

Open Access Publications

Collana di Filosofia Politica
a cura di Giuseppe Duso

Punto focale della collana è l'esercizio della filosofia politica, intesa insieme come tentativo di *comprensione* del reale e di orientamento della prassi. A tale scopo appare indispensabile interrogare criticamente i concetti e i valori con i quali comunemente si pensa la politica, per verificare se in essi non si manifestino presupposti ingiustificati o addirittura vere e proprie contraddizioni. Egualmente essenziale si mostra l'attraversamento della lezione dei classici, che ci parlano al di là di pur consolidate linee interpretative. L'attenzione alla politica e alle concezioni politiche non può essere disgiunta dalla riflessione sulla struttura speculativa del pensiero e sull'incrocio tra la ricerca filosofica e la molteplicità dei saperi, nelle loro specificità e trasformazioni. Questo intreccio caratterizza i lavori di filosofia politica della collana e motiva l'apertura a contributi più specificamente teoretici, per quanto riguarda non solo il taglio, ma anche il contenuto. È da un lavoro complessivo di tale genere che possono emergere categorie nuove, o nuovamente pensate, attraverso le quali porre il problema politico alla luce della originaria questione della giustizia e rischiare di indicare punti di riferimento nella complessità del nostro presente.

Giuseppe Duso

La logica del potere

Storia concettuale come filosofia politica

Polimetrica
International Scientific Publisher

2007 Polimetrica ® S.a.s.
Corso Milano, 26
20052 Monza – Milano
Tel./Fax ++39.039.2301829
Web site: www.polimetrica.com

ISBN 978-88-7699-067-0 Edizione stampata
ISBN 978-88-7699-068-7 Edizione elettronica

L'edizione elettronica di questa opera non è in vendita e viene resa disponibile in libero accesso.

L'opera è pubblicata secondo i termini di “Polimetrica Licenza B”.

“Polimetrica Licenza B” consente a chiunque la possibilità di diffondere i contenuti dell'opera, purché l'Autore, il Dipartimento e l'Editrice siano sempre riconosciuti e citati. Non consente l'utilizzo dei contenuti dell'opera a fini commerciali o di lucro. La casa editrice Polimetrica ha il diritto esclusivo di pubblicazione e commercializzazione su supporto cartaceo dei contenuti dell'opera, in tutte le lingue, in tutto il mondo.

Ulteriori diritti sui contenuti dell'opera sono di proprietà del'Autore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova fondi di ricerca PRIN MIUR 2004

A Elena e Tomaso

Indice

Prefazione.....	13
1. Storia concettuale come filosofia politica.....	19
1.1 Oltre l'alternativa tra storia e teoria.....	19
1.2 I concetti hanno una storia?	22
1.3 Storia concettuale e storia sociale.....	27
1.4 Storia e critica dei concetti moderni	30
1.5 Il concetto di storia è un concetto moderno.....	33
1.6 La nascita dei concetti moderni nella nuova scienza politica	40
1.7 Un piano più radicale per il rapporto tra storia concettuale e filosofia politica.....	52
2. Politica e filosofia	61
2.1 Politica e scienza politica.....	61
2.2 Politica antica e politica moderna.....	67
2.3 Problematicizzare la politica moderna?.....	71
2.4 Il riemergere di una struttura originaria.....	74
2.5 Filosofia politica e rischio della prassi	80
3. Fine del governo e nascita del potere	83
3.1 L' <i>arché</i> e le parti della <i>polis</i>	84
3.2 Naturalità della <i>consociatio</i> e naturalità dell' <i>imperium</i>	91

3.3 Il moderno concetto di sovranità e la dimensione del potere	99
3.4 Governo come esercizio del potere sovrano	102
3.5 Il governo come potere esecutivo e la sovranità del popolo	109
3.6 Governo e principio rappresentativo	113
3.7 Linee di tendenza e aporie	118
4. Alle origini del moderno concetto di società civile	123
4.1 La <i>societas civilis</i> nella prima età moderna	123
4.2 La <i>consociatio</i> in Althusius e il significato politico dell'agire degli uomini	130
4.3 La dimensione plurale del popolo e la concezione della rappresentanza	138
4.4 La <i>socialitas</i> e il ruolo del concetto di individuo nella dottrina di Pufendorf	143
4.5 Insicurezza dello stato di natura e necessità di una «certa norma»	148
4.6 Solo il potere della <i>civitas</i> permette di realizzare la <i>socialitas</i> ..	151
5. Rappresentanza politica e costituzione	157
5.1 Opinioni diffuse e problema	157
5.2 La genesi del concetto nell'ambito della questione della sovranità	159
5.3 La rivoluzione e i concetti del diritto naturale	164
5.4 La costituzione tra rappresentanza e potere costituente	168
5.5 La struttura teoretica della rappresentazione	175
5.6 Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi	177
6. Teologia politica e logica dei concetti politici moderni in Carl Schmitt	185
6.1 Schmitt pensatore epocale	185
6.2 La forma e l'origine	188

6.3 La teologia politica come struttura teoretica: l'idea e la sua visibilità	196
6.4 Rappresentazione e forma politica	203
6.5 Oltre Schmitt e la scienza politica moderna	210
7. Considerazioni preliminari su democrazia e federalismo	215
7.1 Istanze contraddittorie nell'uso del termine di democrazia	215
7.2 Identità concettuale della «democrazia»?	218
7.3 Democrazia come forma di governo	220
7.4 La scienza politica moderna e il potere del popolo	225
7.5 Le costituzioni moderne e la morsa dell'unità politica	228
7.6 L'eccedenza del potere costituente	233
7.7 Federalismo come «altro» modo di intendere la politica	238
7.8 Federalismo come vera democrazia?	241

Prefazione

Se si prova a riflettere sul modo in cui, con maggiore o minore consapevolezza, si usano i concetti fondamentali relativi all'ambito sociale e politico, ci si può rendere facilmente conto che due sono i presupposti più diffusi. Da una parte con essi si intendono indicare realtà oggettive (si pensi ad esempio a concetti quali *società*, *Stato*, *popolo*), dall'altra *valori*, che sono spesso assai diffusi e sostanzialmente da tutti condivisi (si pensi a *diritti umani*, *uguaglianza*, *libertà*, *democrazia*). In ambedue i casi sembra che tali concetti abbiano una dimensione atemporale, siano cioè validi per epoche diverse, pur con declinazioni differenti e specifiche. Tale situazione non sembra propria solo del linguaggio comune e di quello usato nel dibattito politico, ma anche di molti lavori che hanno carattere scientifico e storico, nei quali tali concetti sono spesso usati senza essere a loro volta tematizzati per scoprirne l'origine, i necessari presupposti, le conseguenze logiche e la loro pertinenza in relazione alle fonti e ai contesti che mediante essi si intendono comprendere.

Si assiste tuttavia negli ultimi tempi ad un intensificarsi dell'interesse per una determinazione più precisa dei concetti politici, come testimonia il proliferare di strumenti – dai lessici, alle enciclopedie, ai dizionari, agli studi monografici – che hanno come tema le grandi parole della politica. In questi strumenti si presenta spesso, per la comprensione del significato dei concetti, la difficoltà dell'isolamento in cui questi ultimi sono costretti dalle stesse iniziative editoriali: come si cercherà di mostrare, in realtà essi non possono essere intesi nel loro significato se non all'interno del contesto complessivo in cui si relazionano l'uno all'altro. Ma la maggiore difficoltà è costituita dal fatto che differenti sono le prospettive e le

metodologie usate dai diversi autori che collaborano a queste opere collettanee: è perciò arduo ricavarne un quadro di orientamento. Prospettive di storia dei concetti si incrociano e si confondono con una più consueta storia delle idee, nella quale le idee o sono grandezze costanti o semplicemente indicano le diverse costruzioni ideali degli autori, oppure si identificano con una storia delle parole.

È sembrato utile perciò mettere insieme una serie di riflessioni svolte nell'arco di un decennio sulla storia dei concetti politici, per indicare una via di approccio che abbia insieme un carattere storico e teoretico. Il punto di riferimento iniziale è costituito dalla corrente storiografica della *Begriffsgeschichte* tedesca (in particolar modo da Reinhart Koselleck e da Otto Brunner), che sembra aver dato i risultati più interessanti e rigorosi per una comprensione critica dei concetti politici; ma la base sostanziale dell'impostazione storico-concettuale proposta si trova in una serie di lavori di ricerca che hanno mostrato la centralità dell'elaborazione teorica della filosofia o scienza politica moderna, per la caratterizzazione di quei concetti politici che non sono eterni, come spesso si è portati a credere, ma piuttosto – nel significato determinato che si è inevitabilmente sedimentato nelle parole che utilizziamo – trovano la loro nascita nell'epoca moderna, e diventano causa di fraintendimenti quando sono usati per intendere contesti di pensiero e di realtà diversi.

Non si tratta tuttavia solamente di ricercare una maggior correttezza storiografica, ma piuttosto di interrogare, mediante un tale approccio, gli stessi concetti che si sono sedimentati nel nostro modo di ragionare e di intendere la politica. Risultano in tal modo messe in questione certezze consolidate: concetti che sembravano saldi e coerenti conducono a contraddizioni e a paradossi, aprendo la strada ad una domanda radicale sull'agire umano, che si ripresenta come originario atteggiamento filosofico. Lavoro storiografico e lavoro teoretico si rivelano in tal modo indissociabili tra loro.

I capitoli di questo volume, al fine di affrontare le tematiche dell'ambito pratico e politico, cercano di indicare un quadro di riferimento che non abbia un mero carattere metodologico, ma che risulti dall'attraversamento critico delle costruzioni teoriche in cui nasce la concettualità moderna.

All'intento didattico che mi sono proposto risponde anche l'attraversamento – a volte forzatamente rapido – di alcuni testi e

autori fondamentali. Essenziale, per la comprensione delle riflessioni qui contenute, è il riferimento a quei materiali – lavori collettanei e monografici – che sono stati prodotti nell’ambito del gruppo di ricerca sui concetti politici, che da diversi anni coordino presso l’Università di Padova.

Questo volume è in qualche modo *introduttivo* a un lavoro storico-concettuale perché, pur basandosi su alcuni risultati acquisiti, si presenta anche come la proposta di un possibile quadro di orientamento: si tratta certo di una proposta non neutrale, che sollecita perciò, fin dall’inizio, l’avvertenza critica del possibile lettore. Essa intende porsi in dialogo innanzitutto con studenti e studiosi che si occupano di filosofia politica, nel tentativo di *comprendere* i classici e di fornirsi di strumenti per affrontare, in quest’ambito, un lavoro di ricerca; e inoltre con tutti coloro che cercano di acquisire armi critiche per pensare i concetti che si utilizzano nel linguaggio politico.

In tutti questi casi il dialogo può essere tuttavia proficuo solo se si è disposti a superare, almeno per l’attimo di una riflessione o di una lettura, l’atteggiamento che ci è consueto nel momento in cui ci riferiamo a concetti dell’ambito etico e politico: quello cioè di avere *convinzioni*, di credere a *valori*, di utilizzare i concetti per segnalare agli altri e a noi stessi (rassicurandoci) una collocazione culturale e ideale. La constatazione innegabile che non possiamo non scegliere, e che sempre ci troviamo nell’ambito della prassi, non comporta un rapporto immediato tra l’uso del pensiero e il progetto dell’agire: non rende valido il pensiero a partire dalle buone *intenzioni* che si hanno nell’azione. C’è la necessità di *comprendere*. Se ci si pone in questo atteggiamento si può forse, con sorpresa, vedere capovolti tutti i concetti che sembravano certi; scoprire una serie di presupposti, di significati e di conseguenze a cui non avevamo pensato e che ci appaiono contraddittori; accorgersi infine dell’apparire di una domanda sconcertante in ciò che sembrava *ovvio*.

Un’analisi storico-concettuale, che sia anche filosofia politica, può da una parte aprirci ad intendere meglio realtà e pensieri non catturabili attraverso la concettualità politica moderna, e dall’altra porci di fronte al compito di intendere la realtà, a volte nuova, che ci sta di fronte, senza usare concetti che sono ormai divenuti obso-

leti, non solo, ma che contengono al loro interno contraddizioni insanabili.

Un ringraziamento per questo mio lavoro va ai membri del gruppo che coordino, che hanno per diversi anni discusso con me queste tematiche e hanno condotto ricerche nell'ambito della storia concettuale. Un debito particolare sento di avere nei confronti dell'amico Sandro Biral, come si può riscontrare nella lettura del volume che raccoglie i suoi saggi dedicati alla filosofia politica (*Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999). Naturalmente è solo mia la responsabilità di questa proposta.

Dedico questo lavoro a Elena e Tomaso, entrambi ora alle prese, per vie diverse, con i problemi della ricerca.

Nota alla seconda edizione

Benché le linee teoretiche e metodologiche qui presenti, come pure l'attraversamento dei classici del pensiero politico, abbiano dato luogo ad alcuni sviluppi, si ritiene opportuno pubblicare questa seconda edizione del testo apparso nel 1999 per i tipi di Laterza, in quanto esso costituisce la base di quegli sviluppi, rimanendo perciò un punto di riferimento e di confronto utile per chi si accinga a svolgere, nell'ambito della filosofia politica, ricerche che riguardino concetti e autori.

Questi i dati relativi alla prima pubblicazione dei saggi, che nel testo sono stati in parte ampliati e rielaborati:

- *Rappresentanza*, in *Lessico della politica*, a cura di G. Zaccaria, Edizioni Lavoro, Roma 1987, pp. 479-488;
- *Pensare la politica*, in «Filosofia politica», III (1989), n.1, pp. 59-73;
- *Costituzione e rappresentazione: nesso insopprimibile e aporetico dell'epoca moderna?*, in *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 143-158;
- *Fine del governo e nascita del potere*, in «Filosofia politica», VI (1992), n.3, pp. 429-462;
- *Sulla genesi del moderno concetto di società: la "consociatio" in Althusius e la "socialitas" in Pufendorf*, in «Filosofia politica», X (1996), n. 1, pp. 5-31;
- *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in «Δαίμων», 1996, n. 13, pp. 77-98;
- *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», XI (1997), n. 3, pp. 396-426.

Ringrazio i dottori Pierpaolo Cesaroni, Mauro Farnesi Camellone e Paolo Perenzin, che hanno reso possibile, con il loro lavoro di revisione, questa seconda edizione.

1. Storia concettuale come filosofia politica

1.1 Oltre l'alternativa tra storia e teoria

Il dibattito sui concetti della vita sociale e politica, in relazione alla loro determinatezza e all'ambito storico in cui sono significativi e impiegabili, ha preso oggi una rilevanza facilmente percepibile. Si è diffusa un'attenzione critica di cui è sintomo ad esempio l'uso sempre più raro del termine Stato per riferirsi alla polis greca o alla filosofia politica di Platone e di Aristotele, o quello di società nel medioevo in riferimento a presunti rapporti tra gli uomini solo sociali, scevri di contenuto politico. Analisi di storia dei concetti accompagnano anche molti lavori scientifici sulle tematiche sociali e politiche. Tuttavia non è sempre semplice intendere cosa si voglia esprimere con l'espressione storia dei concetti o storia concettuale e a che cosa miri e come si strutturi un lavoro che tale espressione intende indicare. Può anzi sembrare che, pure riferendosi alla tedesca Begriffsgeschichte – quale si è delineata attraverso i lavori di Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, gli ideatori dei *Geschichtliche Grundbegriffe*¹ che sono qui tenuti particolarmente presenti – molti autori che tendono a produrre storie di concetti si muovano in realtà in un piano assai diverso, se non addirittura opposto.

¹ *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992 (d'ora in poi *GG* o *Lexikon*). Per una presentazione dell'opera rimando alla mia nota, *Historisches Lexikon e storia dei concetti*, «Filosofia politica», 1994, n. 1, pp. 109-120.

Il significato della *Begriffsgeschichte* si è andato chiarendo in una serie di lavori e in un lungo dibattito². A tale chiarimento appare utile il confronto con la direzione critica propria della storiografia del discorso politico della cultura anglosassone. Questa discussione trova un momento rilevante nel dialogo tra Pocock e Koselleck e nello stimolo alla mediazione tra le due posizioni che proviene da Melvin Richter³. Non è tuttavia su questo confronto tra prospettive storiografiche che intendo riflettere, quanto piuttosto direttamente sulla tedesca *Begriffsgeschichte*, nel modo in cui essa si è venuta configurando, non solo nel lavoro e nella esplicitazione metodologica di Koselleck, ma anche, e in modo prevalente, in una serie di indicazioni che ravviso nelle opere di Otto Brunner. A giustificazione di tale scelta stanno non solo le caratteristiche critiche della storia dei concetti, che ne fanno un modo di approccio indispensabile ai concetti politici, come si potrà in seguito riscontrare, ma anche il fatto che è nel riferimento prevalente alla *Begriffsgeschichte* che ha preso corpo un lavoro di ricerca svolto nell'arco di un quindicennio, di cui si vogliono nel presente volume ricordare le linee fondamentali. Ciò a cui si mira è dunque la presentazione di un modo di intendere e praticare la storia concettuale che ha una sua dimensione specifica, nella quale l'elemento filosofico risulterà determinante; tale approccio storico concettuale è intrinsecamente legato ai risultati conseguiti nella ricerca svolta, e a un confronto critico con autori quali Koselleck e, soprattutto, Brunner.

Il tentativo è anche quello arrischiare una proposta relativa alla struttura e alla pratica della filosofia politica. La proposta consiste nello stretto legame tra storia concettuale e filosofia politica, anzi nella loro identità, se il lavoro storico concettuale è inteso nella sua

² Per una informazione su questo dibattito si vedano i saggi di S. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione*, «Filosofia politica», 1990, n.1, pp. 5-36 e *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, «Filosofia politica», 1997, n.1, pp. 99-124.

³ Per la discussione tra Pocock e Koselleck favorita dai lavori di M. Richter, si veda il volume *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, edited by H. Lehmann and Melvin Richter, Oxford University Press, New York and Oxford 1995; i saggi di Richter, Pocock e Koselleck sono tradotti in «Filosofia politica», XI (1997), n. 3. Sulla difficoltà per altro di trovare un piano omogeneo tra le diverse strategie di ricerca a cui aprono queste due impostazioni metodologiche si veda Chignola, *Storia dei concetti e storiografia* cit., spec. p. 115.

criticità e radicalità, e se la filosofia politica non è intesa come una costruzione astratta della nostra mente, a cui ci si sente autorizzati, come dice Hegel, quasi non si pensasse in una realtà (*Wirklichkeit*) in cui si danno rapporti politici⁴. L'identità proposta nasce anche da una interrogazione rivolta a quelle posizioni di filosofia politica che pretendono di poter svolgere una riflessione teoretica sulla politica usando i concetti senza una loro determinazione, quasi fossero universali, significanti in modo univoco per tutte le epoche. Si cercherà di mostrare come, se si compie una riflessione, ad esempio, sul *potere*, o sulla *democrazia*, senza che questi concetti siano determinati in modo specifico – che si chiarirà come storico-concettuale –, ciò comporti non solo indeterminatezza e confusione, ma, ancor più, la mancanza di consapevolezza critica dei concetti che noi usiamo nella nostra riflessione: da dove vengono, quali presupposti hanno, quale la loro logica e quali le aporie che in essi si rivelano? Queste sono invece le domande che una riflessione teoretica mi pare debba assumere per essere tale.

L'identità di filosofia politica e storia concettuale cozza contro l'assetto accademicamente consolidato e giustificato da fonti autorevoli delle discipline scientifiche, che si distinguono appunto in storiche e teoretiche. Ma è proprio la possibilità di una conoscenza storica a sé stante e oggettiva, come pure di una riflessione teorica che rifletta per modelli e che possa comparare in un piano unitario ciò che la conoscenza storica ci offre, che deve essere problematizzata, al di là della sua apparente ovvietà. Quando si tende a determinare la filosofia politica come piano teorico, in cui si possono confrontare e valutare le produzioni del pensiero politico che si sono date nella storia (ad esempio la *polis* di Aristotele, il *Commonwealth* di Hobbes, lo *Stato* di Hegel) in realtà si cristallizzano, estendendoli a validità universale, i concetti politici moderni, e si perde la specificità di ciò a cui ci si vuole riferire. Ugual esito ha anche la storia del pensiero politico, che pone pur sempre in un piano unitario le diverse posizioni e non si interroga sui concetti che usa nel fare storia. In ambedue i casi ciò che non viene posto a tema è proprio il *filosofico*, nel significato platonico del termine, come

⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 1987, *Prefazione*, p. 6.

domanda originaria e come atteggiamento di meraviglia (lo *thaumazein*) che sono suscitati all'interno di ciò che appare ovvio⁵. L'approccio storico-concettuale al problema politico, nella proposta che intendo avanzare, mette in questione proprio la praticabilità delle due vie di analisi, quella *teorica* (che si basa in realtà su concetti storicamente determinati) e quella solo *storica* (che implica in realtà concetti di cui bisogna dare ragione).

1.2 I concetti hanno una storia?

Seguendo alcuni lavori di Koselleck e di Brunner si può tentare di precisare il senso della *Begriffsgeschichte* in una direzione che mostra ad essa estranei alcuni modi oggi correnti di fare storia dei concetti. Una prima indicazione che può sembrare paradossale, ma che risulta essenziale per l'impostazione del problema, è quella, più volte espressa da Koselleck, *che i concetti non hanno storia*⁶. Tale affermazione non si appoggia solo sull'idea filosofica, espressa da Nietzsche e spesso da Koselleck richiamata, che "definibile è solo

⁵ Si pensi ad esempio alla distinzione, corrente nella «filosofia politica» disciplinarmente intesa, della coppia di aggettivi opposti «descrittivo» e «prescrittivo», che è tipica di un tale modo di intendere la filosofia politica, e allude a un piano della realtà, storicamente o scientificamente descrivibile, e ad uno delle idee, filosofico appunto, nel quale si avanzano norme, indicazioni sul che fare. Tale distinzione pretende poi di essere valida per classificare le opere e il pensiero del passato, decidendo appunto il piano in cui si collocano. A questo proposito è da rilevare che tale distinzione ha alla sua base un modo «moderno» di intendere la scissione di idea e realtà, di fatto e valore, e non appare applicabile ai Greci (ci si provi a porre la domanda se il pensiero politico di Aristotele ha un carattere descrittivo o prescrittivo), ma nemmeno a filosofi moderni quali Hegel (anche qui: è descrittiva o prescrittiva la *Filosofia del diritto*?). Non solo, ma in questa distinzione, ciò che va perduto è proprio il *filosofico*, un'interrogazione radicale sulla realtà e sul senso del rapporto tra gli uomini, che non è riducibile né a una realtà empirica oggettivamente determinabile, né a una serie di norme costruite dal pensiero in un preteso spazio di autonomia e di coerenza. Alla pratica di una riflessione filosofica sulla realtà umana si sostituisce una costruzione teorica, che è appunto il «risultato» di un modo moderno di intendere la politica.

⁶ «Begriffe als solche haben keine Geschichte. Sie enthalten Geschichte, haben aber keine»: così R. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung*, in *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, hrsg. Werner Conze, Klett, Stuttgart 1972, p. 14.

ciò che non ha storia"⁷, ma anche sulla consapevolezza che sono proprio i concetti a permettere di raccogliere in un contesto la molteplicità di un'esperienza storica. È proprio questa funzione del concetto, assieme a quella che si chiarirà essere la sua storicità, il fatto cioè che esso viene a prendere un significato determinato in relazione a un determinato contesto, ad impedire che ci sia storia del concetto. I lavori che si muovono nell'orizzonte in cui la storia dei concetti è descrizione dei mutamenti storici che i concetti avrebbero avuto nel tempo, implicano da una parte il tempo storico, con il suo mutare, e dall'altra, paradossalmente, una identità del concetto che muta. Storico è il mutamento, razionale l'identità del concetto, o di quel suo substrato che permette il mutare delle diverse declinazioni storiche. In tal modo si avrebbe un concetto universale, valido in sé, e dunque non determinato secondo un contesto: tale impostazione è radicalmente altra dalla storia concettuale⁸.

Spesso, quando si attribuiscono mutamenti storici ai concetti, ci si trova di fronte, in realtà, alla nascita di nuovi concetti che usano per veicolare vecchie parole. Questo avviene, ad esempio, per parole che sono significative per il modo moderno di intendere la politica. Parole come «società», «sovranità», «popolo», «economia» – e l'elenco potrebbe continuare – si possono trovare in contesti linguistici precedenti la scienza politica moderna, dove indicano realtà diverse. Ad esempio, il termine *societas*, che per una lunga tradizione di pensiero ha indicato la comunità tra gli uomini fondata sulla politicità della natura umana, viene ad essere usato nel moderno giusnaturalismo per indicare una realtà che ha come presupposto l'individuo e il suo ruolo fondamentale nella costruzione del corpo politico, il quale, una volta costituito, rende possibile il rapporto tra gli uomini solo grazie all'instaurazione del potere politico e del suo esercizio, solo grazie dunque ad una concezione che intende come

⁷ Cfr. *Storia dei concetti e storia sociale*, in *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986, p.102 (ed. or. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1979).

⁸ Non è l'identità del concetto ciò che permette l'unificazione di passato e presente, di moderno e di ciò che ad esso è precedente. Il problema della comunicazione con le esperienze passate, soprattutto quelle che sono in contesto altro dal moderno è problema che Koselleck stesso pone, spesso contro Brunner: su tale problema si veda oltre.

agire politico l'agire *pubblico* di chi esercita *per tutti* il potere⁹. Qui non si assiste tanto alla modificazione storica di un concetto – quello di «società» – eterno e connotante una realtà oggettiva, quanto piuttosto alla nascita di un concetto che prende il suo significato determinato in relazione all'epoca moderna e a un complessivo contesto concettuale¹⁰. La stessa cosa vale per gli altri termini sopra indicati: popolo, economia, sovranità, Stato. Essi sono ancora usati come parole, ma i concetti che le parole veicolano nel contesto giusnaturalistico sono nuovi: essi si possono porre solo azzerando un modo millenario di pensare l'uomo e la politica.

Da ciò si può dedurre che storia dei concetti è una espressione equivoca, che può portare fuori strada, e solo una pigrizia intellettuale si acquieta sul termine che è ormai entrato nell'uso: ciò rende pertanto sempre di nuovo necessario il suo chiarimento¹¹. Una delle caratteristiche della *Begriffsgeschichte*, che deriva da quanto si è detto, consiste nel fatto che la storia concettuale non è *storia delle parole*, storia dei termini. A volte parole diverse indicano uno stesso contenuto, mentre, come si è visto, le stesse parole indicano realtà diverse, non inseribili in un comune orizzonte concettuale. Koselleck esclude addirittura una possibilità, che qualcuno potrebbe ascrivere alla storia concettuale, cioè che la *Begriffsgeschichte* sia storia del linguaggio: essa non lo è, *nemmeno come parte di una storia sociale complessiva*¹². Piuttosto essa si occupa «della termi-

⁹ Rimando, per il chiarimento di questo esempio, al cap. III del presente lavoro.

¹⁰ Di tipo diverso è il mutamento che il termine «società civile» assume tra Sette e Ottocento, quando, in contrapposizione a quello di Stato, intende indicare la realtà pre-politica e a-politica dei rapporti tra gli uomini. Mentre infatti il concetto giusnaturalistico di *societas civilis* in tanto si può porre in quanto destituisce di validità un modo precedente di intendere l'uomo e la società, questa nuova accezione di società civile contrapposta allo Stato ha alla sua base proprio quella costruzione della *societas civilis* che nasce con il giusnaturalismo.

¹¹ Cfr. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., p. 14.

¹² Ciò è, a mio avviso, importante per un dibattito sulla storia concettuale e sul suo rapporto con la storia costituzionale. Al di là del modo in cui tale rapporto può essere determinato, la storia concettuale non è una parte da sintetizzare con le altre in una storia sociale complessiva, che si estende alla totalità. Se vale lo stretto rapporto che cercherò di dimostrare tra storia concettuale e filosofia politica, quest'ultima non è allora una parte delle scienze dello spirito, da mettere accanto alle altre discipline e ai processi economici e sociali per una ricostruzione globale della storia,

nologia politico-sociale, rilevante per l'esperienza che sta alla base della storia sociale»¹³. Resta allora assodato che i lavori che si risolvono in storia delle parole (a volte anche i saggi contenuti nei *GG* sembrano correre questo rischio) non sono storia concettuale, per il modo di intendere la *Begriffsgeschichte* dei suoi stessi fondatori ¹⁴.

La storia concettuale può perfino nutrire un certo disinteresse per la parola: ciò che importa è intendere il concetto che con quella parola si esprime. È singolare che tale disinteresse si possa rintracciare proprio in Brunner, che è stato accusato, anche dallo stesso Koselleck, di voler rimanere rigidamente troppo fedele al linguaggio delle fonti come linguaggio altro dal nostro, in modo da rendere quasi impossibile il lavoro dello storico¹⁵. Come si può vedere in molti suoi saggi, spesso siamo costretti ad usare parole in cui si sono sedimentati significati concettuali moderni: questo succede per molte parole adottabili nel lavoro storico. Ciò che importa allora è avere consapevolezza della specificità dei concetti moderni che connotano la parola e della loro irrelatività ad altri contesti a cui ci si rivolga. Il problema non è terminologico, ma concettuale: per intendere quei contesti dobbiamo avere consapevolezza della non applicabilità ad essi della concettualità moderna¹⁶. Non è ad esempio rilevante usare per la situazione precedente lo Stato moderno l'espressione «stato per ceti» o «società per ceti», purché si intenda che non possono valere le nozioni di *Stato* e *società* che siamo abituati ad usare, connotanti realtà contrapposte e tuttavia tra loro relazionate, quali l'insieme delle istituzioni politiche da una parte, e dei molteplici rapporti non politici dall'altra. Brunner opportunamente

ma incontra il problema della storia sociale nel punto alto della coscienza critica dei concetti che rendono la storia sociale significante e permettono il suo formarsi.

