tutta l'esperienza dello Stato, e cioè tale da porre il problema considerato da quel punto di vista genetico e rigorosamente dinamico, che è il punto di vista di una «dottrina» pensata, e insieme determinata a pensare non in termini dogmatici, ma dialettici: cioè intesa a storicizzare e razionalizzare l'esperienza senza paura di nessuna conclusione, di nessuna conseguenza. Ovvio, pertanto, che dire «Stato» qui equivalga a dire «Stato democratico», ovvio dunque anche il significato che le proposizioni precedenti debbono assumere una volta intervenuta questa semplice ma necessaria precisazione.

La dottrina dello Stato diventa, così, o tende a diventare un punto di vista decisivo circa il possibile riconoscimento giuridico dell'obiezione di coscienza per questo suo proporsi come critica radicale, genetica, dinamica e dialettica dello Stato, ora che non può non porre il problema dello Stato come un rapporto «ad altro», come il problema del rapporto uomo-Stato: insomma, come il problema della definizione di ciò che lo Stato significa nella storia dell'esperienza, nella concreta complessa complicata contraddittoria storia dell'*individuo*. Sottolineo intenzionalmente una parola complessa come «individuo», avverto che l'accezione in cui il termine è impiegato («storia dell'esperienza», «storia dell'individuo»), è quella precisata, con particolare insistenza, nel quadro del pensiero italiano dall'antropologia capograssiana, ciò che consente di prendere coscienza di un «nodo» che ci si presenta esattamente a questo punto, e che qui stesso deve essere sciolto.

Se non è questione di rispondere dentro un discorso esclusivamente formale al quesito solo formale della costituzionalità o meno di una legge che riconosca e disciplini l'obiezione di coscienza; e insieme se non è que-

stione di abbandonare al mutevole gioco degli umori in cui spesso si risolve la valutazione soggettiva delle opportunità politiche un problema che tocca nel profondo tutto il rapporto dialettico intercorrente tra la libertà della coscienza e le ragioni oggettive dell'ordinamento: se le questioni non sono queste, ecco che la dottrina dello Stato viene ad assumere un ruolo decisivo nello scioglimento dei nodi che definiscono l'intero ambito del problema teoretico e pratico dell'obiezione di coscienza. Infatti la sua forza consiste nella semplicità dell'operazione che questo «indeterminato» momento della riflessione critica sullo Stato può compiere e compie, allorché, *situando* la questione all'interno del complesso rapporto individuo-società, imposta il problema segnalandone il punto o i punti critici là dove si tratta di scoprire le ragioni in base alle quali si possano dichiarare la reale *necessità* (e non solo la possibilità formale) della legittimazione dell'obiezione di coscienza, e insieme le condizioni che questa legittimazione *deve* far salve onde evitare che il tentativo di risolvere questo particolare intervallo tra coscienza e ordinamento ponga o la coscienza o l'ordinamento in contraddizione con se medesimi; e la coscienza e l'ordinamento, a loro volta intesi come sistemi di oggettività, in un conflitto apparentemente irrimediabile.

Ragioni e condizioni. Fondamento di queste ragioni e fondamento di queste condizioni. Ragioni dell'individuo e ragioni dell'ordinamento (che sono pur esse, a veder bene, ragioni dell'individuo): è sufficiente farvi cenno quanto basta per aprire uno spiraglio e indicare quale schema sarà seguito nel presente esercizio: nel quale, dopo aver cercato una definizione globalizzante dell'obiezione di coscienza e del suo significato in rapporto a tutta l'esperienza dello Stato democratico, si cercherà

di vedere (a), quali siano le ragioni che pongono la necessità della legittimazione dell'obiezione di coscienza di fronte all'ipotesi dello Stato democratico, a prescindere da ogni ulteriore discussione che possa farsi sul concetto stesso di Stato democratico; (b), quali i termini costitutivi del problema morale dell'obiezione di coscienza e quali quelli istituzionali; (c), dove sorgano (se sorgono) le difficoltà inerenti alla necessaria disciplina giuridica della obiezione di coscienza; (d), quali siano, infine, le condizioni che consentono di superare tali difficoltà, facendo salve *nello stesso tempo* le ragioni dell'obiezione e quelle della solidarietà: cioè quali sono le condizioni che le forme giuridiche debbono scoprire e realizzare per sciogliere senza contraddizione questo grosso problema della democrazia moderna che è l'obiezione di coscienza, intesa sia in senso generale sia in rapporto al contenuto specifico che qui ci interessa.

I

Domandarsi che cosa è l'obiezione di coscienza è domandarsi quale sia il significato di questo fatto della coscienza che dice di «no», il significato che questo fatto ha in rapporto all'ordinamento giuridico. L'ordinamento comanda e la coscienza obietta, dice un suo «non possumus». E se non andiamo oltre questo punto della coscienza che obietta in occasione di un determinato comando dell'ordinamento, lo facciamo per evitare di porre il problema del significato che la singola disobbedienza al singolo comando assume nei confronti di tutto l'ordinamento, di quello che è stato detto il completo sistema dell'obbedienza (giuridica).

Ora dunque l'ordinamento comanda un particolare adempimento, «chiama» ad uno specifico adempimento e la coscienza dice di non potere adempiere, di non poter obbedire, dice (crede, cerca di dire) un suo «no» determinato a questo determinato comando. Un comando determinato e un «no» a questo comando. Il discorso ed il gesto di Antigone si rinnovano nella pienezza del loro significato, nella pienezza di tutti i loro significati: posto da un determinato e preciso comando nella necessità di scegliere tra un imperativo dell'ordinamento e l'imperativo della coscienza, se il comando mi impone un comportamento che la coscienza mi vieta, l'obiezione di coscienza è il «no» consapevole che la mia coscienza oppone al comando esterno, è l'estrema posizione di una coscienza determinata a rimanere fedele a se medesima, alla legge che la costituisce dall'in-

terno, pur a rischio di tutto ciò che è necessario per rendere visibile la natura *non* arbitraria dell'apparente arbitrio che c'è in questo visibile fatto del non obbedire.

Almeno dal punto di vista dell'obiettore è importante considerare la logica che pone da una parte un *comando* dell'ordinamento e dall'altra l'*imperativo* della coscienza; e occorre insistere su questo punto. Dopo tutto, è quello che spiega la disposizione dell'obiettore a pagare un prezzo e che pone la necessità, subito avvertita dallo stesso obiettore, di pagare un prezzo. Questo «no» che impegna profondamente tutta la vita reca nella sua logica originaria una netta disposizione «a pagare di persona», a pagare in proprio, ed è questo fatto ciò che distingue in primo luogo il comportamento dell'obiettore da quello di altri disobbedienti, facendo assumere a questa forma tipica della disobbedienza la particolare coloritura che lo stesso dire: «di coscienza» effettivamente sottolinea.

L'obiezione di coscienza come disobbedienza: ma evidentemente in rapporto a quegli ordinamenti che non ne ammettano la possibilità e in rapporto a quei comandi ai quali l'ordinamento non ammette obiezione. In realtà il comportamento degli obiettori è molto rilevante per la comprensione dall'interno del loro atteggiamento pratico nei confronti dell'ordinamento, cioè per capire in che senso l'obiezione di coscienza è, sì, a volte un *comune* atto di disobbedienza, cioè di non adempimento della norma, in quanto si inserisce, contraddicendolo, nel sistema generale di obbedienza che è il comportamento del soggetto; ma insieme, però, anche un *non comune* atto di disobbedienza, in quanto non è un atto *veramente* arbitrario, in quanto anzi non è che uno di quegli atti che svelano le contraddizioni in cui la vita etica misura la condizione concreta dell'individuo.

L'obiezione di coscienza esprime nella sua essenza (dove cioè autenticamente «cresce» con la persona, ponendosi come un modo assoluto della persona) un non adempimento della norma che si inserisce in un altro sistema di obbedienza, un fatto di apparente disobbedienza che si giustifica in definitiva come un «profondo» atto di obbedienza.

Abbiamo detto che l'obiezione di coscienza è sempre un modo di dire un qualche «non possumus», cioè semplicemente che non ho il potere di fare ciò che mi si comanda, che veramente e profondamente non è nelle mie possibilità fare la cosa o compiere il gesto che mi viene richiesto; che non è nella mia possibilità compiere questo gesto, fare questa cosa perché sono la persona che sono, perché non posso essere e insieme non essere, essere la persona che sono e nello stesso tempo vivere altrimenti, essere un altro, affermare la possibilità di essere uno che può fare, che ha la possibilità assurda e contraddittoria di fare anche le cose che non deve, che la profondità della coscienza gli vieta. Nel sistema contraddittorio dei comandi che il soggetto incontra nello svolgersi concreto della esperienza, il soggetto che obietta in modo proprio (cioè che disobbedisce perché la coscienza lo impegna ad un'altra obbedienza), è uno che pone (cerca di porre, di tenere) il proprio comportamento in un sistema di obbedienza reale, in un sistema coerente di vita morale. Egli sa (afferma di sapere) in questo preciso momento in cui, motivandolo, dice il suo «no», sa l'impossibilità di essere se stesso e di essere altro, uno che nega l'ipotesi della guerra, per esempio (e assume come ideale di *tutta* la vita quello di un amore non interrotto per tutti gli uomini assieme), e nello stesso tempo uno che accetta l'interruzione dall'esterno di questo amore, uno al quale può essere chie-

sto di uccidere, che possano esserci situazioni che abbiano la forza di mettere tra parentesi il dovere di non uccidere: insomma situazioni in cui sia legittimo interrompere quel vincolo di solidarietà umana generale che è il fondamento stesso della vita e che dovrebbe essere, ed occorre far essere, il fondamento del mondo sociale (del mondo sociale, secondo l'acuta espressione capograssiana, che vale in quanto prepara il mondo umano, che non può valere se non nella misura in cui prepara e realizza il mondo umano).

Nel linguaggio contemporaneo l'obiezione di coscienza ha assunto un contenuto preciso e specifico, un significato prevalente in rapporto al servizio militare ed all'ipotesi della guerra; ed è sulla base di questo contenuto specifico che oggi il problema va impostato e discusso. Ma occorre farlo non dimenticando che il concetto è più largo ed inclusivo, che il significato dell'obiezione di coscienza non deriva dal suo contenuto, anche se di volta in volta non può essere discusso che in rapporto ad un contenuto, alla sua concreta definizione, cioè in rapporto al significato che assume nella precisa determinazione storica.

L'obiezione di coscienza in generale significa un atto di disobbedienza ad un ordine esterno in adempimento ad un comando interiore (oggettivo e formale anche esso, morale se non giuridico, ma oggettivo, cioè non umorale né arbitrario), in adempimento però ad un comando obbligante innanzi tutto in foro conscientiae (contrapposto dunque ad un ordine che appare non obbligante in foro conscientiae). Considerata in generale, pone un discorso di fondo, tuttavia estremamente semplificato dall'esperienza dello Stato moderno, che tra le altre cose è anche un tentativo abbastanza riuscito

(dove e quando si pone in senso proprio come Stato «liberale»), di «sistemare» in termini nuovi, ovverossia in termini crescenti di libertà, il rapporto coscienza-ordinamento, morale-diritto, eccetera; considerata in particolare, in quanto nel concreto non può non esprimersi se non in occasione di un comando specifico, pone il problema della sua legittimità in relazione a quel determinato comando che definisce quella determinata obiezione, giacché in questa determinazione del rapporto comando-obiezione il problema trova reale consistenza, in questa determinatezza, abbiamo detto, nella quale il conflitto si pone tra singolo comando e singola obiezione e diventa finalmente un nodo che insorgendo all'interno del concreto può essere sciolto solo all'interno del concreto.

Ho impiegato sino ad ora con ovvia frequenza espressioni come «obiezione di coscienza», o anche «rapporto coscienza-ordinamento», debbo renderne conto (sia pure nel minimo di un chiarimento indiretto), per precisare, in vista di un discorso quanto più possibile chiaro e compiuto, in quali termini qui si parla di coscienza; ed entro quali limiti in queste pagine si impiegheranno espressioni assai implicanti come quelle che richiamano in qualche modo «la presenza dell'uomo come coscienza», «l'esserci della coscienza come un essere la cui essenza è di essere diretto a significare l'oggetto», «la connessione della coscienza con la potenza della scelta», «la possibilità di illuminare la zona della virtualità» che circonda l'atto, misurando «lo scarto tra ciò che si fa e ciò che si potrebbe fare», «tra ciò che si fa, si può fare e ciò che si dovrebbe fare», «la pienezza dell'atto come pienezza della presenza» e «dell'esperienza come consapevolezza», «l'intenzionalità che accoglie i suoi contenuti non come un recipiente», ma che anzi,

come anche si dice, «dà un significato di verità alla sua presenza», eccetera – tutte espressioni alle quali è legato un difficile giro di problemi, ma che intanto sono state elencate alla rinfusa, con un fermo ed evidente impegno a tenere da parte quei nomi che darebbero loro altri e più profondi significati, da Cartesio a Brentano ed Husserl, da Bergson a Jaspers, per restare nei limiti ristretti dell'elenco suggerito.

Il limite (che vuol dire anche il modo del riferimento permanente che qui si fa alla coscienza), è tentato sulla linea più facile che collega l'uso comune del termine (il più diretto, in ordine al problema posto), con quello più rigoroso e articolato del pensiero critico: ovverossia su una linea di cui non dovrebbe essere difficile intuire e individuare le componenti essenziali come quelle in cui il discorso comune incontra il discorso scientifico, anche se questo finirà sempre con l'averne risvolti insospettiti per chi si fermi a dire «obiezione di coscienza» onde indicare sul piano pratico un «fatto obbligante», dove coscienza sta per obbligo, come il luogo e la sorgente di un obbligo.

Può essere, infatti, che nessuno degli impieghi che si fanno della parola coscienza nel linguaggio corrente legittimi, come è stato osservato, la considerazione della coscienza come una specie di «fosforescenza» la quale accompagni certe o anche tutte le operazioni dell'uomo; o che abbia ragione quell'indirizzo del pensiero contemporaneo che rifiuta persino l'ipotesi di un qualsivoglia privilegiamento della coscienza, determinando quel declino di tutta la problematica che è stata costruita intorno alla definizione della coscienza ed alla individuazione delle sue funzioni dallo sviluppo storico del pensiero moderno, da Cartesio ad Husserl, abbiamo detto, a Jaspers, ed allo stesso Sartre: resta il fatto della

insostituibilità del riferimento ad essa (direi proprio nel senso in cui di coscienza parla il linguaggio corrente), allorché si tratta di definire quella situazione propria dell'io (non solo, secondo il più rilevante avvertimento fenomenologico, in quanto cogito ma anche in quanto faccio, mangio, cammino, e via di seguito) per cui la «corrente dell'esperienza» si rivela «in relazione con se stessa», dal momento che la coscienza, nel compimento husserliano nel discorso aperto da Cartesio, è l'insieme dell'intenzione e della relazione che sorpassa «ciò che intenziona» e, «così facendo», dà un significato di verità alla presenza di cui è coscienza «in quanto è riflessione sulla presenza».

La coscienza, essendo soprattutto nell'uso corrente la stessa modalità della consapevolezza (dalla sensibilità elementare della coscienza vissuta e non pensata a quella forma «più evoluta» che sarebbe, si dice, la coscienza propriamente detta in quanto comporta il sentimento dell'io con tutto ciò che «passa» in noi e si avvia progressivamente al pensiero), è il termine che in qualche modo stabilisce un rapporto «in persona», «in proprio», è il termine insostituibile di questo rapporto, di questo atto unitivo, di questa intenzione e di questa relazione in cui si realizza la unità di coscienza e autocoscienza che costituisce lo stesso io reale. Ovvero, come avverte il dizionario fenomenologico, l'io non soltanto come riflessione o coscienza separata, ma anche o forse proprio come io che può e che fa, l'io che può, appunto, in quanto realmente può «sempre di nuovo»¹.

Privilegiata o non privilegiata, la coscienza è pertanto il processo che misura e la stessa misura dello scarto, è la diretta connessione delle conoscenze con la potenza di scelta, ciò che si vuol dire quando si impiega una formula perentoria come: «in coscienza» (dire in co-

scienza, fare in coscienza, eccetera), onde indicare insieme un limite ed una libertà: l'impossibilità morale di essere diversamente da come si è e la necessità morale di essere sino in fondo se stessi per essere sino in fondo un esercizio pienamente personale di responsabilità e di libertà. Le esperienze vissute si unificano in una concreta connessione grazie alla loro essenza, ma proprio perché io sono questa concreta connessione che non posso non essere, l'appello alla coscienza è un appello sempre decisivo alla responsabilità stessa della presenza, alla responsabilità che ogni soggetto è in rapporto alla totalità della esperienza alla quale non può non rapportarsi: ed alla quale mi rapporto ogni volta che affermo di essere e di vivere, di essere questo vivere che sono, questo insieme di intenzioni e di relazioni che sono, che continuamente rapporto ad altri e continuamente verifico alla prova del vissuto e del pensato, del vivere e del pensare, in una forma di presenza che è insieme riflessione sulla presenza, o anche, rovesciando il discorso: in una forma di riflessione sulla presenza che è insieme una forma, la forma consapevole e totale, della presenza stessa.

L'obiezione di coscienza così è l'obiezione che il soggetto reale dell'esperienza fa in persona propria ad un comando che dall'esterno pone in crisi il sistema delle sue relazioni e il significato di verità dato alla sua stessa presenza; ossia indica il momento in cui il soggetto dell'esperienza «riprende» se stesso come libertà, affermando, di fronte ad un ordinamento che ha già espresso il giudizio, tutta la potenza di scelta che lo costituisce come responsabile del proprio modo di essere anche di fronte all'esperienza dell'ordinamento, come responsabile del modo di porsi in rapporto con l'oggetto, persino con il comando, con l'altro da sé, con gli altri, con tutti gli altri uomini, e, in definitiva, con se stesso.

Obiezione di coscienza, dunque: cioè un atto di adempimento (rispetto al comando dell'ordinamento) che è un atto di libertà, se libertà significa, in prima istanza, questa possibilità di promettere che l'esperienza rivela a se stessa e, alla fine, soprattutto questa possibilità di restare fedele alla promessa anche quando l'esperienza offre la possibilità di non «mantenere»; anzi: anche nel momento in cui l'esperienza sembra imporre di mettere tra parentesi la promessa, e con essa il significato di verità che il soggetto ha dato alla propria presenza, la necessità insomma di non adempiere per obbedire ad un altro comando, al comando dell'altro, solo in quanto è il comando di un altro: dell'ordinamento, non della coscienza, e, al limite dell'ordinamento contro la coscienza.

Ma ho anche detto che l'obiezione di coscienza nel concreto si esprime sempre in rapporto ad un comando specifico; debbo aggiungere che l'espressione è stata pensata innanzi tutto in riferimento al modo in cui l'obiezione di coscienza si pone all'interno di una esperienza storicizzata e razionalizzata nel senso dello Stato di diritto, e do questa precisazione (come è ovvio) tenendo presente che nella realtà c'è anche un'altra «obiezione» all'ordinamento che si può fare, e si è fatta e si dovrà rifare se le circostanze storiche dovessero nuovamente richiederla, ed è quella che proprio perché contesta tutto un ordinamento non nel singolo comando, ma nella sua stessa essenza, prende alla fine il nome di rivoluzione e di «resistenza», una obiezione, parafrasando Calamandrei, che si chiama ora e sempre resistenza. In questo caso estremo e finale («alla fine») l'obiezione diventa diritto alla rivoluzione e costituisce il fondamento originario di tutto il sistema del liberalismo, da Locke in poi, giacché indica il momento dram-

matico in cui il soggetto della storia riprende «direttamente» nelle «proprie» mani il destino dell'uomo «come» libertà, affermandone da capo il primato sulle istituzioni e insieme negando la pretesa (questa sì arbitraria) che l'ordinamento a volte assume di comandare tutte le vite di tutti gli uomini: ciò che appunto accade allorché lo Stato «non si contenta più dell'atto terminale dell'obbedire», ma arriva, come diceva anche Capograssi, a richiedere «l'adesione intera della coscienza, cioè la alienazione della coscienza da se stessa».

Ma abbiamo detto che l'obiezione di coscienza è nel concreto un «no» determinato ad un comando determinato; ed abbiamo anche precisato che il nostro discorso si sta svolgendo sull'obiezione di coscienza come si configura nella ipotesi dello Stato democratico, o semplicemente di diritto. Dobbiamo aggiungere che in senso proprio il problema della obiezione di coscienza (a prescindere dal suo contenuto occasionale), è forse il problema «tipico» dell'ordinamento democratico, cioè di questo specifico modo di porre il rapporto uomo-Stato (coscienza-ordinamento) che è la democrazia. Infatti la democrazia, anche nella sua forma semplicemente politica, non è che il sistema e insieme la ricerca del sistema oggettivo del rapporto uomo-Stato, coscienza-ordinamento in termini di libertà e di rispetto, sicché l'obiezione di coscienza è nel suo stesso darsi niente altro che il segno di un conflitto in atto, il segno di una situazione non risolta, il segno, infine, di una contraddizione e di una difficoltà. È un problema tipico della democrazia perché indica un nodo di fronte al quale la democrazia, a differenza di altri sistemi politici non «computamente» democratici, non può restare indifferente, e che tuttavia non può sciogliere autoritativamente, e in termini di mera repressione, in quanto

la democrazia è per definizione la ricerca sempre aperta ed attuosa di un sistema di forme che consentano alla coscienza di essere se stessa sino in fondo e quindi all'individuo di vivere in proprio tutta l'esperienza del mondo sociale, senza sentirsi espropriato della coscienza, senza essere messo in contraddizione con se medesimo, cioè con quel sistema di intenzioni e di relazioni che definiscono e danno senso al suo esserci, alla sua presenza (e al modo stesso della sua presenza).

Qualunque sia il contenuto occasionale ed immediato della obiezione di coscienza, il fatto del suo darsi indica sempre uno «scarto» più o meno largo, più o meno profondo, tra le ragioni della persona e le ragioni dell'ordinamento: tra ciò che si potrebbe fare in rapporto alle ragioni e ai comandi della coscienza e ciò che si dovrebbe fare in rapporto alle ragioni e ai comandi dell'ordinamento. Ed è tale circostanza che in gran parte determina il comportamento dell'obietto, il modo la forma il rituale della disobbedienza cui l'obietto si trova costretto per un estremo atto di fedeltà, con questo rilievo intendendo sottolineare il valore e il significato non retorico di quei «gesti» che solitamente accompagnano l'esercizio attivo dell'obiezione di coscienza quando l'ordinamento non ne ammette la legittimità, e che valgono a rendere esplicita la profonda differenza che c'è tra questa disobbedienza che è l'obiezione di coscienza e quelle altre disobbedienze che non sono obiezioni di coscienza e perciò non pongono all'ordinamento i problemi che gli sono posti dall'obiezione di coscienza, in quanto questa segnali quell'intervallo, quel distacco, quello scarto tra coscienza e ordinamento che dicevamo prima, quella contraddizione della vita etica che ora verrebbe ad insorgere appunto tra momento giuridico e morale.

La disobbedienza dell'obiettore, infatti, proprio per assumere conservare e far valere *sino in fondo* tutti i suoi significati (civile, morale, spirituale), ha bisogno di rispettare un certo «rituale», di compiersi mediante una serie (necessaria) di gesti che pongano in evidenza *assoluta* un fatto essenziale: che questa disobbedienza ha un preciso contenuto e dunque un preciso limite; una motivazione obiettiva e non soggettiva o umorale; che non vuole interrompere il rapporto di solidarietà generale che l'essere società comporta per ogni singolo; che casomai è un altro modo di intendere la solidarietà, cioè semplicemente un non accettare che una solidarietà limitata (per esempio nazionale) metta in discussione e in crisi la solidarietà umana generale; che questa disobbedienza implica un rapporto di lealtà tale per cui ha bisogno di compiersi *non* «nelle tenebre», *ma* «nella luce»; che in quanto è una disobbedienza singolare e dialettica (cioè positiva) è sempre disposta a pagare un prezzo ed anzi non può a meno di pagare un prezzo; che non chiede di essere liberata dall'adempimento in generale, perché si limita a chiedere che l'adempimento possa essere realizzato senza conflitto con la coscienza, cioè in forme che non pongono la coscienza in conflitto con se stessa.

Si badi: ho insistito su questo punto pensando *dall'interno* una breve fenomenologia dell'obiezione di coscienza, e cercando di analizzare, in termini sommari e globali, ma spero abbastanza esatti, il comportamento tipico dell'obiettore. Il quale nella forma propria dell'obiezione di coscienza che ci interessa è uno che adempie al «precetto» di «presentarsi», però nello stesso tempo, (a), rifiuta di prestare il giuramento di indossare la divisa e di prendere le armi; (b), chiede un servizio sostitutivo; (c), accetta intanto il prezzo del carcere,

per rendere, con questi gesti precisi e «organizzati» del tutto espliciti sia i motivi, sia i limiti dell'obiezione, le ragioni di valore e il limite di un «no». Di un «no» va precisato, che è il risultato di un processo di consapevolezza critica di tutte quelle che sono le «possibilità» dell'azione per un soggetto determinato a vivere l'esperienza come «coscienza», cioè determinato a non superare, per nessuna ragione al mondo, la zona della propria virtualità (volontà di essere se stesso, impossibilità di essere altro e diverso, necessità di essere una «opinione della verità»), però coerente con tutte le connessioni che passano dentro la persona e la costituiscono come autenticità, nell'essenza e nell'esistenza).

È chiaro, pertanto, che la pretesa dell'obiettore di coscienza è sin dall'origine quella di porre la sua questione come una questione morale (universale), non come un semplice fatto sentimentale (umorale). Ne consegue che la più seria riserva che si può fare in prima e forse esclusiva battuta è d'ordine morale e non giuridico. Infatti ho intenzionalmente sottolineato quel «si deve fare» che pone subito in evidenza la pretesa dell'obiettore di sollevare una questione morale, «universale», l'ho fatto per rilevare che la riserva di fondo all'obiezione di coscienza non è giuridica, anche se, come vedremo, è proprio la riserva morale quella che individua meglio le fondamentali difficoltà che si danno nella pratica alla disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza.

Individua le difficoltà: e insieme indica lo schema entro il quale il problema della disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza, in quanto si ponga all'interno di un ordinamento democratico, può e *deve* essere affrontato per una soluzione soddisfacente di *tutte* le esi-

genze che ogni conflitto tra coscienza e ordinamento porta seco e rende visibili. In effetti la sola riserva morale che si può porre sull'obiezione di coscienza riguarda la necessaria solidarietà di ogni uomo con tutti gli uomini che costituiscono la concreta società nella quale ognuno vive consuma soffre la propria esperienza di persona, la propria storia personale, sicché liberare l'obiettore di coscienza – si dice – dall'obbligo del servizio militare, cioè dall'obbligo di concorrere con tutti gli altri alla «sacra» difesa della patria, è creare vere e proprie condizioni di privilegio, che in tal modo vengono a «rompere» una situazione originaria e reale di parità e di eguaglianza; ed è insomma ammettere che si possa vivere in una società (vivere una società) sottraendosi arbitrariamente ad alcuni obblighi che riguardano «tutti» gli uomini che «tutti assieme» sono questa concreta e operante comunità di vita e di lavoro che alcuni chiamano «patria», la quale così verrebbe ad essere abbandonata nel momento in cui si dice abbia più bisogno di aiuto e di difesa, cioè nel momento in cui tutti sarebbero, non solo giuridicamente ma anche moralmente obbligati all'azione ed alla sofferenza comune, nel senso della comune difesa.

Ma lasciamo cadere subito tutta la retorica che viene contrabbandata in nome della solidarietà umana come «patria», resta il fatto che il discorso sulla solidarietà e sulla partecipazione è un discorso fondamentale dell'etica moderna in quanto questa è contrassegnata dalla ricerca dell'unità dialettica delle ragioni della coscienza (dell'individuo, della persona; persona come autonomia, persona come libertà), con le ragioni della solidarietà e della partecipazione: cioè da questa fondamentale affermazione dell'individuo che incontra se stesso

come uomo nella misura e nel momento in cui incontra l'altro come uomo, come persona, come «fine». «Incontra», nel senso che riconosce. L'etica moderna come etica dell'uomo come persona, partecipazione aperta, libertà, autonomia, «fine»: ne consegue che in quanto la democrazia è la ricerca storica di forme di organizzazione sociale adeguate a questa nuova concezione dell'uomo che è stata ed è la concezione-base del cristianesimo e di tutta l'etica formale, come morale individuale e sociale insieme, cioè soggettiva insieme e universale: in quanto la democrazia è, da Rousseau in poi, la ricerca di forme adeguate e realizzatrici nel concreto di questa concezione etica che si dice dell'uomo come persona e come «fine» (portatore nell'esercizio attivo della propria libertà di possibili e anzi necessarie massime d'azione capaci di un valore universale, se possono servire di base ad una legislazione universale): in quanto la democrazia è questo, è chiaro che l'ordinamento democratico dell'esperienza non può non affrontare il problema dell'obiezione di coscienza, e non può soprattutto prescindere, sul piano generale, dal fatto che le ragioni della coscienza e le ragioni della solidarietà non possono entrare in conflitto se non a rischio di una profonda lacerazione di tutta l'esperienza etica, di questa profonda unità del sistema etico per cui ogni uomo vive se stesso nella misura in cui vive tutti gli altri uomini nei quali si riconosce e assieme ai quali può umanizzare la vita, tutte le vite, tutto il mondo.

La disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza è per l'ordinamento democratico una necessità derivante dal modo stesso in cui l'ordinamento cerca di porre il rapporto individuo-società, il rapporto società-Stato, il rapporto uomo-Stato, cioè dal modo in cui cerca di porre e risolvere tutte le questioni della libertà, del rap-

porto obbedienza-comando, nell'ipotesi che se la persona si è scoperta affermata imposta come autonomia e libertà, perché la città torni ad appartenere all'uomo e non viceversa, lo Stato come produttività della storia, cioè dell'uomo, dovrà appunto «accettare» di avere il proprio essere nella produttività di ogni singola persona, e, per questo, nella produttività reale di tutti gli uomini insieme.

Della democrazia si possono dare tante definizioni, andando da un minimo ad un massimo; occorre ricordare che democrazia è ogni movimento (e le stesse forze democratiche in movimento come si è detto) inteso a colmare tutti i dualismi via via registrati dall'esperienza del mondo sociale, e variamente connessi alle forme storiche che hanno diviso la società tra governati e governanti, e, in prospettiva, ogni movimento inteso a realizzare tutte quelle «ripresе» che possono ridurre, non solo in verbis, l'esercizio concreto della sovranità all'esercizio attivo della libertà; in una parola: a riassorbire lo Stato nella società, sino alla identificazione non teoretica ma pratica del soggetto del comando con il soggetto stesso dell'obbedienza.

Infatti (cercando di saldare con sufficiente approssimazione il linguaggio etico con quello politico, ed impiegando in termini assai pesanti anche se altrettanto «suggestivi» una formula abbastanza divulgata), infatti, dicevo, ecco che la democrazia intesa come passaggio dalla «coscienza governata» alla «coscienza governante» si profila come la forma finalmente scoperta (per certi aspetti), ancora da scoprire (per altri riguardi), di quella piena ripresa della coscienza che non accetta più né di essere alienata né di alienarsi, perché dichiara inalienabile l'esercizio della sovranità nella stessa misura in cui dichiara inalienabile l'esercizio della li-

bertà. E dato che il rapporto di quest'ultima battuta ad una famosa tesi roussoviana è facilmente individuabile non occorre insistervi oltre. Resta da aggiungere che così quella critica che sembrava potersi fare all'obiezione di coscienza dal punto di vista dell'etica viene a cadere nel momento stesso in cui si scopre che tutta l'etica contemporanea pare essenzialmente intesa a saldare dall'interno tutte le ragioni della libertà e della coscienza con tutte le ragioni della solidarietà; e in particolare, dal punto di vista del fondamento etico della democrazia, perché questa, anche nella sua forma semplicemente politica, pare implicare *necessariamente* l'assunzione dell'uomo come valore esclusivo dello Stato, e dunque l'assunzione del mondo umano come valore *necessario* ed esclusivo del mondo sociale.

II

Il fatto che non ci siano insormontabili difficoltà logiche a giustificare l'obiezione di coscienza dal punto di vista dell'etica, e in particolare, che non ci siano difficoltà insormontabili a dedurre dalla definizione della democrazia la non contraddittorietà dell'etica della coscienza è abbastanza ovvio.

L'imperativo della libertà come fedeltà alla coscienza e l'imperativo dell'altro come prossimo sono gli imperativi fondamentali di tutta l'etica da Socrate in poi, dal cristianesimo in poi, da Kant in poi. E la democrazia, che sul piano istituzionale è la ricerca culminante di un nuovo ordinamento del rapporto uomo-città non può non assumere come suo problema di fondo la scoperta e la realizzazione di forme capaci di portare a quella radicale unificazione delle ragioni della coscienza con le ra-

gioni della solidarietà che sembra indicare il termine ultimo di tutta l'esperienza, la tendenza essenziale di quella vichiana scoperta delle idee che umanizzano le istituzioni, tutto il mondo delle istituzioni, e insieme tutto il mondo senz'altro. È pensando a questa necessità logica più sopra affermata, che ora possiamo dire che l'obiezione di coscienza, la quale non pone allo Stato totalitario se non un problema di repressione, pone invece allo Stato in qualche misura contrassegnato dalla democrazia, un problema di soluzione positiva, un'esigenza di soluzione che è un'esigenza di legittimazione e di regolamentazione, non accantonabile se non a rischio di mettere o mantenere l'ordinamento democratico stesso in contraddizione con tutto il proprio fondamento etico. Se, infatti, alcuni comandi mettono la coscienza nella condizione di «dover» disobbedire, ciò significa che dentro l'esperienza della democrazia c'è un residuo non risolto, un fatto di incompiutezza e di incoerenza, una contraddizione oggi tanto più grave quando si tratti di una questione quale quella della guerra o della pace. E l'osservazione è abbastanza facile.

Oggi, come diceva Capograssi, che «c'è questa bomba»; oggi che la guerra può significare tutte le cose che tutti sappiamo alla perfezione; oggi che l'alternativa tra la guerra e la pace è un profondo problema della coscienza di ogni singolo uomo, una scelta profonda e difficile, se si tratta non solo di decidere, nella pace o nella guerra, del proprio destino; ma nel proprio destino, di decidere il destino di tutta l'umanità e di tutta la vita: oggi il problema dell'obiettore va inquadrato esso pure nella prospettiva di questa bomba, di questa guerra che può rappresentare la distruzione di tutta la vita su tutta la crosta terrestre, per mettere in rilievo un argomento decisivo circa la riserva che al «no» dell'obiettore di coscienza

sembrava potersi fare dal punto di vista dell'etica della solidarietà. E consiste nel rilevare la singolare circostanza che la guerra atomica realizza senza possibilità di scampo, per cui la solidarietà umana diviene, di fronte all'ipotesi della guerra atomica, oggettiva prima che soggettiva, nel senso esatto dell'impossibilità che ci sarebbe di isolare il proprio destino da quello degli altri, nel senso esatto dell'impossibilità che ci sarebbe di ridurre il margine del rischio personale dentro una guerra che oggettivamente presenta un margine di rischio uguale per tutti gli uomini, solo in quanto siano presenti in un dato momento del tempo in questo punto dello spazio di cui l'ipotesi della guerra atomica veramente realizza una radicale unificazione pratica (cioè di destino).

Volevo dire che questa situazione, che pone questa necessità di salvare con urgenza la vita o almeno l'anima, è importante perché sottolinea l'attualità dell'etica della coscienza non solo nel senso della logica, sì anche in quello della necessità storica, della immediata urgenza storica: per poi aggiungere che l'ipotesi della guerra nucleare, mediante questo suo rimettere tutto alla coscienza dell'individuo, rende non solo moralmente necessaria ma anche giuridicamente possibile l'obiezione di coscienza, in forme tali per cui questa, configurandosi già in sede etica come un fatto di solidarietà umana generale, può trovare proprio nella concretezza dell'esperienza giuridica una regolamentazione che le consenta di esprimere sino in fondo l'unità essenziale delle ragioni della coscienza con le ragioni della solidarietà, come ciò che costituisce la vocazione pratica dell'obiettore, determinandone dall'interno il comportamento.