¹³ Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale* cit., p. 92.

¹⁴ Intendo qui limitarmi solo ad alcuni elementi, a mio avviso fondamentali, che stanno alla base dei *GG*.

¹⁵ Koselleck è continuamente tornato su questa critica: si veda come esempio *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., p. 13, e lo stesso saggio tradotto in «Filosofia politica» (1997), n.3. La critica di Koselleck a Brunner è legata al problema della possibilità e del significato del nostro rapporto con le fonti: su di essa torneremo in seguito.

¹⁶ Cfr. ad esempio O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Wien 1939, trad. it. *Terra e potere*, a cura di G. Nobili, P. Schiera e C. Tommasi, Giuffrè, Milano 1983, spec. il capitolo su *Stato, diritto, costituzione*.

ricorda che la realtà che si indica con «stato dei ceti» si trova ancora all'interno di un contesto concettuale in cui alla *societas civilis*, o *civitas* o *respublica*, che traduce la *koinonia politiké* – e dunque è politica – si contrappone non lo Stato, ma la sfera dell'*oikos*, o società domestica; e le discipline che si riferiscono a queste realtà, la politica e l'economica, sono ambedue discipline etiche e costituiscono la scienza pratica (a volte insieme alla monastica)¹⁷. Ed è ancora da aggiungere che tutte queste sfere su cui riflette l'etica, quella individuale, quella della casa e quella della *respublica*, sono segnate da una dottrina della signoria (*Herrschaft*), del re nella *respublica*, del padrone di casa nella casa e della ragione sopra gli istinti¹⁸. In questo contesto non può allora valere né un concetto di *società* come priva di *imperium*, né un concetto di *Stato* connotato dal potere moderno o dalla sovranità, con la conseguente nozione di monopolio della forza. Una volta acquisita coscienza dei contenuti che si sono sedimentati nelle parole che si adoperano, nonché dell'area specifica della loro applicabilità, l'uso del termine per indicare la diversa realtà della società pre-moderna perde di rilevanza.

Occorre, a questo punto, riferirsi alla nota definizione koselleckiana di concetto e del suo rapporto con la parola: «una parola diviene concetto quando tutta la ricchezza di un contesto politico-sociale di significati e di esperienze, in cui e per cui si usa un particolare termine, entra, nel suo insieme, in quella stessa e unica parola». I concetti sono allora «concentrati» di molti contenuti semantici e in essi i significati e ciò che significano si identificano, in quanto la molteplicità dell'esperienza storica viene espressa proprio attraverso il significato del concetto¹⁹. Il concetto dunque ha a che fare

¹⁷ Cfr. Brunner, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1968, p. 202; tale testo traduce molti dei saggi apparsi in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968².

¹⁸ Come avrò modo di indicare in seguito, questo contesto è contrassegnato da una teoria del *governo*, che non solo non può essere identificato con il *potere*, ma impedisce proprio di pensare a un rapporto come quello moderno di potere.

¹⁹ Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale* cit., p. 102. A causa di questo significato del *concetto* e della relativa omogeneità dei processi sociali e dei modi di pensare che si hanno nella tradizione europea, si può comprendere come, pur essendoci compiti specifici nell'analisi delle lingua sociale e politica delle singole aree

con la realtà storica, con la realtà dei rapporti umani, con la storia sociale. L'affermazione che i concetti non hanno storia non implica che le parole, come portatrici di concetti, producano in modo autonomo, mediante una semplice prestazione intellettuale, nuovi significati. La storia concettuale nasce nel seno della storia sociale o della storia costituzionale ed è attenta alle strutture dei raggruppamenti umani, alla loro *costituzione*.

1.3 Storia concettuale e storia sociale

Nella lezione della *Begriffsgeschichte*, almeno in una prima approssimazione, i concetti risultano legati ad una determinata epoca storica: emergono in un contesto storico e sono nello stesso tempo necessari alla comprensione di quest'ultimo. Essi sono indicatori dei mutamenti e delle trasformazioni sociali e vengono intesi correttamente in quanto sono inseriti nelle strutture sociali in cui agiscono²⁰. Storia concettuale e storia sociale appaiono così complementari. Ma nell'indicazione degli apporti che la storia concettuale ha offerto alla storia sociale e dei vantaggi raggiunti dalla prima, Koselleck mette in luce l'aspetto della storia concettuale già emerso nell'atteggiamento sopra riportato di Brunner in rapporto alle fonti. Una prima valenza specifica della *Begriffsgeschichte* – dice Koselleck – è rintracciabile nella critica alla inavvertita applicazione al passato di espressioni della vita costituzionale²¹. Il rimando diretto è a un saggio del 1961 di Böckenförde²², ma certo non si può non ricordare alla base di tale consapevolezza il lavoro di Brunner, quale era emerso in *Land und Herrschaft*, e nel saggio metodologico che ne riassume i risultati, *Il moderno concetto di costituzione e la storia costituzionale del medioevo*²³. Qui risulta evidente che la comprensione del medioevo consiste da una parte nell'interpretazione corretta e penetrante delle fonti e dall'altra nella conoscenza della situazione

linguistiche, ci siano anche storie comuni e comunicabili: perciò ha anche per noi rilevanza l'impresa dei GG.

²⁰ Ivi, p. 95.

²¹ Ivi, p. 98.

²² E.-W. Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin 1961.

²³ Cfr. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale* cit., pp. 1-20.

scientifica contemporanea: più precisamente nella consapevolezza di quanto la problematica scientifica che si rivolge al passato sia formata da una serie di nessi e da un modo di intendere la costituzione che sono tipici dell'età moderna. L'apparato concettuale degli studiosi della *costituzione* medievale, in quanto pregno di concetti quali «sovranità», «potere statale», «limiti del potere», «popolo dello Stato», «distinzione di pubblico e privato», ha prodotto pseudoproblemi e ha reso impossibile la comprensione del medioevo.

Se si riflette su questo saggio di Brunner, si può dire non solo che, per accostare un contesto altro dal nostro, è necessario intendere bene le fonti e conoscere il nostro apparato scientifico, ma anche che l'analisi corretta delle fonti è possibile *solo in quanto abbiamo coscienza della determinatezza e della epocalità che caratterizza le parole che usiamo*: è questa coscienza che ci può portare al di là dei significati sedimentati nel termine – nel caso specifico quello di «costituzione» – per poter intendere una realtà che si struttura in modo diverso da quella moderna. Ciò porta ad una conclusione che può sembrare paradossale, ma in cui mi sembra consistere il nucleo più essenziale della storia concettuale: non è possibile intendere il pensiero e la realtà medievale, come quella greca, senza compiere un'analisi critica dei concetti moderni, senza averli compresi nella loro peculiarità. In caso contrario succede che la più scaltrita filologia, non potendo non usare termini moderni, si porta acriticamente appresso la loro concettualità, in modo surrettizio, producendo un fraintendimento radicale delle fonti – pur filologicamente analizzate. Si pensi, ad esempio, all'uso di termini come *Stato*, *sovranità*, *potere*, *comando*, *legge*, che sono usati nelle traduzioni delle opere di Aristotele, o si pensi a quanto pesi il significato moderno di *popolo* e *democrazia* nell'accostare il problema della democrazia in Aristotele e nella Grecia.

Il rapporto dell'analisi concettuale con la storia sociale complessiva ha comportato per Koselleck un secondo vantaggio: quello di una critica alla «storia delle idee» e alla sua tendenza a presentare queste ultime come *grandezze costanti*, atte ad articolarsi in figure storiche diverse, senza modificare il loro nucleo. È la storia delle idee a costituirsi nel modo che qualcuno tende ad attribuire alla storia dei concetti: i concetti cioè appaiono come universali, eterni, identici a se stessi, e poi si declinano in figure storiche diverse. Per

esemplificare potremmo riferirci a un uso, ancora diffuso, che ravvisa nel concetto di Stato, in quanto dimensione politica universale degli uomini, diverse configurazioni storiche, quali la *polis*, l'impero medievale, le città stato, lo stato dei ceti, lo stato moderno. Non solo in questo modo il concetto universale rischia di essere totalmente indeterminato, e dunque non tanto *concetto*, quanto piuttosto immagine confusa, ma, ancor più, una tale storia delle idee intende in realtà, consapevolmente o no, il concetto secondo le determinazioni che esso ha nel moderno, e poi lo proietta in contesti del passato, travisandoli totalmente²⁴.

La critica a una storia dello spirito e della cultura astratta da una storia sociale complessiva si trova molto esplicitamente anche in Brunner, il quale indica come l'autonomia di una tale storia può essere intesa solo sulla base della separazione di spirito e realtà, essere e dover essere, idee e società, fattori ideali e fattori reali. Ma tale separazione è ancora una volta il prodotto di concetti relativamente recenti e ha alla sua base la distinzione di idea e realtà che è propria di alcune posizioni inaugurali della filosofia moderna. In questo contesto sono declinabili tesi idealistiche, che pongono la realtà come espressione dell'idea, o tesi materialistiche, che leggono l'idea come espressione della realtà²⁵, ma ambedue i tipi di tesi sono improponibili se si ha consapevolezza della loro origine e del fatto che realtà e spirito sono qui astrazioni. Questo è da tener presente quando si dice che i concetti hanno il loro significato all'interno della realtà storico-sociale. Non si intende in tal modo dare il primato a una realtà sociale, quale vera realtà che le idee e le ideologie rispecchierebbero: tale «realtà sociale» è di fatto un'astrazione intellettuale, e cioè il risultato di un oggetto ritagliato dalla realtà complessiva, di un'operazione che è possibile mediante un procedimento ideologi-

²⁴ Nell'esempio fatto nel testo, che riguarda sia l'uso comune del linguaggio, sia lavori «scientifici» o storici, il concetto universale di Stato porta con sé il concetto di potere, come rapporto formale di comando-ubbidienza, tipico del modo moderno di intendere la politica, e con questo si pretende di intendere realtà come quelle della *polis* o del medioevo, nelle quali il contesto di pensiero è, come ricordato sopra, tale da rendere impensabile questo concetto di potere.

²⁵ Cfr. Brunner, *Il problema di una storia sociale europea*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., p. 24.

co; altra e più complessa e la storia sociale a cui Brunner mira²⁶.

Inoltre, se è vero che i concetti hanno un loro significato in relazione alla realtà storico-sociale, e la storia concettuale non si occupa dei sistemi politici prodotti dagli intellettuali, ma dei concetti che hanno un loro terreno nella vita politico-sociale, è anche vero che tra concetto e realtà storica ci può essere non immediata pertinenza, ma piuttosto *tensione*²⁷, e che la ricaduta e la rilevanza per la storia costituzionale vanno misurate in tempi lunghi²⁸. Ma prima di riflettere sul rapporto tra concetto e storia, ci si deve chiedere cosa significhi *storia dei concetti*, se i concetti non hanno storia. Insomma, bisogna determinare il nucleo della storia concettuale, con la consapevolezza che nel far questo sarà ancora più evidente un modo peculiare di intendere e di interrogare questi autori tedeschi, legata ad una specifica pratica del lavoro storico-concettuale.

1.4 Storia e critica dei concetti moderni

Se oggetto della *Begriffsgeschichte* non sono i concetti e la loro storia e se i contesti passati, come si è visto dalle indicazioni di Brunner, si possono intendere solo avendo consapevolezza della determinazione e della parzialità (cioè, a questo livello del nostro discorso, della non universale applicabilità) dei concetti moderni, si può allora forse affermare che vero centro focale della storia concettuale sono i *concetti politico-sociali moderni*. Il problema è determinare quando nascono i concetti politici che noi usiamo, come siano giunti fino a noi, quale contesto epocale e quali presupposti richiedano, e infine quale reciprocità si sviluppi tra essi. Ciò che caratterizza un approccio storico-concettuale ai problemi politici è la consapevolezza, espressa iterativamente da Brunner, che vero ostacolo alla

²⁶ Per l'intreccio tra espressione del pensiero e processi sociali è significativo il lavoro di Pierangelo Schiera, che ha introdotto in Italia i lavori di Brunner: per la formazione e la trasmissione delle discipline scientifiche viste come «fattori costituzionali» e per il loro intreccio con la storia sociale e politica, si veda P. Schiera, *Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987.

²⁷ Cfr. Koselleck, *Storia concettuale e storia sociale* cit., p.103.

²⁸ È questo il caso, come si vedrà, del giusnaturalismo, in cui non è da ravvisare un semplice contesto teorico tra gli altri, ma il luogo di formazione dei concetti moderni.

comprensione di contesti passati diversi dal nostro è il fatto che *l'apparato concettuale che adoperiamo non è universale, ma è condizionato dalla nascita del mondo moderno*: «il linguaggio, il mondo concettuale con il quale oggi operiamo deriva da una precisa situazione storica, quella della nascita del mondo moderno e ne è ancor oggi sostanzialmente condizionato»²⁹. Qui mi sembra risiedere l'identificazione del problema da parte della storia concettuale, ciò che ne costituisce la forza e ne delinea compito.

Tale consapevolezza della necessità di comprendere i concetti moderni si ritrova nell'*Introduzione* alla monumentale opera costituita dai *Geschichtliche Grundbegriffe*, in cui si pongono al centro dell'indagine i concetti che dal Settecento giungono fino alla nostra contemporaneità. In questi ci sono trasformazioni, mutamenti, differenze, ma si rimane sostanzialmente all'intero dello stesso orizzonte concettuale. Il problema centrale del *Lexikon* è costituito dalla «Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt»³⁰, e il tentativo è quello di ricostruire il significato e la logica dei concetti che giungono fino a noi. Vi è la consapevolezza delle trasformazioni che in essi si danno, e anche della particolarità della situazione della nostra contemporaneità, che richiederebbe un lavoro ulteriore, per il quale la storia dei concetti moderni è solo un lavoro preliminare. Il contesto che si delinea è per altro quello dei concetti che giungono alla nostra contemporaneità, e partono dalla dissoluzione del mondo antico. Quando – avverte Koselleck – nel *Lexikon* si seguono le parole nel mondo antico e medievale, ciò non è fatto nella logica della ricostruzione della lunga storia del concetto, che attraverserebbe epoche diverse caratterizzandosi in modo diverso, ma nell'intento di seguire nel mondo pre-moderno³¹ quella parola che veicola il concetto moderno, e ciò per mostrare che essa si rife-

²⁹ Cfr. Brunner, *Città e borghesia nella storia europea*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., p. 117.

³⁰ Koselleck, *Einleitung*, GG, Bd. I p. XIV.

³¹ Si tenga presente che qui la parola *pre-moderno* non si riferisce a un modo di considerare il passato proprio delle scienze storiche moderne, che considerano, sulla base della determinazione astratta e moderna di un ambito disciplinare la storia precedente come una preistoria (cfr. su ciò le pp. sgg.), non implica cioè un giudizio di valore e un itinerario prefigurato, ma piuttosto vuole indicare l'alterità di quel contesto che non è comprensibile sulla base ermeneutica dei concetti moderni.

risce ad un altro contesto di pensiero e di realtà. La vera determinazione del concetto – quale giunge fino a noi – inizia con l'età moderna, nella quale cambia il rapporto dell'uomo con la natura, con la scienza, con la storia³².

Non vi sono dunque concetti politici che si connotano nelle diverse epoche in modo diverso, ma vi è piuttosto *l'epoca dei concetti moderni*, in cui i concetti hanno una specifica costruzione e vengono a collegarsi tra loro in un sistema di relazioni. Fuori di quest'epoca vi è un modo diverso di pensare l'uomo e la società. È singolare che per lo storico Brunner vi sia un modo di intendere i rapporti umani, che, pur nelle evidenti trasformazioni della realtà, tuttavia è determinato da un quadro di riferimento omogeneo, un quadro che dura per duemila anni³³. Le cose cambiano radicalmente con «lo scoppio del mondo moderno»³⁴, in cui si instaura un diverso modo di intendere l'uomo, il sapere e, conseguentemente, la politica. Anche per Brunner questo contesto deve essere inteso nella sua specificità come nella sua unilateralità, per poter correttamente capire realtà diverse, ma anche per capire *una realtà che continua nel mondo moderno senza poter essere colta con gli occhi riduttivi dei concetti moderni*.

La storia concettuale coincide con la comprensione storico-epocale dei concetti moderni: essa rende evidente lo stretto legame tra il senso specifico dei concetti che adoperiamo e le condizioni e i presupposti dell'epoca moderna. Se ciò è vero, allora il punto centrale dell'indagine è la determinazione della rottura, la *Trennung*, con il modo di pensare della tradizione, a cui deve seguire l'analisi delle condizioni nelle quali si sono verificate la *Auflösung der alten Welt* e la *Entstehung der modernen Welt*. Il momento di rottura è identificato dal Koselleck (e ciò è ripetuto anche nell'*Introduzione del Lexikon*) nella famosa *Sattelzeit*, in quel momento di trapasso e

³² Koselleck, *Einleitung* cit., p. XV.

³³ Cfr. il fondamentale saggio di Brunner, *La «casa come complesso» e l'antica «economica» europea*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., spec. p.146. Certo, all'interno di questo quadro molte sono le differenze, che richiedono, per essere intese, uno studio attento delle fonti, ma in ogni caso, proprio questo studio è fruttuoso solo grazie alla comprensione dell'alterità del quadro complessivo in cui si collocano nei confronti del *nostro* modo di pensare.

³⁴ Di questa irruzione spesso parla Brunner, che identifica l'epoca moderna come l'epoca delle ideologie, grazie alla frattura posta tra idea e realtà (cfr. *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., p. 217-240).

di mutamento, che, a buona ragione, anche nel passato abbiamo reso con l'espressione «soglia epocale»³⁵. Questa si determina nella seconda metà del Settecento, quando si manifesta diffuso un nuovo mondo concettuale, si assiste alla nascita di nuove parole, mentre le vecchie acquisiscono un significato totalmente nuovo, diventano cioè portatrici di nuovi concetti³⁶. Sarà utile, per il ragionamento che faremo, riferirsi agli esempi indicati da Koselleck: *Demokratie*, *Revolution*, *Republik*, e, oltre a questi termini, quello di *Geschichte*; ciò perché si tratterà di capire in che cosa si possano ravvisare gli elementi fondamentali dei nuovi concetti che in queste parole si manifestano, quali ne siano i presupposti e dove facciano la loro comparsa per la prima volta. A questo proposito si può esprimere una proposta in direzione della tedesca *Begriffsgeschichte*, che problematizza la soglia epocale individuata da Koselleck. Ma prima è necessario porsi la questione di come si debba intendere l'affermazione secondo cui il mondo moderno costituisce l'ambito in cui nascono questi concetti. La risposta immediata, avanzata nell'alveo della *Begriffsgeschichte*, è che si tratti dei processi costitutivi dello stato moderno, del processo storico di cui i concetti sarebbero un riflesso. Tale risposta non mi sembra però consona all'orizzonte della storia concettuale, almeno nella forma in cui essa è praticata da Brunner³⁷.

1.5 Il concetto di storia è un concetto moderno

Mi sembra significativo a questo proposito tentare un itinerario, forse parziale e rischioso, attraverso alcuni saggi brunneriani, per intendere come venga problematizzato il concetto di storia e come possa essere riduttiva una soluzione della questione che faccia dipendere, in modo semplice e immediato, i nuovi concetti dalla nuo-

³⁵ Ci conforta in ciò Koselleck, che, recentemente, propone di parlare di *Schwellenzeit*, anziché di *Sattelzeit* (cfr. *Una risposta ai commenti sui «Geschichtliche Grundbegriffe»*, nel già indicato numero 3 di «Filosofia politica» del 1997).

³⁶ Cfr. Koselleck, *Einleitung* cit., p. XV.

³⁷ Non si intende qui né dare una interpretazione dell'autore più «corretta» di altre, né tematizzare e giudicare il suo lavoro complessivo o le intenzioni culturali e politiche che lo possono avere accompagnato, ma piuttosto sottolineare alcuni elementi critici della sua impostazione, che mi sembrano fondamentali per un approccio ai concetti politici.

va realtà economica e sociale del mondo moderno. Nel saggio del 1958 – mirabile per intendere in cosa consista il lavoro storico concettuale di Brunner – *Das «ganze Haus» und die alteuropäische «Ökonomik»*, dove si mostra l'inadeguatezza della moderna scienza economica per intendere il mondo dell'antica *economica*, viene indicato come presupposto storico della nascita delle moderne scienze dell'economia il «profondo mutamento strutturale verificatosi attorno alla metà del secolo XVIII»³⁸; e si aggiunge: «si tratta di un processo che risale molto indietro e che conduce alla costruzione dello Stato moderno e della società industriale». Precedentemente egli aveva indicato come causa del mutamento di significato del termine di *economia*, avvenuto nel corso del XVIII secolo, come pure della nuova scienza economica, la nascita dell'economia nazionale nello Stato moderno³⁹. Non solo è qui identificata quella soglia epocale della metà del XVIII secolo, di cui si è sopra detto, anche se è vista come prodotto di un lungo processo, ma può sembrare che il nuovo concetto di economia sia considerato come un prodotto della realtà economica moderna storicamente descrivibile. Tale soluzione sarebbe tuttavia propria di un punto di vista «materialistico», che, come quello «idealistico», ha la sua radice nell'epoca moderna delle ideologie che Brunner critica.

Bisogna infatti tenere presente che Brunner, quando parla di modificazioni strutturali, non si riferisce ad una realtà economica o sociale che si ottiene mediante una astrazione dalla realtà, ma piuttosto a una trasformazione complessiva, in cui si intrecciano elementi economici, sociali e spirituali; in tal modo viene escluso che il mutamento del termine economia sia «un semplice “riflesso” nel pensiero economico di una mutata struttura economica»⁴⁰. I mutamenti strutturali sono complessi e implicano orizzonti di pensiero comuni e diffusi, che permettono ai termini di avere il loro significato. Come si nota nel saggio, e come si è sopra ricordato, l'antica *economica* è comprensibile solo se si intende l'orizzonte in cui si pensano la sfera dell'*oikos* – economica appunto – e quella della *po-*

³⁸ Brunner, *La «casa come complesso»*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., p. 152.

³⁹ *Ivi*, p. 138.

⁴⁰ *Ivi*, p. 152.

lis come parti di un sapere pratico, dell'etica, secondo il pensiero di Aristotele, che rimane a lungo punto di riferimento per pensare la sfera pratica, come testimonia l'esempio, caro a Brunner, rappresentato dall'opera di Wolf Helmar von Hohberg, *Georgica curiosa oder Adeliges Land und Feldleben*, del 1682. I processi economici e sociali, che caratterizzano il tempo in cui è scritta l'opera, sono ben diversi da quelli della *polis* aristotelica, e tuttavia l'*economica* è pensata ancora in riferimento alla sfera dell'*oikos* e comprende la totalità dei rapporti umani e delle attività della casa. Non si ha qui un modo *ancora* confuso e non specifico, non scientifico, di intendere l'economia, come può recitare una moderna storia dell'economia, ma questo termine ha piuttosto una valenza diversa e non comprensibile con i mezzi concettuali della moderna economia.

Tale approccio di Brunner al mondo moderno attraverso il tema dell'economia, o, per essere più esatti, il suo approccio all'antica *economica* mediante la consapevolezza critica e la problematizzazione dei presupposti della scienza economica moderna, e dunque mediante la liberazione dalla loro ipoteca nell'attingere il significato del mondo antico, comporta un duplice ordine di problemi. Il primo riguarda il concetto di storia e il suo rapporto con la scienza; il secondo l'orizzonte complessivo di riferimento che fa sì che i termini siano significanti.

È sempre a partire dal tardo XVIII secolo, questo tempo di soglia epocale, che, come ha riconosciuto Theodor Litt, si afferma il senso della storicità dell'esistenza umana⁴¹. Da qui in poi l'elemento della storicità diviene un dogma, un assoluto che pervade non solo la scienza storica in senso stretto, ma anche le scienze dello spirito, le scienze della lingua, della letteratura, dell'arte, della musica, della religione, della filosofia: queste diventano in buona parte "scienze storiche", cercano cioè nella storia la loro legittimazione. Si tratta di una vera e propria fede nella storia, di una sua assolutizzazione, che si manifesta nel cortocircuito tra un concetto assoluto di storia, la storia al singolare (*Geschichte*), senza determinazioni, e la filosofia

⁴¹ Cfr. Brunner, *Il pensiero storico occidentale*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., pp. 51 sgg.

della storia⁴², con la sua idea di progresso, di sviluppo necessario, o anche di declino. A questo orizzonte, inoltre, è collegato il proliferare delle scienze storiche speciali. Tutto questo processo (e dunque la storia in senso moderno) è condizionato concettualmente e legato alle trasformazioni del mondo moderno: è un suo prodotto.

La condizionatezza della storia moderna appare evidente a proposito delle storie speciali, che si sono sviluppate a partire dal XVIII secolo. Esse partono dalla determinazione di una nuova scienza e del loro oggetto mediante un processo di astrazione dalla realtà complessiva. A partire da tale atto di astrazione esse ricostruiscono la storia del proprio oggetto. Ad esempio, la storia economica è frutto degli economisti e la storia del diritto costituzionale dei giuristi. Tali storie speciali, prodotti tipici del moderno concetto di scienza, non sono da Brunner semplicemente negate o rifiutate, ma nei loro confronti viene rivolta una duplice considerazione. La prima consiste nella consapevolezza che la storia, originata dalle scienze moderne dello spirito, è condizionata dai concetti che esse hanno elaborato e che portano a considerare le complesse situazioni del passato – in cui tali concetti non sono ancora emersi, e diverse sono sia la realtà dei rapporti umani, sia il linguaggio che li esprime – come mera preistoria, come fasi ancora incomplete e non scientifiche di uno sviluppo che si è poi venuto determinando. In tal modo però, come si è visto per la storia dell'economia, non si riesce ad intendere la realtà del passato. La moderna scienza storica, come le scienze sociali, in quanto nate in stretta connessione con la formazione del mondo moderno, «parlano la lingua di quest'ultimo, che non può essere applicata in modo indifferenziato all'Europa più antica»⁴³.

La seconda considerazione consiste nell'intendere queste storie specialistiche come «storie non sufficienti» e nell'inserirle in un tempo che è caratterizzato dallo *storicismo*⁴⁴. Dunque storia moderna, storie specialistiche e lo storicismo come loro alveo, per Brunner perdono quella realtà che una storia complessiva deve tendere a

⁴² Questo rapporto è per Brunner ben più complesso e importante di quel che si sia solitamente inteso. Su questo tema meriterebbe una riflessione a sé il saggio su *Il pensiero storico occidentale*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit., pp. 51 sgg.

⁴³ Brunner, *Il problema di una storia sociale europea* cit., p. 29.

⁴⁴ *Ivi*, p. 25.

cogliere. Anche se non vi è un atteggiamento di totale rifiuto nei confronti di tali storie, i cui risultati vanno utilizzati, ma non senza adattamenti, e per ciò che può servire⁴⁵, ciò che è chiaro in ogni caso è che la storia sociale a cui Brunner tende non è certo la somma di tutte le storie speciali: la somma di più *storie insufficienti*, di più processi di astrazione, non porta a un risultato sufficiente, al cogliimento del concreto. Il tentativo di riunire insieme tali storie specialistiche in una storia della cultura complessiva può dare notizie culturali di stampo antiquario, in sé utili, ma certamente non è la storia sociale che Brunner cerca di praticare⁴⁶. Questa appare piuttosto costituirsi come *critica della storia moderna, in quanto problematizza la scienza moderna*, e dunque il modo di intendere l'uomo, la natura e la società che soppianta l'antica scienza pratica⁴⁷.

Tali considerazioni acquistano ancora più rilevanza se incrociano la storia delle istituzioni e la storia politica. Anche queste infatti patiscono dei limiti di astrazione e parzialità che sono stati precedentemente rilevati⁴⁸. Seguendo la *Entstehung des Historismus* di Friedrich Meinecke, Brunner ravvisa alla base del fenomeno dello storicismo e del modo moderno di fare storia politica un nuovo concetto di politica, inteso come tecnica della lotta per il potere, come si è sviluppata a partire da Machiavelli, cioè come «idea della ragion di stato»⁴⁹. Ciò deve essere integrato con il concetto di Stato sovrano proprio dell'età moderna. Se il nuovo concetto di politica si collochi qui, tra Machiavelli e lo Stato moderno, può essere tema di

⁴⁵ *Ivi*, p. 26.

⁴⁶ *Ivi*, p. 25.