Tuttavia cominciano ora che si tratta di scoprire forme nuove di disciplina giuridica per il rapporto coscienza-ordinamento le difficoltà dell'esperienza, cioè

delle scelte; e forse si fa valere soprattutto a questo punto quel discorso sull'obiezione di coscienza che può essere fatto dentro lo schema logico della dottrina nello Stato democratico, se si vuole stabilire non solo la necessità di colmare un intervallo e di sciogliere un nodo; ma addirittura indicare le condizioni che l'ordinamento deve far salve perché la disciplina positiva dell'obiezione di coscienza sia conforme a tutte le ragioni della democrazia, anche semplicemente politica, a quelle ragioni della libertà e della partecipazione che abbiamo postulato come la ragione sufficiente del movimento storico dello Stato moderno e, (più ancora), del movimento storico della democrazia contemporanea.

Le difficoltà che si danno al riconoscimento legislativo della obiezione di coscienza sono quelle che si incontrano nel momento in cui si passa dal piano dell'elaborazione teoretica a quello istituzionale: insomma là dove si tratta di scoprire le forme necessarie per una disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza che nello stesso tempo faccia salve le ragioni della coscienza e quelle della solidarietà; cioè che faccia salve nel concreto tutte le ragioni dell'ordinamento democratico dell'esperienza, sia in rapporto alla verità dell'individuo, sia in rapporto alla verità della società. Verità dell'individuo come verità della persona, del soggetto concreto dell'esperienza della libertà e della responsabilità; e verità della società come verità dell'uomo anch'essa, come verità di un «mondo» che vale se e perché prepara e realizza il mondo umano, se cioè e purché si realizzi *per* l'uomo.

Prima di andare avanti va tuttavia ricordato che nell'analisi delle condizioni che il riconoscimento della obiezione di coscienza «deve» salvare per realizzarsi come disciplina positiva, noi terremo in particolare evi-

denza, pur senza riferimenti espliciti e diretti, (a) tutte le questioni poste e illustrate, per es., dalle proposte di legge attualmente davanti al Parlamento della Repubblica (e che costituiscono un compiuto inventario, a pensarci, dei termini pratici sui quali si fonda la discussione politico-istituzionale intorno alla disciplina democratica dell'obiezione di coscienza); (b) tutte le questioni poste dalla recente letteratura nazionale, non in quanto si riferiscono alla definizione dell'obiezione di coscienza, al suo significato morale, alla sua possibilità o necessità storica, e così via: ma in quanto si riferiscono all'analisi delle condizioni che la regolamentazione dell'obiezione di coscienza dovrebbe far salve, si diceva, per salvare insieme le ragioni della coscienza e quelle dell'ordinamento. Di questa letteratura² pensiamo tuttavia di dover fare un impiego ancora molto sommario (con una sola eccezione che vedremo a suo tempo) per evitare insistenze piuttosto superflue e accademiche, se non anche, dati i limiti posti a questo discorso, disturbanti. Inoltre si deve precisare da un punto di vista che per capirci potremmo dire metodologico, quanto segue:

1. Le condizioni che occorre individuare per procedere alla scelta delle forme della disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza nel senso dell'ordinamento democratico saranno cercate in base al principio della non arbitrarietà delle forme giuridiche, cioè sulla base dell'ipotesi che le forme dell'esperienza giuridica sono necessitate, non solo nel senso in cui di necessità si può parlare a questo proposito quando si considera il rapporto struttura-soprastruttura; ma nel senso che le forme della disciplina giuridica dell'esperienza obbediscono anch'esse ad un principio di necessità interna che va-

le essenzialmente nel senso subito rilevante della necessità (logica) come impossibilità (logica), secondo la saputa indicazione di Wittgenstein, e dunque, nella direzione globalmente indicata da quelle altre precisazioni che il pensiero contemporaneo ha derivato da quella riduzione: impossibilità del contrario; immunità di quelle proposizioni che essendo centrali al sistema non possono essere modificate senza disturbare «enormemente» il sistema stesso; proprietà intrinseca (anche) delle proposizioni considerate come oggetti.

2. Non saranno invece considerate come condizione alla disciplina positiva dell'obiezione di coscienza le «ragioni» dedotte dalla confusione delle necessità logiche dell'ordinamento con quelle cosiddette naturali; e tra queste, soprattutto quelle dedotte meccanicamente dalle esigenze sia tecniche sia «moralì» della «difesa». Metto assieme necessità naturali ed esigenze tecniche perché viene solitamente supposta, tra quelle e queste, una connessione immodificabile, che è poi la stessa in base alla quale: (a), la guerra è dichiarata un male però inevitabile e la pace una remota utopia in relazione ad una presunta «natura umana» assunta come un fatto assolutamente accertato e verificato; (b) la difesa è dichiarata «sacra» in dipendenza della inevitabilità della guerra con tutte quelle conseguenze tecniche più che morali che per lo più se ne traggono, e che invece non sono che meri corollari di postulati arbitrari e dunque privi di fondamento. Infatti sotto il profilo filosofico il concetto di una «natura umana assolutamente immodificabile» è tutto da verificare, mentre il fatto dell'inevitabilità della guerra derivata dalla natura dell'uomo è un altro di quegli abusi di cui il pensiero si compiace quando dimentica che l'uomo *sino ad ora* conosciuto è esso pure prodotto di una storia, un uomo la cui natura si è determi-

nata nella storia, come storia (che cioè non può essere conosciuta se non nella storia, come storia).

3. L'etica della solidarietà che sarà tenuta presente nel seguito del discorso è quella della solidarietà umana «generale», perché la forma della solidarietà umana generale ci sembra la sola che si possa invocare all'interno di un sistema coerentemente etico, essendo ben chiaro dal punto di vista morale che il principio della solidarietà umana come solidarietà limitata (per es. come solidarietà nazionale) non può essere accettato se non nella misura in cui questa riesce a non interrompere la solidarietà umana generale, cioè nella misura in cui la forma «nazionale» della solidarietà riesce a configurarsi non come una forma di solidarietà diminuita, ma semplicemente immediata: positiva e costruttiva, non negativa, insomma come una solidarietà che se pone una questione di servizio «in comune» per la «patria», accetti in pari tempo di essere soddisfatta anche «facendo la guardia ad un bidone di benzina», però rovesciando la vecchia demagogia mussoliniana sino a scoprirvi quel povero fondo di involontaria verità che vale a svelare l'infinita varietà delle forme in cui può estrinsecarsi e realizzarsi il dovere della solidarietà.

Nel complesso mi pare che questi punti vadano assunti come di stretto rigore innanzi tutto per evitare punti di vista esterni alla logica delle possibilità e delle necessità dell'ordinamento; ma soprattutto perché non sembra corretto discutere l'obiezione di coscienza, o anche disciplinarla, facendo valere contro di essa, o come limiti al suo esercizio, quelle ragioni della guerra e della «solidarietà nazionale» «con la guerra», che sono in effetti la realtà o la forma di solidarietà che l'obiettore contesta con più rigore.

Se l'obiezione di coscienza non ammette altre soluzioni che quella repressiva dello Stato totalitario o quella «positiva» dello Stato democratico (che, accettando di porre ogni problema di coscienza come un suo proprio problema, accetta di tentare la disciplina assumendo la prospettiva critica dell'obiettole come quella sulla quale far leva per sciogliere il nodo di un conflitto che non tanto indica la pretesa arbitraria dell'individuo, quanto un residuo oppressivo all'interno di un ordinamento che si vorrebbe come ordinamento della libertà): se così stanno le cose, ecco allora qual è il momento nel quale il problema del riconoscimento legislativo e della disciplina democratica dell'obiezione di coscienza diventa relativamente semplice. Tale momento è quello nel quale il problema viene affrontato tentando di trasformare in condizioni per una disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza le indicazioni fornite dal comportamento dell'obiettole, e dunque cercando di veder se e come queste ragioni si integrano a quei principi centrali della democrazia che la logica del discorso ritiene come immuni, dato che, non essendo contraddetti dalle forme della Costituzione repubblicana, e non contraddicendola sino in fondo, appunto consentono di assumere anche la Costituzione repubblicana dentro la forma generale della democrazia, intesa come la forma più avanzata dello Stato politico. Ci sono per altro alcuni elementi costanti nel comportamento degli obiettole e sono questi:

(a), il significato proprio dell'obiezione di coscienza, cioè il contenuto che questa obiezione assume in questo tempo, all'interno di questa società: esso è costituito dal rifiuto assoluto della guerra come violenza contro la vita umana, e cioè dal rifiuto di partecipare personalmente

(«in piena responsabilità personale»), a questo fatto di morte che è la guerra;

(b), lo sforzo con cui l'obiettole cerca di precisare il limite della disobbedienza, di precisare cioè che questa particolare disobbedienza che è l'obiezione di coscienza non è arbitraria e soprattutto non è intesa a mettere in crisi l'ordinamento, il cui «corpo» è tutt'altro che rifiutato («essi, gli obiettole, non rifiutano il corpo delle leggi statali, ma vogliono che migliorino, che si innalzino ad una sempre più alta umanità, ed in questo caso che riconoscano ai cittadini il diritto di non uccidere»);

(c), il contenuto ideologico dell'obiezione di coscienza come rifiuto della guerra e dell'uccidere, cioè l'impegno che il singolo obiettole mette a giustificare il proprio gesto sia come negatività del negativo (rifiuto della guerra come violenza, come distruzione, eccetera); sia come affermazione nella prospettiva immediata e in quella futura, di «un profondo amore per il significato del rapporto democratico attuato in piena responsabilità personale». Assunzione di una responsabilità generale positiva e assunzione di una responsabilità negativa: dire «no» ad ogni ipotesi di violenza tra esseri umani consapevoli e dire «sì» ad ogni ipotesi di rapporto umano che si attui e si realizzi sul piano del rispetto per la persona, per la libertà, per la coscienza, per la vita («la vita umana non ha valori equivalenti»). Il punto è molto importante perché indica la pretesa dell'obiettole di sottolineare la natura non arbitraria del proprio comportamento, ed accentua altresì il fatto che certe disobbedienze sono obbedienze ad altre norme, altri principi, altre esigenze, e che nella sua motivazione di fondo la stessa obiezione precisa il proprio limite, non solo in senso negativo, ma anche positivo;

(d), il fatto che l'obiettore di coscienza, pur rifiutando di partecipare cioè di assumere una responsabilità personale nella determinazione e nella «conduzione» di quel fatto di distruzione e di morte che è la guerra, non intenda rompere il rapporto di solidarietà positiva che lo lega agli altri uomini; ma semplicemente impedire, per quel che può, che questa esigenza di solidarietà umana generale si converta nel suo opposto e che il destino della solidarietà insomma divenga un destino di morte. Infatti l'obiettore non è un vile che per aver salva la vita voglia innaturalmente e in modo disonorevole abbandonare il proprio posto (pensiamo ad un vecchio e divulgato principio gandhiano): ma uno che vuole assumere e tenere il proprio posto sino in fondo in una società che non lo costringa ad uccidere, ma gli consenta altri modi e forme di lotta per difendere tutto ciò che va difeso (Gandhi diceva: beni onore religione). «Io rifiuto, dirà un altro obiettore, le guerre e la violenza, accetto però e rivendico la necessità della lotta per la conquista dei diritti dell'uomo. Ma rifiuto la violenza contro la vita umana» («accetto la lotta *per*»; «rifiuto la violenza *contro*»).

(e), il fatto infine che l'obiettore sia disposto a pagare un prezzo, anche quando questo è il prezzo del carcere. Non si tratta di una circostanza accidentale o marginale, ma centrale, intenzionale, dato che in qualche modo è questa «disponibilità per un prezzo» che qualifica l'obiettore di coscienza, indicando il modo proprio di questa disobbedienza che è l'obiezione di coscienza; ed anche: che «certifica» il fatto che l'obiettore non vuole sottrarsi all'adempimento, purché questo non lo ponga in contrasto con la coscienza imponendogli di uscire dal sistema di obbedienze sul quale ha fondato la propria vita. Mi pare si possa dire a questo proposito che

l'obiettore paga liberamente il prezzo che egli per primo sa di dovere per dare un significato di verità al proprio esserci e al modo del proprio esserci, per restare autenticamente se stesso, per rendere visibile ancora una volta la natura positiva della sua obiezione, che in fondo non è altro se non la richiesta di una forma di adempimento non in contraddizione con il comandamento della coscienza e con i valori fondamentali della solidarietà umana generale.

Ma poiché abbiamo molte volte giocato a carte scoperte sulla felice ambiguità di un aggettivo implicante come «positivo» (disciplina positiva, soluzione positiva e via seguitando), rileviamone qui la natura e sottolineiamone ancor di più l'intenzionalità; ma, per non guastare il gioco, evitando di andare oltre. Soluzione positiva, cioè realizzata dentro l'ordinamento giuridico della esperienza, e soluzione positiva nel senso di un effettivo sciogliere il nodo senza tagliarlo, nel senso insomma di un ordinamento dell'esperienza creatore di una nuova sintesi e di una nuova possibilità, di un varco più largo per l'esistere e per il resistere sul piano dell'uomo e della vita pensata umanamente. Ma vediamo allora cosa capita in ordine ai problemi pratici dibattuti oggi in Italia sull'obiezione di coscienza, applicando ad essi come una possibile logica dell'ordinamento questa che abbiamo illustrato come la logica dell'obiezione di coscienza, secondo i significati e i contenuti da essa assunti in questo tempo e dentro questa società che sono il nostro tempo e la nostra società.

Le questioni pratiche per il riconoscimento legislativo della obiezione di coscienza sono, in breve, quelle che pongono in particolare evidenza i seguenti scogli: 1)

se l'obiezione di coscienza debba essere assoluta o possa essere relativa; 2) se possa essere limitata al tempo di pace o estesa anche al tempo di guerra; 3) se e come debba essere motivata; 4) se e come debba o possa essere accertata; 5) se debba prevedere un servizio sostitutivo e quali siano le condizioni di questo servizio. In effetti non sembra il caso di insistere su altri punti secondari, perché credo che i problemi sui quali la dottrina dello Stato democratico può e deve pronunciarsi in ordine alla disciplina giuridica dell'obiezione di coscienza sono questi e non altri, questi e non altri essendo i punti che assumono, in ordine alla ricerca delle forme giuridiche per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, una rilevanza squisitamente teoretica. Infatti pongono le questioni più rilevanti e sottili alla vicenda dell'ordinamento democratico, giacché indicano i «nodi» che definiscono la effettiva possibilità dell'ordinamento democratico a realizzarsi compiutamente, cioè di svilupparsi come una struttura aperta, con una massima capacità di invenzione rispetto a quel bisogno di forme sempre più adeguate allo svolgimento della vita, che è proprio dell'esperienza storica in atto. Si può dire ciò che si vuole su quel sistema delle incertezze che caratterizzerebbe l'attuale funzionamento delle vecchie strutture «costituzionali», per usare un concetto sul quale ha molto insistito un teorico attento quale Bourdeau. Sta di fatto che al di là di tutte le incertezze possibili, la tendenza in atto degli ordinamenti democratici sembra proporre ed esigere l'ipotesi di una democrazia che potremmo definire come disciplina positiva non negativa dell'esperienza, purché si legga la battuta con la stessa «presa diretta» con cui è stata scritta, nel senso ovvio di un ordinamento dell'esperienza e della vita determinato a restare, in ogni questione che gli venga posta in termini di

coscienza, come un'attitudine aperta, cioè non repressiva ma risolutrice.

Infatti, una volta postulata la necessità di un riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza, e dunque una volta posta la necessità di scegliere tra forma e forma quella che abbia una effettiva capacità risolutrice nei confronti di tutto l'ordinamento, sia per l'impossibilità del contrario, sia per lo spazio maggiore che fa intrinsecamente alla immunità di quelle proposizioni che non possono essere modificate senza disturbare tutto il sistema, ecco, allora, che in ordine alle questioni elencate più sopra possiamo tentare un giro di ulteriori approssimazioni tutt'altro che disturbanti, anzi necessarie; e sono queste:

1. L'obiezione di coscienza non può avere un riconoscimento legislativo se non in quanto assoluta, proprio perché è un'obiezione posta come assoluta. Infatti è «di coscienza». Essa esprime un «no» assoluto alla guerra, alla violenza, all'ipotesi della «soluzione finale» dei conflitti insorgenti tra le nazioni mediante il ricorso agli strumenti della distruzione e della morte e non per nulla è stata drammatizzata dall'inasprirsi delle guerre contemporanee, non per nulla sta acquistando il significato più profondo in questi tempi nei quali l'inevitabile carattere «totalitario» di ogni guerra, e questa logica nuova dell'*escalation* che sembra essere la logica inevitabile dei conflitti moderni, rigettano sull'individuo la necessità di resistere alla morte ed alla distruzione, rigettano cioè sulla povera coscienza di ogni povero uomo la responsabilità piena e assoluta di ogni scelta finale.

Siamo d'accordo, evidentemente, con chi osserva che la coscienza in quanto è libera e assidua riflessione

morale non può non entrare in stato di dubbio ogni volta che avverte e soffre il contrasto con quella coscienza comune che si concreterebbe nel «normale costituirsi del mondo umano della storia»; ma questo entrare in stato di dubbio è un richiamo alla coscienza propria, non una delega alla coscienza cosiddetta comune, un richiamo alla necessità di vivere e soffrire l'esperienza di questo contrasto in «proprio», cioè in prima persona, una riflessione che si pone come un momento dello stesso costituirsi del mondo umano della storia e perciò riguarda non solo l'obbligo di giudicare gli stati emozionali propri; ma anche quelli della cosiddetta coscienza comune; e non solo di giudicare le proprie ragioni subietive (apparentemente subietive), ma anche quelle obiettive (apparentemente obiettive) che sembrano concretarsi nel normale costituirsi del mondo umano della storia, e che la coscienza non può accettare senza riflessione, che la coscienza (anzi) non può non rigettare se la riflessione, cioè l'esercizio attivo della coscienza come dovere, come obbligo, gli imponga di rigettarle. A maggior ragione allorché si tratti di una scelta di cui ciascuno sarà personalmente responsabile nella misura in cui non avrà tempestivamente definito e precisato il proprio atteggiamento, la propria «irriducibilità», nella misura in cui non l'avrà fatto con l'urgenza che la radicalità della questione impone.

L'obiezione di coscienza può e deve avere un riconoscimento legislativo in quanto pone una questione assoluta, non in quanto pone una questione relativa, perché le questioni relative, che sono quelle poste in termini politici, cioè particolari, costituiscono problemi che prevedono altri modi e altre forme di contestazione e di dibattito, cioè di impegno: resistenza e rivoluzione, se la contestazione è totale, e se non è totale,

sciopero generale e suffragio, oltre tutti gli altri strumenti essenziali della lotta politica che anche in una democrazia semplicemente governata sono gli strumenti che realizzano e sviluppano la dialettica del potere ed il conflitto reale delle forze sociali in movimento.

Occorre aggiungere che l'obiezione di coscienza, così come la scelta della nonviolenza non può a volte non essere messa in crisi dallo svolgimento della vita della storia dell'esperienza; e che non è escluso a priori il dubbio che l'obiettore, cioè il non violento, possa non restare fedele alla nonviolenza sino alla fine. Ma la ipotesi della crisi personale, e il problema del modo in cui si può uscirne non riguarda l'ordinamento, perché rappresenta un modo esclusivo della persona, cioè della coscienza. Tuttavia, se le critiche che usano farsi all'obiettore (e al non violento in generale) circa la possibilità pratica di resistere fino in fondo sul piano dell'obiezione e della nonviolenza, non hanno molto a che vedere con le ragioni dell'ordinamento, chiaro è invece che le ragioni che impediscono all'ordinamento di imporre la nonviolenza debbono anche impedirgli di imporre la violenza e costringerlo ad accettare l'obiezione proprio in quanto assoluta.

È ancora: obiezione di coscienza assoluta, come esercizio attivo di un obbligo che non può essere soddisfatto diversamente, come quando ci troviamo di fronte all'ipotesi di una guerra che non permette più di «stare nella battaglia senza uccidere», di una guerra che dovrà essere, se sarà, diversa anche in queste cose da tutte le altre e veramente senza precedenti: obiezione assoluta in quanto non è possibile diversamente, in quanto non c'è altro modo di rompere il giro se non dire il proprio «no», (subito e per sempre), ad ogni partecipazione «personale», lasciando che altri aspetti della

questione ammettano altre soluzioni, altre forme di lotta, altre possibilità, come all'occorrenza si potrebbe vedere a proposito di quelle tasse e di quelle imposte che rendono possibili gli armamenti, ma non sono ancora, a mio avviso, un partecipare in coscienza alle violenze che con esse si possono preparare e realizzare.

Infatti l'obiezione di coscienza è solo allora legittima, quando l'obbligo cui obbedisce non può essere soddisfatto se non mediante un «no» assoluto, là dove tutte le ragioni delle obiezioni cosiddette relative sono ragioni che l'individuo può soddisfare in altri modi, ragioni per la cui salvaguardia e per la cui difesa il soggetto può impiegare altri e già disponibili strumenti di lotta politica.

2. L'obiezione di coscienza non può avere un riconoscimento limitato al tempo di pace per la contraddizione che nol consente. Si potrà dire tutto ciò che si vuole contro il comportamento dell'obiettore; resta l'impossibilità logica di un'obiezione di coscienza alla guerra che possa essere legittimata solo relativamente al tempo di pace, impossibilità dipendente dal fatto che l'obiezione non è rivolta al servizio militare considerato fine a se stesso, ad esempio per la irrazionalità del suo sistema (tanto più che il servizio militare in se stesso, e pur nella sua irrazionalità e forse anche direttamente in forza della sua irrazionalità, può essere considerato in qualche modo come una vita di sacrificio, «e quindi di umile coraggio e di minuto martirio»): ma esattamente e direttamente, direi esclusivamente, al servizio militare in quanto ha giustificazione e razionalità nel servizio organizzato della violenza, in quanto è un servizio che si giustifica *unicamente* nell'ipotesi della guerra.

Abbiamo detto che per un ordinamento democratico il riconoscimento legislativo dell'obiezione di co-

scienza è una vera e propria necessità derivante dal fatto che l'obiezione di coscienza è la stessa posizione del problema del cittadino «nello» Stato. Ora possiamo mettere tra parentesi questa prospettiva di fondo, e assumere un punto di vista provvisoriamente formale, rimane (a conti fatti) questo: ammessa la sola possibilità formale del riconoscimento dell'obiezione di coscienza anche per l'ordinamento democratico (che invece a nostro avviso ne postula la necessità); ammesso (e non concesso) che rispetto all'obiezione di coscienza i termini dell'alternativa repressione-riconoscimento siano indifferenti: è in ogni caso incontrovertibile l'impossibilità di un riconoscimento che possa «durare» solo sino al momento in cui si darà in atto quella realtà che l'obiezione intende negare, quella violenza rispetto alla quale il «no» dell'obiettore si pone come una necessità assoluta, che cioè non può essere soddisfatta diversamente.

Un ordinamento che riconoscesse l'obiezione di coscienza limitatamente al tempo di pace sarebbe un'intrinseca profonda contraddizione in termini, un compromesso «politico» che non otterrebbe se non di rimandare al momento più drammatico e grave l'insorgere di un conflitto invece accantonato nel momento in cui è più sopportabile per tutti, coscienza e ordinamento. Tale soluzione finirebbe inoltre col negare nel concreto ciò che in astratto sembra concedere.

Se l'obiezione di coscienza è la rivendicazione piena e assoluta del diritto di non uccidere (diritto che il riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza verrebbe così a sancire anche dal punto di vista dell'ordinamento), sospenderne l'esercizio nel momento in cui la questione è uccidere o non uccidere nel concreto, è negare quel diritto nel momento stesso in cui viene po-

sto e riconosciuto, cadere cioè nella impossibilità di affermare e negare nello stesso momento, porre e insieme togliere: porre un diritto mentre è inattuale, negarlo nel momento stesso in cui diviene attuale. Veramente l'obiezione di coscienza verrebbe in questo caso trattata come puro atto di arbitrio; veramente qui il riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza rischierebbe di «riconoscere» nient'altro che un arbitrio: «un'infantile negazione, diceva Capograssi, della vita di caserma». Se l'obiezione di coscienza non ha senso che come rifiuto assoluto della ipotesi della guerra, e come fedeltà, si diceva, ad altre norme, ad altri principi, ad altre esigenze, da ciò occorre derivare il corollario che l'obiezione di coscienza non può essere fatta valere per una guerra e negata per un'altra; ma deve essere riconosciuta come assoluta, cioè in assoluto. Quanto alla distinzione fra tempo di pace e tempo di guerra, che non riteniamo valida in ordine al problema della assolutezza o relatività della obiezione di coscienza e del suo riconoscimento, osserviamo tuttavia che essa pone altri problemi che non mancheremo di portare avanti quando si tratterà di vedere come debba essere configurato un eventuale servizio sostitutivo che voglia assumere un significato coerente con tutto il sistema. Ma intanto andiamo avanti.

3. L'obiezione di coscienza, proprio perché è un appello «alla» coscienza, è soprattutto una motivazione: è molto importante a questo punto battere l'accento sul fatto che questa determinazione negativa del negativo è in effetti un atto di fedeltà ad un «sistema» di obbedienze che a sua volta è anche un «sistema di motivazioni».

La coscienza, come avvertiva Capograssi in pagine frequentemente ricordate, non è uno stato emozionale

di preferenza o repugnanza, ma proprio l'esame che il soggetto fa degli stati emozionali che sono alla radice dell'agire, il giudizio che dà di essi, quella libera e assidua riflessione morale, dice sempre Capograssi, che realizza la coscienza come obbligo «di uscir fuori dai subiettivi e generici opinamenti che non significano come tali nulla»; ed anzi (anticipando in largo tutta una citazione di cui poi dovremo vedere il peso specifico), ed anzi: «la coscienza è proprio l'esame che fa il soggetto, degli stati emozionali che stanno alla radice del suo agire, è il giudizio che dà di essi, col quale li commisura alle leggi della vita e del destino», sicché, appunto, «il primo dovere morale è di farsi una coscienza retta e vera», «dovere tanto più urgente, quando i propri immediati stati emozionali di preferenza e di repugnanza si trovano in contrasto con il generale contenuto della coscienza che si concreta nel normale costruirsi del mondo umano della storia». Infatti, continua il testo citato, «la coscienza dell'individuo, che è libera e assidua riflessione morale, non può per questo contrasto non entrare in stato di dubbio, e quindi sentirsi in dovere di riflettere a fondo (questa è la coscienza: riflettere sapendo che in questa riflessione è impegnato il proprio destino) sopra questa generale e tranquilla convinzione che caratterizza la pratica degli uomini e sopra il proprio stato di contrasto. La coscienza è proprio l'obbligo di giudicare dei propri stati emozionali, di uscir fuori dai subiettivi e generici opinamenti che non significano come tali nulla, e risolvere queste astrazioni nelle vere e concrete e presenti realtà ed esigenze del proprio mondo. In altri termini la coscienza è consapevolezza concreta ed obiettiva dell'umanità della vita, non generico e astratto incaponimento in opinioni e stati d'animo irriflessi».

Più sopra, riprendendo in termini di massima indeterminatezza una vecchia battuta lockiana, avevamo detto che la coscienza, tra le altre cose, è anche l'opinione della verità, ci era parso che nel rapporto così posto fra opinione e verità il dramma interno-esterno della coscienza fosse tutto illustrato, questo essere opinione e questo dover essere riflessione sulla verità dell'opinione, la citazione appena trascritta ha, mi pare, valore non solo per il modo in cui riallaccia e organizza numerosi accenni variamente fatti; ma soprattutto per il modo in cui insiste (seguendo alla lettera il testo capograsiano), sulla coscienza come esame e come giudizio, come commisurazione alle leggi della vita e del destino, e appunto come dovere: come *libera e assidua* riflessione *morale*, come riflettere sapendo, riflessione che impegna il destino, obbligo di giudicare e di risolvere le astrazioni nelle vere e concrete e presenti realtà ed esigenze ed urgenze del proprio mondo, eccetera, tutte cose che voglion dire nient'altro che il realizzarsi del soggetto come presenza consapevole, come una presenza che è dare un significato al proprio esserci e al mondo del proprio esserci.

Esame, riflessione, giudizio, risolutezza dell'astratto nel concreto, in una parola razionalizzazione, motivazione, giustificazione: non dire «no» (oppure «sì»), ma dire un «no» (oppure un «sì»), che sia il risultato di un libero e assiduo lavoro di comprensione, un atto di consapevolezza concreta dell'umanità della vita, dove «umanità della vita» vuol dire: della vita vissuta come solidarietà e responsabilità personale nei confronti di tutti gli uomini insieme e nei confronti dell'uomo come legge e come destino.

L'obiezione di coscienza non è un «no» arbitrario, umorale, emozionale, l'esercizio automatico di una pre-

ferenza automatica; ma nel profondo è un «no» motivato, un «no» che intende soprattutto mettere in rilievo una motivazione, sicché l'obiettore è per definizione il portatore di una motivazione e di fronte all'ordinamento, proprio nel momento in cui disobbedisce, il portatore di un comportamento che è un obiettivo mettere a confronto forma con forma, coscienza con coscienza, oggettività con oggettività.

Ma il problema della motivazione dell'obiezione di coscienza non è problema dell'obiettore (un problema che debba porsi l'obiettore): è il problema dell'atteggiamento che l'ordinamento *deve* e *può* assumere nei confronti della motivazione dell'obiezione di coscienza, non dal punto di vista del contenuto della motivazione (religioso etico o anche politico): ma, in primo luogo, del suo stesso darsi. *In primo luogo*: se l'obiezione debba essere motivata, questione preliminare agli interrogativi successivi circa il «se» ed il «come» dell'accertamento.

L'obiettore sa che il suo comportamento è il risultato di un paziente e assiduo lavoro di «riflessione» sulla tranquilla e generale convinzione che caratterizza la pratica comune e sul proprio non tranquillo ma inquieto e difficile contrasto; e sa che il suo comportamento è tanto più produttivo quanto più rende esplicite le ragioni che lo costituiscono come un comportamento oggettivo non soggettivo, insomma come il risultato di una obbedienza, non di una disobbedienza. Ma si tratta di vedere se l'ordinamento debba verificare questa motivazione (l'esserci di questa motivazione); e soprattutto, se l'ordinamento democratico possa andare oltre il momento terminale dell'azione assumendo un atteggiamento inquisitorio nei confronti della coscienza, atteggiamento che al limite rischierebbe di coinvolgere

oggettivamente l'ordinamento democratico nei sistemi tipici degli ordinamenti totalitari. Se il compito dell'ordinamento è di organizzare l'azione conservando libera la coscienza, dando «libero corso alla vita della coscienza», senza disturbarla, senza tormentarla, ma lasciandole avere «la propria vita, come diceva Capograssi, svolgere le proprie esigenze, tentare per così dire la propria avventura»; se il compito dell'ordinamento democratico è questo: come può questo povero tentativo di organizzare le azioni in termini umani che è l'ordinamento conoscere e definire l'obiezione di coscienza e insieme prescindere dall'accertamento della sua motivazione? Può e deve.

Ed ecco che anche se per il giurista il problema di fondo è questo, per il teorico dello Stato il discorso improvvisamente si fa più facile; ciò deriva dal fatto che quella serie di condizioni che ci occorreva scoprire è a questo punto sufficientemente individuata: definire la natura dell'obiezione di coscienza è un presupposto necessario per la sua disciplina giuridica ed una condizione per il suo riconoscimento; l'obiezione di coscienza è un comportamento oggettivo, non umorale, e deve essere definita oggettivamente; la necessità di una definizione dell'obiezione di coscienza riguarda sia la logica della coscienza, sia quella dell'ordinamento, per cui l'ordinamento, proprio in quanto è democratico, può e deve definire i limiti costitutivi dell'obiezione di coscienza, ma non può farlo se non entro i limiti che gli vengono dal fatto di essere un ordinamento non totalitario, e dunque ricordando: (a), che anche in questo momento l'ordinamento ordina azioni e non pensieri; (b), che l'ordinamento non può per nessuna ragione tormentare la coscienza e toglierle quel libero corso che costituisce la promessa fondamentale ed essenziale del-

la democrazia come organizzazione giuridica della libertà. L'ordinamento può e deve accertare i limiti costitutivi della obiezione di coscienza, ma «deve» farlo in forma indiretta proprio perché «non» può farlo in forme inquisitorie o discriminatorie. Il che vale anche ad introdurre nei termini più brevi possibili quell'altra parte del discorso che ci rimane da svolgere intorno al contenuto della motivazione, cioè intorno agli interrogativi che comunemente si pongono circa la possibilità dell'obiezione di coscienza come obiezione che l'ordinamento potrebbe riconoscere (si dice) solo se motivata sul piano religioso, e non anche morale o addirittura politico.

Come è stato ripetutamente detto anche in queste pagine l'obiezione di coscienza è un «no» che ha una profonda motivazione, un «no» che implica la possibilità di una giustificazione oggettiva e universale, non soggettiva ed emozionale; è un'obiezione che pone in causa la coscienza, non i termini soggettivi del «corso» di questa, come anche ha scritto uno dei più attenti difensori delle ragioni profonde dell'obiezione di coscienza, osservando che «quando si tratta di obiezione di coscienza è questa, la coscienza, che viene in causa, e non le ragioni che hanno determinato nel singolo la posizione di obiettore». E con conseguenze abbastanza evidenti e immediate, giacché in linea di principio si afferma qui la impossibilità di un atteggiamento inquisitorio o discriminatorio da parte dell'ordinamento democratico nei confronti di quel libero corso che è la coscienza, ma insieme si evidenzia (in forza di questo stesso principio essenziale), la successiva e conseguente impossibilità di un riconoscimento della obiezione di coscienza limitata alla sua determinazione religiosa: da un lato, perché il controllo oggettivo di questa determi-

nazione non sarebbe possibile se non nella forma diretta e dunque inquisitoria; dall'altro, perché la determinazione stessa, una volta intervenuta, non potrebbe non introdurre un elemento discriminatorio che non può essere ammesso se non a patto di violare uno di quei caposaldi della democrazia che è la non discriminazione dei cittadini per motivi politici ideologici morali religiosi.

E allora: motivazione religiosa o anche morale o addirittura politica? La coscienza è la riflessione morale, diceva Capograssi, «libera e assidua riflessione morale», nel senso formale e razionale del termine (ma si pensi alla soggettività dell'etica kantiana come etica della persona, del soggetto, dell'uomo fine, in una parola come etica della coscienza); in ogni modo non solo religiosa (o non solo «altra»), ma soprattutto non solo religiosa, rispetto alla prevalenza di certi atteggiamenti pratici più diffusi, perché il vantaggio che una tale soluzione sembra garantire limitando quantitativamente l'esercizio dell'obiezione, è di molto inferiore ai rischi che una tale contraddittoria discriminazione introdurrebbe nel dominio di un ordinamento democratico, cioè laico, con tutto ciò che il concetto di ordinamento laico comporta rigorosamente riducendo tutte le questioni morali, tutte le questioni di libertà, a semplici questioni morali, di coscienza, di libertà, a prescindere dal fatto che il singolo soggetto le ponga in essere come esperienza religiosa (*anche* religiosa) o razionale (*puramente* razionale).

4. Il problema dell'accertamento (*se* debba darsi e *come* debba essere configurato), potrebbe a questo punto ritenersi superato: nell'implicito è già risolto. Esso può sì essere postulato, dato che esprime un'esigenza dell'ordinamento che è pure una richiesta dell'obiet-

tore; ma non può essere realizzato in modo inquisitorio, cioè diretto e soggettivo per tutte le ragioni che abbiamo detto sopra e che ora acquistano una rilevanza massima.

L'accertamento (ed ecco che la concatenazione naturale dei problemi e delle soluzioni già introduce il discorso sul servizio sostitutivo), l'accertamento dell'obiezione di coscienza non può essere che indiretto ed oggettivo, cioè reso possibile dalla struttura stessa della scelta e dalle condizioni della scelta, perché dal punto di vista di una democrazia coerente, non c'è, a questo proposito, altra possibilità. Né altro ci sarebbe da dire, se il sistema di inquietudini che l'idea del riconoscimento dell'obiezione di coscienza mette in movimento non esigesse alcune revisioni tanto più urgenti quanto più plausibili sembrano essere alcuni argomenti a favore dell'accertamento diretto e soggettivo, che pure hanno avuto un gioco piuttosto rilevante nel quadro del dibattito in atto.