⁴⁷ Che problematizzare la storia significhi problematizzare la scienza moderna, e in particolare la scienza inaugurata da Hobbes, il quale sostituisce il problema etico del ben agire e della virtù con una scienza delle relazioni sociali – esterne dunque – è tesi sostenuta da Biral, che intende il lavoro di Brunner come tipico di una storia concettuale. Tale problematizzazione non si avrebbe invece in Koselleck, che, pur contrapponendo l'antica *Historia* e la storia moderna, rischia, proprio sulla base del moderno concetto di storia, di collocarle ambedue in un *continuum*, scandito dalle categorie formalizzate del tempo storico, quali passato e futuro, esperienza e aspettativa; cfr. la recensione a *Futuro passato*, "Filosofia politica", I (1987), n. 2, pp. 431-436, ora anche in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, che raccoglie la maggior parte dei saggi di Biral sulla filosofia politica moderna.

⁴⁸ Cfr. Brunner, *Il pensiero storico occidentale* cit., pp. 54-55.

⁴⁹ *Ibid.*

discussione⁵⁰, ma ciò che ora importa è indicare che la storia politica nasce dal nuovo – moderno – concetto di politica e appare perciò anch'essa parziale e incapace di intendere la complessa realtà dei rapporti umani del tempo pre-moderno.

Ma questo punto, su cui finora ci siamo soffermati, cioè l'incapacità dei concetti moderni di intendere il passato, è solo un aspetto della *Begriffsgeschichte*: se viene isolato, si rischia di non intendere tutta la portata critica e nello stesso tempo produttiva di questo modo di operare sulla concettualità politica. Koselleck riconosce alla *Begriffsgeschichte*, come è praticata da Brunner, il risultato di una corretta comprensione delle fonti, in quanto le libera dai pre-giudizi moderni. Questa posizione si risolverebbe in un *conseguente storicismo*, in cui le fonti sono rese alla realtà e al linguaggio del loro tempo⁵¹. Tuttavia tale risultato, se assolutizzato, è pericoloso, e deve essere, secondo il Koselleck, superato. Infatti può sembrare che, da una parte esso inserisca semplicemente e a-problematicamente i concetti nella loro epoca e dall'altra che esso sia privo dell'elemento che permette un rapporto tra il nostro presente e il passato che è ricostruito. Lasciando ancora da parte quest'ultimo problema, che sarà da affrontare alla fine, ci si può ora soffermare sul primo punto, cioè sul pacifico inserimento dei concetti nella loro epoca. Se accolto acriticamente, un tale assunto porterebbe ad affermare che la filosofia pratica e la disciplina etica sono proprie e adeguate alla realtà antica, medievale, feudale o anche cetuale, e che i concetti moderni sono adeguati alla realtà del mondo moderno.

Koselleck intende uscire da questo "storicismo" cercando di individuare un piano unitario tra i vari contesti e, ai fini di una seria *Verfassungsgeschichte* che colga la complessità anche della realtà presente, indica la necessità di superare lo iato tra la storia premoderna del diritto e la moderna storia costituzionale⁵². Ma a maggior ragione Brunner è al di là di tale storicismo, per una via che mi ap-

⁵⁰ Si può forse sostenere che Machiavelli non apre un mondo concettuale nuovo e un modo totalmente altro dal precedente di intendere la politica. Come si vedrà più avanti – anche sulla base dei lavori di ricerca compiuti – può risultare più convincente ravvisare questa soglia nella nascita della scienza politica moderna, in Hobbes dunque, piuttosto che in Machiavelli.

⁵¹ Cfr. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., pp. 12-13.

⁵² *Ivi*, p. 11

pare assai diversa: la storia sociale a cui tende va al di là di una possibile autosufficienza dei concetti moderni in relazione alla comprensione della realtà del mondo moderno. Infatti, se appaiono insufficienti il concetto moderno di storia (e la relativa pratica), le storie specialistiche e la storia politica per intendere la storia sociale del passato, ciò vale anche per il mondo moderno e il nostro presente. La *storia sociale* che Brunner pratica e che non appare limitata al medioevo o allo stato dei ceti, è possibile solo mediante la consapevolezza della riduttività del modo sopraindicato di fare storia e in particolare della storia politica. La storia sociale è interessata «alla costruzione interna, alla struttura delle associazioni umane, mentre la storia politica ha per oggetto l'agire politico, l'autoconservazione»⁵³. La storia sociale è storia strutturale che non nega quella politica, casomai la integra⁵⁴.

Tuttavia, non si tratta qui di una giustapposizione o una semplice integrazione: più ampia è la portata critica e produttiva, nel fare storia, che la posizione di Brunner suggerisce. Significativa è l'aggiunta che egli fa seguire alla precedente affermazione: «in entrambi i casi tuttavia oggetto di osservazione resta l'uomo e si tratta sempre di “politica”, se è concesso per una volta impiegare il termine non solo nel significato proprio dell'età moderna, di lotta per il potere, *ma in senso più ampio, vagamente aristotelico*» (corsivo mio). Un lavoro di storia sociale, dunque, implica un modo di intendere la politica diverso e più ampio di quello moderno incentrato sul potere. E ciò riguarda non solo la storia del passato, ma anche quella della realtà moderna. Ciò significa che quel modo diverso di intendere la politica complica e supera la riduttività della moderna politica incentrata sul potere e la storia unilaterale che da questa si costruisce. Si pone qui il problema di come si ponga il nostro rapporto sia con i concetti politici moderni, sia con il modo in cui la tradizione precedente

⁵³ Brunner, *Il problema di una storia sociale europea* cit., p. 23.

⁵⁴ Non si può non notare la rilevanza che ha in Brunner il concetto schmittiano di costituzione (cfr. *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot Berlin 1928, trad. it., *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, specialmente la prima parte), come concreto insieme di elementi sociali e politici. Al concetto schmittiano, che permette di superare la separazione astratta e unilaterale di sociale e politico, Brunner si collega per altro esplicitamente (cfr. *Il problema di una storia sociale europea*, pp. 5-7).

ha pensato i rapporti tra gli uomini, se è vero che le due modalità sono da distinguere radicalmente. Prima però bisogna chiarire quale sia l'orizzonte complessivo di riferimento nel quale i concetti moderni si formano e sono significanti.

1.6 La nascita dei concetti moderni nella nuova scienza politica

Nell'ambito delle trasformazioni strutturali Brunner ritiene rilevante quella del modo di considerare la realtà e i rapporti tra gli uomini: tale modo di pensare si traduce in dottrina, in formazione culturale, ed è legato alla *costituzione* complessiva della società, non solo, ma è esso stesso *fattore costituzionale*. La trasformazione del pensiero, che esprime la realtà sociale e politica, si intreccia con la trasformazione di alcuni processi materiali, ma non coincide con questa in modo semplice e immediato, non ne è «riflesso». L'antica «economica», per esempio, ha determinato la considerazione della realtà per due millenni, anche quando non mancava una economia di mercato altamente sviluppata, e, allo stesso modo, la nuova scienza economica nasce quando una serie di processi «capitalistici» è appena agli inizi⁵⁵. Per intendere la trasformazione dei concetti non è allora sufficiente guardare ad alcune trasformazioni economiche o sociali, ma bisogna intendere l'orizzonte teorico generale, il principio organizzatore all'interno del quale i concetti hanno un loro preciso e determinato significato. Quando muta questo orizzonte complessivo si assiste alla nascita dei nuovi concetti, anche se persistono le vecchie parole. Allora si intende cosa sia *determinazione storica dei concetti*. Ricondurre i concetti all'epoca significa inserirli nel processo storico che li avrebbe generati (che non può essere inteso riduttivamente come mondo dei fatti e della realtà empirica) e soprattutto al loro *orizzonte concettuale complessivo* e al loro *principio organizzatore*: senza di ciò i concetti sono inevitabilmente travisati nel loro significato.

Come si è detto, nel mondo che dall'età della *polis* arriva alle soglie del moderno si ha una concezione dell'ambito pratico im-

⁵⁵ Cfr. Brunner, *La «casa come complesso»* cit., p. 146.

prontata sull'etica aristotelica, dove la sfera dell'*oikos* e quella della *polis* sono distinte, ma all'interno di un'etica complessiva, al cui centro sta la virtù, che, per quanto riguarda il governo della città, si identifica con la *phronesis*. Il principio organizzatore è qui una *dottrina della signoria o del governo*, che si estende ad ogni realtà pratica: dalla vita del singolo uomo a quella della città. Questo principio organizzatore è legato al concetto aristotelico di organismo, assai diverso da quello moderno, e ha come retroterra l'ontologia greca e l'idea di un *kosmos*, con una sua realtà e un suo ordine⁵⁶.

Tutto ciò si infrange con la nascita del mondo moderno. Un esempio, che risulta particolarmente illuminante per mostrare il mutamento radicale del quadro complessivo, consiste in quanto avviene alla classica distinzione delle forme di governo. Monarchia e aristocrazia a noi oggi non dicono più nulla, e la *democrazia* ha un significato completamente diverso rispetto a tutto il pensiero antico. In quest'ultimo infatti il termine indica la signoria del *demos*, che è una parte della *polis* e perciò può governare le altre: siamo dunque all'interno di una dottrina complessiva del governo. Quando invece il popolo viene a prendere il senso del concetto moderno, indicando la totalità di tutti gli individui, la forma di governo democratica diviene un non senso logico: tutti infatti non possono governare tutti. In questo caso, dice Brunner, non abbiamo più come principio organizzatore quello della *signoria* (o meglio si potrebbe dire del *governo*), ma qualcosa di radicalmente nuovo, il principio di uguaglianza tra gli uomini⁵⁷, che toglie quel complesso di differenze, le quali, assieme all'esistenza di un reale *kosmos* complessivo, stanno alla base del principio del governo. Si può dire che il nuovo orizzonte è caratterizzato dall'intendere la *Herrschaft* non più nel senso del principio di signoria o di governo, ma in quello di *potere*, nel senso moderno del termine, di monopolio della forza legittima, come dirà Weber. Si tratta di quel concetto di potere che condiziona tutta la teoria politica moderna, conferendo al termine di *politica* un significato radicalmente altro da quello che aveva avuto per un pe-

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 146-149.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 145. Brunner si riferisce a Rousseau, ma, come si vedrà più avanti, tale nuovo modo di intendere l'uomo e la politica comincia ben prima di Rousseau, con Hobbes e la nascita della *scienza politica moderna*.

riodo lungo due millenni⁵⁸: esso è determinato innanzitutto dalla costituzione e dall'esercizio del potere, inteso come forza legittima di tutto il corpo politico, e successivamente si estende alla «lotta per il potere».

Se ci si chiede quando inizi il nuovo modo di intendere l'uomo e la politica che viene da Brunner e da Koselleck indicato come moderno⁵⁹, si può forse avanzare – come ho già, in altra occasione, a-

⁵⁸ Cfr. sulla trasformazione della *Herrschaft* il saggio di Brunner, *Bemerkungen zu den Begriffen "Herrschaft" und "Legitimität"*, del 1962, poi in *Neue Wege* cit., pp. 64-79; tr. it. a cura di M. Piccinini e G. Rametta, "Filosofia politica", 1987, n. 1, pp. 101-120. Propongo di intendere il mutamento che si ha nella parola tedesca *Herrschaft* conferendo ad essa il significato di *governo*, per il lungo periodo della tradizione della filosofia pratica, e quello di *potere*, nel senso che si esplicherà nella definizione weberiana, per il contesto che inizia con la moderna scienza politica (è da ricordare che lo stesso Brunner, in *Neue Wege*, p. 113, parla di *herrschaftliches Prinzip* e subito dopo intende come consona a questo principio la tradizionale distinzione delle forme di governo, che chiama *Herrschaftsformen* o *Regierungsformen*). Tale mutamento non può certo essere inteso come un *mutamento del concetto di Herrschaft*, che porterebbe per esempio a dire che il potere è fondato dagli individui, mediante una costruzione artificiale, nelle filosofie moderne del contratto sociale, mentre sarebbe «per natura» presso i Greci (se è in realtà pensabile che sia *naturale* il principio del governo, è impensabile che lo possa essere il potere, come rapporto formale di comando-obbedienza); si tratta piuttosto di orizzonti di pensiero radicalmente diversi, che attraversano la stessa parola (mi chiedo se non scivoli nella direzione di un mutamento del concetto invece la trattazione della voce *Herrschaft* che si ha nei *GG*, Bd. 3, pp. 1-102). Per quanto riguarda un approfondimento della proposta concernente la radicale diversità tra il principio del governo, con il modo di pensare la politica ad esso legato, e il nuovo concetto di potere politico, che in tanto può essere pensato in quanto si destituisce di validità quell'antico pensiero del governo, rimando al cap. III del presente volume. Particolarmente incisivo nel mostrare la differenza tra un mondo in cui si pone il problema del buon governo, e quello moderno basato sul potere, è il lavoro di Hasso Hofmann dedicato all'iconografia, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, Siemens Stiftung, München 1997, nel quale si analizza la famosa allegoria senese del buon e del cattivo governo di Ambrogio Lorenzetti e, di contro, la nota immagine del frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, dove è evidente come l'immagine del potere (*Herrschaft*), comporti la scomparsa del mondo basato sulla giustizia e sul problema delle virtù, nel quale si poneva il problema del «buon governo» (cfr. spec. il cap. II).

⁵⁹ Chiarisco una volta per tutte che, nel contesto della nostra discussione, il problema non è quello della sempre dibattuta questione di quando inizi l'*età moderna*, e di cosa sia *veramente moderno*. Qui la questione è assai diversa, e molto più determinata, ed è una questione che si impone: si tratta cioè di comprendere quando e *con che presupposti teorici nascano quei concetti fondamentali che condizionano il nostro modo di intendere la politica*, si incardinano nelle costituzioni moderne e

vuto modo, sia pure brevemente, di fare⁶⁰ – una proposta di integrazione alla indicazione che da questi autori proviene, proposta che è legata a un modo specifico di praticare la storia concettuale e ai risultati a cui questo ha portato. Koselleck ha ragione a porre la *Sattelzeit* per l'epoca moderna nella seconda metà del Settecento (periodo che abbiamo visto essere anche indicato da Brunner), se egli si riferisce ai concetti in relazione alla loro diffusione nella vita sociale, culturale e politica. Tuttavia, se si porta l'attenzione sulla genesi di quei concetti, tenendo conto della relativa autonomia propria della storia concettuale e del fatto che ci può essere sfasatura tra nascita dei concetti e immediata realtà storica, si deve concludere che la *Trennung* nei confronti di un millenario modo di intendere il mondo, l'uomo e la politica nasce prima della seconda metà del XVIII secolo. Tutti i concetti che alla fine di questo secolo si diffondono e diventano comuni, sono già elaborati e determinati nella *nuova scienza politica* che nasce con Hobbes a partire dalla metà del Seicento. È in questo contesto che l'ambito tematico dell'antica politica (il vivere bene, il buon governo, la virtù a questo necessaria), nella perdita di un mondo oggettivo che serve come orientamento, viene sostituito dal problema dell'ordine – di un ordine da costituire, perché nella realtà non c'è – e dalla nuova scienza che rigorosamente può giungere a ciò: il diritto naturale. L'insegnamento della politica, spesso sulla base della dottrina aristotelica, continuerà nel periodo successivo, anche nelle Università⁶¹, ma il nuovo modo di intendere il problema della convivenza tra gli uomini, una convivenza che è possibile solo mediante un potere da tutti creato e voluto, è assunto appunto dalla nuova scienza del diritto naturale. Per l'arco dell'epoca moderna il politico sarà inteso nel

giungono, sia pur con molte modificazioni, fino alla nostra contemporaneità: quale sia, in fondo, *l'origine e la logica dei nostri concetti*.

⁶⁰ Cfr. *Historisches Lexikon e storia dei concetti* cit., dove sono anche anticipate alcune delle osservazioni qui sviluppate.

⁶¹ Cfr. su ciò il classico lavoro di H. Maier, *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten*, ora in *Politische Wissenschaft in Deutschland*, Piper, München-Zürich 1985, pp. 31-67, e dello stesso, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Beck, München 1980², sp. pp. 164 sgg.; si veda ora soprattutto l'analitico e ponderoso lavoro di M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003.

senso della *forma politica*, dunque giuridicamente. Con le dottrine moderne del diritto naturale ha inizio quel processo che porterà all'identificazione di politico e statale, su cui ha riflettuto, in anni critici e di trapasso epocale del Novecento, Carl Schmitt⁶².

Se è vero che il «mondo nobiliare», di cui parla Brunner, si frantuma con la nascita del mondo moderno, e che la prova di ciò si ha nella nascita delle nuove scienze e nel completo mutamento del linguaggio concettuale scientifico, che si verificherebbe nella seconda metà del Settecento, bisogna aggiungere che in questo periodo si conclude e si diffonde un processo che ha il suo inizio con la scienza politica moderna quale appare con Hobbes. Insomma, la nuova scienza politica e la concettualità che stanno alla base dello Stato e della società moderna trovano nel diritto naturale e nella dottrina del contratto il nuovo «principio organizzatore» e l'orizzonte che determina il loro significato⁶³. Ciò si esprime incrociandosi con i processi di formazione dello Stato moderno, ma certo prima che la realtà dello Stato abbia preso quella dimensione e quella struttura che si concentra nel concetto di Stato quale emerge nel periodo della rivoluzione francese, e che permette di indicare la differenza di tale forma politica dal rapportarsi politico degli uomini nel periodo precedente, che viene espresso mediante termini quali «antico regime» o «stato dei ceti».

Con Hobbes si assiste esplicitamente al tentativo di azzerare il modo di pensare la politica proprio dell'antica scienza pratica: questa è considerata priva di rigore scientifico e, proprio perciò, non sufficiente a raggiungere il fine della vita comune degli uomini, cioè quell'autoconservazione dei singoli che è possibile solo mediante la pace. L'azzeramento del pensiero della filosofia pratica è accompagnato dalla negazione del ruolo che l'esperienza rivestiva nel modo antico di pensare la politica. La realtà delle associazioni umane non è più significativa e queste sono considerate come irre-

⁶² Per l'imprescindibilità e anche per i limiti della riflessione schmittiana sui concetti moderni si veda il VI capitolo del presente volume e il completo lavoro di Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁶³ Quanto viene qui detto si basa sui risultati del lavoro collettaneo *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Il Mulino, Bologna 1987 (ora FrancoAngeli, Milano 1998³).

golari e ingiuste. È lo *stato di natura*, inteso non certo come stato *originario* dell'uomo, ma come situazione in cui l'uomo si troverebbe fuori della società, a costituire lo stratagemma teorico utile a questa operazione, con la quale si viene a creare uno spazio libero, una *tabula rasa*, su cui una nuova scienza, che si ispira al rigore geometrico, può tracciare le sue linee per garantire finalmente pace e ordine tra gli uomini⁶⁴.

In tal modo viene negato un *kosmos* oggettivo necessario per pensare al principio del governo⁶⁵; infatti Hobbes si muove esplicitamente contro tale principio: pensare, come fa Aristotele nella sua *Politica*, a una differenza tra gli uomini, sulla base della quale qualcuno è atto a governare e altri ad essere governati, è segno di superbia, ed è contro ragione ed esperienza. Contro questa superbia è diretta la nona legge di natura, che riprende un elemento fondamentale dell'antropologia hobbesiana e basilare per la scienza politica: «ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura»⁶⁶. Il principio dell'uguaglianza degli uomini, che implica il considerarli non in relazione al loro diverso *status*, ma piuttosto tutti come *individui*, sta alla base di questa costruzione, e determina il nuovo principio organizzatore in base al quale si deve intendere la vita in comune degli uomini e dunque la società. Sul fondamento dell'uguaglianza degli individui, e *solo su di esso*, è possibile una costruzione teorica che porta al concetto moderno di sovranità con l'assolutezza che comporta: e ciò si ha non solo in Rousseau, ma già nel pensiero politico di Hobbes.

Per delineare schematicamente gli elementi caratterizzanti questo nuovo modo di intendere la politica e il nuovo principio, che potremmo chiamare della *Herrschaft* nel suo significato nuovo, moderno, di *potere politico* o *sovranità* del popolo, dobbiamo aggiungere alcuni elementi essenziali. Se nello «stato di natura» si pensa a una situazione non sociale dell'uomo, e dunque a un mondo di individui uguali, si pensa insieme un concetto nuovo, quello di *liber-*

⁶⁴ Cfr., per l'interpretazione di Hobbes, soprattutto A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale* cit., pp. 51-108 (ora anche in *Storia e critica* cit.).

⁶⁵ Come è evidente nella metafora antica del *gubernare navem rei publicae*, l'azione di governo è possibile in relazione all'esserci di un mondo in cui ci si orienta; cfr. su ciò il cap. III.

⁶⁶ Cfr. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. A. Pacchi, Laterza, Bari 1989, cap. XV, p. 125.

tà. Questa non ha più a che fare con il modo antico di pensare le diverse *libertates*, ma, sulla base della nozione di individuo uguale e della concezione meccanicistica dell'uomo⁶⁷, essa è pensata come mancanza di ostacoli in relazione all'estrinsecazione da parte di ognuno della propria forza e del proprio ingegno – del proprio potere dunque – e conseguentemente come dipendenza di ognuno esclusivamente dalla propria volontà⁶⁸. *Uguaglianza* e *libertà* come indipendenza stanno allora alla base della costruzione della società civile, che deve impedire la guerra reciproca e garantire l'ordine e la pace: esse si sostituiscono all'antica idea di giustizia, che, a partire da Platone, stava al centro della riflessione politica⁶⁹.

Proprio sulla base dell'uguaglianza e della libertà così concepite si deve pensare ad un potere immane del corpo politico che non tollera nessuna opposizione: solo esso può mantenere tutti nell'uguaglianza, evitando che qualcuno possa utilizzare la sua forza e il suo potere contro gli altri, per sottometterli. A un tale potere bisogna pensare necessariamente sulla base del nuovo concetto di libertà, inteso come mancanza di ostacoli e indipendenza. Esso infatti non è pensabile se ci si riferisce ad uno stato di natura in cui la forza di ognuno si estende in tutte le direzioni: la molteplicità degli individui comporta che in ogni dove ognuno trovi ostacoli e dunque sia impedito di estrinsecare liberamente forza e iniziativa. Per pensare fino in fondo alla libertà di tutti gli individui, bisogna creare degli argini, delle corsie, che permettano ad ognuno di estrinsecare *liberamente* tutta la propria potenza, senza incrociare gli altri. E queste corsie da altro non sono tracciate che dalle leggi, le quali sono bensì vincoli, ma tali da permettere la realizzazione della libertà civile, quella in cui la libertà di ognuno è compatibile con quella di tutti gli altri. Questi vincoli sono cogenti e risolutivi, in quanto provengono dal comando che il corpo politico esprime attraverso colui o coloro che lo incorporano, che lo *rappresentano*. Ora finalmente tutti sono liberi, grazie alla sottomissione nei confronti del potere del corpo politi-

⁶⁷ È per altro singolare che anche in autori nei quali non si ha una concezione meccanicistica dell'uomo, si ritrovi un concetto di libertà che sostanzialmente riprende questo hobbesiano, che si rivela allora fondamentale per lo sviluppo dei concetti moderni.

⁶⁸ Cfr. *Leviatano*, cap. XXI, p. 175.

⁶⁹ Cfr. anche su ciò Hofmann, *Bilder des Friedens* cit., spec. p. 49.

co⁷⁰. Non c'è allora contraddizione se la costruzione che parte dalla negazione del principio aristotelico del governo conduce, mediante il contratto, e dunque l'espressione della volontà di tutti, ad una *forma politica* in cui tutti sono sudditi nei confronti di un sovrano, che altro non è che *rappresentante* di tutto il corpo politico⁷¹. Ciò che

⁷⁰ Su ciò si veda il saggio di A. Biral, *Per una storia della sovranità*, «Filosofia politica», 1991, n. 1, pp. 5-50, (ora anche in *Storia e critica*) fondamentale per intendere nel pensiero hobbesiano questo mutamento complessivo del principio organizzatore che conferisce senso ai concetti.

⁷¹ L'affermare che non c'è contraddizione a questo livello, non coincide con un giudizio di accettazione della costruzione hobbesiana: in essa si manifesta un'aporia fondamentale, ma questa può essere colta solo se si intende lo specifico significato dei concetti e della costruzione, e dunque non si equivoca tra la natura del governo, del principio che Hobbes nega, e quella del potere politico che egli inaugura. Si può qui ricordare il processo che Brunner indica nel suo saggio sull'intreccio tra potere moderno e legittimità: egli ravvisa nel XVIII secolo la trasformazione sociale che si coniuga con il nuovo modo di intendere la *Herrschaft*, la quale non è più un dominio complessivo e personale, ma diviene impersonale e oggettiva, tale da ridurre al minimo l'elemento del dominio. «Così la compagine di dominio vetero-europea poté venire intesa come "feudalesimo" da superare. Poté sembrare che la scomparsa del dominio vecchio stile potesse condurre alla fine del dominio in generale» (in questa traduzione il termine «dominio» traduce quello tedesco di *Herrschaft*). Dietro ai processi del XIX secolo egli vede la dottrina di Saint Simon, secondo cui l'associazione scaturisce dalla decisione volontaria dei singoli (cfr. *Osservazioni sui concetti di «dominio» e di «legittimità»* cit., pp. 108-109). Sulla linea del contributo a cui si fa riferimento nel presente volume, si potrebbe dire che tale idea della fine del dominio ha una sua coerenza se si attua la distinzione proposta tra «governo» e «potere», distinzione che mi sembra per altro consona all'impianto logico di Brunner e al mutamento di significato del termine *Herrschaft* da lui indicato. Inoltre è da osservare che la concezione che vede nascere l'associazione dalla libera volontà dei singoli è ben antecedente alla diffusione che ha nel XIX secolo e anche alla dottrina di Saint Simon, avendo le sue radici nelle teorie moderne del contratto sociale. Brunner del resto lascia aperta la possibilità di una tale considerazione: nel suo tentativo di mostrare come il concetto di legittimità, che caratterizza il potere politico o *Herrschaft*, quale Weber la definisce – con i suoi tre tipi, del potere legale, tradizionale e carismatico –, sia legata alla situazione post-rivoluzionaria del XIX secolo, egli aggiunge che questo è «risultato provvisorio», che richiede un approfondimento sui presupposti che rendono possibile il trapasso al mondo moderno, ritornando in tal modo a quanto Weber stesso indica come processo di «razionalizzazione», o altri come processo di secolarizzazione (*ivi*, p. 120). Mi sembra che nell'irruzione della teoria hobbesiana emerga quel principio organizzatore scientifico che fa intendere il mutamento radicale del termine *Herrschaft* a cui Brunner si riferisce, e che in esso dunque si possa ravvisare uno dei presupposti della nascita del mondo moderno: un presupposto per altro fondamentale per intendere il significato stesso dei nuovi concetti. Tale

caratterizza il significato radicalmente nuovo del potere nel senso della moderna sovranità è l'aspetto formale, che compare solo con Hobbes: secondo esso alla base del potere sta la volontà di tutti gli individui, e l'espressione del potere è l'espressione del soggetto collettivo, e non l'agire personale di cui una persona è responsabile.

È in questo quadro complessivo che si possono pensare quelle distinzioni di «diritto privato» e «diritto pubblico», di «potere dello Stato» e «società dei privati», che stanno alla base del concetto moderno di costituzione e che sono spesso scorrettamente usati nei confronti della realtà medievale da quei costituzionalisti che non sono consapevoli del mutamento radicale del principio organizzatore che nel moderno vede nascere concetti nuovi, conferendo un diverso significato alle parole antiche. In base al quadro qui delineato, si può intendere come non abbia più senso l'antica distinzione delle forme di governo, e la democrazia (termine usato come traccia della *Sattelzeit* sia da Brunner, sia da Koselleck) abbia ora un significato nuovo, che ha alla sua base uguaglianza e libertà degli individui e potere del popolo, cioè la sua sovranità e l'espressione della sua assoluta volontà e non una sua presunta possibilità di governare: il popolo, così, inteso non può più essere un *reale* soggetto del governo⁷².

conclusione costituisce, a mio parere, uno dei notevoli risultati della lettura del pensiero hobbesiano da parte dei saggi sopra citati di Biral su Hobbes e sulla storia della sovranità.

⁷² Anche Koselleck, chiarendo i significati del termine democrazia, nota la novità, che secondo lui avverrebbe nel XVIII secolo, dovuta «all'appello alla sovranità delle leggi, o al principio di uguaglianza» (*Storia dei concetti e storia sociale* cit., p. 100): in tal modo vecchi significati verrebbero «ripresi e modificati». Ma proprio l'esempio della democrazia mostra la diversa pratica della storia concettuale tra Brunner e Koselleck: mentre il primo coglie il cambiamento del principio organizzatore e dell'orizzonte complessivo, lasciando, a mio avviso, spazio al contributo sulla nuova scienza politica di cui si è qui parlato, il secondo tende a inserire i cambiamenti in un *continuum*, nel quale è possibile riferirsi ancora al senso greco di «democrazia», che pur nella sua diversità, indicando una delle forme di costituzione della *polis* («date una volta per sempre» si dice, usando ancora le categorie formali che servono ad intendere l'antica *Historia* e la moderna *Geschichte*) fissa «determinazioni, metodo o regolarità che si possono incontrare anche nella democrazie attuali» (*ibid.*). Il rischio è che si venga così ad abbandonare l'idea iniziale della storia concettuale come coglimento della determinatezza dei concetti moderni e si postuli un nucleo sostanzialmente identico del concetto che si declina in modi diversi nelle mutate situazioni storiche.

Ciò vale anche per gli altri esempi indicati da Koselleck come sintomi della *Sattelzeit*. Il termine di «rivoluzione» emerge nel periodo della rivoluzione francese con un significato nuovo, che non è più collegabile a ciò che la parola prima indicava sulla base del suo stesso etimo – cioè moto circolare, che ritorna su se stesso – ma è comprensibile in relazione all’instaurazione di un ordine nuovo, e dunque in relazione ad una filosofia della storia con la sua idea di evoluzione e di emancipazione⁷³. Tale mutamento è tuttavia frutto di un lungo processo, che è impensabile senza i concetti elaborati dalla nuova scienza politica moderna. Si ricordi il ruolo che hanno nella rivoluzione i due concetti di *eguaglianza* e di *libertà*, che stanno alla base della forma politica moderna e del modo in cui si pensa la *societas civilis*, ma si pensi anche al concetto di *popolo* e alla sua dimensione costituente, a quello di *sovranità*, a quello nuovo di *rappresentanza* come rappresentanza di tutta la nazione, cioè non di ceti, di stati, di parti, ma dell’unità politica. Si pensi poi a come sia diffusa nell’opinione comune e nel dibattito politico l’idea che alla base della costituzione del corpo politico stanno i diritti degli individui uguali: che gli uomini abbiano diritti in quanto tali e che la forma politica si possa costruire solo sulla base di questi diritti è appunto divenuto senso comune, concettualità diffusa. Anche il nuovo significato di rivoluzione è pensabile dunque solo sulla base della nuova scienza, apparsa ben prima la fine del XVIII secolo.

Lo stesso si può dire per il nuovo concetto di *repubblica*. Anche qui ci si può riferire alla fine del XVIII secolo, al modo kantiano di intendere il termine, in cui si riscontra uno scarto in relazione ad un pensiero più antico della *respublica* come ciò che unisce associazioni, gruppi, ceti diversi, ciò che li accomuna e che costituisce l’ambito del loro rapporto. In questo caso si ha unificazione di parti diverse come mostra tutta un’antica iconografia, nella quale il corpo della repubblica è formato appunto da parti, che, nella loro collaborazione e sotto la guida della testa, si ritrovano in un tutto. Il principio organizzatore è ancora quello del governo, che, già nell’antichità, con

⁷³ Cfr. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro passato* cit., spec. p. 63. Su ciò si veda anche la voce *Revolution* nei GG e K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, Frankfurt a. M. 1969², tr. it. a cura di C. Cesa, La Nuova Italia, Firenze 1979.

Cicerone, si esprime unificando repubblica e governo nella metafora del *navem rei publicae gubernare*. Il concetto kantiano è invece pensabile solo grazie alla eliminazione delle parti nel corpo comune, all'uguaglianza degli individui e all'intreccio fondamentale di sovranità e rappresentanza: è infatti il principio rappresentativo in senso moderno, come rappresentanza dell'unità politica, a costituire il centro e a determinare il significato della forma di governo repubblicana, la quale non è comprensibile dunque se non sulla base del concetto moderno di sovranità⁷⁴.

Se quanto qui indicato è motivato, o meglio se lo è il lavoro che porta a queste conclusioni, allora si può dire che, come nella filosofia aristotelica (ma in senso più ampio, per alcuni aspetti, quella greca) è rintracciabile il principio organizzatore che riconduce per un tempo assai lungo ad unità le diverse dottrine e che conferisce un significato ai termini usati relativi alla sfera pratica, così nel giusnaturalismo moderno, e, *in primis* nella costruzione politica di Hobbes, si possono rintracciare principio organizzatore e orizzonte complessivo, in relazione ai quali, solamente, i nuovi concetti politici vengono ad assumere un determinato significato. In questo modo compare in una prima approssimazione il *rapporto tra storia concettuale e filosofia politica*; non aprioristicamente, ma come risultato di un lavoro di ricerca storico-concettuale. I concetti moderni risultano cioè nascere nella filosofia politica moderna, che si presenta come la *nuova scienza politica*.

Ciò non significa ritornare alla dimensione di una storia delle idee; tutt'altro, in quanto ci si riferisce a uno specifico insieme concettuale e al suo legame con le strutture sociali dei rapporti umani (storia sociale o costituzionale dunque). Il riferimento non è qui a tutto ciò che è comparso nel moderno come pensiero politico o come filosofia, ma piuttosto a quei concetti del giusnaturalismo che si sono intrecciati con i processi costituzionali e sono diventati presupposti della concettualità dello Stato moderno e del modo di pensare la politica e il rapporto tra gli uomini⁷⁵. Non si tratta poi solo

⁷⁴ Rimando per l'esplicitazione di ciò al cap. III, § 5.

⁷⁵ Si veda, anche a questo proposito, come Brunner indichi il legame tra il mutamento linguistico a cui si assiste a proposito del termine *Herrschaft* e il mutamento di struttura sociale, che comporta, a partire dal tardo XVIII secolo la demolizione delle vecchie forme di dominio: il suo riferimento va alla modificazione della sfera

del modo di pensare, o di un processo teorico di legittimazione, ma anche di organizzazione degli stessi rapporti. Si pensi infatti alle costituzioni moderne, all'aspetto legittimante proprio dei concetti in esse contenuti, ma anche ai processi reali da essi innescati, quali il sistema legislativo, l'unità dell'esercito, la formazione dell'organo rappresentativo della sovranità popolare, ecc. Si potrebbero indicare riassuntivamente i due elementi fondamentali del pensiero giusnaturalistico che si incardinano nelle moderne costituzioni: il concetto rousseauiano di popolo sovrano, inteso come grandezza costituente, e quello determinante la forma politica, con cui il primo paradossalmente si intreccia⁷⁶, cioè il principio rappresentativo di origine hobbesiana, senza di cui non si dà agire politico.

dell'*altes Haus*, alla nascita della più ristretta famiglia moderna, alla emancipazione della donna, alla fine della schiavitù, alle strutture della nuova economia, al mutamento dei servizi, che prendono carattere oggettivo perdendo un significato esteso alla persona, alla fine dell'autonomia delle corporazioni, che passano dall'«autogoverno» all'autoamministrazione sotto le leggi dello Stato (cfr. *Osservazioni* cit., p. 108). Se si ravvisa per altro la nascita del concetto di *Herrschaft*, come *potere*, nella nuova scienza politica, esso non appare come una semplice *ricaduta* delle trasformazioni sociali: il rapporto è più complesso e in molti casi abbiamo una anticipazione della teoria in relazione alle modificazioni sociali e costituzionali. L'unità e omogeneità che caratterizzano i concetti della *forma politica moderna* difficilmente possono essere collegate alla complessità e pluralità che caratterizzano la situazione del secondo Seicento o della prima metà del Settecento. Non è un caso che nei *GG*, per definire la sfera concettuale dello Stato – che è naturalmente stato moderno –, ci si debba riferire al periodo della rivoluzione francese: è qui che la parola appare trasmettere un *Grundbegriff* (cfr. la voce *Staat-Souveränität* nel vol. VI e in particolare la parte della trattazione di Koselleck: su ciò le mie annotazioni in *Historisches Lexikon e storia dei concetti* cit., spec. pp. 116-118). Si pensi anche al concetto moderno di rappresentanza politica, come rappresentanza dell'unità del corpo politico o del popolo, concetto inventato nel *Leviatano* di Hobbes, che ha la sua comparsa da un punto di vista dei processi «costituzionali», riguardanti in questo caso anche la carta costituzionale, solo con il passaggio dal 1789 alla costituzione francese del 1791, dove la rappresentanza dei deputati del popolo sostituisce un mondo diverso che si riassumeva nella *rappresentanza per stati*.

⁷⁶ La paradossalità consiste nel fatto che la sovranità del popolo si pone in Rousseau come negazione del principio rappresentativo.

1.7 Un piano più radicale per il rapporto tra storia concettuale e filosofia politica

Il rapporto tra filosofia politica e concetti verrebbe per altro frainteso se fosse visto esaurirsi nella insopprimibilità di un orizzonte filosofico generale, nel quale i concetti prendono il loro significato e nascono: questo potrebbe essere ravvisato nella filosofia greca per la politica antica, nella filosofia moderna per i concetti politici dell'epoca moderna. Non solo in tal caso ci sarebbe un presupposto storicistico a viziare il processo logico – ad ogni epoca la sua filosofia – ma si determinerebbe anche un procedimento da «storia delle idee», che la storia concettuale nel suo significato più critico e radicale, esplicitamente esclude. Infatti emergerebbe un atteggiamento tipico della *storia della filosofia* come disciplina, la quale, sulla base dell'unità del concetto di filosofia, ne esamina tutte le diverse declinazioni che si sono date nella storia. Come si vede qui è presupposta l'identità del concetto di filosofia e egualmente un concetto di storia, che niente ha a che fare con lo sviluppo della cosiddetta «filosofia» per l'arco di millenni. La storia della filosofia che viene implicata nel momento in cui si legano i concetti, in ogni epoca, alla loro filosofia, è un prodotto tipico di «storia delle idee» che risente dei pregiudizi propri del modo di fare *storia specialistica*, che, come abbiamo visto, è tipica del moderno⁷⁷.

Già Brunner ci spinge a superare una tale impostazione, nel momento in cui problematizza il concetto moderno di scienza, che

⁷⁷ Si può facilmente intuire come sia possibile per questa strada l'esame della nascita delle storie della filosofia che si ha – anche in questo caso – nella seconda metà del Settecento: disciplina moderna dunque che pretende di cogliere le strutture del pensare che si è dato fuori dai suoi presupposti. È interessante notare l'intreccio che si ha tra il procedimento storico concettuale e la problematica filosofica: si potrebbe sviluppare il discorso nella direzione del modo aristotelico di fare *Historia* delle posizioni dei filosofi a lui precedenti, e mettere a tema il significato che ha la filosofia nel caso di questa *Historia* e quello che viene ad assumere nella moderna storia della filosofia (a questo proposito è da ricordare M. Gentile, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Liviana, Padova 1964). Il procedimento storico-concettuale, come lo abbiamo inteso, appare allora avere una valenza teoretica, così come il problema filosofico appare incrociare necessariamente la problematica posta dalla storia concettuale, nel momento in cui filosofia, e più specificamente filosofia politica, si fa *oggi*, in una situazione che forse è alla fine di un'epoca, ma ne porta ancora tutto il peso.

appare inadeguato non solo alla comprensione della realtà del passato, ma anche riduttivo nei confronti della stessa realtà dell'epoca moderna. Se egli tende a una storia sociale, che può essere detta *politica* nel momento in cui si superi il concetto di politica che sta alla base della storia moderna – ed è costretto a riferirsi a un concetto di politica «più ampio, vagamente aristotelico»⁷⁸ –, allora si comprende che il suo lavoro storico-concettuale ha una valenza critica nei confronti dei concetti moderni, che non sono equiparati e giustapposti a quelli antichi, e che sono visti nella loro parzialità e riduttività anche per la comprensione della realtà moderna. Questa, per essere colta, richiede non la negazione della concettualità moderna, ma il superamento del suo aspetto di presupposto necessario e non discusso del rigore del nostro procedimento. In questo modo però ci avviamo per una strada – per la quale bisogna assumersi tutta la responsabilità – che tende a fare emergere ciò che caratterizza il *filosofico*: allora non ci sorregge più il riferimento a Brunner, ma piuttosto a quel modo di intendere e praticare la filosofia che permette di accostarlo in modo fruttuoso e di apprendere molto dalla sua pratica del lavoro storico.

Bisogna allora tematizzare cos'è filosofia, non identificando sotto questo termine due pratiche del pensiero differenti, quali sono quelle della scienza o filosofia politica moderna e quella della riflessione filosofica sull'ambito pratico che si è sviluppata presso i Greci. Ma per giungere, sia pure in forma di schematica approssimazione, ad affrontare questo tema, è utile tornare per un'ultima volta alla già citata critica di Koselleck a Brunner. Secondo essa Brunner, nonostante i suoi meriti, rischierebbe di cadere in uno storicismo estremo, che vuole contraddittoriamente cogliere le fonti

⁷⁸ È interessante qui notare in modo determinato l'espressione di Brunner: da una parte il concetto di politica a cui si ispira è detto «più ampio», dunque più comprensivo (e certo tale può essere solo se è anche critico di quello moderno), non «radicalmente altro», che non si colloca cioè da un'altra parte, in un'altra epoca; dall'altra la mancanza di determinazione che si potrebbe ravvisare nell'espressione «vagamente aristotelico» viene corretta se si ravvisa in essa la volontà di esprimere qualcosa che è pensabile solo in quanto si superano i confini e la struttura del concetto moderno, aprendosi ad una dimensione in cui è comprensibile il concetto di politica aristotelico, ma nello stesso tempo non si vuole semplicemente negare la concettualità moderna, né riproporre in modo immediato il concetto aristotelico di politica per la storia sociale e l'analisi anche della realtà moderna.

per quello che sono state, oggettivamente e autonomamente dalla concettualità moderna e dal riferimento al presente. Non si può rendere le fonti del passato come se il rapporto tra la nostra resa del testo e il testo fosse di 1 a 1: non si può non usare in una storia concettuale una qualche forma di traduzione e riscrittura dei concetti passati⁷⁹. Una tale necessità si può per Koselleck riscontrare negli stessi lavori di Brunner, come mostra, per esempio, l'uso del termine *Verfassung* ; tuttavia la critica rimane ed è ripetuta: essa può perciò forse essere uno spiraglio per intendere come si siano proposte direzioni diverse nella pratica del lavoro storico-concettuale.

Tale critica può sorprendere se si tiene presente la consapevolezza espressa da Brunner che «la storia non è possibile senza riferimento al presente»⁸⁰: infatti «è dal presente che le problematiche sorgono, si rafforzano e si riducono ad espressioni convenzionali: esse continuano a vivere a lungo in un presente che è diverso da quello in cui hanno avuto origine». E anche là dove si afferma la necessità per una storia sociale di non trarre i propri concetti da uno stadio qualsiasi della sociologia per applicarli ai temi passati, ma piuttosto di elaborarli, basandosi sul materiale originario e partendo dalle fonti, egli aggiunge che «ciò non è possibile, per ogni lavoro storico che non voglia essere semplice raccolta di materiale, senza alcun riferimento con il presente, un presente descritto scientificamente»⁸¹. Allora il rapporto con il presente è imprescindibile, secondo Brunner, per il lavoro dello «storico» sociale come lui lo intende: non si può che partire dal presente e dalla sua concettualità, dai suoi problemi, e anche dalla sua scienza, così come non si possono che usare le parole in cui inevitabilmente si sono sedimentati i concetti moderni, come si è visto per il termine *costituzione* riferito al medioevo, o *società* o *stato* nell'espressione «società per ceti» o «stato per ceti».

Ciò che è essenziale nel procedimento di Brunner emerge nella conclusione del discorso che riguarda il necessario rapporto con il presente: «così resta aperta solo la via di analizzare le problemati-

⁷⁹ Cfr. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., spec. p.13.

⁸⁰ Brunner, *Feudalesimo. Un contributo alla storia del concetto*, in *Per una nuova storia costituzionale* cit. p.115.

⁸¹ Cfr. Brunner, *Il problema di una storia sociale europea* cit., p. 49.

che che ci provengono dalla vita stessa, riconoscendone però i condizionamenti». Due sono gli elementi che qui si devono cogliere: da una parte il rapporto con la concretezza della vita stessa e della situazione in cui ci troviamo noi che guardiamo al passato; dall'altra la consapevolezza dei condizionamenti propri della nostra ottica, che sono anche condizionamenti del significato che hanno i termini da noi usati: condizionatezza dunque dei concetti moderni, senza la cui consapevolezza non comprendiamo ciò che è *altro* dal nostro presente. Anche qui il lavoro dello «storico» sociale mostra una parentela con il movimento di pensiero proprio della filosofia: infatti la consapevolezza dei condizionamenti non può essere risolta una volta per tutte, né in chiave metodologica, né in quella di una soluzione formale, ma si tratta di un «procedimento che deve essere sempre ricominciato da capo»⁸².

Ma se il rapporto con il presente, come pure l'uso necessario dei termini che veicolano concetti moderni, sono elementi di cui Brunner ha piena coscienza, ci si può chiedere quale sia il vero obiettivo della critica di Koselleck. Mi pare che questo consista nel fatto che Brunner ravvisa non una semplice trasformazione o passaggio, ma una radicale rottura tra concetti moderni e la realtà del mondo precedente, quello che lui chiama «nobiliare», che ha necessità, per essere compreso, di riferirsi a quel principio organizzatore del sapere che si può rintracciare nella filosofia greca. Tra questo modo di pensare e quello implicato dai concetti moderni non c'è un piano omogeneo ed unitario nel quale si possano porre sia il pensiero della scienza pratica antica, sia la scienza politica moderna. Allora sembra a Koselleck che venga a mancare la possibilità di intendere i mutamenti avvenuti, cioè «la dinamica storica»⁸³.

Koselleck cerca infatti un piano unitario in cui collocare, sia pur nella loro diversità, concetti del passato e concetti ancora presenti, e perciò intende la storia concettuale come *mediazione* tra linguaggio delle fonti e linguaggio scientifico⁸⁴. La storia concettuale si porrebbe dunque come comprendente insieme il piano dei concetti del passato e dei concetti moderni: «la storia concettuale abbraccia

⁸² Brunner, *Feudalesimo* cit., p. 115.

⁸³ Cfr. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica* cit., pp. 22 sgg..

⁸⁴ Cfr. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale* cit., p. 108.

quella zona di convergenza in cui il passato e i suoi concetti entrano nei concetti moderni. Essa necessita dunque di una teoria, senza la quale non è possibile capire che cosa divide e che cosa invece unisce nel tempo». Il problema è quello di rintracciare una misura unitaria, delle categorie teoriche – scientifiche – capaci di intendere cambiamento e durata. Allora, nell'uso di concetti moderni per il passato (ad esempio di «Stato» per l'alto medioevo) o di concetti antecedenti per fenomeni successivi (come avviene per l'uso linguistico oggi del termine «feudalesimo»), si ravvisa affermata «almeno ipoteticamente, l'esistenza di caratteristiche comuni minime nella sfera oggettuale»⁸⁵.

Significativo, per comprendere la posizione di Koselleck e la sua diversità dall'approccio di Brunner, è il modo in cui egli intende l'uso weberiano del concetto di *legittimità*. Weber è infatti visto andar oltre i vari livelli semantici espressi dal termine ed elaborare un «concetto scientifico abbastanza formale e generale da poter descrivere possibilità costituzionali durevoli, ma anche mutevoli e intrecciate, tali da rivelare le strutture in esse delle “individualità” storiche»⁸⁶. È così legittimato l'uso weberiano dei tipi ideali per intendere realtà diverse, moderne e premoderne, e ciò grazie all'astrazione e alla generalità del concetto. Assai diverso è a questo proposito l'atteggiamento di Brunner, per il quale l'ampia utilizzabilità di un concetto (ad esempio quello di «feudalesimo») è ottenuta mediante il raggiungimento di una validità generale che fa sì che esso finisca con il «non dire più nulla», non abbia cioè più un senso determinato, perdendo pertanto qualsiasi efficacia ai fini della ricostruzione interna e della dinamica delle strutture a cui si riferisce⁸⁷. Ciò avviene per il modo in cui Weber intende il feudalesimo come una «forma di signoria (*Herrschaft*) di tipo feudale». In realtà i tipi del potere (*Herrschaft*) weberiani e il suo concetto di legittimità pongono distinzioni che hanno senso solo nel processo di formazione del mondo moderno: ciò vale anche per il tipo «tradizionale» del potere, che è significativo solo in relazione alla mancanza di *razionalità*. I secoli più antichi non conoscevano la tradizione o la storia

⁸⁵ *Ivi*, p. 109.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Brunner, *Feudalesimo* cit., pp. 115-116.

come fonte di legittimità, e l'ordinamento antico era considerato durare per la sua bontà: cioè, come detto in altro contesto, *il buon diritto antico non era buono perché antico, ma antico perché buono*⁸⁸. Si può concludere che per Brunner i tipi weberiani del potere non sono concetti atti a comprendere fenomeni diversi che si sono dati nella storia. Questo tipo di analisi è posto in crisi da un approccio storico-concettuale. Weber infatti usa concetti che si formano sulla base di presupposti moderni per intendere realtà diverse, non catturabili con quei concetti. I tipi del potere e la legittimità, di cui Weber parla, sono elementi propri del potere moderno e non individuano un piano concettuale unitario che permetta di intendere i rapporti politici moderni e quelli che si avevano precedentemente⁸⁹. Questa critica del pensiero weberiano ci mostra ancora che il vero problema di Brunner è la coscienza critica dell'irruzione del mondo moderno e del concetto di scienza, ragione per cui la sua storia sociale non si pone su un piano ricompositivo e si basa sulla problematizzazione della storia moderna. Di contro Koselleck sembra escludere il problema della storia come scienza e tendere ad una ricomposizione storica, che comprenda e superi insieme le particolarità che in essa sono sedimentate⁹⁰.

Il rifiuto di un piano unitario, quale si presenta sia nel caso delle storie del pensiero politico, sia in quello di una teoria pura nell'ambito

⁸⁸ Ivi, pp. 110-111 e *Osservazioni sul concetto di «dominio» e «legittimità»* cit., spec. pp. 115-116. Si tenga presente, affinché non avvengano confusioni, che quando nelle diverse traduzioni italiane di Brunner si parla di «dominio», di «signoria» e, in rapporto ai tipi weberiani, di «potere», ci si riferisce al termine tedesco *Herrschaft*. Come già ho avuto modo di dire, mi sembra che si possa parlare di *potere* quando ci si riferisce al mutamento radicale del termine che si ha con il moderno. Sulla traduzione del termine *Herrschaft*, ma anche, in generale, sull'uso dei concetti da parte di Brunner, si veda G. Nobili Schiera, *A proposito della traduzione recente di un'opera di Otto Brunner*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», IX (1983), pp. 391-410.

⁸⁹ Basti pensare alla definizione weberiana della *Herrschaft*, come rapporto comando-obbedienza, basato dunque sull'assolutizzazione della volontà, rapporto che non è pensabile in quell'orizzonte in cui il principio organizzatore del sapere della sfera pratica è quello che sopra è stato indicato come il principio del governo. Su ciò rimando al cap. *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber* del mio volume, *La rappresentanza: un concetto di filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 55-82.

⁹⁰ Cfr. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica* cit., p. 23 e, ancor prima, la citata recensione di Biral a *Futuro passato*.

della quale confrontarsi con i classici della politica, non comporta incommunicabilità con il passato, o la insignificanza di quest'ultimo per il nostro presente. Comunicazione e significato si trovano in quanto, per cogliere l'esperienza di ciò che precede il sistema di concetti moderni, si va alle fonti operando contemporaneamente sui concetti moderni e sul lessico che è a nostra disposizione. Questo appare attraversato e criticato: non è più il metro e il presupposto della nostra scienza, e perciò si apre la possibilità sia di comprendere un significato diverso di politica e del vivere in comune degli uomini, quale si è dato prima dell'epoca moderna, sia di confrontarsi criticamente con quest'ultima e con il suo apparato concettuale.

Resta un'ultima considerazione da fare, tenendo presente che il nostro tema non è la storia sociale, ma il rapporto tra storia concettuale e filosofia politica. Si è detto che un approccio storico-concettuale ci porta fuori da una concezione unitaria e omogenea della filosofia che si svolgerebbe nella storia, come avviene nella «storia della filosofia» in quanto disciplina. Con la premessa che non si vuole qui esprimere un giudizio generale, che intenda estendersi a tutto ciò che nel moderno si presenta come filosofia politica, ma piuttosto riferirsi a quel significato determinato che la politica e i suoi concetti hanno nell'ambito della *nuova scienza politica* che caratterizza il procedimento razionale del diritto naturale o *giusnaturalismo moderno*, mi pare si possa identificare in questa *filosofia politica*, o *scienza*, la dimensione costruttiva di una forma, di un modello, da cui dipende una dimensione normativa, poiché per la pace e l'ordine è questo modello che bisogna applicare. Potremmo definire *teorica* tale forma del pensiero, che opera una rottura con la filosofia pratica precedente, la quale è considerata incapace di risolvere il problema del vivere in comune degli uomini, a causa del suo riferirsi all'esperienza e alla virtù e dunque della mancanza della chiarezza e della universalità propria della scienza. Con il termine di *teoria* si può dunque indicare l'aspetto costruttivo e normativo della scienza o filosofia politica moderna. La problematizzazione della struttura propria di tale *costruzione teorica* fa emergere un'altra dimensione del pensiero, che può essere intesa come più propriamente *filosofica*⁹¹. Radicalizzando il

⁹¹ Mi pare che questo sia il modo di intendere la filosofia politica che è criticata nei lavori di Roberto Esposito (cfr. soprattutto, *Categorie dell'impolitico*, Il Muli-

discorso si può dire che, se è *filosofico* il gesto di pensiero dei Greci, la filosofia politica moderna a cui ci riferiamo non è *filosofia*, ma piuttosto *costruzione teorica*.

La coscienza critica, in cui riemerge ciò che è più specificamente *filosofico*, consiste nell'intendere come la ferrea costruzione in cui sono significanti i concetti moderni mostri alcune aporie fondamentali, alcune contraddizioni, che non permettono di acquietarsi nella soluzione che tale scienza offre⁹². Essa nasce sulla base del problema del bene e del giusto che aveva occupato il pensiero per due millenni, ma nello stesso tempo offre una soluzione che tende a far tacere questo problema, a esorcizzarlo, perché considerato pericoloso e causa di conflitto e di guerra. Al problema della giustizia viene offerta una soluzione formale, quella della *forma politica moderna*, nella quale è giusto obbedire a chi esprime quel comando che è legge, in quanto costui è da tutti autorizzato, è loro rappresentante: la sua volontà è perciò la volontà di tutti. Il problema della giustizia appare esorcizzato dal nesso libertà-potere, che ha senso nel momento in cui, in un mondo relativizzato, ciò che ha significato vincolante è solamente la volontà.

Avere coscienza della specificità e delle aporie di questa costruzione, dunque il suo pensarla *filosoficamente*, radicalizzandola, mettendola in questione, non accettandola come presupposto, comporta il riaprirsi del problema che compariva, in modi diversi, all'interno del mondo pre-moderno. Ciò che consente la comunicazione dei diversi contesti di pensiero non è dunque un piano che tutti li comprenda, ma l'attingimento di un *problema originario*, che – proprio in quanto originario – compare entro gli stessi concetti moderni e le loro contraddizioni, e ci permette nello stesso tempo il rapporto con la filosofia antica. Tale elemento filosofico si pone solo problematizzando la filosofia politica moderna (sempre intesa nei

no, Bologna 1988 e *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993) e dagli autori da lui attraversati, in *primis* Hannah Arendt: filosofia come teoria, costruzione teorica appunto, sapere normativo. La critica condivisibile a una tale forma del sapere politico, o di ciò che con Socrate si potrebbe definire «pretesa di sapere», in cui consiste la filosofia politica moderna, non risolve però il problema della filosofia politica, ma al contrario contribuisce a porlo.

⁹² Sulle aporie fondamentali della teoria giusnaturalistica e del contrattualismo moderno, cfr. l'Introduzione a *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit. e il cap. II del presente lavoro.

limiti e nel senso preciso che qui è stato indicato, come la logica dei concetti del giusnaturalismo moderno), criticando il suo *non essere filosofia*, ravvisando in essa un problema innegabile, ma anche la sua esorcizzazione, la sua messa tra parentesi. Ciò non significa che venga riconquistato un *modello* antico, né che il pensiero e la realtà del mondo vetero-europeo siano intesi come la vera realtà, che i concetti moderni non coglierebbero. Non si può intendere il presente usando come modello (ciò sarebbe ancora un atteggiamento tipico del moderno) la riflessione su realtà assai diverse dalla nostra quali erano quelle della *polis* o del mondo medievale. Si tratta piuttosto di *pensare radicalmente* i concetti moderni (diritti, uguaglianza, libertà, popolo, potere, democrazia) riattivando così un gesto del pensiero che era anche dei classici greci, e rapportandosi nel contempo alla nostra realtà, al di là della pretesa soluzione offerta dagli schemi della *teoria*.

Il lavoro di storia concettuale, se visto in quest'ottica e con questa radicalità, mi sembra esprimere un senso della filosofia politica che ne evidenzia tutto l'impegno teoretico, impegno che mi sembra invece tradito quando si propone una riflessione su concetti considerati eterni, i quali rivestono una loro universalità proprio in quanto sono insieme generici e tuttavia tali da comportare una surrettizia accettazione della parzialità e dei presupposti della concettualità moderna. Tale pratica della filosofia politica come storia concettuale mi pare possa consentire da una parte un lavoro sui filosofi classici e sui concetti politici, dall'altra, contemporaneamente, la riapertura del problema della giustizia e di un rapporto con la realtà che vada al di là della riduttività di quei concetti politici moderni che appaiono anche epocalmente in crisi. Riemergere del problema filosofico e rapporto con la complessità non modellizzabile della realtà (ancora intreccio con una storia sociale e costituzionale?) appaiono legati in questo nesso di storia concettuale e filosofia politica.