Gli argomenti che si usa far valere a vantaggio dell'accertamento diretto e soggettivo (cioè inquisitorio), sono, in linea di massima, i seguenti: (a), il rischio che quasi tutti i cittadini possono optare per il servizio civile, una volta che sia stata concessa possibilità di scelta, con gravi conseguenze (si dice) «nell'ambito delle alleanze», «fino a che non si giunga ad un disarmo totale», eccetera; (b), il rischio che l'opzione di massa per il servizio civile possa ostacolare l'eliminazione della disoccupazione; (c), il rischio, infine, che la prevalenza dei «militaristi» nell'esercito possa accentuare quello spirito di corpo, o peggio di corporazione, che costituisce il pericolo politicamente più rilevante in un esercito di tipo professionale.

Si tratta di argomenti che il politico dovrà valutare

con attenzione nel momento in cui dovrà fare le proprie scelte, ricordando quel suo dovere «istituzionale» di essere sempre un po' meno ottimista degli ottimisti e sempre po' meno pessimista dei pessimisti, per usare tali espressioni, come pare possibile, con un indiretto riferimento ad alcune recenti pagine di Bobbio sulla guerra nucleare. Ma si tratta anche di argomenti che, a causa di questa loro intrinseca natura «politica», non possono aver valore determinante nelle conclusioni di questo discorso, che invece deve stare attento a non presentare come essenziali argomenti di pura opportunità, o perché espressi mediante una curiosa petizione di principio che pretende di rimandare la soluzione definitiva del problema al tempo in cui il disarmo totale lo avrà annullato alla radice; o perché derivanti una scelta di fondo da elementi accidentali ed esterni, quali il discorso sull'equilibrio nel sistema delle alleanze; o ancora perché pongono come conseguenze necessarie dell'obiezione di coscienza e del suo non verificato esercizio di massa alcune astratte possibilità (non eliminazione della disoccupazione; prussianizzazione dell'esercito), che, in ogni caso, la stessa coscrizione obbligatoria non sembra essere riuscita ad impedire. Il problema del rapporto servizio civile-disoccupazione e quello altresì della non prussianizzazione dell'esercito sono, sì, problemi di vitale importanza nello sviluppo e nella crescita e nel «diffondersi» della democrazia: ma in quanto esprimono e pongono un problema generale di riforma democratica delle istituzioni, (un problema positivo e non negativo), in quanto esprimono e pongono un grosso problema politico, qui irrilevante dato che l'esperienza reca in proposito testimonianze molto contraddittorie. Infatti si tratta di questioni che esprimono e pongono problemi di rapporto tra struttura e sovrastruttura e

dunque che non possono essere affrontati e risolti se non in termini di riforme di struttura.

5. Infine, il servizio sostitutivo: ciò che lo rende necessario; il significato che assume nel sistema dell'obbedienza e nel rinnovamento del rapporto tra individuo e ordinamento; le condizioni che deve realizzare per essere coerente con la logica che lo produce, col sistema che lo giustifica. Ma anche qui discorso globalizzante, non analitico, su ciò che dovrebbe definire l'essenza, non su ciò che entra nel libero gioco delle equazioni che mettono diverse soluzioni, con la speranza di riuscire ad acquistare in chiarezza ciò che rischiamo di perdere in profondità.

E pertanto affermiamo: (a): che il servizio sostitutivo è richiesto in primo luogo dalla necessità dell'integrazione dialettica dell'etica della coscienza con l'etica della partecipazione in quanto questa integrazione è postulata come necessaria non solo sul piano e nel momento della moralità, ma già in quel momento preparatorio della moralità che è il momento del diritto e dello Stato; (b): che il suo significato all'interno del sistema democratico dell'obbedienza è illustrato dalla stessa scelta che consente, anzi dal semplice fatto di consentire una scelta; (c): che il modo in cui tale servizio rinnova il rapporto individuo-ordinamento è quello stesso che viene sottolineato dalla introduzione di un meccanismo che rende possibile una completa obbedienza all'ordinamento come una perfetta e totale obbedienza a quell'altro sistema di oggettività che è la coscienza: non si tratta di disobbedire per restar fedeli a se stessi, ma di poter essere fedeli a se stessi scegliendo tra le prestazioni richieste e tra gli adempimenti possibili quella prestazione e quell'adempimento che introducono nella coscienza minori turbative e minori tormenti; (d): che

le condizioni che il servizio sostitutivo deve realizzare sono quelle che meglio realizzano questi significati e pare debbano esprimersi nel concetto di un servizio sostitutivo che, a confronto di quello militare, si presenti con parità di rischio, di fatica, di retribuzione: dove l'elemento della parità è in primo luogo ciò che rende veramente libera l'alternativa e la scelta; e dove la precisazione di questa parità in termini di rischio di fatica di retribuzione deriva dalla necessità implicita nella logica e nell'etica dell'obiezione di render visibile che il riconoscimento dell'obiezione di coscienza agli effetti dell'esonero dal servizio militare in quanto tale, non implica né privilegi, né rotture del sistema della solidarietà «nazionale», né un pretesto per ridurre il margine di rischio personale, né la ricerca di una soluzione economica più favorevole ai problemi economici tante volte aggravati dall'adempimento degli obblighi militari.

Occorre però insistere su quest'ultimo punto, dato che la disposizione dell'obiettore a pagare un prezzo per rendere visibile la motivazione ideale e profonda del suo «no» è stata convertita, spesso, in un inaspimento del servizio civile rispetto a quello militare, che da un punto di vista anche logico-formale pare un vero e proprio assurdo.

L'inaspirsi indiscriminato del servizio sostitutivo rispetto a quello sostituito indica infatti una pretesa dell'ordinamento difficilmente conciliabile con la legittimazione dell'obiezione: inasprire il servizio civile significa rendere non propriamente libera la scelta originaria, significa paradossalmente punire il soggetto di un diritto nel momento stesso in cui tale diritto gli viene attribuito, punire chi esercita legittimamente un diritto per il semplice fatto di esercitarlo. In questo senso è una soluzione inautentica perché è sostanzialmente in-

coerente, che l'obiettore può accettare (dato che, diceva Lenin, le forme dell'oppressione non sono indifferenti per l'oppresso), ma che la democrazia non può proporre se non a patto di svelare una incompiutezza e una mancanza di coraggio e di coerenza indicative di un deficit non colmato, di una situazione di incertezza che attende ancora di essere superata.

È vero che a questo proposito c'è anche un lungo discorso che si potrebbe e forse si dovrebbe fare sui conformismi che il riconoscimento a parità di fatica di rischio e di retribuzione potrebbe far scattare; ma a parte il fatto che non è compito dell'ordinamento contrastare il meccanismo dei conformismi, è da aggiungere, mi pare, che la scoperta di forme di servizio civile che salvino il principio della parità senza favorire l'insorgere dei vari conformismi (specie di quelli «intellettuali»), non dovrebbe essere un'impresa impossibile.

Invece importa riprendere quel discorso sul tempo della pace e della guerra che avevamo dichiarato irrilevante, anzi assurdo rispetto alla possibilità di limitare il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, ma che acquista un rilievo tutto nuovo ora che si tratta di precisare che la parità del servizio civile rispetto a quello militare non può non articolarsi (in tutti i suoi termini, rischio fatica retribuzione) in relazione alle condizioni oggettive del servizio, cioè in rapporto alle «urgenze» del tempo in cui il servizio stesso viene prestato. Anche se non è il caso di indicare qui tutte le forme le possibilità e i modi di questo adeguamento del servizio civile alle condizioni del tempo di pace e di guerra, basti riconsiderare a memoria altri accenni già fatti, per mettere in risalto la singolare circostanza dei problemi di solidarietà umana e civile che la guerra contemporanea crea con tutte le sue escalations, nel momento in cui,

ponendo la possibilità della distruzione totale, rende perciò spesso significanti ed urgenti quei servizi quelle prestazioni quei rischi che si possono e si debbono scontare, sul piano della solidarietà umana generale, per salvare la vita e la stessa possibilità dell'uomo. Dicevo: non c'è altra soluzione che questa del servizio sostitutivo a parità di condizioni, se si tratta di evitare il pericolo di attribuire al servizio sostitutivo un significato di punizione indiretta; ma il punto è che il servizio sostitutivo a parità di rischio di fatica e di retribuzione sembra una condizione essenziale, da un lato per sciogliere il nodo dell'accertamento oggettivo e indiretto in termini di piena coerenza con tutte le ragioni della coscienza e dell'ordinamento democratico; dall'altro, per creare un notevole presupposto di fatto onde impedire quella cosiddetta proliferazione arbitraria di obiettori che non dovrebbe avere senso appena venuta meno la tentazione di una soluzione «di comodo».

III

Queste sembrano, così, le condizioni per una soluzione democratica del problema di questa forma di obiezione di coscienza che si esprime con un «no» assoluto all'ipotesi della guerra, in un mondo che non può non avvertire il «ricatto» di una situazione anche psicologicamente al limite. Sembrano infatti queste le condizioni che le forme dell'esperienza giuridica dovranno far salve per adeguarsi a quel sistema della coscienza governante cui sembra tendere nel concreto il movimento storico della democrazia; e davvero non dovrebbe esserci altro da aggiungere dati i limiti che ci eravamo proposti, se tuttavia non sorgesse la necessità

di un chiarimento capace di dare al discorso quella circolarità e compiutezza cui ambiva sin dal principio, e che ora appare necessario realizzare perché il presente «riepilogo» acquisti o conservi il più alto grado possibile di intensità. E vorrei dire: di verità, o quantomeno di coerenza, tenendo conto di due questioni particolari che occorre affrontare se si tratta di giungere ad una conclusione scritta «in largo» e dunque volta: 1) a riprendere numerosi accenni fatti ad un noto saggio capograssiano, per dare loro un significato critico compiutamente esplicito, ed anche però per sanare la contraddizione che potrebbe essere rilevata tra il modo in cui il nome Capograssi viene associato allo sviluppo delle tesi qui proposte, e il modo in cui le citate pagine capograssiane vengono solitamente «schedate» e fatte valere dai sostenitori dell'impossibilità dell'obiezione di coscienza e del suo riconoscimento legislativo; 2) ad indicare, traendo occasioni da questo sopraggiunto ma essenziale esercizio su Capograssi, il significato che il riconoscimento dell'obiezione di coscienza può assumere in relazione a tutta la «storia» dello Stato come si configura (drammaticamente) nel complesso sistema della vita etica.

Due motivi variamente connessi, che avranno dunque una considerazione sostanzialmente unitaria, come pare ovvio debba essere, dato che questa conclusione nasce, in generale, dal desiderio di dare al presente saggio un andamento compiutamente circolare; in particolare, dalla necessità (oggettiva e soggettiva) di sanare una contraddizione, anzi di mostrarne la inesistenza.

Necessità oggettiva ed esterna, soggettiva ed interna: esterna, per il rilievo che una riserva radicale di Capograssi sulla possibilità dell'obiezione di coscienza non mancherebbe di assumere in forza della struttura

stessa della sua filosofia come filosofia dell'individuo (e diciamo pure: come una filosofia dell'esperienza che è una filosofia della coscienza); interna, in ragione del rilievo teoretico che il richiamo a Capograssi tende ad acquistare in un discorso nel quale i riferimenti alla sua lezione possono essere forse non sempre esatti: ma certamente più estesi di quel che il magro gioco delle «citazioni tra virgolette» possa far supporre.

Allora cominciamo da una notazione di fatto: è quella che sottolinea la impossibilità di sciogliere i problemi che si potrebbero porre in uno studio sul pensiero di Capograssi circa il rapporto coscienza-ordinamento restando chiusi entro le pagine le indicazioni i pensieri e sia pure le sollecitazioni di un saggio che è solo un commento ad una sentenza, e che originariamente non aveva altro compito se non quello immediatamente denunciato: rimarcare e verificare l'ovvietà di una logica giurisprudenziale «che non ha bisogno di glossa» («alla stregua dei principi generali del diritto positivo non possono essere ammessi come scusanti i motivi interni che infrangono il precetto costituzionale della obbligatorietà del servizio militare e le norme particolari sui doveri di obbedienza militare»), dove il limite dell'articolo di Capograssi appare definito dal giudice stesso che pone tutto, non potendo diversamente, «alla stregua del diritto positivo», cioè nei termini invalicabili delle norme che disciplinano il dovere della obbedienza militare.

Bisogna dire che le pagine di *Obbedienza e coscienza* sono molto stimolanti. La loro validità deriva dal fatto che costituiscono una riflessione attenta a tutti i risvolti di una problematica posta ancora una volta dall'interno, cioè (in questo caso) dal punto di vista del tribuna-

le. «La stabilità dura finché dura», «si cade (però) nella più flagrante delle contraddizioni se si tenta di metterla in discussione proprio dinanzi al tribunale dell'ordinamento: il tribunale è tribunale per questa stabilità, anzi il tribunale è questa stabilità».

L'affermazione va tenuta presente con molta fermezza per non ricadere nell'ambiguità di una soluzione cercata sul piano «della più flagrante delle contraddizioni», sia perché «l'ordinamento positivo, in quanto è se stesso, in quanto esiste, non può non fermarsi alla oggettività della coscienza comune che lo sorregge e lo alimenta» (e non può dunque «non escludere tutte le altre affermazioni che sono in contrasto con questa coscienza, che pel solo fatto di essere in contrasto sono, di fronte all'ordinamento, già giudicate»); sia perché, riprendendo l'accento al «tribunale dell'ordinamento» come «stabilità», questo «punto fermo che costituisce l'ordinamento nel mobile campo di valori che è il concreto» è anche «condizione per le ulteriori trasformazioni degli assetti consolidati e giuridici del mondo storico», proprio in forza del suo «tenere» «i propri valori, contro i quali vengono a battere per così dire le onde delle nuove persuasioni e delle nuove oggettività, che le coscienze vanno formando e cercando di attuare».

Sottolineiamo, in attesa di altri svolgimenti, le onde delle nuove persuasioni e delle nuove oggettività, *nuove oggettività*, che le coscienze, insisto: le *coscienze*, vanno formando e cercando di attuare; ma per ora lasciamo stare.

Davanti al tribunale «le coscienze disobbedienti affermano la propria oggettività mediante atti che tendono a far diventare estesi, sistematizzati, universalizzati», ma l'ordinamento resiste agli attacchi mettendo la propria oggettività «a confronto e a prova» senza uscire

dal piano del «giudicato» e invece operando sulla base di una «tabella che non oscilla», che è (finché dura) una vera e propria «assicurazione contro le variazioni dei valori della storia», cui gli uomini possono chiedere «punti certi di orientamento» e in fondo la sicurezza che in questo presente, sottratto al variare e ondeggiare dei valori della vita in formazione, il tribunale dell'ordinamento è proprio il tribunale della stabilità.

Sin che l'ordinamento non procede al riconoscimento della obiezione di coscienza, la saggezza dell'ordinamento democratico consiste nel ridurre l'obiezione di coscienza ad un fatto di disobbedienza comune, cioè in questo semplice richiedere «soltanto l'azione», lasciando «libero corso alla vita della coscienza», affinché, non disturbata e non tormentata, possa svolgere «le proprie esigenze», «tentare le proprie avventure», portare avanti il proprio «lavoro critico» sino in fondo. Ma qui stiamo attenti. Sin che dura quella data stabilità per cui l'ordinamento, in quanto esso pure è coscienza, non può essere altro da come è; finché l'ordinamento dura in quella data stabilità e pone quei dati obblighi che lo definiscono come un'oggettività che ha già giudicato; finché il discorso si svolge davanti al tribunale dell'ordinamento che è il tribunale della stabilità: per l'ordinamento e per il tribunale «le coscienze che obbediscono ad altri valori e non accettano il valore dell'ordinamento si pongono come negative», e non possono essere trattate e giudicate se non come negative, perché non possono pretendere di essere trattate diversamente, assolte o perdonate. Se sono «attestazioni di altri ordini e di altri valori» sono anche («perfetto accordo nel perfetto disaccordo»), «vocazioni di sacrificio».

La struttura significativa di questa posizione è abbastanza esplicita. Il singolo atto della disobbedienza vie-

ne veduto nel rilievo che «non può non» assumere davanti al tribunale dell'ordinamento, che è tribunale appunto per la stabilità, ciò deriva dal fatto che «per l'ordinamento la coscienza non è una subiettività vuota ed arbitraria, uno stato vago e capriccioso dell'animo, ma è consapevolezza pratica e operativa delle idee, dei fini e dei valori oggettivi della vita, che si manifesta appunto nell'effettiva azione e nell'effettivo comportamento per cui l'ordinamento è esperienza». Tutte le disobbedienze sono «per l'ordinamento arbitrarie ed episodiche, anche le disobbedienze (...) che sono adesioni ad altri imperativi»: «Le coscienze, che obbediscono ad altri valori, e non accettano il criterio di valore dell'ordinamento, si pongono infatti come negative, e come negative l'ordinamento le giudica e le tratta», ma sempre «rimanendo sul piano della logica dell'ordinamento, sul piano della realtà consolidata». Che di più?

Ci sono in questa nota di Capograssi affermazioni precise e perentorie, sono quelle che più spesso vengono riferite per appoggiare la tesi dell'impossibilità del riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza pur dentro una filosofia che nell'essenza è una filosofia dell'individuo; e sono anche le più divulgate. «Obbedire significa eseguire il precetto». «L'obbedienza al singolo precetto è un'obbedienza che è resa possibile ed è qualificata da tutto un complesso di atti di obbedienza, con cui il soggetto obbedisce all'intero ordinamento in cui vive». «La coscienza del soggetto (...) giudica che questo atto di obbedienza è necessario perché è necessaria l'adesione all'ordine generale e concreto del diritto, nel quale si organizza la vita del mondo sociale in cui il soggetto vive». «L'atto comune di disobbedienza, cioè di non adempimento della norma, in quanto si inserisce, contraddicendolo, nel sistema generale di ob-

bedienze, che è il comportamento del soggetto, è vero atto arbitrario». «L'ordinamento positivo appunto in quanto è se stesso, in quanto esiste, non può non fermarsi all'oggettività della coscienza comune che lo sorregge e lo alimenta» e non può escludere «fino a che questa coscienza lo sorregge (...) tutte le altre affermazioni che sono in contrasto con questa coscienza, che per il solo fatto di essere in contrasto sono, di fronte all'ordinamento, già giudicate»: sino a giungere a quelle altre affermazioni apparentemente più difficili e dure che rispondono al *quid* sui cosiddetti obiettori.

«*Quid* dei cosiddetti obiettori di coscienza? Il loro è un caso di disobbedienza arbitraria. La disobbedienza è arbitraria, perché è in contrasto con la coscienza comune, che sta alla base dell'ordinamento, ed arbitraria anche nella logica stessa della coscienza di colui che disobbedisce, perché questi se rifiuta il servizio militare perché ripugna alla sua coscienza di contribuire ad atti di violenza e di guerra, molte altre cose dovrebbe rifiutare, se volesse, come dovrebbe, come quei grandi eroi delle eresie tolstoiane, essere coerente con la propria coscienza (...). Pagare le tasse e le imposte, che rendono possibili armamenti e guerre, è partecipare in coscienza alle violenze che mediante queste cose si possono preparare e realizzare (...). Non è in questi casi in questione la coscienza: si scambia per coscienza uno stato emozionale di preferenza e di repugnanza, rispettabile se sincero, ma che come ogni stato emozionale è, semmai, la materia su cui si esercita il giudizio della coscienza».

Tutte le citazioni riprodotte qui sopra sono tratte, alla rinfusa, da un lavoro di «schedatura» (debbo dirlo per una ragione d'ordine metodologico che spiegherò

tra breve) sostanzialmente anonimo oltre che inedito, predisposto a livello di dibattito politico, e proprio perciò piuttosto significante. Inoltre esse sono state trascritte nei termini in cui sono state elaborate all'origine, salvo qualche ulteriore taglio, effettuato in tutte meno però che in quella che inizia: «*Quid dei cosiddetti obiettori*», e conclude, dopo due sole sospensioni nei punti indicati, con la formula: «la materia su cui si esercita il giudizio della coscienza».

Ho per altro insistito su quest'ultima scheda perché, così ridotta, mi sembra essere quella che indica con più esattezza, cioè senza bisogno di altri interventi, il modulo di lettura adottato per giungere ad una effettiva «diminuzione» del pensiero di Capograssi, altresì legittimando la curiosità di vedere cosa capitò allorché se ne riprendono le prime righe («*Quid dei cosiddetti obiettori di coscienza? Il loro è un caso di disobbedienza arbitraria*»), per confrontarle col testo originario, nel quale il rapporto diretto tra il *Quid?* e la risposta (*il loro*) neanche esiste:

«Ciò posto: *Quid dei cosiddetti obiettori di coscienza?* È chiaro da tutto questo, che dinanzi al tribunale la loro disobbedienza è pura e semplice disobbedienza. Nei regimi totalitari il caso sarebbe capitale; nei nostri regimi il caso si risolve limitandosi alla responsabilità per l'inadempimento del *quid praecipitur*, come ha fatto con saggezza, così ironicamente piana e bonaria, la sentenza del Tribunale militare di Torino. È un caso di disobbedienza arbitraria», eccetera.

Il meccanismo della «diminuzione» è reso possibile, come si vede, (a), a condizione di mettere tra parentesi la specifica occasione del discorso, mediante il semplice espediente della soppressione automatica di quegli elementi linguistici che dovrebbero integrarne il signi-

ficato e precisarne i connotati sottolineando l'insieme di relazioni che definisce il campo di validità delle singole asserzioni; (b), dilatando contemporaneamente il campo di validità di alcune altre affermazioni sino a far loro assumere significati non pertinenti perché assolutizzati sino a far loro assumere una nuova validità «a prescindere» dalle relazioni di volta in volta indicate come elementi di verifica delle asserzioni medesime; (c), infine mediante il trucco di ignorare e sopprimere tutti gli elementi dinamici che il testo introduce ogni volta che l'attenzione si cala all'interno di quel conflitto tra oggettività ed oggettività in cui si risolve l'inevitabile urto del piano della vita in formazione con quello della stabilità, cioè l'urto che definisce la dialettica dell'esperienza nel suo intero svolgimento come storia.

Rientra nel primo procedimento il sistema dei tagli effettuati nella scheda sopra riprodotta, là dove vengono soppresse espressioni quali: «ciò posto», «è chiaro da tutto questo», «dinanzi al tribunale», cioè intese a precisare l'ambito di validità delle successive asserzioni sulla disobbedienza dell'obiettore come «pura e semplice disobbedienza». «Quale obbedienza richiede l'ordinamento», «come l'ordinamento vuole essere obbedito», «l'azione per l'ordinamento», «l'ordinamento positivo in quanto esiste», «affermazioni di fronte all'ordinamento già giudicate», «dinanzi al tribunale dell'ordinamento», tutti riferimenti, a veder bene, che pongono e delimitano nel concreto quell'interrogativo specifico e la relativa «risposta» sugli obiettori di coscienza, di cui possiamo riepilogare il senso in questo modo: una volta stabilito che l'ordinamento positivo, pone un obbligo che non ammette obiezioni di coscienza, la disobbedienza dell'obiettore, anche se non è una

vera e propria «disobbedienza comune» perché è una obbedienza «ad altri principi, altre norme, altre esigenze», è tuttavia, dinanzi al tribunale dell'ordinamento, una pura e semplice disobbedienza, cioè una disobbedienza comune ed arbitraria, «perché in contrasto con la coscienza che sta alla base dell'ordinamento», che («in quanto esiste»), «non può non» trattare come negative tutte le coscienze le quali avendo assunto altri valori, non accettano quello dell'ordinamento, trattandolo anzi come negativo.

È inutile insistere sul significato ovvio di queste affermazioni (che implicherebbero un altro tipo di analisi, se si trattasse di porre il discorso sulle competenze del giudice in rapporto al giudicato dell'ordinamento), sono «luoghi comuni», quelle «cose più ovvie» che è permesso «richiamare» solo quando le epoche siano incerte, «in queste epoche così incerte». In definitiva, dice Capograssi, dal punto di vista del tribunale dell'ordinamento il problema non esiste: sollevarlo è cadere in contraddizione, non solo per il fatto di pretendere una «stabilità» che nel suo tribunale si possa porre in contraddizione con se medesima; ma soprattutto perché la coscienza disobbediente non può volere di essere assoluta o perdonata, senza gettare nell'equivoco e nell'arbitrio tutto il movimento che la costituisce come coscienza, e che la oppone alla logica dell'ordinamento come una disobbedienza che è una profonda obbedienza («quasi si direbbe invocazione di sacrificio») ad altri ordini e ad altri valori.

Disobbedienze che sono obbedienze, che sono anzi «attestazioni» e, rovesciando la successione: attestazioni di obbedienze che appaiono disobbedienze solo sin che vengono «giudicate» «rimanendo sul piano della logica dell'ordinamento positivo, sul piano si direbbe

della realtà consolidata»: cioè, duri fin che duri, sul piano della stabilità, dove tuttavia il discorso, nel momento stesso che sembra decisivo, presenta all'improvviso un rovesciamento di piano di grande interesse: ciò che avviene dentro una proposizione di preciso sapore dialettico.

«Questo sul piano della logica dell'ordinamento, sul piano si direbbe della realtà consolidata. Ma è evidente che sul piano storico, che è il piano della vita in formazione, le cose non si fermano qui»: sul piano della storia anche ciò che sembra giudicato è oggetto di giudizio, anche l'ordinamento della stabilità viene chiamato in giudizio e da giudice diviene giudicando. «Coscienze oggettive e consolidate nell'ordinamento positivo, e coscienze che vanno maturando una oggettività che sostituisca la prima – forme le une e le altre essenzialmente limitate e finite – entrano in contrasto, mettono per così dire a confronto e a prova la propria oggettività: danno vita alla storia, che è questo contrasto. L'ordinamento resiste agli attacchi contro la propria oggettività: le coscienze disobbedienti affermano la propria oggettività mediante atti che tendono a far diventare estesi, sistemati, universalizzati», parole ripetutamente citate in questo saggio, ma di cui solo ora è dato intravedere peso e significato. «La storia decide. Qui siamo appunto nella logica della storia là dove si preparano le distruzioni e le costruzioni degli ordinamenti, le trasformazioni del negativo di oggi nel positivo di domani e viceversa».

Una cosa è il problema dell'obiezione di coscienza, se questa viene giudicata come disobbedienza sul piano della logica dell'ordinamento positivo, cioè stabilito; altra se valutata sul piano della vita in formazione, là dove tutto deve ancora essere deciso, tutto può ancora

e deve essere giudicato, tutto è in preparazione, in maturazione, sta maturando e si prepara: dove il confronto tra ordinamento e coscienza diventa un confronto tra oggettività e oggettività, distruzione che si risolve in costruzioni nuove, trasformazione del negativo di oggi nel positivo di domani, e l'esperienza del libero corso della coscienza e dello stesso ordinamento, che col suo preciso esistere ed affermarsi fornisce «un proprio concretissimo, determinato oggetto al lavoro critico della coscienza», in quanto questa è anche obbligo di risolvere tutte le «astrazioni nelle vere concrete e presenti realtà ed esigenze ed urgenze del proprio mondo».

Insomma il discorso capograssiano proprio perché è sempre molto attento a tutte le ragioni dell'ordinamento come coscienza, e della coscienza come oggettività, è anche un discorso inteso a far saltare la pretesa impossibile di chiedere al giudice di uscire da quella tabella di prezzi che è il suo sistema di sicurezza, assoluzioni o perdoni che non può concedere, se non li può concedere, in fine di giudicare con una logica che non è la sua, di fare una parte che non è sua, e il concetto è trasparente. Il compito del giudice è di tenere fermi i «propri valori» dell'ordinamento anche all'interno di «questa lotta di forze da cui nascono gli assetti consolidati e giuridici del mondo storico»; il compito delle coscienze che vanno maturando una nuova oggettività, quello di mettere a confronto la propria oggettività con la oggettività dell'ordinamento davanti al tribunale della storia, non dell'ordinamento, o anche davanti al tribunale dell'ordinamento, però non già per ottenere perdoni: ma piuttosto pretendendo di stare in giudizio per dare attestazioni di altri ordini, quasi come invocazioni di sacrificio. Tenere la posizione; attaccare l'oggettività (negativa) dell'ordinamento; affermare la pro-

pria oggettività: «battere» le proprie onde contro i valori (negativi) tenuti fermi dall'ordinamento positivo, chiedere alla storia di decidere, lasciare alla storia di decidere, agire perché la storia decida, nella sicurezza che in questa lotta di forze, in questo conflitto di oggettività, la logica della vita in formazione finirà col prevalere nella misura in cui in essa sia vera e concreta la presenza delle esigenze ed urgenze del mondo storico in quanto mondo umano.

In questo esercizio di lettura sono state riprese con notevole ed insistita frequenza alcune citazioni già introdotte, direttamente o indirettamente, nelle prime due parti; lo abbiamo fatto di proposito per deoccultare tra l'altro anche il meccanismo dei «rovesciamenti» che noi stessi abbiamo dovuto a volte effettuare per giungere ad una lettura comprensiva di quelle asserzioni capograssiane, che spesso ci sono apparse solo apparentemente in contraddizione con la tesi dell'obiezione di coscienza e del suo riconoscimento legislativo; e che appunto perciò abbiamo ritenuto di poter impiegare in appoggio ad un discorso sulla necessità e sulle condizioni del riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza, tentato tuttavia sulla linea che, unificando la logica dell'ordinamento con la logica della coscienza, tende a ridurre entro margini sempre più sopportabili ogni conflitto comunque insorgente tra obbligo e obbligo, tra certi obblighi posti dall'ordinamento e l'obbligo della coscienza.

Ho accennato così ai rovesciamenti posti in essere in questo promemoria per inserirvi alcune precise asserzioni capograssiane, debbo aggiungere che sono sempre stati tentati senza far subire al testo modificazioni sostanziali; e solo per trasformare un certo tipo di di-

scorso sulla coscienza che la nota di Capograssi, data la sua struttura significante, rivolge all'obiettore, in un discorso che si possa rivolgere anche all'ordinamento e che sia dunque ritenuto valido per l'ordinamento nella stessa misura in cui per l'obiettore.

Un appello «alla» coscienza, dunque, che diventa un appello «della» coscienza. In effetti questa nota di Capograssi, da alcuni considerata come una filosofia della coscienza intesa a negare la possibilità dell'obiezione e del suo riconoscimento legislativo, è solo un discorso sulla necessità di impostare questo «grave» problema facendo in primo luogo attenzione a non porre arbitrariamente la coscienza in contraddizione con l'ordinamento, e soprattutto a non porla in contraddizione con se medesima, cioè con le sue vere urgenze e le sue vere pretese, dato che la coscienza non è uno sterile e passivo assentarsi dai sacrifici della vita e della storia; ma un modo attivo consapevole e disciplinato di vivere la vita e partecipare allo sforzo comune della vita. Vivere e partecipare non in termini irriflessi, ma di «esame» (l'abbiamo già veduto), di «giudizio» di «riflessione profonda» («sapendo che in questa riflessione è impegnato il proprio destino»), «di libera e assidua riflessione morale», «di consapevolezza concreta e obiettiva dell'umanità della vita» e, quando si tratti di coscienza religiosa, di «adesione consapevole e perpetua alla ragione e alla volontà divina, che è assoluta oggettività»: posizione di un grave problema se è vero che l'obiezione di coscienza individua un problema che l'ordinamento non può non porsi come suo, e non può non risolvere positivamente.

Problema «grave», difficile: che presenta non pochi scogli ed esige di essere trattato con cautela e con attenzione in tutti i risvolti, vorrei dire con termini proprio a

questo proposito, profondamente capograssiani, con «rispetto» e «riverenza». Infatti quando la coscienza non si riduce, «rispetto al problema della violenza e della guerra», «a una sommaria e infantile negazione della vita di caserma»; quando «cioè non si risolve in uno sterile e passivo assentarsi dai sacrifici della vita e della storia»; quando la coscienza è «tutta una consapevolezza ed ardua disciplina di sacrificio», un preciso, un profondo modo di aderire «alle leggi della vita e del destino», di commisurare la legge della propria vita e del proprio destino alla legge della vita e del destino di tutti gli uomini, alla «concreta e obiettiva umanità della vita»; quando la coscienza non è che il modo di vivere consapevolmente «la vita che tutti vivono», il modo consapevole e positivo di partecipare «allo sforzo comune» per edificare non per distruggere una vita una storia un mondo che siano umanità; quando la coscienza è lo sforzo che l'uomo fa per umanizzare la vita «e vincere il mondo della violenza» («come l'ha vinto» aggiunge Capograssi, «Colui, dal quale il cristiano, così ingiustificatamente!, prende il nome»), «non atrocitate pugnandi sed patiendi humilitate»; quando risulti storicamente impossibile «stare nella battaglia senza uccidere» come, dopo le ultime sta ora capitando in queste ultimissime guerre che l'esperienza soffre senza capirne il senso e il limite: quando si diano tutte queste condizioni insieme oggettive e soggettive, allora la conclusione è anch'essa ovvia: cosa occorre?

Occorre, per restare all'interno di questo discorso capograssiano, essenzialmente questo: 1) Dire le cose come vanno dette senza «manca di rispetto verso le persone che dichiarano di non poter adempiere i loro obblighi militari, perché la loro "coscienza", cioè il loro stato d'animo ripugna a questo». 2) Trattare in ogni

modo il loro caso «con riverenza», perché «alla fine sono uomini che danno (in questi tempi materiali più che materialistici) valore pratico a una voce interiore». 3) Rivolgere ad essi, «proprio per il rispetto che meritano», un «invito alla riflessione consapevole, pacata, silenziosa nell'intimità della coscienza, *clauso ostio*, sui doveri della loro vita», e nello stesso tempo usar loro «quel riguardo che ai competenti può sembrare possibile in una razionale organizzazione del servizio». 4) «Alla fine», quando cioè «questo stato emozionale irresistibile di repugnanza per certi servizi (comunque sia qualificabile moralmente e giuridicamente)», «sia stato sicuramente accertato», affrontare il problema considerandolo sotto il profilo «tecnico» come un problema «analogo a quelli che i tecnici dell'officina e della fabbrica risolvono per la selezione e il più adatto impiego degli individui, secondo le varie capacità e attitudini». 5) Affidare il problema allo studio dei competenti e portarlo dinanzi alle Camere (dove Capograssi, nel 1950, testualmente scriveva: «così sembra che il problema sia stato posto in un progetto di legge che è dinanzi alle Camere. E così sembra che il problema potrebbe essere studiato dai competenti»).

Come si vede, non ci sono in questa nota, che ha una precisa occasione e precisi limiti, tutti gli elementi che occorrerebbero per un'analisi completa del problema dell'obiezione di coscienza nell'esplicito e nell'implicito del pensiero di Capograssi; ma solo alcune indicazioni, a volte indirette, per avviare un discorso e porre il problema. Certo è però che non c'è in essa quella negazione assoluta dell'obiezione di coscienza che a volte vi si vuole vedere, non quel rifiuto del riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza, che anzi viene proposto come una soluzione interamente sdramma-

tizzata del problema, come soluzione tecnica di un problema che al limite è anche tecnico: cioè di razionalizzazione dei servizi sociali, di razionalizzazione e organizzazione differenziata delle forme di partecipazione personale allo sforzo della vita comune, alla vita che tutti vivono, che non sono necessariamente lo sforzo e la vita del portare le armi e dare assieme la morte al nemico (al limite: del darsi la morte assieme, dato che nell'esperienza etica il significato del suicidio non muta solo perché dal suicidio della singola persona si passa a quello dell'umanità come unità).

Può essere pertanto che la nota capograssiana, a rileggerla sedici anni dopo, mostri qualche lato debole; che lo sforzo di semplificazione del problema in essa evidentissimo risulti oggi impossibile, considerate le esperienze di guerra che nel frattempo si sono accumulate; che il problema della pace e della guerra sia nel frattempo divenuto molto più «personale» e urgente per tutti (quanto, forse, nel 1950 neanche era dato supporre): ciò che bisogna rilevare è che oggi il problema dell'obiezione di coscienza al servizio militare tende a diventare sempre più complesso contraddittorio e difficile, come il giurista non mancherà di vedere, credo, se avrà voluto considerare con occhio vigile le cose che stanno accadendo in queste guerre in atto, in queste guerre non dichiarate e, per così dire, «senza stato giuridico», che stanno trasformando in teorie militari ed in vere e proprie «strategie» quelle che all'origine erano ipotesi propriamente psicologiche, e gettando questo povero soldato dei nostri giorni nelle impossibili paludi di non obbedire e di esser fucilato, di obbedire ed essere fucilato; essere processato perché non obbedisce oppure proprio perché ha obbedito.