2. Politica e filosofia

2.1 Politica e scienza politica

Un approccio storico-concettuale ai concetti fondamentali della politica non può non porre a tema quello che appare forse, più che un concetto, il quadro complessivo nel quale appunto i concetti vengono indicati come «politici». Si tratta cioè di comprendere se c'è un piano unitario dei concetti che debbono essere considerati come *politici* nello sviluppo storico, oppure se lo stesso termine di *politica* non venga a prendere un significato peculiare e non generalizzabile nell'epoca moderna. In relazione al termine di «politica» emerge chiaramente l'impossibilità di analizzare i concetti isolatamente: essi prendono infatti il loro preciso significato in relazione al modo in cui funzionano reciprocamente in una costellazione complessiva. La stessa *politica* da una parte denota i concetti che sono detti «politici» e dall'altra riceve da essi, dal modo in cui si relazionano tra loro, il suo significato.

Nei confronti di tale termine si può verificare quale sia il modo usuale, non solo nel linguaggio diffuso, ma anche nei trattati scientifici, di usare i concetti. Più ancora di altri termini, infatti, quello di politica tende ad indicare una sfera universale e a-temporale, in cui si manifesta l'agire dell'uomo. «Politica» è infatti parola che occupa il linguaggio odierno, ma è anche parola che ha una matrice antica, dal momento che il suo etimo ci riporta all'esperienza greca, considerata la base dello sviluppo della civiltà occidentale. Si è allora tentati, a causa di questa continuità della parola, di conferirle un significato unitario e utilizzabile in relazione a diverse epoche storiche, di pensare di aver rintracciato una sfera perenne dell'agire

dell'uomo. Se ci si chiede quale siano le connotazioni che determinano il concetto, usato per intendere sia la realtà odierna, sia quella di un lontano passato, si può facilmente riscontrare che emergono una serie di elementi quali quello di una sfera pubblica distinta e opposta ad una privata, della forma politica, del potere che in tale forma si esercita: tutti elementi che sono tipici della concettualità moderna. Con maggiore precisione mi pare si possano rintracciare due significati fondamentali del termine. Innanzitutto quello che si riferisce alla forma politica, al rapporto sociale tra gli uomini garantito da un potere legittimo: è l'aspetto per cui il politico si identifica con lo statuale e con il suo nucleo centrale, cioè il potere inteso come sovranità. Il secondo significato riguarda l'agire relativo alla conquista e all'uso di quel potere. In termini weberiani si potrebbe dire che nel primo caso si tratta del potere politico (*Herrschaft*), connotato dal rapporto formale di comando obbedienza, nel secondo della lotta per il potere, o della forza di coazione e di influenza (*Macht*) sull'agire degli altri uomini che si esercita nella conquista del potere legittimo¹. Insomma l'ambito della politica viene ad essere determinato, per quanto riguarda il suo significato, da quello del *potere*, inteso innanzitutto nel senso del potere politico proprio della scienza politica moderna, e in secondo luogo in quello di un agire che si determina socialmente, dunque un agire che è inteso come oggettivo e da *descrivere* da parte della scienza.

Con questi significati si tende spesso a descrivere le forme in cui si sarebbe determinata la politica e si sarebbe manifestato il potere nel mondo greco o nel medioevo, in quanto politica e potere sono intesi come concetti universali, che possono trovare diverse manifestazioni storiche. In tal modo però non si fa che estendere al passato una tematica tipica della concettualità moderna, fraintendendo il significato che ha in altri contesti il rapporto sociale tra gli uomini e il sapere che lo esprime. In realtà l'apparato che si usa è determinato, a un primo livello, come già si è indicato, dalla scienza politica moderna, o scienza del diritto naturale, e a un secondo dallo scarto epi-

¹ Si veda su ciò M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. J. Winkelmann, Mohr, Tübingen 1976³, trad. It. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, edizioni di Comunità, Milano, 1981, le parti dedicate al potere: soprattutto il cap. III e il cap. IX (si tenga presente che l'edizione italiana traduce *Herrschaft* con «potere» e *Macht* con «potenza»).

stemologico che viene in luce con la riflessione weberiana, nella quale il nuovo concetto di scienza come scienza di realtà e la separazione dell'ambito etico dei valori e delle scelte e quello oggettivo dei fatti, al quale si riferisce il sapere, fanno sì che il potere non coincida più con la sovranità come centro della costruzione razionale della forma politica, ma diventi qualcosa di oggettivo, di reale, che si tratta allora di analizzare, mediante una scienza dei comportamenti sociali².

Leggere il passato con questi occhiali moderni ha un duplice esito: da una parte risultano frastuono la realtà e le fonti a cui si riferisce e dall'altra i concetti usati sono intesi come oggettivi e assolutamente validi, senza alcuna problematizzazione, cosicché non sono colte le aporie che il concetto di politica pone. Inoltre manca in tale lettura la consapevolezza dello stretto rapporto esistente tra l'oggetto che il termine «politica» indica e il sapere che permette di parlarne, di dargli un senso. Tale rapporto traspare nell'uso greco del termine *politikós*, il quale, come aggettivo, connota tutto ciò che riguarda la *polis*, e *politiké* che, sostantivato, assorbe in sé il termine di *epistémē* o di *téchne*, per indicare la scienza politica. «Politica» viene così ad indicare la sfera dell'agire nella *polis* e insieme il sapere di questo agire e della stessa *polis*. Riflettendo su questo rapporto, si può comprendere quanto sia ingannevole la tendenza sopra indicata a denotare la politica come sfera universale ed eterna, caratterizzandola tuttavia mediante determinazioni concettuali che sono proprie di quel «modo» di intendere la scienza politica che si è affermato nell'epoca moderna. Infatti solo in questa ha senso determinare l'agire politico come uso del potere o lotta per il

² Tale scarto epistemologico non comporta tuttavia una totale alterità dell'impianto concettuale weberiano nei confronti di quello che nasce con la filosofia politica moderna: il suo concetto di *Herrschaft* non è pensabile senza il processo di razionalizzazione al cui centro sta la nascita e la diffusione dei concetti moderni (cfr. su ciò il mio *Tipi del potere e forma politica moderna in Weber* cit., e il volume collettaneo, Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, in particolare l'introduzione alla VI sezione e i due saggi di L. Manfrin e A. Scalone dedicati rispettivamente a Weber e a Schmitt). È evidente come i due livelli, quello della forma politica e quello di un significato di *politico* che non coincide con lo statuale, ma ne costituisce piuttosto l'elemento genetico, richiamino la riflessione di Carl Schmitt.

potere e la sfera della politica come segnata dal rapporto esclusivo di comando-obbedienza.

Poiché una riflessione che va in questa direzione tende inevitabilmente a porre in luce il terreno epistemico della filosofia politica, per quanto riguarda sia il momento in cui il termine di *politiké* fa la sua comparsa, sia quello della nascita seicentesca della moderna scienza politica, sia infine il contesto weberiano che dà inizio ad uno spostamento in direzione sociologica della scienza politica contemporanea, è utile cercare di sgombrare il terreno dalle difficoltà che a questo proposito sembrano venire dalla distinzione generalmente accettata di «scienza politica» e «filosofia politica». Tale distinzione, infatti, attribuendo alla scienza lo statuto di un sapere rigoroso, «scientifico» appunto, tende a relegare la filosofia in un ambito in cui il pensare si attua o come scelta di valori o come costruzione di modelli perfetti in quanto utopici, oppure come prescrizione di ricette per i mali del mondo. Non è questo il luogo per ricercare la genesi di tale dicotomia e per saggiarne la validità. Si può solo ricordare che essa è assai recente e ricorre nelle determinazioni disciplinari e accademiche novecentesche, e inoltre che essa appare condizionata dalla contrapposizione weberiana tra «giudizi di fatto» e «giudizi di valore» e, ancor prima, dal dibattito neokantiano di fine Ottocento, in cui emerge con insistenza il termine di «valore», e dall'atmosfera culturale positivistica, che attribuisce a un processo veramente «scientifico» il compito dell'analisi della realtà fattuale. Tale contrapposizione di scienza e filosofia, anche se diffusamente accettata, appare nella sua precarietà non appena ci si chieda in quale ambito di discorso e in base a quale tipo di rigore venga formulata. Non potendo essere quello scientifico, caratterizzato dall'analisi dei fatti, tale ambito non può che occupare lo spazio che era proprio della filosofia, o quello di una riflessione *epistemologica*, che accetta una struttura del discorso scientifico come suo presupposto³.

³ La filosofia, in questa distinzione di scienza politica e filosofia politica, è risultato di una operazione di pensiero che deve essere interrogata: in ogni caso in essa la filosofia può assumere più significati, ma viene a mancare del rigore che caratterizza il sapere scientifico. Nell'ambito della riflessione che stiamo seguendo, non è una tale filosofia, intesa come *Weltanschauung*, o come costruzione di una forma politica razionale e utopica, o come rimedio ai mali del mondo, che interessa. È piuttosto il problema che nasce all'interno della determinazione della scienza poli-

Questo modo di intendere scienza e filosofia viene usato non solo per distinguere due forme del pensiero che si esprimono nel presente, ma spesso anche in riferimento al passato, come categorie universali, proprie del pensiero in quanto tale. È per altro difficile riscontrare in siffatta distinzione una valenza ermeneutica in rapporto ai momenti alti della storia del pensiero, nei quali la politica si viene a determinare in relazione al sapere in cui è pensata, sapere che si intende rigoroso e adeguato al proprio oggetto e nei confronti del quale la contrapposizione di scienza e filosofia non appare possibile. Si pensi ad esempio alla *politiké epistémē* di Aristotele, che vuole indicare un tipo di scienza pratica adeguata all'oggetto dell'agire umano. Le caratteristiche diverse che tale sapere pratico ha nei confronti di quello contemplativo non lo annulla come sapere: sarebbe piuttosto un sapere matematico ad essere, se applicato alla sfera dell'agire, non adeguato all'oggetto e perciò per niente rigoroso. Si pensi anche al sapere che Hobbes tenta di erigere nel campo della pratica: questo nel *Leviatano* viene delineato come rigoroso e viene connotato indifferentemente con il termine di «scienza» o di «filosofia». Si pensi infine ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, che nel sottotitolo si propongono anche come *scienza* dello Stato. Il disegno hegeliano di elevare la filosofia al livello del sapere non comporta la distinzione di un piano scientifico da uno filosofico; è quello filosofico o speculativo a mostrarsi il vero sapere, e dunque *Wissenschaft*, in rapporto alle scienze che si pongono sul piano dell'intelletto invece che su quello della ragione. Anche qui vera filosofia è vera scienza.

Il fatto che nei tre esempi indicati non sia produttiva e nemmeno applicabile la distinzione di scienza e filosofia, non significa che si tratti dello stesso tipo di sapere. Assai diverso è il sapere politico a cui si riferisce Aristotele, che ha a che fare con il mondo mutevole dell'agire e pensa filosoficamente i rapporti tra gli uomini come rapporti politici, implicanti cioè la *polis*, dalla scienza che Hobbes intende inaugurare: questa si muove proprio contro l'insufficienza

tica a caratterizzare tale filosofia politica e a mostrare anche il suo possibile rigore, quello di una domanda che si impone, che non si può non porre. Sul legame della distinzione in questione e una «certa» dottrina filosofica, all'interno della quale sola ha significato, cfr. D. Zolo, *La «tragedia» della scienza politica*, in «Democrazia e diritto», 1988, n.6.

che è ravvisata in un sapere pratico quale quello di Aristotele, in direzione di una costruzione in cui la coerenza razionale sia perfetta, in quanto lega tra loro nomi e definizioni e non si riferisce al mondo caotico dell'esperienza. Proprio per questo tale scienza si pretende rigorosa e capace di costruire un modello che non ha riscontri nella realtà, ma che intende essere utile nella realtà grazie al suo carattere normativo rivolto all'azione e alla costruzione della società. È qui che inizia quel processo di deduzione della prassi dalla teoria che sarà emblematica per tutto l'arco della moderna teoria politica. Altro ancora è il sapere che si manifesta nella *Rechtsphilosophie* di Hegel: proprio in quanto supera le determinazioni dell'intelletto e si pone sul piano speculativo essa è scienza in cui emerge la realtà (*Wirklichkeit*): essa non ha un carattere normativo, ma si pone sul piano della *comprensione*⁴. Si presentano in questo modo, più che semplici esempi, delle vere e proprie scansioni fondamentali nella determinazione del significato della *politica*. Per arrivare alla nostra contemporaneità, un'altra scansione fondamentale è costituita dalla svolta epistemologica weberiana che è stata sopra ricordata. Con essa la scienza diviene *scienza di realtà*, in un senso assai diverso da quello della filosofia hegeliana, nel quale l'idea esprime il massimo di realtà – solo ora, infatti, scienza e filosofia si contrappongono. La scienza weberiana ipostatizza l'agire umano e la dimensione del potere in una realtà oggettiva, fattuale e richiede, nell'astrazione scientifica, processi idealtipici adatti a comprenderla.

Ciò che qui si propone non è tanto un'analisi del concetto di politica o un esame delle diverse accezioni che il termine ha avuto, quanto piuttosto una riflessione sulla radicale alterità di ciò che è *politica* per i Greci nei confronti dei concetti che connotano la politica nella scienza moderna; di evidenziare la via della problematizzazione della filosofia o scienza politica moderna, e infine di mostrare come possa presentarsi in questa problematizzazione un gesto *filosofico* che, denunciando la crisi del rapporto *moderno* di teoria e prassi, apre lo spazio di un agire non garantito né deducibile da mo-

⁴ Per il chiarimento di questo rapporto tra filosofia e realtà, tra *Vernunft* e *Wirklichkeit*, rimando a *Crisi e compimento del diritto naturale nella filosofia classica tedesca*, in *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, a cura di L. Fonnese e B. Henry, Pacini, Pisa 2000, pp. 169-191.

delli e norme. La filosofia politica classica non risulta allora collocata in una dimensione arcaica, ma *opera* nella critica dei concetti moderni. La presente riflessione accompagna in tal modo un lavoro di ricerca che ha tentato di ricostruire la genesi e la logica della concettualità politica moderna e di mostrare l'utilità strategica di autori quali Schmitt e coloro che, in modo diverso, dopo di lui hanno reintrodotto nella critica della scienza politica moderna il riferimento alla filosofia greca: mi riferisco a Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt.

2.2 Politica antica e politica moderna

Se la dimensione del potere sembra connaturata al politico – al punto che la teoria politica appare riguardare la genesi del potere, la sua legittimazione, i modi del suo esercizio, le garanzie contro gli abusi, e infine la lotta per la sua conquista –, ciò riguarda una dimensione storica e teorica determinata, che da Weber si estende all'indietro per circa tre secoli. Si tratta della vicenda della moderna teoria politica, che ha inizio nel momento in cui si intende mettere in crisi tutta una tradizione di riflessione sulla pratica dichiarandola destituita di validità e si tenta di dar luogo ad una *forma* razionale della società che da tutti debba essere accettata.

Questa scienza inaugurata da Hobbes, nell'ambito della quale si danno certo differenziazioni anche notevoli, copre sostanzialmente un arco temporale assai vasto. Quando Weber parla della *Herrschaft* come rapporto formale di comando-obbedienza e della politica come lotta per il potere, appare ancora debitore a questa tradizione, nonostante lo scarto epistemologico proprio del suo modo di intendere la scienza e la razionalità. Anche lo spazio della lotta per il potere, che non è il *bellum omnium contra omnes*, si apre infatti nel momento in cui si pensa da una parte al potere come rapporto comando-obbedienza, alla luce del moderno concetto di sovranità, e alla rappresentanza come unico modo del suo esercizio, e dall'altra alla determinazione particolare che appunto la volontà generale di tutto il popolo viene a prendere mediante la stessa rappresentanza: assolutezza del potere dunque e particolarità della sua determinazione.

Certo non è risolvibile in questa linea tutto ciò che si è prodotto nel sapere politico dell'epoca moderna, ed appare lavoro importante quello di ripercorrere le diverse tradizioni di pensiero che sono di altro segno e risultano irriducibili alla formalità del nesso Stato-diritto, come pure le esperienze che in tanto possono essere considerate nel loro significato «politico», in quanto la politica non è ridotta all'ambito determinato dalla forma Stato e dal concetto di potere come monopolio della forza legittima. La linea di pensiero a cui mi riferisco parlando della moderna scienza politica, tenendo presente la rottura epistemologica costituita dal giusnaturalismo (a partire da Hobbes) e la sua pretesa di una costruzione scientifica della politica, non pretende dunque di esprimere un modello che è comprensivo ed esplicativo di un cosiddetto *Moderno*. Tuttavia tale insieme concettuale sembra segnare in modo profondo la logica della dottrina politica come dottrina dello Stato, anche nell'accezione di Stato di diritto, che, più che una modalità particolare, appare come uno sviluppo essenzialmente inscritto nella stessa determinazione dello Stato come forma e dunque nel tentativo di pensare il politico mediante la razionalità giuridica. Tale modo di pensare la politica sembra poi costituire la base legittimante di una serie di processi storici, quali quello del monopolio della forza, della rappresentanza politica, della moderna codificazione, del darsi delle costituzioni, e appare dunque rilevante per ciò che è «politica» nell'epoca moderna.

Se con queste categorie di forma, sovranità, rappresentanza, e in definitiva potere politico, si va ad accostare la lezione dei Greci, si rischia di perderla totalmente. Se ad esempio si dice che in Aristotele riscontriamo un insufficiente sforzo di «legittimazione del potere»⁵, non ci si accorge che il nesso di legittimazione-potere – con il significato che più o meno esplicitamente a questi termini è conferito – non è pensabile in relazione alla politica antica, cioè in un assetto epistemico di riflessione sulla pratica e sulla sfera dell'agire in cui l'agire politico è parte essenziale e culmine dell'agire dell'uomo.

⁵ Su tale tema e sulla differenza della politica classica da quella che nasce con la scienza politica moderna, cfr. l'importante volume di M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, p.102; trad. it. Di F. Longato, Il Mulino, Bologna 1990.

Ugualmente non si può dire che il potere è artificiale per i moderni mentre è naturale per i Greci: il potere, inteso come rapporto formale di comando-obbedienza, non può essere naturale, ma può solo basarsi sulla volontà degli individui. Piuttosto è da riconoscere che il potere non è elemento che connoti la politica quale Platone e Aristotele la pensano. Se lo stretto legame di etica e politica e la considerazione della *polis* come spazio in cui si realizza nella sua pienezza l'agire virtuoso dell'uomo possono portare alla convinzione che in Aristotele lo *zoón politikón* definisca piuttosto l'uomo che la politica⁶, ciò non sembra poter avere il significato che in tal modo non sia approssimato quell'oggetto specifico del sapere che è la politica, quanto piuttosto che non si ha qui quella specifica «politica» propria della scienza (o filosofia) moderna, ma si ha piuttosto un'altra politica.

Nel momento in cui l'oggetto del sapere pratico è lo *eu zen*, l'agire bene, e la polis è «secondo natura» – costituisce cioè la dimensione in cui l'uomo è quello che è ed estrinseca le sue virtù, in particolare la virtù della giustizia –, è lo stesso senso di «politica» ad essere diverso e a non lasciare il posto a quelle determinazioni legate al concetto di potere, che si danno nella filosofia politica moderna. In relazione a ciò si può avanzare l'ipotesi che la stessa centralità nella *Politica* di Aristotele dei termini di *archein* e *archesthai*, così come la loro «naturalità», non sia traducibile nel linguaggio moderno del potere politico e del rapporto comando obbedienza⁷, che deve appunto essere legittimato secondo una razionalità formale, ma abbia piuttosto a che fare con un diverso concetto di natura e di essere vivente, secondo cui ogni parte ha un diverso ruolo, e secondo cui è bene per l'essere vivente, e dunque per tutte le parti, che la parte superiore guidi quella inferiore.

Il rapporto posto da Leo Strauss tra filosofia politica e problema del «buon governo», di cui lamenta l'obsolescenza nel moderno⁸, viene a prendere un suo senso preciso se si intende come la scom-

⁶ Cfr. G. Sartori, *Politica, in Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 241.

⁷ In tale direzione sembra invece andare Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit., p. 285.

⁸ Cfr. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, trad. it., Argalia, Urbino 1977, spec. pp. 33 e sgg. e 299 e sgg.

parsa dal campo di attenzione del problema del buon governo non sia casuale, ma risulti legata alla logica della nuova scienza che nasce con il giusnaturalismo, e alla razionalità formale che caratterizza la «società» e il «potere politico», il quale, per sua essenza, non può non essere il potere di *tutto* il corpo politico, e dunque il potere di tutti. È la razionalità propria della società in senso moderno, e la fondazione della legittimità su questa razionalità a rendere obsoleto il problema del buon governo. Il «buon governo», come problema dei Greci, non si risolve con la traduzione nella prassi di un modello razionale o scientifico, ma dipende piuttosto dalla *virtù* dell'uomo politico. L'impossibilità di pensare alla realtà pratica a partire da un modello teorico può essere ravvisata anche in Platone, se si intende la sua *Politeia*, non tanto come la descrizione dell'«ottimo Stato», quanto come un tentativo di porre in modo rigoroso il problema del bene per l'agire politico, e nello stesso tempo di arrischiare una proposta di organizzazione della *polis*, in cui tale problema non sia esorcizzato, ma si ponga con tutta la sua necessità. Su ciò si dovrà per altro ritornare più avanti, in quanto una «lettura» di Platone si può rivelare emblematica per il modo di intendere l'atto filosofico e il suo rapporto con lo spazio dell'agire.

Tali aspetti della politica antica dovevano qui essere almeno accennati⁹, per mostrare come si presentino grosse difficoltà ad un punto di vista che omologhi all'interno di una cornice omogenea la concezione politica dei Greci e quella moderna dello Stato. Tale consapevolezza storico-concettuale non vuole essere una ennesima proposta della differenza tra il modello antico e quello moderno (e non solo per la incapacità del modello di rendere conto di ciò che nell'antico e nel moderno si manifesta), né intende portare ad un esito storicistico, secondo il quale ogni teoria è legata alla sua epoca e per questa avrebbe valore. Piuttosto essa comporta un atteggiamento critico nei confronti della pretesa della scienza moderna di avere attinto una dimensione logica universale e a-temporale, dalla quale analizzare e verificare le posizioni passate. Non solo, ma questa consapevolezza mette anche in luce l'effetto di riduttività pro-

⁹ Si veda in particolare su Aristotele il primo paragrafo del III capitolo; cfr. anche A. Cavarero, *Il bene nella filosofia politica di Platone e Aristotele*, in «Filosofia politica», 1989, n. 2, pp. 289-321.

prio della razionalità formale, che consente una rigerosità di tipo geometrico-matematico solo attraverso una forte riduzione e astrazione in rapporto alla sfera dell'agire.

È nella chiave di questa riduttività che il *politico* si identifica con la forma giuridica dello Stato e che si perde la possibilità di intendere la politicità di altre dimensioni dell'agire. Con la nascita della «persona civile» infatti l'agire dei singoli diviene un agire *privato*, con il senso negativo e privativo che caratterizza il termine. Tale scissione, nonostante i grandi mutamenti che si hanno dal Seicento ad oggi, appare ancora interna alla logica della *rappresentanza politica*, che si manifesta nelle moderne democrazie di massa.

2.3 Problematicizzare la politica moderna?

Il fatto che l'apparato concettuale della politica moderna sia riduttivo in relazione alla realtà concreta non significa che esso sia una semplice astrazione dell'intelletto di fronte a una realtà fattuale, che permarrebbe immutabile nella sua struttura. Questa è l'indicazione che viene da alcune tesi continuistiche, che tendono a considerare i concetti moderni segnati dall'unità politica (sovranità, rappresentanza, popolo) come mera finzione, sotto a cui scorre la realtà complessa e plurale che era propria di una situazione cetuale. Si avrebbe dunque un procrastinato *ancien régime*, con la sua più complessa distinzione di ordini e ceti, di interessi particolari, di aggregazioni di gruppo: tutto ciò innerverebbe fantasmi astratti quali popolo, sovranità, rappresentanza della nazione, volontà generale. Tali proposte non sono prive di interesse in quanto mettono in questione il carattere fondante e la proiezione oggettivante dei concetti moderni. Tuttavia esse non tengono adeguatamente conto del legame che tale concettualità ha con i processi costituzionali che si hanno nei secoli della cosiddetta epoca dello *Ius publicum europaeum*. La dimensione artificiale del corpo politico non comporta la sua non realtà: non si può pensare che la costellazione di concetti che determinano la forma politica moderna (sovranità, monopolio della forza legittima, rappresentanza dell'unità politica) non sia intrecciata a processi reali, e non sia stata anche forza di modificazione di un assetto politi-

co, come si può vedere nella stagione della rivoluzione francese, che apre la nostra epoca di *costituzioni*.

Può succedere che restino prigionieri di questi concetti anche modi di pensiero più avvertiti e smalizzati, rintracciabili sia nel campo scientifico che in quello pubblicistico e politico che si riferiscono ad un senso più complessivo di «costituzione» o *Verfassung*, secondo il suo significato etimologico, o ad una cosiddetta «costituzione materiale»¹⁰. Infatti, qualora vadano nella direzione di una più complessiva comprensione storica dello Stato e della società moderni, e non comportino invece una problematizzazione di quello spazio concettuale in cui società e Stato si presentano come realtà che divengono oggetto della scienza politica e della storia, secondo la proiezione tipica della scienza moderna, essi rischiano di non fare totalmente i conti con quelle categorie «riduttive» e di procrastinare un atteggiamento di oggettivazione della totalità che è proprio della moderna forma politica: rischiano dunque, in ultima analisi, di non uscire dai *presupposti* della moderna politica. Diverso e più felice è il caso in cui ci si viene a trovare quando tale concetto di costituzione e l'analisi delle forme associative tendono a rompere la gabbia costituita dalla forma politica e perciò, con maggiore o minore lucidità, ricercano, come fondamento della ricerca, un diverso e più comprensivo significato di *politica*¹¹.

Non si tratta allora soltanto di evidenziare la particolarità della forma politica moderna e della scienza che la pensa, ma anche di intenderne le interne aporie, la crisi non solo epocale, ma costitutiva, propria cioè della sua stessa logica. In questa ottica si possono

¹⁰ Punti di riferimento per una più concreta comprensione della *Verfassung* sono la tedesca *Verfassungsgeschichte* (cfr. cap. I), come la concezione schmittiana, quale appare in *Verfassungslehre* cit. Per il concetto di «costituzione materiale» è fondamentale in Italia il pensiero di Costantino Mortati: cfr. su ciò e anche sul rapporto di Mortati con Schmitt, il denso saggio di M. Fioravanti, *Dottrina dello Stato-persona e dottrina della costituzione. Costantino Mortati e la tradizione giuspubblicistica italiana*, in *Il pensiero politico di Costantino Mortati*, a cura di M. Galizia e P. Grossi, Giuffrè, Milano 1990, pp. 45-185, spec. pp. 142 sgg. Questi materiali di una storia costituzionale complessiva possono tuttavia essere intesi nella direzione di una più ampia e pacificata comprensione della realtà politico-sociale, oppure di una radicalizzazione filosofica della concettualità moderna.

¹¹ In questa direzione sono stati qui letti alcuni spunti offerti dalla riflessione di Brunner (cfr. cap. precedente).

schematicamente ricordare alcuni aspetti che appaiono paradossali, anche se, all'interno di questa scienza, si pongono come coerenti e si implicano vicendevolmente in modo necessitante¹². Il primo riguarda la scissione costitutiva in cui si viene a trovare la soggettività – è da ricordare che il principio di soggettività costituisce la conquista dell'epoca moderna secondo Hegel – dal punto di vista dell'agire politico. Se ci si chiede infatti chi siano i soggetti della politica, ci si trova in una strana situazione. A causa della assolutizzazione della volontà che, nella nuova scienza politica, accompagna la negazione di un *kosmos* oggettivo a cui si riferiva la filosofia pratica precedente, tutti gli individui diventano soggetti nel momento che esprimono una loro volontà efficace e produttiva in relazione alla nascita del corpo politico. Tuttavia tale processo, che si evidenzia nello scenario contrattualistico, consiste nella diretta (in Hobbes) o indiretta (in coloro che pensano a diversi momenti nel compimento del contratto sociale) formazione del potere politico: dunque nella *costituzione dell'autorità*, o nel processo di *autorizzazione*, magistralmente descritto da Hobbes. In base a questo tutti si dichiarano autori di azioni che non compiranno mai, e altri, coloro che sono scelti per esercitare il potere, i rappresentanti cioè, compiono azioni la cui responsabilità ricade su coloro che li hanno autorizzati, cioè sugli autori. Scissione radicale dell'azione, questa, che è propria del moderno concetto di rappresentanza¹³.

Dal momento che tale dialettica dell'agire ha a suo fondamento la genesi del potere nei diritti degli individui, troviamo strettamente congiunte – in un modo che presenta un altro paradosso – l'affermazione dei *diritti dei singoli* e la posizione di un *potere assoluto* come unica possibilità della loro attuazione. Questo, in quanto superiore ai singoli tutti, lascia loro lo spazio per la ricerca privata del loro bene, evitando il reciproco incrocio e disturbo e cioè creando le condizioni per il loro isolamento. Ciò indica un terzo paradosso: il termine «società», che durante una millenaria tradizione di pensiero era usato ad indicare la dimensione propria della natura dell'uomo e

¹² Per intendere tali paradossi è da tenere presente il risultato del lavoro *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., spec. L'Introduzione: *Patto sociale e forma politica*.