L'obiezione di coscienza ha, così, il fondamento pratico in una situazione di impossibilità; può avere tuttavia diverse «misure».

La ricostruzione completa delle sue forme, di tutto il sistema delle sue implicazioni nella storia delle idee e delle istituzioni, è sempre un lavoro molto suggestivo e molto difficile, ed infatti è ancora in corso³: ogni volta si tratterà di vedere quali sono i suoi termini nel concreto, quali i suoi contenuti specifici, quale la sua portata effettiva, quali i comandi o il comando che contesta, gli adempimenti o l'adempimento che rifiuta.

Può essere la contestazione globale di tutto l'ordinamento (ciò che sembra avvenire quando assume quella forma di «evasione totale», diceva il Capograssi, che caratterizzerebbe le «eresie» di tipo «tolstoiano»); può essere la contestazione totale non dell'ordinamento, ma di un ordinamento che ponendosi come un fatto di espropriazione determini nell'individuo una reazione opposta, una volontà di «indipendenza» che diventa al limite di resistenza e di rifiuto (ed il rifiuto non riguarda in questo caso la possibilità dell'ordinamento sociale della vita, ma la pretesa di un dato ordinamento di costringere la coscienza a perdere ogni suo proprio oggetto per accogliere ogni altro oggetto che le venga imposto dall'esterno, utilizzando dunque anche i termini di cui si vale Capograssi per definire la riduzione della coscienza a fanatismo tipica dell'esperienza totalitaria).

Può essere queste contestazioni: ma anche altre cose. «Disobbedienze, che non sono puri atti di arbitrio», ma obbedienze, «imposte dalla coscienza», «ad altre norme, altri principi, altre esigenze»; disobbedienze che sono veri e propri interventi della coscienza, anzi di una coscienza «lacerata e divisa in se stessa», perché nel sistema di una società divisa, cioè nel sistema di un or-

dine commisurato ad un uomo scisso seco stesso, c'è anche la possibilità di una coscienza lacerata e divisa, la quale sente il dovere di obbedire all'ordine positivo ma insieme anche quello di obbedire ad altre leggi»: ciò che accade allorché «nella varia mobilità della storia» insorgono quei «conflitti nei sistemi» che determinano il contrasto intimo della stessa coscienza e che appunto si risolvono «con l'oscuro e crudele dramma dell'opzione tra due doveri, nel quale culmina il paradosso della vita etica». «Crisi determinate dall'apparire in concreto di concrete leggi ingiuste, cioè negatrici dei principi e verità su cui si regge la vita comune degli uomini» (e sono leggi alle quali «la coscienza disobbedisce per obbedire a quei principi»); e «crisi determinate dall'apparire di leggi negatrici della vita religiosa», per esempio, quelle cui «la coscienza disobbedisce per obbedire alla legge di Dio», con le parole ricordate anche da Capograssi di Pietro al Sinedrio: «si justum est in conspectu Dei, vos potius audire quam Deum, judicate» (Act., IV, 19).

Obiezione di coscienza anche queste disobbedienze, che però non possono avere riconoscimento legislativo, ma obiezioni, appunto, che pongono altri problemi: togliere l'ingiustizia dalla legge (togliere la legge ingiusta), restituire alla vita la pienezza della sua libertà, delle sue dimensioni. Ma poi c'è anche l'obiezione che nasce dalla repugnanza di un'azione che pur legittimamente l'ordinamento richiede e la coscienza tuttavia rifiuta, perché si tratta di un adempimento che, nonostante la legittimità della pretesa da cui nasce l'obbligo, lacerata la coscienza, ponendola nell'impossibilità di adempiere senza alienarsi e senza perdere il proprio oggetto, senza negare i principi e le verità su cui fonda il proprio corso e il modo della propria presenza. Se non

sbaglio è la categoria nella quale rientra questa specifica obiezione che è il «no» motivato dalla coscienza al servizio militare, al fatto di prendere le armi, al fatto cioè di adempiere ad un precetto che vuole, sì, soltanto l'azione; ma appunto un'azione che ha un preciso significato di violenza, che non ha la possibilità di razionalizzarsi se non nella prospettiva della guerra, cioè dell'uccidere e dell'uccidersi insieme.

Soprattutto di fronte a questo tipo di obiezione (che chiede di poter obbedire in un modo che non metta la coscienza in conflitto con se stessa e di poter «sostituire» ad un adempimento che getta la coscienza in un contrasto oscuro e crudele un adempimento che mantenga ed anzi rafforzi, sdrammatizzando l'opzione, quella «connaturale armonia» che può esserci tra le «varie esigenze» che le leggi della vita recano «nella loro essenza»): soprattutto di fronte a questo tipo di obiezione di coscienza, dicevamo, l'ordinamento democratico ha la responsabilità di una disciplina positiva, di una soluzione radicale del problema.

All'interno di un ordinamento che non ha più la pretesa di «chiedere l'adesione intera della coscienza», e non «è» più la pretesa di disciplinare tutte le vite di tutti gli uomini «conformemente all'unica coscienza dello Stato»; all'interno di un ordinamento che ha prestabilito sufficienti meccanismi per la salvaguardia della legge dall'ingiustizia (che insomma ha già prestabilito meccanismi che assicurino la massima approssimazione di volta in volta possibile della legge alla giustizia); all'interno di un ordinamento che ha già creato sufficienti margini di libertà per l'esercizio «totale» della vita ed ha già «giudicato» la libertà del rapporto uomo-Dio riconoscendo al soggetto tutta l'autonomia che gli occorre perché la coscienza sia l'esercizio stesso

della libertà; all'interno di un ordinamento che faccia salvi questi presupposti comunque indispensabili per la sua definizione «liberale», il riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza significa: *in generale*, la possibilità di ridurre a zero quel contrasto che «la capricciosa applicazione» del concreto genera in occasione di singoli comandi e di fronte alla richiesta di singole azioni nelle singole coscienze, e ancora, quella di introdurre nel concreto un meccanismo ulteriore per l'armonizzazione delle leggi con le esigenze della vita, insomma uno strumento ulteriore di unificazione della vita etica; *in particolare*, cioè come obiezione di coscienza alla guerra, prevedere nella dinamica dell'ordinamento uno strumento di resistenza individuale a quel processo di «rovesciamento» dell'esperienza dello Stato, di cui lo stesso Capograssi parla in altra sede, e che da un lato implica la riduzione dello Stato alla guerra, dall'altro quella dell'individuo «a mezzo destinato esso stesso a distruggere, e ad essere distrutto, a dare la sua vita per questo scopo di cui la sua vita è puro mezzo»⁴.

Intendiamoci: può ben essere che le «apologie» della pace siano «fastidiose» quanto quelle della guerra; che la guerra sia «necessaria nella realtà» e «indispensabile» «alla dinamica dello Stato e dell'individuo stesso»; «che solo la guerra [riesca] a eliminare le false costruzioni, le false giustizie, i falsi ordini, i domini della forza, i materialismi che cercano di impadronirsi della realtà» e che solo la guerra, «solo la forza, solo questa violenta concentrazione di forze, solo questa rottura di tutti i freni, questa specie di abolizione di tutti gli ordini può distruggere le formazioni del male, le negazioni che il male tenta di organizzare»; che la guerra infine sia

«la classica prova» della lacerazione della vita etica (e della sua effettiva incapacità di concludere), dato che «pone continuamente fini che continuamente essa stessa rende impossibili»: tutte queste asserzioni possono sembrare vere o comunque verificate dall'esperienza e possono altresì dare una spiegazione non apologetica di questa contraddizione, di questa disperazione della vita etica che è la guerra.

Ma c'è anche, proiettata verso un futuro non abbandonato al ricatto del passato, la speranza di altre forme e modi di esperienza, di altre forme e modi di intervento e di impegno per impedire gli effetti definitivi del male nella organizzazione della realtà, e per evitare questa singolarità dell'esperienza che è la guerra, questo «circolo vizioso» dell'esperienza per cui la guerra rende inevitabile la guerra: ed ecco che il riconoscimento legislativo della obiezione di coscienza acquista questo altro importante significato, prende atto di quest'altra importante attitudine della vita, del soggetto che vive e soffre l'esperienza.

Le ipotesi dell'inevitabilità e della non inevitabilità della guerra vengono in tal modo date alla pari in un presente che riconosce la possibilità di un mondo (umano) rimesso al «libero volere» di un soggetto «che nella pienezza dei suoi interessi trova la sua vita integrale, e nella unità di essi, l'unità del mondo che con la sua azione esso crea», il gioco sta nel rimettere all'individuo («per il quale il mondo umano è la piena espressione di se stesso») la decisione finale della sua esperienza: o «formare l'unità del mondo umano (...) nella sua ricchezza d'interessi e di realtà, nella sua profonda vocazione alla pace, alla pienezza della vita pienamente vissuta, nella intrinseca e profonda armonia e concordia dei suoi fini e interessi vitali»; o accettare passiva-

mente che tutto all'improvviso e continuamente gli ricada addosso, che «con la necessità della guerra, l'unità da scopo [diventi] mezzo, strumento di lotta, arma per vincere nella lotta dei mondi sociali in contrasto e in gioco di predomini», cioè che tutto il lavoro della vite cessi «di essere un bene per se stesso, di essere fine a se stesso», per diventare «mezzo, stadio, strumento per sopraffare altre unità, cioè per asservire, per far diventare mezzi altri tentativi di formazione del mondo unitario della vita»⁵. Dove non tanto conta il modo in cui si è svolto il gioco delle citazioni, quanto l'alternativa che ne risulta, con il preciso significato che assume in questo momento e in questo discorso.

Il problema della riduzione di tutta l'esperienza del concreto al soggetto stesso dell'esperienza (riduzione altresì che non nega ma rende plausibile e significativa ogni altro discorso sulle strutture), il problema, dicevo, consiste nel lasciare all'individuo di accettare o non accettare, insomma uno spazio sufficiente anche in ordine al grave problema della necessità o meno della guerra, della inevitabilità o meno della guerra, della inevitabilità o meno della catastrofe: della possibilità di impegnare la propria azione in un'altra prospettiva, di impegnare in un altro destino il destino proprio e quello insieme di tutti gli uomini. Il riconoscimento legislativo dell'obiezione di coscienza significa la concreta volontà dell'ordinamento giuridico dell'esperienza di lasciar al destino dell'individuo il massimo spazio possibile, riducendo via via a zero le occasioni di conflitto di quel mondo umano che nella pienezza del suo compimento è mondo morale, cioè in rapporto al costituirsi storico di un mondo pensato voluto realizzato a misura di un uomo inteso come libertà e responsabilità, come autonomia e partecipazione.

Ogni volta che l'ordinamento procede al riconoscimento legislativo di un'obiezione di coscienza (o anche, al limite, al riconoscimento generale dell'obiezione di coscienza, nelle forme concrete che l'esperienza avrà saputo via via escogitare), ciò che non potremo fare a meno di vedere dentro questo fatto concreto è la ipotesi di un sistema di obbedienze che consente di «sciogliere» l'obbligo giuridico senza entrare in conflitto con l'imperativo della coscienza, in una parola: di obbedire all'ordinamento compiendo azioni che sono «anche» obbedienze ad altri principi, ad altre esigenze, o comunque non in contraddizione col dovere di obbedire ad altri comandi, altri principi, altre esigenze.

L'ordinamento così diviene sempre di più un fatto di rispetto. Rispetta sempre di più la legge della vita e del destino, diventa insomma sempre più un fatto di umanizzazione della vita, di riduzione del mondo alle possibilità dell'uomo in quanto libertà e coscienza (cioè in quanto presenza e modo della presenza, battendo ovviamente l'accento non sul semplice fatto, ma sulla qualità di esso); e ciò perché il significato dell'ordinamento che sistema positivamente l'obiezione di coscienza, nel senso precisato di una reale unificazione dell'etica, consiste nella prospettiva che apre al proprio modo di essere esperienza, cioè al proprio modo di soffrire la dialettica della vita morale e del rapporto uomo-società, introducendo nel sistema dell'oggettività sociale un modo di relazione tra individuo e Stato e in definitiva tra uomo e mondo, molto articolato ed aperto, cioè profondamente caratterizzato da un dinamismo più accentuato e una dialettica più fitta.

E qui veramente ci sembra di poter sospendere il discorso: non perché l'analisi si possa considerare esaurita; ma perché nonostante le cose che restano da dire già

sembra abbastanza facile capire su quali linee la ricerca dovrebbe svilupparsi per portare all'esplicito alcune fondamentali implicazioni di questa nota, e cioè:

– l'ulteriore e approfondita definizione dell'obiezione di coscienza in rapporto al concetto (sempre in discussione) di obbligo giuridico: cioè all'interno della varia e complessa problematica di quel conflitto di obblighi cui abbiamo fatto riferimenti per ora sommarî e generici, ma che meriterebbero ben altra considerazione e attenzione⁶;

– la revisione critica del concetto di obbedienza, quale sembra imporsi all'attenzione sia del moralista che del giurista nel quadro dell'esperienza contemporanea: cioè in rapporto alle modifiche che sul vecchio concetto morale e giuridico di obbedienza vengono introducendo gli sviluppi di una storia che ha ripetutamente messo in crisi la possibilità di ogni atteggiamento autoritaristico, e via via cominciato a scoprire che l'obbedienza non sempre è una virtù, giacché ci sono sempre più frequenti situazioni storiche e giuridiche, dunque morali, nelle quali la responsabilità ricade in eguale misura sia su chi comanda, in quanto comanda e pretende l'obbedienza, sia su chi obbedisce, in quanto obbedisce ritenendo che la cosa migliore, di fronte a cose supposte più grandi di noi, resti appunto quella di lasciar fare ai capi⁷;

– infine, il problema dell'obiezione di coscienza, come forma di reumanizzazione del rapporto sociale e di desovranizzazione provvisoria dello Stato dal basso: impiegando tali espressioni nella precisa accezione in cui le abbiamo ritrovate nelle più recenti ricerche di psicologia della guerra⁸, e soprattutto valutando sino in

fondo tutti i significati che debbono e possono assumere in un tempo nel quale, coll'avvento dell'era nucleare (o catastrofe), anche la guerra entra in crisi «nella sua funzione di risolvere problemi fondamentali» e «di garantire agli individui di un gruppo la salvezza di un loro oggetto d'amore»⁹; e nel quale dunque la necessità di accrescere le responsabilità del soggetto si configura come un'urgenza emergente non solo dal punto di vista (importantissimo) dello sblocco di una condizione psicologica: ma da quello altresì della riforma delle istituzioni, nel senso del loro adeguamento alle condizioni in cui esse pure vivono la loro vita e giustificano il loro stesso esserci.

Si tratta, come si vede, di temi che non è difficile scorgere attraverso la scarsa filigrana di questo promemoria; e che tuttavia avrebbero bisogno (soprattutto nella connessione vitale che sembrano avere in rapporto uno all'altro), di approfondimenti e svolgimenti molto pazienti e rigorosi. Ma si tratta anche di temi che sembra sufficiente elencare, se non per esaurire almeno per aprire una nuova prospettiva di lavoro e di analisi: cioè per mostrare il molto che resta da dire intorno a questa «ovvia» questione dell'obiezione di coscienza, considerata nell'arco completo e complesso dei suoi problemi e dei suoi possibili significati. Da una parte, come un fatto inteso per quanto può a «liberare» lo Stato dall'«ingorgo della violenza privata da esso capitalizzata, monopolizzata ed eventualmente atomizzata» («crescita progressiva e progressiva inflazione della potenza militare, accompagnata da impossibilità di scarico all'esterno») ¹⁰. Dall'altra come un fatto inteso a segnalare e favorire l'avvento di quel tipo di atteggiamento umanistico, nell'accezione del termine precisata da Money-Kyr-

le come contrapposto di quello «autoritaristico»¹¹, che lo stesso Einstein auspicava nella famosa pagina che i «gruppi anti-H» scrivono di solito in limite alle proprie «dichiarazioni», e che consiste in un caldo urgente appello ad un nuovo modo di pensare per un mondo in cui tutto sembra cambiato. Dove, però, «nuovo modo di pensare» vuol dire, se non sbaglio, nuovo modo di porre sia i termini dell'etica individuale che quelli dell'etica di gruppo, «di fronte agli inquietanti interrogativi» di un'era nella quale essere umanisti, ancora una volta, significa cominciare a sentire la guerra «non più come strumento di difesa o di lealtà verso ciò che si ama, ma, al contrario, come tradimento e diserzione di ogni oggetto d'amore, proprio ed altrui»¹².

Luglio 1966 - febbraio 1967

Note a “Promemoria” sull'obiezione di coscienza

¹ «L'io non è soltanto riflessione o coscienza separata (*res cogitans*), ma è anche io che può e che fa. Non è pura possibilità, ma possibilità causata, condizionata e motivata, il che coincide col dire che è presente temporale che può agire vincendo la passività e servendosi della stessa passività. L'io può in quanto 'può sempre di nuovo': Ich kann immer wider». Cfr. il *Piccolo dizionario fenomenologico* elaborato con costante e puntuale riferimento ad Husserl da Enzo Paci in appendice al suo: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 473.

² Le proposte di legge sono quelle n. 1156 (PISTELLI e altri: 18 marzo 1964); n. 1162 (BASSO e altri: stessa data); n. 1225 (PAOLICCHI e altri: 14 aprile 1964); n. 2995 (PELLICANI e altri: 1° marzo 1966): un'analisi abbastanza acuta di esse si trova nell'articolo di Silvio Pergamo (*Una legge per gli obiettori di coscienza*) che sarà a suo tempo indicato in sede di rapporto bibliografico. Quanto, alla letteratura presa in diretta e più insistentemente considerata per questo saggio («promemoria», «riepilogo»), dirò che è costituita dai testi più strettamente connessi al corso dell'attuale dibattito italiano, e cioè, globalmente, dai testi qui indicati seguendo, a scanso di equivoci, l'ordine alfabetico:

AA.VV., *Per una legge sull'obiezione di coscienza*, inchiesta condotta dalla Associazione italiana per la libertà della cultura, Roma, 1962, con scritti di: Barile, Borghi, Cabella, Calogero, Capitini, Chiaromonte, Finocchiaro, Giordani, Girardet, Jacometti, Jemolo, Mastrogiovanni, Milazzo, Mortati, Nuvolone, Peyrot, Perrone-Capano, Riccardi, Pioli, Pozzi, Romualdi N., Rosapepe, Rossi, Segre B., Silone, Spini, Vassalli. - BACHELET, *Disciplina militare e ordinamento giuridico statale*, Milano, Giuffrè, 1962. - BARAGHI, *Su: Tu ne tueras pas*, in «Civiltà Cattolica», Roma, 1961. - BOBBIO, *Filosofia della guerra nell'era atomica*, in *Terzo Programma*, Torino, E.R.I., 3, 1965. - CAPITINI,

La non violenza oggi, Milano, Comunità, 1962; *Il metodo e le tecniche individuali della nonviolenza*, e: *Dall'obiezione di coscienza alle tecniche collettive*, in «Terzo programma», Torino, E.R.I., 3, 1965. - CAPOGRASSI, *Obbedienza e coscienza*, in *Foro Italiano*, Roma, II, 1950, ora in: *Opere*, V°, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 199-208. - COTTA, *Il problema della non violenza*, in: «Terzo programma», Torino, E.R.I., 3, 1965. - DEL RE, *Il reato determinato da movente religioso* (prefazione di A. C. Jemolo), Milano, Giuffrè, 1965.

DEL VECCHIO G., *Studi sulla guerra e sulla pace*, Milano, Giuffrè, 1959. - DORIGO, *L'obiezione di coscienza: contenuto e prospettive di ieri e di oggi*, in: «Questitalia», Venezia, gennaio 1963, 58. - *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale del Concilio Ecumenico Vaticano II, Roma, Ed. Paoline, 1966. - GHIROTTI, *Un obiettore difficile* (Don Milani), in: «Comunità», Milano, a. XX, fasc. 136. - GOMEZ DE AYALA, *Aspetti giuridici e teologici dell'obiezione di coscienza al servizio militare*, in: *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova*, ff. 2° e 3° 1964 e anche: *L'obiezione di coscienza al servizio militare nei suoi aspetti giuridici e teologici*, Pubblicazioni dell'Università di Genova, Facoltà di Giurisprudenza, Milano, Giuffrè, 1965. - GOZZINI, *Appunti sulla naita*, Vicenza, La Locusta, 1965. - GUZZETTI G. B., *Santo o traditore l'obiettore*, in: «Gente», 2 nov. 1961; e: *Morale e obiezione di coscienza*, cit. in: *Justitia*, 1°, 1964.

HARING B., *La legge di Cristo*, Brescia, Morcelliana, 1957, cit. anche in *Justitia*, 1°, 1964. - JASPERS, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1960. - MAZZOLARI P., *Tu non ucciderai*, Vicenza, La Locusta, III ed., 1965. - MILANI don Lorenzo, *Il dovere di non obbedire*, Firenze, La Locusta, 1965. - MONTESANO, *Sulla vestizione coatta della recluta e sull'uomo come oggetto di diritto*, in: *Scritti giuridici in memoria di Pietro Calamandrei*, 1° Padova, 1958, pp. 279-299. - MORVAN O., *Obiettori di coscienza tra i parà*, in: «Paradosso», Milano, 1961, n. 27. - PASTORE (il) KING, *Il Pastore King condanna l'uso della violenza nella lotta per l'integrazione*, in *Humanitas*, Brescia, nov. 1965, n. 11. - PERGAMENO, *Una legge per gli obiettori di coscienza*, in: «Democrazia e diritto», 3, 1965. - PESCIOLI, *Educazione e non violenza*, in: *Scuola e città*, Firenze, La Nuova

Italia, marzo 1966. - PIOLA, *Vim vi repeller licet*, in «Concretezza», Roma, 16 ottobre 1965. - PIOLI G., *Gli obiettori di coscienza dinanzi alla legge*, Milano, Unione Tipografica, 1965, e: *La rinuncia alla violenza*, Milano, 1951.

REGAMEY P., *Non violenza e coscienza cristiana*, Roma, Ed. Paoline, 1962. - RIZZACASA, *Il dovere di difesa dello Stato*, Roma, Centro Studi del Lazio, 1964; e: *La non violenza nella problematica filosofica contemporanea*, in: *I problemi della pedagogia*, Roma, 2°, 1966. - ROMUALDI N., *L'obiettore fuori legge*, ne: «Il Mondo», 16 aprile 1957. - ROSER H., *Le chrétien devant la guerre*, Ginevra, Fides ed Labor, 1953. - SILONE, *Non violenza - Don Milani* (cronaca), in: «Tempo presente», Roma, sett.-ott., 1965, nn. 9-11, e: *L'obiezione di coscienza*, in: «Fiera letteraria», febbraio 1966. - SIMSON, *Il prezzo della libertà*, Milano, Martello, 1953. - TANZELLA, *Studio medico-legale sulla personalità dell'obiettore di coscienza*, in: «Scuola positiva», 1953. - TRIONFERA, *Mancano all'Italia 44 soldati*, ne: «L'Espresso», Roma, 11 agosto 1957. - UDE J., *Non uccidere*, in: «L'Incontro», Torino, marzo 1957. - VASSALLI, *La libertà personale nel sistema delle libertà costituzionali*, in *Scritti giuridici in memoria di Pietro Calamandrei*, cit., vol. IV, pp. 353-408; e: *Il diritto alla libertà morale*, in: *Scritti giuridici in memoria di Filippo Vassalli*, vol. II, Torino, UTET, 1960, pp. 1629-1701. - ZOLO D., *Teologia e diritto penale, in margine alla sentenza di condanna di P. E. Balducci*, in *Justitia*, Milano, 1964, 1°, pp. 63-70.

E inoltre: ANDREOTTI, *Leva, coscienza e missili*, «Concretezza», 4, 1963. - ANONIMO, *La «nobile» lettera di don Milani*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 30 novembre 1965. - BAGNIS, *L'obiezione di coscienza un problema che va risolto*, in: «Lotte nuove», Cuneo, 24 ottobre 1966. - BENNATI, *Il diritto di imparare a non uccidere*, in: «Lotte nuove», Cuneo, 24 ottobre 1966. - BERUTTI, *Mancata prestazione del giuramento militare e reato di disobbedienza*, in: «Rivista penale», 1952, II, 452. - CAFFI, *Critica della violenza*, Milano, Bompiani, 1966. - CAPITINI, *Il problema religioso attuale*, Bologna, Guanda, 1948. - CERONETTI, *Il problema della obiezione di coscienza*, in: «Critica sociale», marzo 1949. - COLOMBO, *Invece della violenza*, Milano, Bompiani, 1967. - CONTINI, *Riflessi costituzionali della mancata prestazione del giuramento per motivi religiosi*, in: «Ri-

vista italiana di Diritto Penale», I, 1951. - CUCCI, *Denigratori e offensori delle FF. AA.*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 30 settembre 1965. - DE PACE, *Dante soldato*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 15 gennaio 1966. - DOMINICI, *L'uomo c'è*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 30 giugno 1965. - EINSTEIN, *Idee e opinioni*, Milano, Schwarz, 1957. - FABBRINI, *Tu non ucciderai*, Firenze, Cultura Editrice, 1966. - FINOCCHIARO, *Osservazioni in tema di obiezione di coscienza ed istigazione di militare a non indossare l'uniforme*, in: «Diritto ecclesiastico», 1955, 11, 77. - FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1958. - GEMMA, *Gli obiettori di coscienza*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 30 marzo 1966. - GREGORIO, *L'obiezione di coscienza*, Torino, Borla, 1966. - IMBIMBO, *Lettera dell'obiettore Imbimbo inviata al giornale, «Lotte Nuove»*, Cuneo, 24 ottobre 1966. - JEMOLO, *Problemi pratici della libertà*, Milano, Giuffrè, 1961. - KING Martin Luter, *Discorso pronunciato dal King in occasione del conferimento allo stesso della medaglia della pace di San Francesco da parte della Federazione americana del Nord del Terzo Ordine di San Francesco*, marzo 1964. - KING M. L., *Parole pronunciate dal King nel ricevere il Premio Nobel per la pace*, 1964. - KING M. L., *Risposta del King, dalla prigione di Birmingham, alle critiche di alcuni sacerdoti, secondo i quali doveva seguirsi la via delle trattative anziché infrangere le leggi*, 1963. - LA PIRA, *Prefazione al libro di Fabrizio Fabbrini, Tu non ucciderai*, Firenze, Cultura Editrice, 1966.

MANNUCCI, *Il diritto di uccidere (e il dovere di farsi ammazzare)*, in: «La Stampa sera», Torino, a. 98, n. 256. - MESSINEO, *L'obiezione di coscienza*, in: *Civiltà Cattolica*, Roma, 1950. - OTTONE, *Basta fare un bagno per sfuggire allo Annageddon*, in: «Oggi», 30 agosto 1951. - PAOLO VI Papa, *Discorso pronunciato da Paolo VI all'ONU*. - PAOLO VI Papa, *Discorso pronunciato da Paolo VI il 26 agosto 1964*. - PAOLO VI Papa, *Discorso pronunciato da Paolo VI il 30 agosto 1964*. - PAOLO VI Papa, *Discorso pronunciato da Paolo VI in occasione di un pellegrinaggio di militari del Belgio*, 1965. - PIOLI, *I cattolici e la coscrizione militare*, Milano, 1950. - POCATERRA Elisa, Presidente della Sezione Romana della Associazione Famiglie Caduti e Dispersi in Guerra, *Lettera in risposta alla lettera aperta di don Milani ai*

cappellani militari della Toscana, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 30 luglio 1965. - POCATERRA Elisa, Presidente del Comitato Provinciale di Roma dell'Associazione Nazionale Famiglie Caduti e Dispersi in Guerra, *Lettera della Signora Pocaterra riportata nell'articolo apparso in: «Il nuovo pensiero militare»*, Firenze, 30 maggio 1966. - PREDIERI, *La difesa e le forze armate, commentario sistematico della Costituzione italiana*, Firenze, 1950.

ROSADONI, *La violenza dei disarmati*, Torino, Gribaudo, 1966. - SANDALLI, Gen. S. A., *La soluzione c'è*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 15 ottobre 1965. - SEGRE, *Costituisce reato la obiezione di coscienza?*, in *Foro Penale*, 1950. - STEFANI don Luigi, *I cattolici e la difesa*, in: «La Nazione», Firenze, 12 gennaio 1963. - STELLACCI (Pubblico Ministero), *Requisitoria pronunciata dal P. M. Gen. Stellacci nel processo contro Fabrizio Fabbrini*. - STRANIERO, *L'obiezione di coscienza*, in: «Lotte nuove», Cuneo, 7 novembre 1966. - TOMASELLI, *Sette anni dell'on. Andreotti al Ministero della Difesa*, in: «Il nuovo pensiero militare», Firenze, 15 aprile 1966. - URSO, *Recensioni al libro di Fabrizio Fabbrini: Tu non ucciderai*, in: «Critica Sociale», 20 dicembre 1966. - VASALLE PIGA, *Articoli con notizie e dati statistici*, in: «Concretezza», nn. 3-4-5, Roma, 1962. - VITALE, *L'obiettore di coscienza*, in: «Giustizia Penale», 1, 1950.

Si tratta come si vede, di una bibliografia, con due caratteristiche subito emergenti: di essere puramente strumentale (cioè non ad esaurimento); e di mettere «alla rinfusa» testi rigorosamente scientifici e testi propriamente politico-divulgativi: la inclusione in questa bibliografia provvisoria di un minimo di letteratura giornalistica è tuttavia essa pure strumentale, infatti è «dai giornali» per esempio, che sono tratte quelle dichiarazioni degli obiettori spesso richiamate in testo perché ritenute importanti ai fini della più corretta e libera impostazione del discorso. In questo senso l'ordine alfabetico non deve però essere considerato come un fatto di livellamento (gli squilibri d'altra parte non intervengono solo tra letteratura scientifica ed elaborazione giornalistica), ma come una conseguenza diretta e necessaria della globalizzazione che ci eravamo proposti e che riteniamo di aver rispettato con sufficiente rigore.

Per tanto dobbiamo precisare anche quanto segue: 1) che le

citazioni tra virgolette non esplicitamente attribuite denotano l'intenzione di un riferimento libero cioè teoretico, non filologico, e dunque anonimo, il cui significato e il cui limite, del resto, sono stati spesso indicati in testo (si tratta di proposizioni per lo più generalizzanti e appunto per questo legittimamente impiegabili all'interno di un "riepilogo" generale senza specifica e ulteriore attribuzione); 2) che le frasi citate tra virgolette nella pagina in cui si tenta espressamente una ricostruzione analitica del comportamento degli obiettori e delle loro ragioni sono tratte da dichiarazioni rese da questi in prima persona, in varie occasioni (per lo più processuali); 3) che molti riferimenti alla letteratura sopra indicata sono stati a volte occultati sotto formule indirette, che avranno in altra sede altra considerazione, ma che qui si è ritenuto di ridurre al minimo per ovvie ragioni di equilibrio interno; 4) che tutte le citazioni di Capograssi non esplicitamente riferite ad altra opera sono tratte da *Obbedienza e coscienza*, cit. di cui tuttavia non si indicano le pagine, sia per il modo in cui sono utilizzate (che sarà giustificato nella III^a parte del presente promemoria), sia per la brevità del saggio citato, esso pure tutto scritto su un fazzoletto (un paio d'altri riferimenti, sempre a Capograssi, però non attribuiti e neanche tratti dal testo indicato, sono scopertamente opera omnia e vanno accolti in tal senso); 5) che infine per una iniziale integrazione della bibliografia occasionalmente proposta qui sopra, si rinvia alle ultime pagine di quella storia dell'obiezione di coscienza tentata da Claude Langlade-Demoyen (*L'Objection de conscience*, ecc.) di cui si dà conto nella nota seguente.

³ Intanto, ricordare il puntuale approccio di LANGLADE-DEMOYEN C., *L'objection de conscience dans les idées et les institutions*, prefazione di Jean-Jacques Chevallier, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Pichon et Durand Ausias, 1958, già richiamato nella nota precedente. Più debole nella parte teoretica, questo libro presenta nella sua prima parte (che è anche quantitativamente la più rilevante) un'analisi storica molto ricca di indicazioni e per certi aspetti anche inedita; e di cui occorrerà tener conto. A parte il già rilevato sviluppo dell'apparato bibliografico (un dato di per sé ragguardevole), il merito di quest'esquisse, come dice esattamente J.J.

Chevallier, (si nous acceptons le terme même, trop modeste, de l'auteur, en le soulignant d'une remarque bien connue de Diderot: «Les esquisses ont communément *un feu* que le tableau n'a pas»), è quello di concepire parallelamente storia delle idee e storia delle istituzioni, cioè di andare alla ricerca delle «possibilità di obiezione» dell'individuo «en fonction de la nature, de la force, et de l'étendue du pouvoir politique», che appunto è ciò su cui questa segnalazione richiama l'attenzione del lettore anche, per così dire, in termini programmatici («un lavoro molto suggestivo e difficile, ancora in corso»).

⁴ CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, in: *Opere*, 3^o, 1-171. La citazione è tratta dal paragrafo: *Lo Stato come guerra*, pp. 79-82, di un capitolo intitolato: *Ma la vita etica non conclude*, che costituisce la parte centrale del lungo saggio. Dallo stesso paragrafo sono tratte anche tutte le altre citazioni, sino a quella conclusiva di cui appresso rinoveremo l'indicazione.

⁵ CAPOGRASSI, *Introduzione*, cit., pp. 79-82, passim.

⁶ «Sempre in discussione»: e circa l'ampiezza delle questioni poste, cfr. gli atti dell'incontro promosso nel settembre del 1965 presso la Villa Serbelloni in Bellagio dalla Rockefeller Foundation, appunto per discutere intorno al concetto di obbligo, ora in: «Rivista di Filosofia», fasc. speciale, 2^o, 1966: H.L.A. HART, *Il concetto di obbligo*; G.R. CARRIÒ, *Sul concetto di obbligo giuridico*; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Intorno all'obbligo politico*; G. GAVAZZI, *In difesa (parziale) di una concezione predittiva dell'obbligo giuridico*; P. M. HACKER, *Sull'uso di 'dovere'*; M. KRIELE, *L'obbligo giuridico e la separazione positivista fra diritto e morale*; G. TARELLO, «Obbligo» e «conflitto di obblighi»; N. BOBBIO, *Considerazioni in margine*. (Un articolo «per molti aspetti conclusivo» di U. Scarpelli è stato rinviato al numero successivo della rivista. Il testo di Tarello è ripubblicato, nella stesura originaria completa sotto il titolo: *Appunti su «obbligo»* nella Rivista Trimestrale di Diritto e procedura civile, 1^o, 1966).

⁷ Cfr. la dichiarazione del gruppo italiano anti-H, *Guerra atomica e responsabilità individuale*, Milano, 1966.

⁸ FORNARI, *Psicanalisi della guerra*, Milano, Feltrinelli, 1966, e anche: *Psicanalisi della guerra atomica*, Milano, Comunità, 1964).

⁹ FORNARI, *Psicanalisi della guerra*, cit., pp. 151-152.

¹⁰ FORNARI, *Psicanalisi della guerra*, cit., p. 23.

¹¹ MONEY-KYRLE, *Psychoanalysis and Politics*, London, Gerald Duckworth, 1951, citato da: FORNARI, *Psicanalisi della guerra*, p. 99 ss., e particolarmente p. 105. Sono classificati come «autoritaristi» quegli individui che esprimono negazione e proiezione della colpa mostrando contemporaneamente «una lealtà ossessiva verso qualsiasi autorità» («non sono necessariamente brutali, ma non *sentono* alcuna obbligazione morale a resistere alla brutalità degli altri, né *avvertono* alcuna sofferenza quando *sono* incapaci di desistervi»: «non mostrano una specifica dedizione ad un codice morale particolare, ma tendono piuttosto ad accettare qualsiasi codice morale imposto dalla società, sia essa rappresentata dagli Hohenzollern, dalla Repubblica di Weimar o da Hitler»); come «umanisti» quegli individui che hanno coscientemente sentimenti di colpa che elaborano in una responsabilità individuale, in una parola capaci di mostrare e soffrire «sentimenti di responsabilità e di colpa personali».

¹² FORNARI, *Psicanalisi della guerra*, cit, p. 196.

INDICE

“Promemoria” sull’obiezione di coscienza

Promemoria sull’obiezione di coscienza	7
Note	83