¹³ Sulla rappresentanza cfr. il cap. V del presente lavoro.

la naturale comunanza degli uomini in rapporto all'agire e al problema del bene, a partire dalla costruzione giusnaturalistica viene ad indicare una situazione in cui si realizza la libertà come indipendenza dei singoli e dunque la possibilità del loro isolamento.

2.4 Il riemergere di una struttura originaria

Se tali paradossi scuotono la coerenza e l'incontraddittorietà con cui si vuole caratterizzare la scienza e la forma politica, tuttavia al cuore di quest'ultima, e cioè proprio nella struttura dell'agire rappresentativo, si può vedere affiorare una più fondamentale e problematica dimensione, di cui quella scienza non sembra rendere ragione. Essa è ancora legata alla struttura della rappresentanza, che appare fondamentale per il porsi della sovranità moderna¹⁴. Dal momento in cui non sono i singoli ad essere rappresentati, ma tutto il corpo politico, e cioè qualcosa che non ha una dimensione empirica e non si presenta con una volontà determinata che debba essere rispecchiata, allora l'agire rappresentativo stesso appare possibile in quanto correlato ad una dimensione ideale: in riferimento dunque ad un'*idea*. Anche se l'*unità politica*, nel processo di immanentizzazione tipico della scienza politica moderna, viene identificata con la totalità del corpo politico (popolo, nazione), nel tentativo di determinazione di un soggetto perfetto della politica, tuttavia essa non è mai riconducibile ad una realtà empirica, pena la perdita della possibilità e contemporaneamente della necessità della stessa rappresentazione. In tal modo emerge all'interno della forma politica una domanda su questo riferirsi dell'agire a qualcosa che è oltre la sua attualità e anche oltre la dimensione delle cose empiricamente presenti. Tale domanda appare inevitabile e nello stesso tempo non formulabile con l'armamentario concettuale con cui quella scienza politica viene a costituirsi.

In questa domanda, che problematizza la forma politica e che è tuttavia da quest'ultima richiesta per la comprensione della sua stessa possibilità, si può ravvisare un nucleo *filosofico*: qui però il ter-

¹⁴ Rimando soprattutto al mio *La rappresentazione e l'arcano dell'idea. Introduzione a un problema di filosofia politica*, ora in *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano, 2006², pp. 17 sgg.

mine *filosofia*, in quanto ritrovamento, in una situazione determinata (quella della forma politica) del problema dell'origine o dell'idea, viene a prendere un senso diverso da quello che in quel processo teorico che si è rintracciato nella moderna filosofia politica, la quale, come si è detto, è tesa alla costruzione di un modello formale, che cerca, in quanto tale, di esorcizzare quella domanda radicale. Pensare la politica alla luce di tale domanda che riguarda l'idea della giustizia e l'idea del Bene, entro e al di là della soluzione fornita dal modello della politica moderna, comporta da una parte la consapevolezza del fallimento della pretesa autosufficienza della razionalità fondativa dell'ordine propria della politica moderna, e dall'altra, mediante la riapertura della pretesa razionalità della politica a ciò che è ad essa irriducibile, una nuova dimensione di ciò che può essere inteso come politico e un diverso rapporto tra pensiero e prassi, o, per meglio dire, un diverso modo di pensare la pratica e di pensare *nella* pratica.

Per un tale esito *filosofico* dell'attraversamento dei concetti della scienza politica moderna è particolarmente fecondo un itinerario attraverso quel momento di radicalizzazione e di comprensione delle categorie politiche moderne quale si è avuto in Germania negli anni Venti e Trenta, e quale è rappresentato in modo emblematico dalla riflessione di Carl Schmitt. Egli infatti focalizza il grande edificio del diritto moderno in cui si produce la *forma politica*, ma interroga nello stesso tempo i presupposti di tale produzione. Da una parte allora emerge il concreto della *decisione*, come elemento non formale che rende possibile la forma stessa, dall'altra il rapporto amico-nemico come connotante un *politico* che non si identifica con la forma-Stato, ma la rende possibile; infine la rappresentanza appare in tutta la sua necessità nella costellazione dei concetti politici moderni, e nello stesso tempo si rivela come struttura non autosufficiente, in quanto appare possibile proprio in quanto si riferisce ad una idea che è per sua natura eccedente il piano empirico in cui la rappresentanza si dà¹⁵.

Se la via schmittiana può essere percorsa per un primo momento di problematizzazione della teoria moderna, in quanto lo svelamento della logica dei concetti moderni mette in crisi la loro oggettività

¹⁵ Cfr. cap. VI.

e la loro funzione legittimante, tuttavia, come Voegelin rileva¹⁶, in Schmitt l'affondo non è ancora radicale, la problematizzazione è ancora parziale e il politico come conflitto che si è qui raggiunto, lungi dall'essere l'attingimento di una dimensione originaria, rischia di essere ancora solo il *presupposto* che la moderna forma politica richiede per il suo porsi. Infatti lo stesso Schmitt ricorda come il conflitto non sia il risultato di una concezione pessimistica della natura dell'uomo, ma ciò che un pensiero giuridico deve necessariamente presupporre per dedurre la necessità della costruzione dell'ordine e perciò della forma Stato. Ma nella stessa riflessione schmittiana, sia a proposito della struttura della decisione, che del movimento di trascendenza che emerge aporeticamente nella stessa *rappresentazione* (o rappresentanza politica) moderna si possono trovare gli elementi per una più radicale domanda sul politico, sull'ordine e sull'agire dell'uomo.

Tale domanda mostra la sua legittimità e innegabilità nell'impossibilità di riduzione della politica, «laicamente», al linguaggio delle cose e al loro autogoverno, e dunque nella non tenuta del processo moderno di immanentizzazione, che tende a trasformare l'idea in un soggetto reale, (il popolo, la nazione) senza peraltro riuscire a mostrare i modi immediati del suo esprimersi. Non riesce ad evitare tale domanda nemmeno il tentativo di sostituire al vuoto di quella finzione di unità la presunta realtà concreta dei singoli che occupano lo spazio politico, poiché la garanzia dell'esprimersi di tali soggetti individuali, in maniera tale da non generare un conflitto distruttivo, appare pur sempre costituita da quello spazio dell'unità politica a cui il concetto di individuo è legato fin dalla nascita del modo moderno di concepire la politica.

In tale direzione sembra emblematico il gesto di pensiero che, in forma diversa, ha caratterizzato personaggi quali Voegelin, Strauss

¹⁶ Cfr. in modo particolare la recensione voegeliniana del 1931 alla *Verfassungslehre* di Schmitt, ora in trad. it. di G. Zanetti, in G. Duso (a cura), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 291-314; nello stesso volume si vedano anche i saggi su Voegelin; per il rapporto del primo Voegelin con Schmitt cfr. il mio *Die Krise des Staates als Rechtsform und die politische Philosophie: Eric Voegelin und Carl Schmitt*, relazione al convegno organizzato dal Voegelin-Archiv a Monaco nel 1993 (di prossima pubblicazione). Si veda ora anche S. Chignola, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, UNIPRESS, Padova 1998.

e Arendt, al di là dello stesso rigore e dell'assetto complessivo del loro sforzo logico. La loro critica alla politica moderna si accompagna ad un tentativo di ripensare i Greci, in una direzione che è produttivo leggere non tanto come *ritorno all'antico*, o proposta di un *modello* diverso e antitetico a quello moderno, ma piuttosto un tentativo di recuperare, come strutturale per l'oggi e per la stessa forma politica moderna, quella domanda sull'origine che appare indicibile se si rimane all'interno dei presupposti della moderna scienza.

Se la filosofia coincide con il movimento di pensiero che mostra l'impossibilità di evitare questo problema, ben si intende che non si ha più qui «filosofia politica» nel senso di produzione di dottrine o di modelli da applicare nella pratica, né la fondazione di un ordine «finalmente giusto», ma piuttosto una riflessione in cui il rigore dell'imporsi del problema coincide con l'impossibilità di una fondazione dell'ordine mediante una ragione autosufficiente. Ciò non equivale ad una affermazione di *dis-ordine*, in quanto il rapporto con l'idea e il superamento del preteso sapere riguardante *cosa è giusto*, apre proprio – come mostra il Platone a cui si riferisce Voegelin – al problema dell'ordine della *polis*, che a sua volta richiede il porsi della domanda sull'ordine dell'anima. Non si tratta tuttavia di un ordine garantito da una struttura formale, dall'applicazione di un modello, ma piuttosto di un ordine che deve essere sempre cercato nel concreto dell'azione. È piuttosto l'ordine formale, che si basa sull'annullamento di un ordine delle cose, a pagare il prezzo della perdita della domanda sull'idea di giustizia, perdita che appare contraddittoria con la stessa struttura dell'agire politico necessario ad instaurare quell'ordine artificiale¹⁷.

Per intendere in forma *gestalticamente* più evidente la struttura di un pensiero che pone la domanda radicale sul bene come eccedente ogni nostra possibile risposta e lascia con ciò libero lo spazio dell'agire da ogni pretesa deduzione dalla teoria, può essere utile rivolgersi alla lezione platonica, qualora essa non sia letta, con gli occhiali moderni, come il tentativo di delineare una forma politica perfetta, ma piuttosto con l'attenzione rivolta alla critica delle pre-

¹⁷ Intendo riferirmi alla sopra ricordata struttura della rappresentazione come implicazione dell'idea, come pure alle contraddizioni che appaiono insite nei concetti che nascono con il giusnaturalismo.

tese sofistiche di conoscere cosa sia la giustizia e contemporaneamente alla aporetica consapevolezza che non si può pensare al bene della *polis* e dell'uomo se non guardando all'idea del bene, e contemporaneamente che tale idea eccede ogni visibilità umana, e dunque non è mai archetipo visibile e rispecchiabile. Ciò non significa che venga posto qualcosa in un *al di là*, né tanto meno che il bene sia raggiungibile in un'estasi mistica: l'unico piano in cui è possibile porre (e cioè «pensare», «dire») il bene è quello del *logos*, perché anche affermare la sua indicibilità è appunto un «dire»: di tale aporia il *logos* deve necessariamente farsi carico. Se il bene non è oggettivabile dal pensiero, è sul piano del pensiero che si dà tale sua impossibile riduzione ad oggetto pensabile. È infatti nella rigorosa struttura dell'implicazione dell'idea e della contraddittorietà della sua oggettivazione e visibilità (pena il trasformarsi in una delle «cose» che richiedono appunto la spiegazione che non racchiudono in sé) che di volta in volta viene riconquistata la sua radicale eccedenza.

Tutto ciò mi sembra consono al modo in cui Platone si riferisce all'idea, che appare necessaria all'esperienza, ma nello stesso tempo non è mai possesso di una nostra esperienza. Dicendo ciò però non si dà ancora ragione, all'interno del discorso della *Repubblica*, del piano dell'agire politico dell'uomo, ma solo dell'atto noetico, che necessariamente il pensiero della pratica, come pensiero della struttura dell'agire, sembra comportare. Per intendere il piano della politica bisogna forse innanzitutto comprendere che, coerentemente con l'impossibilità che il bene sia contenuto del nostro dire od oggetto del nostro vedere, il piano dell'agire comporta necessariamente il taglio della scelta, la quale non può essere razionalmente fondata in modo incontrovertibile, ma è esposta al *rischio*. Se la scelta è imprescindibile per agire, e per condurre la vita della comunità, ciò significa che non si può non riferirsi all'idea – e l'idea, per quanto riguarda lo spazio della politica, emerge nella forma della *giustizia* –, ma che l'immagine che se ne dà è sempre arrischiata, non è «scientificamente» fondata, e non ci mette al sicuro una volta per tutte.

In questa direzione, come ho tentato di proporre in altra sede¹⁸, si può forse intendere il lavoro del filosofo platonico, il quale, guardando al bene, che eccede ogni visione, cerca di dipingere,

¹⁸ Cfr. il cit. capitolo introduttivo a *La rappresentanza politica* cit., spec. p. 49.

cancellare, ridipingere in innumerevoli tentativi la *polis*, e si può ancora intendere la ragione della trasformazione anche formale che si ha nella parte centrale del la *rappresentazione* platonica, che diventa a lungo monologo, proprio per opera di quel Socrate che normalmente interviene per spezzare il monologo altrui, mostrando l'imporsi della struttura del dialogo. Mediante il discorso di proposta di una organizzazione della *polis*, che si ha al centro della *Repubblica*, il Socrate di Platone prende in proprio la *responsabilità* e il *rischio* della proposta; non con la pretesa di aver finalmente possesso del bene mediante il sapere, ma con la consapevolezza della sua eccedenza e della sua intraducibilità in oggetto della dottrina. La *polis* si configura guardando da una parte all'ordine dell'anima e dall'altra ai materiali offerti dalla cultura del tempo. Ambedue gli aspetti sono rilevanti, sia la problematizzazione filosofica che guarda all'idea, sia la necessità, nel rischio della proposta, di muoversi all'interno dell'eticità propria del proprio tempo. La proposta sulla organizzazione della *polis* non ha allora lo stesso rigore che caratterizza la confutazione della pretesa scienza relativa alla giustizia che avanzano i Sofisti; ma tale situazione è quella propria della *prassi* dell'uomo. La stessa indicazione di intendere la giustizia nel significato del *ta eautou prattein* non costituisce l'esposizione di un sapere normativo, perché è nel concreto dell'azione che ognuno deve arrischiare cos'è il suo proprio e cosa gli spetta di fare. In ogni caso in questa lettura dei *Dialoghi* emerge la consapevolezza del rischio dell'agire, non deducibile dalla dottrina. Il pensiero platonico è allora ben altro da quello che appare nelle interpretazioni che ravvisano nel filosofo colui che deve esercitare il *potere* in quanto possiede la scienza del bene, inaugurando così una concezione politica di tipo totalitario. Risultano allora non appropriate quelle interpretazioni che, travisando il significato che ha il sapere filosofico e quello che ha il governo della città (travisamento che dipende in tutti e due i casi dall'adottare concetti moderni di scienza e potere per intendere il testo platonico) intendono Platone come un precursore della scienza politica moderna alla maniera di Hobbes¹⁹.

¹⁹ Una lettura di Platone nel senso della subordinazione della pratica e della politica alla filosofia, intesa come esposizione della verità è quella che propone Hannah

La costruzione della politica moderna, invece, mediante la riduzione della giustizia ad un ordine formale, la dimensione impersonale del potere, il concetto di rappresentanza e l'armamentario del diritto formale, pretende la costituzione di uno spazio di normalità e di sicurezza, perdendo contemporaneamente la consapevolezza della stessa decisione che ha prodotto quella forma, ed esorcizzando il rischio del rapporto con l'idea di giustizia, che risulta determinata mediante una ragione appunto formale. Tale pretesa verità della forma politica appare propria anche delle versioni che sembrano implicare una ragione debole, accontentandosi di regole, di procedure, in cui è «democraticamente» possibile il gioco tra gli uomini. Anche qui, in favore di un determinato assetto, viene negato, mediante un lavoro di *non neutrale neutralizzazione*, il rapporto arriachiato con l'idea di giustizia.

2.5 Filosofia politica e rischio della prassi

Il riemergere di una riflessione filosofica all'interno della politica moderna non viene ad avere il significato della proposta di altri modelli vecchi o nuovi, antichi o «post-moderni», né quello della proposta di una «crisi» della ragione o di una ragione debole o frammentata, ma piuttosto comporta un'analisi della scienza e della realtà tesa a comprendere il concreto movimento che nel sapere e nella realtà si danno al di là dell'astrazione formale. Da questo punto di vista può emergere nella moderna politica ciò che non è dicibile con le sue categorie scientifiche, mediante cioè la dimensione del potere, della legittimazione, della forma. Può emergere ciò che non rientra nella logica dell'unità politica che caratterizza tutti i concetti politici moderni.

La comprensione della radicale differenza della politica antica e quella moderna e dunque l'inapplicabilità della concettualità che è propria del nostro linguaggio alla filosofia antica non comporta la

Arendt (*The Human Condition*, The University of Chicago, 1958, trad. it. *Vita attiva*, Bompiani, Milano 1964, sp. p. 123); cfr. su ciò S. Forti. *Vita della mente e tempo della polis, Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 130 sgg. Su questa base il concetto di governo viene interpretato come dominio determinato dal rapporto comando-obbedienza.

posizione di due epoche del pensiero incomunicanti tra loro, ma piuttosto un movimento di pensiero circolare, che attinge un senso più autentico del pensiero antico in quanto relativizza mediante un approccio storico concettuale i concetti moderni, comprendendo la loro inapplicabilità al contesto antico, e d'altra parte, proprio guardando alla filosofia dei Greci, illumina la costruzione teorica moderna, evidenziandone le contraddizioni.

In questo movimento di pensiero emerge una domanda originale che non coincide tanto con la dottrina dei Greci, né con la complessiva riflessione sulla *polis* che essi fanno (che non può certo essere riproposta come un *modello*) ma che si ritrova nella loro filosofia pratica. L'elemento *filosofico* che emerge in tale lavoro non è interpretabile e comprensibile mediante le categorie di «descrittivo» e «prescrittivo», che nel dibattito odierno sembrano inevitabilmente dover connotare ogni forma di pensiero che riguardi il mondo della pratica, in modo tale che a una mera descrittività dello stato delle cose si può sfuggire solo mediante una fondazione di valori che indichino con sicurezza la via da percorrere e risolvano il problema del «che fare?». La riflessione filosofica sulla pratica infatti non è «prescrittiva», in quanto non può tradurre la necessità di riferirsi al bene e alla giustizia in un sapere che possieda l'idea come suo oggetto, in una dottrina dunque che formuli le norme che devono regolare il comportamento collettivo degli uomini. Ma tuttavia non può essere considerata nemmeno semplicemente «descrittiva», poiché la descrittività implica l'oggettività e autosufficienza di ciò che è descritto, cioè una realtà altrettanto chiusa e autosufficiente di quella conoscenza che alla realtà si rivolge. La domanda non lascia l'agire o il mondo delle cose nello stato in cui appare quando essa non è emersa, cioè nell'autosufficienza di ciò che si presenterebbe come «realtà» in contrapposizione all'atto del pensiero. Se il problema della giustizia appare come necessariamente implicato dall'agire degli uomini e dal darsi della collettività ciò è costitutivo della realtà e non permette di ridurre il sapere alla mera descrizione delle cose e dei comportamenti.

Il rigore del pensiero così inteso, nel momento in cui è rivolto alla politica, comporta l'impossibilità di dedurre l'azione da una teoria o dottrina, e dunque il passaggio alla prassi giusta dalla teoria giusta, e riporta perciò al rischio connaturato all'agire e all'insopprimibile ten-

tativo di dare forma alla giustizia (la critica alla riduzione formalistica non è rifiuto del mondo delle forme). Ciò non è irrazionalità o equivalenza delle decisioni, poiché in ogni momento è implicato l'atto noetico, che mette alla prova le pretese soluzioni del problema della giustizia e nello stesso tempo riattiva la tensione verso l'idea. Non è dunque *disorientamento*, ma certo mancanza di quella sicurezza che deriva dalla pretesa della riduzione della giustizia al contenuto della dottrina, sia quando questa si presenta nella veste della «fondazione», sia quando assume i panni apparentemente depotenziati e dimessi di una indicazione procedurale e funzionale. Il pensiero si apre così in modo arrischiato ad una prassi che non è deducibile da esso non per la sua debolezza, ma a causa della sua forza e del suo rigore.

3. Fine del governo e nascita del potere

Non solo nel dibattito politico attuale, ma anche nelle trattazioni scientifiche e negli schemi di orientamento delle ricostruzioni storiche del pensiero politico, può spesso sembrare che il concetto di *governo* sia coestensivo a quello di politica, in quanto indica l'azione di direzione, di guida, di comando del corpo politico e i problemi relativi alla fonte e alla legittimazione di questo comando. Un esempio di ciò sta nell'uso della locuzione «forme di governo», e nel fatto che tale uso viene esteso alle diverse epoche storiche. Così, nel momento in cui si intende riferirsi al modo in cui è detenuto il potere di governo, nonché al numero dei detentori, si usano i termini classici, già propri della politica aristotelica, di monarchia, aristocrazia e democrazia, a seconda che uno, i pochi migliori, o tutti (o la maggior parte... e qui già molti sono i problemi) detengano l'*imperium*¹.

Può sembrare ad esempio che la democrazia, come governo di tutti, sia concetto che noi troviamo appaesato sia nella *polis* greca, sia nell'epoca moderna; e tale univocità concettuale non è posta in crisi dalla considerazione che la democrazia degli antichi era una democrazia diretta, mentre quella moderna, nei grandi stati, non può essere che democrazia rappresentativa. Ma ci si può chiedere se l'affermazione secondo cui il *governo* è nelle mani del *popolo* abbia nei due contesti lo stesso senso, oppure abbia significati così diversi da richiedere modi di ragionamento e costellazioni concettuali in-

¹ Il termine *imperium* è usato sia nella tradizione del pensiero politico, a cui si richiama Althusius, sia in autori che si inseriscono nel cammino della moderna filosofia politica come Kant. Tuttavia, il significato da esso espresso appare mutare, in relazione al diverso contesto teorico in cui è inserito.

compatibili tra loro. Si tratta cioè di comprendere se nell'ambito della concettualità moderna sia *popolo* che *governo* non vengano a prendere un significato, solo in quanto si pretende destituito di ogni validità e rigore il significato che gli stessi termini avevano nella tradizione di pensiero precedente.

Per determinare e giustificare la distinzione sopra indicata tra il principio antico del *governo* e il concetto moderno del *potere* – nato nella scienza politica moderna –, che conferisce un significato nuovo alla politica ed è incompatibile con l'orizzonte di pensiero precedente, risulta utile saggiare alcuni nodi rilevanti e particolarmente espressivi nella storia del pensiero politico. Si potrà notare come lo stesso termine di *governo*, che continuerà ad essere usato, venga a prendere un significato non rapportabile a quello che aveva in precedenza. Se è nella filosofia pratica antica che nasce la tematica delle forme di governo, il persistere del riferimento ad essa nel contesto moderno, senza la consapevolezza della radicale differenza che la separa dal significato antico, risulta improprio e fonte di equivoci.

3.1 L'*arché* e le parti della *polis*

Quando nell'epoca moderna ci si riferisce alla tradizionale distinzione tra le forme di governo, che trova la sua radice in Aristotele, e si intende con ciò descrivere forme diverse in cui si configura la costituzione politica, in realtà si rischia di equivocare sui termini. Infatti, parlare di governo e delle diverse forme in cui esso si dà, è possibile solo all'interno di un contesto concettuale quale quello che possiamo trovare nella *Politica* di Aristotele, e in un lungo e secolare cammino che da questa è condizionato. A proposito di tale contesto non è forse sufficiente riconoscere che non c'è distinzione tra potere e governo, o tra governo e comando², ma si può arrischiare una proposta di chiarimento, che consiste nell'intendere il termine *archein* non come comando, o come potere, ma decisamente come *governo*, in un senso che non è consonante con il concetto di potere, bensì al contrario con esso assolutamente incompatibile.

² Cfr. ad esempio Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, trad. it. di C. De Pascale, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988, p.307.

Alcuni elementi appaiono fondamentali per comprendere il significato di questo termine, e come vedremo sono elementi che giocano contrastivamente con quel comune modo di pensare la politica che è condizionato dalla concettualità moderna. Innanzitutto è da ricordare che la comunità politica, la *polis*, è per natura, ed è natura dell'uomo, il quale è animale politico (*zôon politikón*)³. Ciò significa che non si può intendere e definire l'uomo prima e al di fuori della comunità politica, che è un dato originario, nello stesso senso in cui la totalità è anteriore alle singole parti, o in cui non si può considerare una parte se non nel tutto in cui è inserita⁴. Si può allora comprendere come non vi sia una determinazione della politica come realtà specifica, con un suo ambito nettamente distinto, così che, con ottica moderna, ci si può meravigliare del fatto che nella politica di Aristotele è dell'uomo che si parla, piuttosto che del problema politico, quando con esso si intenda – così come siamo abituati a fare in epoca moderna – tutto ciò che ha a che fare con il tema del potere⁵.

Ciò che caratterizza la comunità politica, che ha appunto nella *polis* la sua dimensione propria, è il fatto di essere non unità in senso stretto ma unificazione di parti differenti: «la *polis* è per sua natura una pluralità»⁶. Questa dimensione plurale della *polis* è spesso ribadita da Aristotele, ed è il perno della sua critica alla concezione platonica. La pluralità che qui interessa mettere in rilievo non è tanto quella da Aristotele contrapposta alla maggior unità della *polis* platonica⁷, quell'unità che tende a ridurre la *polis* alla struttura della

³ Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 a 3 e III, 6, 1278 b 19.

⁴ *Ivi*, a 18-20 e 25-26.

⁵ Cfr. Cap. II, n. 6. Una distinzione tra etica e politica in Aristotele è tentata da G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1973, trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 189-217, che indica in ogni caso come tale distinzione abbia un significato assai diverso della separazione e relativa autonomia di morale e politica che si è affermata all'interno delle categorie moderne. Per l'unità di politica ed etica cfr. J. Ritter, *Politik und Etik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, pp. 106-132, trad. it. a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 94-118.

⁶ Aristotele, *Politica*, II, 2, 1261 a 18.

⁷ Si veda nel secondo libro della *Politica* la polemica contro l'eccessiva unità implicata nella *Repubblica* di Platone.

famiglia, «che è più *una* della polis»⁸. La dimensione plurale è più originaria, e sta alla base della *polis* in Platone così come in Aristotele; infatti, come si vedrà subito, anche la famiglia comporta quella differenza e molteplicità di parti che rende necessario e possibile parlare di *governo*. In effetti, si può ricordare come anche la *politeia* di Platone sia costituita da parti, in similitudine con quanto avviene per l'anima, ed è proprio la differenza tra le varie parti che rende proponibili la guida ed il governo dei filosofi – che non sono gli scienziati o i tecnici della politica, ma coloro che si aprono al problema del bene e del giusto –, così come, nel singolo uomo, della parte razionale dell'anima.

La molteplicità e pluralità delle parti introduce il tema della differenza. Non è concepibile comunità politica senza differenza: se alla comunità è necessaria la dimensione plurale degli uomini bisogna dire che tali uomini sono «specificamente differenti, perché non si costituisce una *polis* di elementi uguali»⁹. Tale diversità esiste tra i singoli uomini, e tra le diverse parti della *polis*, ed ha un carattere qualitativo. I termini di paragone che Aristotele usa nell'affermare che la «*polis* risulta di elementi differenti» sono quelli del vivente, composto di anima e di corpo, dell'anima, composta di ragione e di appetito, della famiglia, composta di uomo e di donna, e della proprietà, composta di padrone e di schiavo¹⁰. È proprio tale differenza qualitativa che permette di pensare all'agire tipico di ogni comunità che consiste nell'*archein* e nell'*archesthai*; infatti, in tutti questi composti di parti si ha una buona vita dell'insieme se, a seconda dell'ordine naturale, le parti svolgono il loro ruolo e dunque il corpo non prende il sopravvento sull'anima, ma viceversa è l'anima a guidare il corpo, così come è la ragione a guidare l'appetito, l'uomo la donna, il padrone lo schiavo. Ciò è naturale e giovevole all'insieme e a tutte le parti, mentre una condizione di parità o di inversione della guida è nociva e comporta disgregazione¹¹.

L'*arché* è dunque necessariamente da pensare – *per natura* – come un insieme composto di parti, le quali sono diverse tra loro e

⁸ Aristotele, *Politica*, II, 2, 1261 a 20.

⁹ *Ivi*, b 22-24.

¹⁰ *Ivi*, III, 4, 1277 a 5 sg.

¹¹ *Ivi*, I, 5, 1254 b 4-9.

svolgono ruoli diversi: «governare ed essere governati non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli»; e ancora: «in realtà in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune [...] si vede governare ed essere governati»¹². Dunque così come la comunità politica è per natura, è altrettanto *naturale* che ci sia nella comunità, anzi, in ogni gruppo e insieme di uomini, chi esercita una funzione di guida e direzione, e chi è diretto e guidato. Ciò non ha bisogno di legittimazione, perché è costitutivo dello stesso modo razionale di intendere un insieme, una comunità, ed essendo l'uomo animale politico, anche di intendere l'uomo. A questa logica corrisponde la constatazione che «ogni comunità politica risulta da chi governa e da chi è governato»¹³. All'interno di questo schema generale Aristotele determina lo specifico del *governo politico* (*politiké arché*), che è distinto da quello padronale e dunque dal tipo di dominio che si ha sugli schiavi per i lavori necessari nell'ambito dell'*oikos*¹⁴. La differenza del governo nei due casi è legata alla differenza di natura che c'è tra uomini liberi e schiavi¹⁵. È dunque la natura dell'uomo libero che richiede un diverso tipo di governo, di diversa qualità, quella politica appunto.

Tuttavia il fatto che la *politiké arché* si eserciti su uomini della stessa stirpe, liberi e uguali, non comporta che ci sia uguaglianza tra tutti i liberi. I liberi sono infatti tutti ugualmente liberi, ma non tutti assolutamente uguali, secondo l'idea che sta invece alla base della democrazia¹⁶. In più luoghi della *Politica* viene infatti ribadita la necessità della differenza perché ci sia *governo* (*arché*). Altrimenti esso sarebbe logicamente impensabile, perché non ci può essere direzione e guida tra chi è perfettamente uguale: «è fuori discussione che chi governa ha da differire da chi è governato»¹⁷. Ciò è tanto

¹² *Ivi*, I, 5, 1254 a 21-31.

¹³ *Ivi*, VII, 14, 1332 b 12-13.

¹⁴ *Ivi*, III, 4, 1277 a 33 -b 9.

¹⁵ *Ivi*, VII, 3, 1315 a 27-30; cfr. I, 7, 1255 b 16-22.

¹⁶ *Ivi*, V, 1, 1301 a 28-30.

¹⁷ *Ivi*, VII, 14, 1332 b 33-34. Preferisco tradurre *arché* normalmente con *governo* anziché con *comando*, perché, pur essendo vero che alla direzione e alla guida è connaturata una certa supremazia che si esprime nel comando, a quest'ultimo termine è oggi connaturato un aspetto formale, che deriva dalle trasformazioni che i rapporti di dominio, o *Herrschaft*, hanno avuto mediante il moderno concetto di potere.

vero da riguardare anche quelle costituzioni in cui si pensa che i cittadini siano uguali. Infatti, se da una parte è bene che, nel caso di differenza tra i liberi, siano i migliori e i più virtuosi a governare, e dunque sempre gli stessi, nel caso in cui i cittadini vogliano essere tutti uguali per natura e non avere nessuna differenza (situazione che è ipotizzata nelle costituzioni democratiche, ma che non è certo indicata da Aristotele come preferibile) allora non resta altro che il turno delle cariche, e dunque della funzione di governo¹⁸. A questo proposito è innanzitutto da sottolineare il fatto che la parità e l'uguaglianza dei cittadini nelle costituzioni democratiche non comporta l'uguaglianza di governanti e governati, giacché essi divengono governanti a turno «e una parte dei cittadini governa e l'altra ubbidisce, come se entrambe fossero diventate diverse»: questo turno è allora, in qualche modo, una *imitazione* della situazione in cui sono i migliori a governare¹⁹. Dunque anche in questo caso non è eliminata la differenza, che è costitutiva del governo, come si è visto, ma i cittadini si pongono alternativamente in una situazione di differenza. Il turno delle cariche indica anche che l'*archein* non è certo una funzione impersonale di comando, ma implica le capacità, le doti e le virtù di colui che governa; non è indifferente che governi uno o l'altro: i migliori devono governare, e perciò, in caso di parità, i cittadini a turno si alternano al governo.

Per intendere ancor meglio in che cosa consista l'azione di governo, bisogna ricordare che essa non solo è rivolta al bene della comunità e non all'interesse dei governanti, ma ancor più si esprime nell'ambito delle leggi, dei *nomoi*, e non in modo arbitrario. Queste non sono mera espressione di volontà o statuizione, non sono il prodotto della volontà dei governanti, ma costituiscono piuttosto il contesto in cui questi esercitano il governo. Né la *polis* e la sua costituzione, né i *nomoi* (che Aristotele ben distingue dalle deliberazioni – *psephismata* – di coloro che hanno nella *polis* la supremazia) sono mero prodotto di volontà, e perciò anche il governo che al loro interno si esercita non consiste in una volontà sovrana, ma

¹⁸ Cfr. ad esempio Aristotele, *Politica*, I, 12, III, 6, 1279 a 8-13, III, 16, 1287 a 12-18, VII, 14, 1332 b 16-35, II, 2, 1261 a 37 -b 6.

¹⁹ *Ivi*, II, 2, 1261 b 1-6. Tale passo è infatti inserito nel contesto in cui Aristotele sostiene la pluralità come caratteristica della *polis*, e afferma che essa è costituita da uomini specificamente diversi.

piuttosto in una guida e direzione che è possibile all'interno del contesto della costituzione²⁰.

Si può allora comprendere la metafora usata da Aristotele, come pure da Platone e ripresa anche da Cicerone nella celebre locuzione – emblematica per il concetto di governo – «navem rei publicae gubernare»²¹. Ciò che è rilevante è non solo il fatto che il pilota guida la nave per il bene della nave e di tutti coloro che si trovano in essa, e accidentalmente per il suo vantaggio, in quanto imbarcato – come dice Aristotele – ; ma ancor più il fatto che per guidare una nave c'è bisogno di tutto un contesto in cui si è inseriti e della sua conoscenza. Bisogna conoscere il mare, i venti, le correnti, avere punti di riferimento nelle stelle. Da una parte c'è questa oggettività di riferimento, e dall'altra la conoscenza e l'esperienza, la capacità e la virtù, il senso del *kairos*, del nocchiero: non tutti possono essere piloti. Fuori di metafora, governo può esservi solo all'interno del problema del bene e del vivere bene, del criterio del giusto, dell'ordine dell'anima, del contesto della costituzione e dei *nomoi*. All'interno di tutto ciò bisogna orientarsi e rischiare di navigare: la navigazione non è di per sé garantita da norme; la conoscenza aiuta, così come l'esperienza, ma importanti sono la capacità e la virtù del pilota. La concezione dell'agire che è qui sottesa è tale per cui l'azione non è mai garantita da conoscenze scientifiche o da norme che si tratti di applicare ai casi particolari – e non è perciò riducibile ad una razionalità formale (tipica non solo della politica, ma anche della morale in epoca moderna) –, bensì è solo nella situazione concreta che l'atto noetico e la virtù indicano la direzione da percorrere. La funzione di guida e di governo, che si pone in questo contesto, non equivale né ad una espressione di volontà e di comando, né ad una subordinazione dei governati alla volontà dei governanti. È infatti

²⁰ Sulla supremazia dei *nomoi* cfr. *ivi*, III, 16, 1287 a 19 sgg., IV, 4, 1292 a 4 sgg., dove si distingue a proposito della democrazia, la situazione in cui *kyrios* è il *nomos*, e quella in cui invece domina il *plethos*: in questo caso le decisioni dell'assemblea – *psephismata* – sono ben altro dai *nomoi*. A proposito del governo o meno della legge cfr. anche IV, 6, 1293 a 20 sgg. Cfr. su tutto ciò e sul significato e la trasformazione dei *nomoi* in Grecia, Meier, *La nascita della categoria del politico* cit., spec. *Il mutamento del mondo dei concetti politico-sociale nel V secolo a. C.*, pp. 283-333.

²¹ Cfr. V. Sellin, *Regierung, Regime, Obrigkeit*, in *GG* cit., Bd.V, p. 363. Per l'immagine del *kybernetes* in Aristotele cfr. *Politica*, III, 6, 1279 a 4 sgg.

da ricordare che è agire politico tanto il governare, quanto l'essere governati.

L'affermazione della differenza come elemento indispensabile della *polis* e del governo e la concezione per cui la *polis* è composta di parti svolgono un ruolo fondamentale nella descrizione aristotelica delle forme di governo, che si distinguono a seconda che il *politeuma*, o il governo della *polis*, sia detenuto da uno solo, da pochi o da molti²². Pur non potendo qui entrare nel merito dell'analisi delle diverse forme sia buone (monarchia, aristocrazia, *politia*), sia degenerate (tirannide, oligarchia, democrazia) di costituzione, né dei modi diversi, non sempre omogenei, in cui Aristotele parla di *democrazia*, né delle diverse forme di democrazia, ci pare tuttavia utile ricordare che il termine *democrazia* può avere significato nel contesto aristotelico come *forma di governo* solo in quanto il popolo non è la totalità degli individui della *polis*, e nemmeno la totalità dei cittadini, bensì solo una parte.

Infatti, se la *polis* è composta di parti, le costituzioni si differenziano tra loro a seconda del modo in cui si rapportano le parti e a seconda della parte a cui è affidato il governo; perciò «è necessario che le costituzioni siano proprio tante quanti sono i modi di ordinare le magistrature in rapporto alla superiorità e alla differenza delle varie parti»²³. Il *demos* non indica allora la totalità dei singoli compresi in una città, e nemmeno di tutti i liberi, ma piuttosto quella parte dei liberi che sono poveri: perciò «si ha democrazia quando stanno al governo uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza»²⁴. Non mi pare allora si possa ravvisare in Aristotele una tendenza ad identificare il *demos* con la totalità²⁵. Infatti anche quando egli parla di quella forma di democrazia che è basata sull'uguaglianza e non stabilisce una supremazia dei poveri sui ricchi, ma una parità tra

²² Si ha uno schema riassuntivo in *ivi*, III, 7, 1279 a 23 sgg.; cfr. su ciò Bien, *La filosofia politica di Aristotele* cit., pp. 276 sgg..

²³ Cfr. Aristotele, *Politica*, IV, 3, 1289 b 27 sgg. e 1290 a 11-13.

²⁴ *Ivi*, IV, 4, 1290 b 17-20. Cfr. su ciò Meier, *La nascita della categoria* cit., p. 280. Tale significato di democrazia in Aristotele è ricordato in un dibattito sulla democrazia moderna anche da N. Bobbio, *Le regole di maggioranza, limiti e aporie*, in N. Bobbio, K. Offe, S. Lombardini, *Democrazie, maggioranze e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 34.

²⁵ Così invece Meier, *La nascita della categoria* cit., p.317, n. 75.

i due gruppi, anche in questo caso egli non intende il *popolo* come totalità, ma sempre come parte: infatti afferma che, pur partecipando tutti senza esclusione al governo – e dunque anche i ricchi –, «poiché il popolo è numericamente superiore, e la decisione dei più è dominatrice, è necessario che questa sia una democrazia»²⁶. Democrazia comporta dunque ancora supremazia di quella parte che è costituita dal popolo o *demos*. Anche se si pensa ad una uguaglianza tra le varie parti e tutti partecipano al governo non si giunge a negare le parti per una totalità indifferenziata, e il termine di democrazia come forma di governo implica la sovraordinazione di una parte all'interno della *polis*.

3.2 Naturalità della *consociatio* e naturalità dell'*imperium*

L'idea del governo, che è formulata nella *Politica* aristotelica, e si esprime nella metafora, usata anche da Cicerone, del nocchiero che guida la nave della repubblica, ha una grande durata e viene ad avere significato centrale per una lunga tradizione di filosofia pratica. Pur essendo di molto mutate le condizioni storiche complessive e le forme di organizzazione politica, noi ritroviamo ancora nel Seicento questo modo di riferirsi al governo. È proprio di una storia concettuale di contro ad una storia delle idee, o ad una concezione storica del pensiero, riconoscere la continuità degli assetti teorici di riferimento pur in mutate condizioni storiche, come pure riconoscere nelle stesse condizioni storiche il mutare radicale di significato dei concetti.

Certo, ritrovare questo concetto di governo, almeno in parte, in Althusius, non significa non riconoscere il mutamento anche teorico della sua *Politica* nei confronti di quella aristotelica – mutamento che anche qui sarà segnalato, almeno in relazione al concetto di popolo, delle forme di governo e del modo dualistico (legato ad un contesto cetuale) in cui questo viene esercitato – ma comporta il riconoscimento del permanere di alcuni punti di riferimento che saranno invece negati dal pensiero immediatamente successivo, che intende dar luogo in senso nuovo alla scienza della politica.

²⁶ Aristotele, *Politica*, IV, 4, 1291 b 30-38.

Ciò che è proprio del pensiero di Althusius – e viene spesso dimenticato nelle interpretazioni che segnano il rinato interesse per questo pensatore²⁷ – emerge in modo chiaro fin dal primo capitolo della *Politica*, ed è la contemporanea affermazione della naturalità della *societas* e delle varie forme in cui si dà il rapporto comunitario, e della naturalità dell'*imperium*, cioè del fatto che nella comunità è naturale che alcuni comandino e altri obbediscano. Tra le due affermazioni c'è uno stretto legame logico, ed è quello che fa intendere l'*imperium* fondamentalmente nel senso del *governo*.

Il primo significato del concetto di politica è determinato dalla comunicazione dei diritti nella repubblica²⁸: sul senso primario della *consociatio* e della *communicatio* si fondano gli altri due significati del termine, che sono il modo di governare e amministrare la comunità politica, e infine – con riferimento ad Aristotele – l'ordine e la costituzione della repubblica. Al centro sta dunque l'elemento della comunità, che ricorre continuamente sia nella forma della natura simbiotica dell'uomo, sia nella determinazione dell'aspetto caratterizzante la vita in comune, e cioè la *communicatio* – che, sin dalla ripresa tomistica di Aristotele, rende bene il termine greco di *koinonia* –, sia nella tematica del *consensus*, che esprime il significato diffuso e plurale dell'agire politico.

²⁷ Due importanti seminari internazionali di studio si sono svolti a Herborn nel 1984 e nel 1988. Risultato del primo è il volume *Politische Theorie des Johannes Althusius*, hrsg. K. W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 1988 (una nota su questo volume è apparsa in «Filosofia politica», IV (1989), n.1, pp. 163-175) con contributi tra gli altri di H. Hofmann, W. Krawietz, P. L. Weinacht, H. U. Scupin, D. Wyduckel). Il secondo è stato dedicato alla tematica federalistica: *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Föderalismus in der politischen Theorie*, hrsg. G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 1996. Cfr. sul tema del federalismo, Th. O. Hügin, *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlin-New York 1991.

²⁸ Cfr. J. Althusius, *Politica Methodice Digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, III ed., Herborn 1614 (rist. anast., Scientia Verlag, Aalen 1981; di alcune parti esiste la trad. it. a cura di D. Neri, Napoli 1980) I, 5. La linea di approccio storico concettuale proposta non permette di usare nel contesto althusiano il termine *Stato*. Quando questo viene usato (come accade nella antologia italiana, opera per altro assai utile e anticipatrice della rinascita di interesse per Althusius), per tradurre *respublica*, o *regnum*, o *consociatio universalis*, dal momento che non può non trascinare con sé la concettualità legata alla sua genesi moderna, porta inevitabilmente ad equivocare il pensiero che la *Politica* ci presenta.

E tuttavia, proprio per questa naturalità della vita sociale, Althusius afferma che «l'eterna legge comune consiste nel fatto che in qualsiasi specie di associazione alcuni sono governanti o superiori (*imperantes [...] seu superiores*), altri sudditi o inferiori (*obsequentes seu inferiores*)»²⁹. Tale rapporto è un rapporto di subordinazione che implica anche l'elemento del comando e della obbedienza; ma tale aspetto è condizionato dalla funzione di direzione e guida necessaria a «qualsiasi forma di associazione». Ciò si chiarisce nel momento in cui sono in qualche modo distinti i due termini così strettamente legati di *imperium* e *gubernatio*: «nam omnis gubernatio imperio et subiectione continetur»³⁰. Perché un'associazione di uomini possa esistere è necessario che sia tenuta insieme e guidata. Se essa è per natura, sono per lo stesso aspetto azioni naturali anche *imperare, regere, subjici, regi et gubernari*³¹; e *naturali* significa che sono proprie della natura dell'uomo, cioè, insieme, che è sempre stato così e che così è voluto da Dio fin dalla creazione, come le Sacre Scritture ci insegnano³². Tale naturalità significa poi razionalità, come si può vedere dall'immagine organica che è invocata, quella del corpo. Infatti, intendere il governo come innaturale – e potremmo dire bisognoso di legittimazione – sarebbe irrazionale, in quanto tale concezione presupporrebbe la configurazione di una mostruosità, quale è un corpo senza testa, o senza membra, o con membra non giustamente e funzionalmente organizzate³³.

Tale metafora comporta necessariamente differenza (al contrario di ciò che vedremo accadere nella costruzione giusnaturalistica), in quanto il corpo può funzionare proprio perché le parti sono diverse, ed ognuna svolge la sua funzione. Le funzioni sono legate le une alle altre in modo organico e insieme gerarchico, per cui è la testa a dirigere e a coordinare i movimenti del corpo. Dunque è proprio in quanto il corpo è composto di parti che c'è una funzione di direzione e di governo. Questa funzione della testa non implica una azione di tipo totalmente diverso da quello delle altre membra, in quanto la funzione di guidare e governare le membra è la funzione propria se-

²⁹ Althusius, *Politica*, I, 11.

³⁰ *Ivi*, I, 12.

³¹ *Ivi*, I, 34.

³² *Ivi*, I, 12.

³³ *Ivi*, I, 34.

condo la quale la testa partecipa alla vita dell'insieme. In altri termini quella del governo non è una direzione diversa e opposta a quella che è espressa dalla comunicazione e dal legame sociale (qualcuno, con un linguaggio in realtà consono alla scienza politica moderna, potrebbe chiamare verticale la prima e orizzontale la seconda). Infatti, non solo comandare e governare hanno la funzione di provvedere alla utilità dei membri della consociazione, ma, ancor più precisamente, lo stesso modo di estrinsecarsi della *superioritas*, e cioè il governare e il dirigere, altro non è che una forma di comunicazione, quella appunto di coloro che riescono a comunicare il bene a coloro che non possono bastare a se stessi e sono bisognosi di aiuto³⁴.

L'*imperium* non consiste dunque nell'espressione di una volontà a cui gli altri sono sottomessi, in quanto la stessa volontà di chi ha funzioni di comando è sottoposta ad un contesto che non è solo ideale, ma comprende anche momenti di controllo istituzionali e organizzati. Il governante è cioè sottoposto alla legge di Dio, al diritto simbiotico e alla tradizione del buon diritto antico, al compito di realizzare il bene della comunità, e perciò anche al problema del bene, tanto più arduo in quanto è proprio del governo non solo badare al bene materiale della comunità, ma anche alla salute dell'anima³⁵. L'azione di governo non è unidirezionale e svincolata da ogni controllo: bisogna infatti ricordare che, a tutti i livelli, chi governa, l'amministratore, è condizionato e controllato dall'istanza collettiva, costituita dagli organi collegiali, che Althusius prevede ad ogni grado della organizzazione del regno e che appaiono legati ad un orizzonte di tipo *ständisch*³⁶.

³⁴ «Quo magis bonum communicatum, eo melius praestantiusque est» (*ibid.*).

³⁵ *Ivi*, I, 14 sgg.

³⁶ Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentationsprinzips in der «Politik» des Johannes Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., spec. *Organisation der Herrschaft*, p. 518 sgg. (questo saggio è contenuto anche in H. Hofmann, *Recht - Politik - Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*, Metzner, Frankfurt a.M. 1986, pp. 1-30). Non è qui possibile, nemmeno schematicamente, dare un quadro della struttura della *Politica*. Per una più ampia trattazione rimando, oltre che all'ottimo saggio di Hofmann, al mio *Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., spec. § 2. Utile per una ricostruzione complessiva del pensiero di Althusius in rapporto al contesto storico è il volume di

In questo quadro dunque il fatto che ci sia *imperium*, e che ad esercitarlo siano i più potenti e coloro che sono maggiormente dotati della virtù della prudenza – che anche per Aristotele è la virtù di coloro che hanno la funzione di governo della *polis*³⁷ – è un fatto naturale, che non è da giustificare, in quanto non dipende dalla volontà e dalla decisione degli uomini. Non c'è perciò in tale contesto nessuno spazio per un problema di legittimazione³⁸; e ciò perché al fondo della costruzione sta l'idea della diversità degli uomini. È proprio la diversità delle parti che rende ricco e articolato l'intero, ma proprio per la molteplicità e la varietà delle parti è necessaria un'opera di coordinamento e un ordine di subordinazione, subordinazione che come è chiaro, non è alla volontà sovrana di qualcuno, ma è nei confronti di chi ha la funzione di coordinare e guidare le diverse funzioni.

È ben vero che Althusius, proprio nel capitolo riguardante gli Efori, e dunque l'istanza rappresentativa del popolo nei confronti del Sommo magistrato, afferma che «jure naturali omnes homines sunt equales»³⁹; ma tale affermazione è inserita in un contesto che tende a mostrare come l'*imperium* sia *administratio*, e dunque il comando non sia proprio di qualcuno in modo assoluto, ma piuttosto sia condizionato dal popolo nella sua totalità e complessità, al quale solo spetta la proprietà del diritto supremo e la *majestas*. In questo modo, cioè, Althusius intende contrapporsi al concetto di sovranità proprio di Bodin e, contro il suo modo unitario di concepire il potere, proporre una concezione in cui coloro che governano debbano rispondere al popolo – cioè alle istanze collegiali – del loro operato. Ma ciò non significa certo che tutti gli individui siano uguali tra loro. L'uguaglianza renderebbe infatti impossibile il go-

L. Calderini, *La «Politica» di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Franco Angeli, Milano 1995.

³⁷ Cfr. Althusius, *Politica*, I, 38.

³⁸ Che la legittimazione sia problema dell'epoca moderna a causa dell'assolutizzazione della volontà risulta chiaro in H. Hofmann, *Legitimation und Rechtsgeltung*, Berlin 1977, spec. pp. 11-31. Cfr. a questo proposito F. Jonas, *Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt*, Stuttgart 1960, pp. 69 sgg. Per quanto riguarda Althusius, cfr. Th. Würtenberger, *Zur Legitimation der Staatsgewalt in der politischen Theorie des Johannes Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., pp. 557-576.

³⁹ Althusius, *Politica*, XVIII, 18.

verno: se tutti fossero uguali, in luogo di concordia e armonia tra parti diverse si avrebbe la pretesa di tutti a governare a proprio arbitrio, e perciò il rifiuto ad essere governati, e con ciò la dissoluzione della società⁴⁰. Società e governo si basano ambedue sulla *differenza* tra gli uomini.

Alcuni elementi strutturali del pensiero aristotelico sono ancora a fondamento di tale dottrina politica del primo Seicento⁴¹. Ma si possono anche riscontrare notevoli differenze. Alcune di queste possono essere verificate a proposito delle forme di governo, e si concentrano sul modo in cui è inteso il popolo. Questo non è più una parte, ma è l'intero dei cittadini costituenti il regno⁴². Perciò ad

⁴⁰ *Ivi*, I, 37 Anche per Aristotele la democrazia e l'uguaglianza che in essa si afferma rischiano di andare nella direzione della disgregazione del governo. Infatti in *Politica*, VI, 2, un carattere distintivo della democrazia consiste nel fatto che ognuno pretende di vivere come vuole, essendo appunto «libero» e non schiavo, e perciò di non essere sottomesso a nessun governo, oppure di governare ed essere governato a turno. In questa accezione il turno delle cariche non esprime il senso positivo della necessità della direzione e del governo, ma piuttosto quello negativo della liberazione dal governo, in quanto ha il suo fondamento nella volontà di non essere sottomessi.

⁴¹ Cfr. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit* cit., pp. 521-522, che non considera l'influenza di Ramo su Althusius molto importante a questo proposito, dal momento che la critica ramistica sarebbe rivolta alla dottrina aristotelica della natura e della conoscenza piuttosto che alla teoria politica. Sulla continuità dell'influenza della politica aristotelica nella cultura tedesca fino al XVIII secolo, cfr. i lavori, ormai classici di H. Maier, *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten*, e *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*, ora in *Politische Wissenschaft in Deutschland*, Piper, München-Zürich 1985 (dello stesso autore si veda anche *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1980). Cfr. anche P. L. Weinacht, *Althusius – ein Aristoteliker? Über Funktionen praktischer Philosophie im politischen Calvinismus*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., pp. 443-464, che riconosce, nella *Politica*, da una parte la registrazione della società cetuale, e dall'altra pezzi di dottrina che sono spesso propri della tradizione aristotelica (un ruolo di mediazione gioca a questo proposito Theodor Zwinger). Pur considerando Althusius assai più vicino ad Aristotele che al giusnaturalismo moderno, Weinacht indica il peso della teologia calvinista e mostra come Althusius si distacchi da Aristotele in punti centrali, quali quello della supremazia del *bios theoretikos*, che egli invece esclude in favore della vita attiva, proprio mentre tenta di appoggiarsi all'autorità di Aristotele (cfr. Althusius, *Politica*, I, 24).

⁴² A questo proposito, anche quando si cita Aristotele, se ne forza il testo. Si veda ad esempio Althusius, *Politica*, XXXIX, 1, dove si attribuisce ad Aristotele la concezione che «la repubblica è cosa del popolo se è ben governata, sia che governi un re, sia pochi ottimati, sia il popolo nella sua collettività (*universo populo*)». Nel

esso compete la *majestas*, proprio in quanto costituisce l'intero. Tale sovranità del popolo ha tuttavia un carattere assai diverso da quella che si presenta nella concezione rousseauiana, che si iscrive nella dottrina della sovranità moderna, a causa della natura composta del popolo come realtà costituita⁴³.

Contrapponendosi a Bodin, che distingue la forma della repubblica dalla struttura del governo, Althusius afferma che, per quanto riguarda la forma della repubblica, questa non può che prevedere la sovranità del popolo, qualunque sia il tipo di governo⁴⁴. Se a ciò si aggiunge che il governo non può essere costituito che da poche persone, altrimenti non ci può essere amministrazione, e che non può certo essere il popolo nella sua totalità a governare, si può ben comprendere che, nel delineare le forme di governo, Althusius incontra difficoltà, perché non ci possono essere forme distinte di governo, in quanto l'elemento unitario rappresentato dal Sommo magistrato, quello aristocratico delle magistrature intermedie, e l'elemento popolare che si esprime nelle istanze collegiali e nei comizi del regno sono tutti elementi necessari per la forma della repubblica: la forma reale di governo non può dunque essere altro che mista⁴⁵. Si possono distinguere allora le forme di governo in relazione al prevalere e all'essere più accentuato di uno di questi elementi, ma non si possono affermare vere e proprie differenziate forme di repubblica.

La difficoltà del procedimento althusiano nel momento in cui l'oggetto di analisi è costituito dalla democrazia deriva dal fatto che non è pensabile che il popolo governi e dunque si identifichi con il

contesto aristotelico bisognerebbe forse distinguere tra quel primo «popolo» indicato da Althusius, che è forse la *politeia* nella sua totalità, e quel secondo «popolo», o *demos*, che in quanto parte forse non può avere i caratteri dell'*universus populus*.

⁴³ Sulla sovranità del popolo cfr. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre* cit., p. 541; cfr. ancora H.U. Scupin, *Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Theorien von Gesellschaft und Staat des Johannes Althusius und Jean Bodin*, e R. Hoke, *Althusius und die Souveränitätstheorie der realen und der personalen Majestät*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., rispettivamente pp. 301-312 e 235-254. Sulla differenza tra questa *majestas* e la moderna sovranità popolare, cfr. il capitolo IV.

⁴⁴ Althusius, *Politica*, XXXIX, 3.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, XXXIX, 13-15.

Sommo magistrato. La forma di governo democratica è sempre costituita da pochi: è dunque per questo aspetto oligarchica e consiste pur sempre nell'amministrare in nome del popolo i diritti di sovranità e la *summa potestas*, così come fa anche il re nella monarchia⁴⁶. La differenza consiste nel fatto che, nel caso della democrazia, si ha una elezione a tempo determinato, e dunque anche un turno della funzione, e nel fatto che i magistrati intermedi non dipendono dal re, ma dal popolo; ma è da ricordare che in ogni caso il Sommo magistrato è legato al popolo da un patto di mandato e dunque è sempre controllato dai rappresentanti del popolo.

Non solo dunque non appare pensabile una forma di governo in cui il popolo intero costituisce il Sommo magistrato⁴⁷, ma nella costruzione di Althusius – una volta che per natura c'è *imperium* e governo e che dunque il popolo è necessitato ad affidare il governo a dei ministri – la sovranità del popolo è salvaguardata non tanto dalla forma democratica del governo, quanto piuttosto dalle varie forme di organizzazione collegiale presenti in tutta la costruzione del regno, ai diversi livelli, in cui la forma di governo e amministrazione viene controllata e istruita. Tale funzione, al livello più alto, è quella espletata dagli Efori nei confronti del Sommo magistrato. È qui che emerge il senso rappresentativo dell'azione di governo, come pure il senso rappresentativo degli organi collegiali che bilanciano il potere degli amministratori⁴⁸. La democrazia al contrario mostra un pericoloso piano inclinato, nel quale, a causa dell'uguaglianza, nessuno vuole più essere diretto e obbedire, e tutti vogliono governare, andando così nella direzione di una *anarchia*,

⁴⁶ *Ivi*, 57. È forse l'unico caso in cui si parla di una forma di amministrazione di tipo non monocratico, ma poliarchico.

⁴⁷ Il governo di tutto il popolo sembra invece ipotizzato in *ivi*, 12, quando si distinguono le tre forme di governo. È sempre tuttavia da tener presente il significato che ha in Althusius l'espressione *populus universus*, come realtà complessa costituita di parti, irriducibile alla totalità indifferenziata dei singoli.

⁴⁸ Sulla doppia rappresentazione, oltre al saggio di Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre* cit., cfr. anche, dello stesso autore, il testo fondamentale per la storia della rappresentanza politica: *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis in 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990², pp. 281 sgg.

che, proprio in quanto mancanza di *arché* – di governo – comporta la dissoluzione della vita consociativa⁴⁹.

Che la garanzia per i cittadini della repubblica sia costituita non dalla forma democratica del governo, ma dal controllo degli organi collegiali, bene illumina il nucleo centrale del pensiero del *governo*. L'azione di governo è necessariamente di pochi e sono proprio costoro, o costui nel caso della monarchia, a portarne la responsabilità. È impensabile che tutti governino, o che l'azione di governo abbia la totalità dei cittadini come *soggetto*. Il problema è piuttosto quello della organizzazione e dell'espressione dei cittadini di fronte al governo, della partecipazione, non dell'autogoverno. Anche in Althusius ciò che appare importante non è tanto la forma di governo, ma il fatto che si dia un *buon governo*.

3.3 Il moderno concetto di sovranità e la dimensione del potere

A distanza di pochi anni dalla stesura della *Politica* di Althusius, lo scenario teorico cambia radicalmente, e noi assistiamo alla nascita di quella che si è soliti chiamare la *scienza politica moderna*, espressione che emblematicamente lega insieme i termini *moderno* e *scienza*: infatti, un nuovo significato di scienza investe l'ambito della pratica e dunque della politica, in contrapposizione con l'antica *praktiké epistémè*. Ora l'intento di base è quello di farla finita con il governo dell'uomo sull'uomo, che risulta ingiusto in relazione al duplice assunto che tutti gli uomini sono uguali, e che non è più riconoscibile alcun ordine naturale, cosmico, teologico o giuridico che serva ad orientarsi. L'azzeramento della tradizione di filosofia pratica va di pari passo con l'azzeramento della realtà politica che ci circonda, nella quale non è ravvisabile alcun criterio di giustizia. Nella realtà storica come nella tradizione filosofica ci si imbatte in una molteplicità di modi, tra loro contrapposti, di impostare e risolvere il problema della giustizia, e il risultato di ciò è una situazione di perenne conflitto in cui sicurezza e pace sono perdute. Il problema della giustizia deve essere risolto da una razionalità

⁴⁹ Althusius, *Politica*, XXXIX, 81.

formale che ha a suo modello la geometria, e che, con la sua oggettività, elimini ogni disputa e ogni conflitto. La questione non è più quella di riconoscere un bene e un *nomos* comuni, né di guidare su questa base la comunità, ma piuttosto quella di lasciare che ognuno persegua il suo bene e la sua fede per suo conto, privatamente, evitando che ciò sia causa di conflitto. Qui non c'è più spazio per il *governo*, nel senso antico del termine, ma ciò che è necessario è un potere costituito dalla forza di tutti, che renda irrilevanti le eventuali differenze di forza tra gli individui ed eviti perciò la supremazia degli uni sugli altri ed ogni pretesa di governo. Le diversità di opinione e di fede in relazione al bene e al giusto vengono così neutralizzate e si crea uno spazio privato per gli individui che possono perseguire i loro scopi e ricercare il loro bene a patto di non ledere lo spazio e la libertà altrui. Si potrebbe dire che il potere tende a garantire lo spazio nel quale ognuno si governi da sé; ma anche per quanto riguarda l'autodirezione del singolo, una volta scomparso un quadro di orientamento e di riferimento⁵⁰, non si può più con rigore parlare di *governo*. L'estensione del concetto di governo a tutti gli uomini comporta la perdita del nucleo che lo determina e permette di identificarlo: con essa infatti si perdono sia la meta comune, sia la pluralità e la differenza, che abbiamo viste indispensabili per l'esserci del governo. L'apparente estensione del concetto coincide in realtà con la sua fine: l'autogoverno degli uomini diviene la direzione di se stessi a partire dalla propria volontà. È allora il nuovo concetto di libertà che soppianta il pensiero del governo.

Il termine *popolo* viene qui ad assumere un significato del tutto nuovo: non è più una realtà costituita e composta di parti, o una parte della *polis*, ma la totalità e l'unità di tutti gli individui uguali. Se il punto di partenza viene ad essere uno stato di natura che prevede solo individui – questa è la mossa teorica strategica che caratterizza

⁵⁰ Si badi bene che per tale quadro non intendo qui un sistema di verità, ma piuttosto un problema che a tutti si impone, come avviene nei *Dialoghi* di Platone. Come si è infatti detto, niente è più lontano dal modo in cui Aristotele e Platone pongono il problema dell'agire e del vivere bene di un sistema di norme e di verità (quale si può invece ravvisare in molte interpretazioni del pensiero classico, che sono guidate da uno schema normativistico tipicamente moderno). Cfr. su ciò il saggio di S. Biral, *Platone: governo e potere*, in «Filosofia politica» VI (1992), n. 3, pp. 399-428 (ora anche in *Storia e critica della filosofia politica moderna* cit.), e anche *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.

il contrattualismo giusnaturalistico moderno e che condiziona la successiva teoria dello Stato – non si dà nessun *popolo* prima del contratto, cioè della artificiale costruzione della società. In questo popolo dovrà risiedere il potere politico, che comporta i caratteri dell'unicità e dell'assolutezza proprio per il fatto che si basa sui diritti degli individui – innanzitutto uguaglianza e libertà – ed ha la funzione di realizzare questi diritti nella realtà storica. Ci troviamo così di fronte al concetto moderno di sovranità, dell'unico potere del corpo politico, concetto che condiziona ormai il modo di intendere il rapporto sociale e il significato che viene ad assumere l'*imperium*, o il rapporto di subordinazione tra gli uomini⁵¹.

Così inteso, il concetto di *potere*, nel suo significato politico, è nuovo e non esistente nella tradizione precedente. Muta infatti radicalmente il significato del dominio e della subordinazione, e si rende impensabile il concetto di *governo* proprio della tradizione politica premoderna. In essa infatti la subordinazione non era nei confronti della volontà di colui che esercitava il governo, ed esisteva la possibilità per i governati di appellarsi a quel contesto che serviva da guida anche a colui che governava. È significativo che, in Althusius, proprio il contratto di mandato che istituisce la *potestas* del Sommo magistrato, e dunque che impone al popolo obbedienza, sia anche il fondamento del controllo e della possibile destituzione della somma autorità, cioè del *diritto di resistenza*. Ora invece, di fronte all'istanza del potere del corpo comune, non è più possibile resistenza, che sarebbe solo sopruso di singoli che rivendicano una loro differenza ed una loro forza contro il corpo comune, forza di cui possono abusare contro i loro simili. È solo il potere comune, cioè quello politico, che rende realizzabile l'uguaglianza degli individui, e unica legge è l'espressione della sua volontà⁵².

⁵¹ Per il senso diverso che viene ad avere l'*imperium* a seconda che sia inserito nel contesto delle politiche che si rifanno ancora alla tradizione aristotelica oppure a quello della scienza moderna del diritto naturale, cfr. il cap. seguente e la parte prima del volume Duso (a cura), *Il potere* cit. (anche per quanto riguarda la bibliografia essenziale sul tema).

⁵² Per il mutamento del significato del dominio e dunque per la caratterizzazione della *Herrschaft* in senso moderno, si ricordi il già citato saggio di Otto Brunner, *Osservazioni sui concetti di «dominio» e di «legittimità»*. Per la traduzione di *Herrschaft* con «potere», cfr. *supra*, cap. I, n. 88.

La subordinazione al potere comune è ora totale e richiede perciò di essere legittimata⁵³. La legittimazione consiste nella costruzione razionale, scientifica, in cui risulta non solo che tale potere è l'unica costruzione che permette la conservazione della fonte di tutti i beni per l'individuo, cioè la vita, ma anche che la volontà propria di quel potere è non la volontà di una persona che domina sugli individui divenuti tutti sudditi, bensì la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico, la loro vera volontà contro la loro volontà privata. In questo medesimo ambito si trovano le due posizioni teoriche considerate più radicali, quella di Hobbes e quella di Rousseau, anche se si diversifica il modo della legittimazione e dunque anche il senso specifico che viene a prendere il termine di governo. Tale diversificazione è ciononostante all'interno di un sostanziale terreno comune, che separa ormai questi due autori dal pensiero politico della tradizione, anche nella forma che esso assume con Althusius⁵⁴.

3.4 Governo come esercizio del potere sovrano

Con Hobbes l'artificio strategico consistente nello stato di natura, caratterizzato solo dalla nozione degli individui e del loro diritto a tutto, permette di non riconoscere nessuna dimensione collettiva come naturale e originaria. E ciononostante bisogna trovare con un artificio umano una dimensione sociale per impedire che le forze contrastanti degli individui comportino la reciproca negazione e

⁵³ La questione della legittimazione è una questione moderna e si presenta con l'emergere, nel pensiero hobbesiano, della persona statale rappresentativa: cfr. Hofmann, *Legitimation und Rechtsgeltung* cit., p.13, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte* cit., p 382; cfr. anche R. Polin, *Analyse philosophique de l'idée de légitimité*, in *L'idée de légitimité*, «Annales de philosophie politique», Paris 1967.

⁵⁴ Naturalmente questa linea risulta critica nei confronti della celebre interpretazione di O. von Gierke (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Koebner, Breslau 1880: trad. it., *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1974²), che considera Althusius all'origine del moderno giusnaturalismo. Per una discussione della tesi del Gierke rimando a *Patto sociale e forma politica* cit., e alla bibliografia citata in questo paragrafo. Il confronto con il testo di Gierke è costante nella gran parte dei saggi contenuti in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit.

morte. L'unica soluzione è – come emerge dalla celebre costruzione che si ha con il contratto – un accordo che sia garantito da una forza immane, costituita da tutti. A questa forza comune tutti volontariamente e razionalmente si assoggettano, proprio perché non ci sia sopraffazione dell'uno sull'altro⁵⁵. Dunque anche per Hobbes, e non solo per Rousseau, la subordinazione è al corpo politico nella sua totalità; e proprio in ciò consiste la legittimazione della sudditanza. Essa infatti non è più sottomissione nei confronti di un *singolo uomo*, in ragione delle sue qualità o della sua forza, ma del corpo che tutti hanno *voluto* costruire.

Ciò che caratterizza la posizione di Hobbes, ma poi la stessa dimensione moderna del potere politico, è l'idea che la volontà di questa persona civile non può essere quella di nessun individuo particolare (tutti gli individui sono infatti uguali), né la somma delle volontà diverse dei singoli, perché si tratta – come Hobbes sottolinea – non di un mero accordo, ma proprio di *una* persona. Tale corpo non può avere allora volontà o movimento se non emerge una nuova teoria dell'agire, quella secondo la quale una persona (e il termine ha qui un preciso significato legato al suo etimo) non agisce per se stessa, ma per l'intero corpo politico. Qui cessa di essere significativa l'immagine di un corpo in cui le singole parti hanno funzioni diverse nell'insieme, mentre acquista significato la raffigurazione, che troviamo nel frontespizio del *Leviatano*, in cui un uomo – il sovrano-rappresentante – è costituito da tanti piccoli uomini tutti uguali, che si ravvisano in tutte le parti del suo corpo. Non solo non ci sono parti diverse, ma colui che esercita il potere del corpo politico non è più la testa, la guida, nei confronti delle altre parti, ma è solo la maschera, l'attore che agisce *per tutto* il corpo politico. Non compie azioni sue proprie in funzione del bene degli altri, o magari anche sfavorevoli al bene degli altri, bensì compie azioni di cui tutti gli altri sono responsabili in quanto *autori*.

Se prima della volontaria costruzione del patto non c'è comunità, e le forme sociali esistenti non sono legittime, perché comportano subordinazione tra gli uomini, di conseguenza il *popolo* esiste solo *dopo* il contratto ed ha come suo unico modo di esprimersi

⁵⁵ Ricordo il saggio di A. Biral, dal titolo significativo per il presente ragionamento, *Hobbes: la società senza governo* cit. .

quello *rappresentativo*. Perciò non c'è istanza collettiva di fronte a colui che esercita il potere, come avveniva invece in Althusius: il popolo con la sua volontà emerge solo attraverso la voce del rappresentante⁵⁶: le altre volontà appartengono solo a singoli, a privati, a sudditi. Non solo allora non è possibile che sia il *popolo* a rivoltarsi contro il sovrano rappresentante, ma piuttosto sono i sudditi ad avere, nella figura del sovrano-rappresentante, di fronte a loro il *popolo*, cioè l'istanza collettiva. Conseguentemente allora Hobbes si oppone alla concezione che intende i re – considerati sovrani – come *singulis majores*, ma *universis minores*, cioè superiori ai singoli presi separatamente, ma soggetti nei confronti dei sudditi presi nella loro totalità⁵⁷. E lo può fare in base al modo di concepire la totalità: infatti, se l'espressione «tutti insieme» non ha lo stesso senso di «ciascuno», ma vuole indicare il corpo collettivo come una persona, dire «tutti insieme» significa indicare il potere sovrano, unica istanza unitaria.

Con il concetto di *sovranità* – in Hobbes immediatamente legato a quello di *rappresentanza*⁵⁸ – o di *unico potere* del corpo politico, scompare l'idea di un agire che rapporti i cittadini tra loro, quale era l'agire di governo, così come la responsabilità e la guida che erano proprie di tale agire. Si determina un rapporto di *comando-obbedienza*, che ha carattere *formale*: e tale aspetto appare fondamentale, perché la pace non può essere frutto di un qualche accordo temporaneo, esposto al rischio della sua dissoluzione, ma deve dar luogo ad una struttura stabile, che elimini la fonte di conflitto consistente nel fatto che ognuno esercita la sua forza. Perciò è necessaria una forma, che stabilmente produca ordine, e tale forma (in quanto

⁵⁶ Così si può ad esempio dire che, qualora il sovrano sia un monarca, «(per quanto sia un paradosso) il re è il popolo», in quanto il re esprime la volontà del soggetto collettivo di fronte a quella che è una mera moltitudine di sudditi (Th. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1982², p.188).

⁵⁷ Hobbes, *Leviatano* cit., cap. XVIII, pp. 152-153. Di Althusius invece è la concezione che il Sommo magistrato è superiore ai singoli sudditi, ma inferiore al popolo nella sua totalità, al quale spetta lo *jus majestatis* (cfr. ad esempio *Politica*, IX, 18).

⁵⁸ Si ricordi infatti che il cap. XVII del *Leviatano*, che riguarda il contratto e la formazione del corpo politico, è preceduto da quello sulle «persone, autori», nel quale Hobbes espone la sua teoria della rappresentanza.

tale oggetto di scienza) è appunto la sottomissione alla forza comune, cioè a quella autorità che è il frutto del processo di autorizzazione. Anche la legge ha un carattere formale: è comando del sovrano, e l'obbedienza non è legata ai singoli contenuti *giusti* o meno, perché è la forma di legge a rendere la legge giusta, o determinante cos'è giusto⁵⁹. Ma tale situazione è nello stesso tempo liberazione dalla sottomissione sempre possibile nei confronti di un altro uomo. È la soggezione all'unità politica ciò che rende tutti uguali ed ugualmente liberi.

L'uguaglianza è nello stesso tempo principio alla base della rappresentanza e risultato della sua azione. Non si pensa più ora che se si è tutti uguali bisogna a turno governare, perché in tale indicazione è implicata sia la diversità tra governante e governato, sia la personale azione di guida che il governante, a seconda delle sue capacità, esprime. Ora invece l'uguaglianza è garantita dal fatto che chi esercita il potere non lo fa per sue qualità o per la sua diversità, ma solo in quanto attore della volontà comune⁶⁰. Questa è in Hobbes immediatamente il risultato della rappresentanza, mentre poi si aprirà una divaricazione e uno scarto continuo tra l'azione rappresentativa e quella sfera di razionalità espressa nella opinione pubblica, da cui il rappresentante dovrà essere idealmente condizionato.

L'antica idea del governo secondo le leggi perde di significato, perché il vero problema è ora la determinazione della legge come comando per tutti valevole: *governare* viene ad essere termine che indica l'esercizio del potere sovrano⁶¹, che è innanzitutto creazione della legge. Le diverse tradizionali forme di governo indicano infatti, in rapporto al numero, colui o coloro che esercitano il potere so-

⁵⁹ Fino a Weber arriva l'onda lunga di questa formalità del potere, come si è ricordato sopra: si veda la definizione della *Herrschaft* come rapporto di comando-obbedienza in *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., I, 28; trad. it. *Economia e società* cit., I, p. 52).

⁶⁰ Per un approccio diverso al concetto di uguaglianza cfr. M. Reale, *La difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991.

⁶¹ Cfr. come esempio, accanto ad un uso più generico di *civil government* (*Leviatano* cit., cap. XVI, p. 133) l'uso di governo (*Government*) nel senso dell'esercizio del potere sovrano (*ivi*, cap. XIX, p. 161), e ancora nel senso di sovrano-rappresentante (*ivi*, cap. XXX, pp. 276 sgg.).

vano⁶² e dunque che esprimono comandi che sono leggi, ed hanno il senso della volontà di tutti, qualora questo *tutti* sia inteso nel senso unitario dell'insieme del corpo politico. Il sovrano rappresentante può allora essere o un re, o un'assemblea di pochi, o un'assemblea di tutti i cittadini.

In particolare la trattazione della *democrazia* comporta una difficoltà di sistemazione logica all'interno dell'itinerario di pensiero di Hobbes. Infatti, se il termine popolo significa il corpo unitario nella sua totalità, allora in ogni forma di governo è il popolo il fondamento. Nel *De Cive*, dopo aver inteso per democrazia l'assemblea degli individui costituenti la società⁶³, Hobbes non può più considerare la democrazia una forma particolare di governo, ma deve considerarla la forma originaria, da cui le altre dipendono e a cui sono successive. In tal modo però il patto non consisterebbe in un unico atto, ma sarebbe sdoppiato in una prima fase in cui si costituisce il popolo, e in un secondo atto in cui il popolo costituito trasferisce ad un'assemblea di pochi o al re il suo diritto.

Tale concezione del contratto non è certo coerente con la logica espressa nel *Leviatano*, in quanto consente di intendere l'unità sulla base della semplice riunione di tutti gli individui. Nel *Leviatano* invece lo stesso atto con cui gli uomini si riuniscono è quello con cui cedono il loro diritto a colui che sarà il sovrano. Il sovrano cioè nasce nello stesso momento in cui la moltitudine diventa unità, e proprio per rendere possibile questa unità. Ciò è dovuto alla scoperta di un nuovo senso della *rappresentanza*, secondo il quale non è concepibile unitariamente una moltitudine se non mediante l'unità del rappresentante⁶⁴. Il sovrano è per sua natura rappresentante, e non

⁶² Cfr. *ivi*, cap. XIX. È significativo che per Hobbes le cosiddette forme degenerare di governo altro non siano che denominazioni delle tre forme fondamentali da parte dei sudditi che le trovano sgradite (*ivi*, p. 155): non sono dunque *altre forme*, ma diversi pareri dei sudditi su chi detiene il potere (*De cive* cit., p. 145).

⁶³ «Quelli che si riuniscono per erigere uno stato sono, quasi per il fatto stesso di essere riuniti, una democrazia» (*ivi*, p. 147): così la traduzione di Magri; mi pare tuttavia che anche per Hobbes sia da evitare il termine «Stato», che è in effetti praticamente inesistente, almeno in un senso specifico, nelle sue opere (cfr. la n. 2 del cap. IV). Cfr., sulla posizione di Hobbes a proposito della democrazia nel *De cive*, l'introduzione di Magri alla edizione italiana, pp. 39-40; di Magri si veda anche *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1982.

⁶⁴ Cfr. *Leviatano* cit., cap. XVI, p. 134.

può coincidere con la totalità degli individui che si uniscono. Certo, può ben consistere in una assemblea che, a maggioranza, rappresenta il popolo, ma ciò non dà luogo al popolo che immediatamente è presente ed esprime la sua volontà, in quanto l'assemblea è pur sempre l'attore che agisce per il popolo, che ne fa le veci. Allora l'assemblea popolare non è *immediatamente* il popolo, inteso come l'unità di tutti gli individui, ma piuttosto ciò che lo rappresenta. Il popolo, come la totalità degli individui, è fondamento di ogni forma di governo – e in tal senso il pensiero di Hobbes sta già alla base di uno dei significati fondamentali che nell'epoca moderna ha la *democrazia* –, ma si esprime solo rappresentativamente.

Ora l'espressione di tale potere non può essere che unitaria, e non c'è spazio per una divisione di poteri che sia anche bilanciamento e reciproco controllo, come poteva avvenire nell'orizzonte di una società cetuale. Come si è detto, governo è allora insieme la creazione della legge e l'esercizio del potere per la sua applicazione, perché sarebbe inefficace dar luogo ad un comando senza avere la forza per rendere il comando operante⁶⁵: si tratta dell'esercizio indivisibile del potere sovrano.

Tuttavia, come abbiamo già detto, l'esercizio di tale potere non consiste in una direzione, in una guida, nel senso che precedentemente aveva il governo, ma piuttosto consiste nella creazione dello spazio in cui i singoli possono muoversi per procurarsi i beni che credono indispensabili o desiderabili. Ciò risulta dall'intreccio che si ha tra il concetto nuovo di *libertà* e quello di *legge*. Se infatti la libertà altro non è che mancanza di impedimenti⁶⁶, e la mancanza assoluta di vincoli dà luogo al conflitto e alla guerra civile, l'unica possibile soluzione è lo spazio di movimento e la libertà relativa che è propria dei singoli sotto il dominio della legge e negli spazi lasciati vuoti dalla legge⁶⁷.

La legge non ha un compito di direzione e di guida al bene comune, ma crea quelle siepi che separano la corsa degli uomini e impediscono il loro scontro. In fondo anche in Kant possiamo ritrovare paradossalmente il permanere, pur nelle notevoli differenze, di

⁶⁵ Cfr. *ivi*, cap. XVIII, pp.151-152.

⁶⁶ *Ivi*, cap. XX, p.175.

⁶⁷ *Ivi*, p.177.

un tale concetto di libertà⁶⁸. Questo quadro risulta più nitido, se si affronta il problema costituito da quel masso erratico che è la questione della *bonitas legis*⁶⁹. In un primo momento può sembrare strano che Hobbes si ponga tale domanda, ed infatti egli si affretta a precisare che con buona legge non intende legge giusta, perché, coerentemente con la sua costruzione, la legge è giusta solo per il fatto che è creata dal potere sovrano, e dal momento che ciò che è fatto dal sovrano è riconosciuto come proprio dal suddito, nessuno può ritenere ingiusto ciò che egli stesso ha voluto⁷⁰. Nel rispondere al quesito sulla buona legge Hobbes afferma il necessario legame che ci deve essere tra bene del sovrano e bene del popolo, inteso come l'insieme dei sudditi; ma ciò che maggiormente importa è l'indicazione della caratteristica della *indispensabilità*. Cioè la legge è buona quando si limita al suo compito, che è quello, per rimanere nella metafora, di creare le siepi, di impedire cioè che gli uomini si nuocciano vicendevolmente⁷¹. E infatti, all'inizio del capitolo in cui ci si pone tale interrogativo, quello riguardante *la funzione del rappresentante sovrano*, è precisato che il compito del sovrano è quello della sicurezza dei sudditi, non con una cura che si ingerisca negli affari dei singoli, ma con leggi generali in cui essi possano muoversi liberamente e fare i propri affari⁷². Insomma, il potere in Hobbes non ha, nella sua absolutezza, un aspetto totalitario, e nello stesso tempo non intende più essere una guida in direzione del problema del bene, che riguardi corpo e anima dei governati, ma piuttosto la neutralizzazione del conflitto e la realizzazione dello spazio in cui ognuno, tutelato nella sua sicurezza, che è contemporaneamente quella degli altri, possa cercare il suo bene e badare ai propri affari. A questo deve tendere la legge e cioè il comando del sovrano.

⁶⁸ Cfr. N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant*, Giappichelli, Torino 1957.

⁶⁹ Cfr. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962⁴, trad. it. di G. De Stefano, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965, pp.180 sgg.

⁷⁰ Cfr. *Leviatano* cit., cap. XXX, p. 282.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ivi*, p.273.

3.5 Il governo come potere esecutivo e la sovranità del popolo

La posizione di Rousseau è contrapposta a quella di Hobbes, ma in realtà proprio per questo si colloca sullo stesso piano da un punto di vista teorico. Come orientamento può servire la riflessione sul tema della democrazia. Infatti Rousseau è inteso come il fondatore della democrazia nella sua forma più radicale, e nello stesso tempo, proprio per questa sua concezione della democrazia diretta, è visto in rapporto stretto con l'antica repubblica, con l'immagine del cittadino attivo e deliberante nella piazza. Già nella cultura tedesca di fine Settecento Rousseau è inteso nella direzione della politica antica; ma ciò si rivela fuorviante per la comprensione concettuale del suo pensiero politico.

È infatti assai interessante chiedersi quale sia il modo in cui Rousseau, questo padre della democrazia moderna, tratta la democrazia come forma di governo, e la stessa domanda può estendersi anche a Kant, che spesso è considerato, con il suo concetto di *repubblica*, il padre di un'altra versione della moderna democrazia, quella di tipo liberale e rappresentativo. In ambedue i casi ci si può meravigliare di trovarsi di fronte ad una critica radicale, che è indicativa del mutamento complessivo di pensiero che si è determinato.

Nel *Contratto sociale* di Rousseau si afferma che la democrazia «nel senso stretto del termine» non è mai esistita né mai esisterà⁷³. Tale impossibilità, come si precisa di seguito, ha carattere logico, in quanto è «contro l'ordine naturale» – si potrebbe dire che è anche *contraddittorio* in quest'ottica – che sia la maggioranza a governare la minoranza: a maggior ragione se il termine è preso rigorosamente e indica la totalità del popolo. Inoltre non c'è governo così soggetto alle guerre e alle sommosse come quello democratico. Completa la misura l'affermazione che se ci fosse un popolo di dei si governerebbe democraticamente, perché un governo così perfetto non è fatto per gli uomini. Infatti tale affermazione non indica tanto la trop-

⁷³ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III; trad. it. di J. Bertolazzi, *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1970, L. III, cap. 4, dedicato alla democrazia come forma di governo.

pa perfezione della democrazia, quanto piuttosto la sua non politicità (beninteso, nel senso tutto moderno, e rousseauiano, legato alla nozione di potere). Infatti un popolo di esseri perfetti non avrebbe nessun bisogno di un potere che realizzasse l'ordine, e il governo di tutti sarebbe la negazione dell'esistenza dell'obbligazione politica e dell'esercizio del potere.

Questa critica radicale di Rousseau alla democrazia perde la sua paradossalità e risulta pienamente coerente con la logica del suo pensiero se ci si accorge che qui Rousseau sta trattando della democrazia come forma di governo, il che non ha niente a che vedere con il suo vero problema che è quello della *sovranità del popolo*, e dunque quello del moderno concetto di sovranità. Egli infatti priva di importanza la questione della miglior forma di governo, non solo perché le forme di governo sono nella realtà miste, ma anche perché paesi e tempi diversi richiedono come più adatte forme diverse⁷⁴.

La questione fondamentale consiste nel fatto che il governo perde di importanza in quanto non c'è più niente e nessuno da guidare e dirigere, e il governo diviene semplicemente *potere esecutivo*, e dunque istanza secondaria, dipendente totalmente dalla volontà generale. È qui che si gioca il valore del concetto di popolo, sul piano della *sovranità* in senso moderno e dunque dell'*unico potere* del corpo politico e del monopolio della forza. Anche se in Rousseau lo stato di natura evidenzia maggiormente che in Hobbes i suoi aspetti positivi e i principi da realizzare nella società, e la fonte di conflitti tra gli uomini non va ricercata in esso, ma piuttosto nella civilizzazione, tuttavia anche per lui non c'è ritorno allo stato di natura, che è uno stato di individui isolati, e, per eliminare il conflitto, è necessaria la costituzione di una forza così immane da essere inattaccabile nei confronti di ogni tentativo di resistenza: è tale forza del corpo politico che deve difendere le persone e i beni di ogni associato⁷⁵.

Come si vede, non è in questo che Rousseau si differenzia da Hobbes, ma piuttosto nell'indicazione che la libertà dei singoli è garantita dal fatto che la totale alienazione dei diritti non viene fatta in favore di una persona, ma dell'intero corpo politico, e dunque i singoli sono insieme sudditi, ma anche cittadini e cioè membri del

⁷⁴ *Il contratto sociale* cit., L. III, capp. 3 e 8.

⁷⁵ *Ivi*, L I, cap. 6.

corpo sovrano. Il che equivale alla negazione del concetto hobbesiano di rappresentanza: la volontà generale è quella del corpo sovrano e non può essere delegata a nessuno. Questo è il popolo nella sua qualità di soggetto politico, mentre l'altro suo aspetto è quello per cui gli associati sono individualmente sudditi e sottoposti al corpo sovrano. Non è questo il luogo per soffermarsi sulle difficoltà intrinseche a tale costruzione teorica, difficoltà che si possono immediatamente intravedere nel momento in cui si scopre in questo monismo il dualismo di volontà generale, che è la volontà vera di ognuno in quanto cittadino, e di volontà privata, che è pure propria dei singoli in quanto sudditi; oppure nel momento in cui ci si chiede come venga alla luce la volontà generale, una volta accertato che essa non è espressa da nessun singolo e nemmeno dalla somma dei singoli, e compare così nella costruzione la figura del «grande legislatore»⁷⁶. Ciò che importa, al fine della presente riflessione, è sottolineare il fatto che lo Stato è l'aspetto passivo del corpo politico, è cioè il prodotto della volontà sovrana, la quale non può essere mai ridotta ad una realtà costituita.

Da questo punto di vista il corpo sovrano è ormai il soggetto perfetto della politica, e la sua volontà è sempre buona per definizione, in quanto è la volontà della totalità del corpo politico. Sono ormai scomparsi tutti i punti di riferimento necessari alla *gubernatio rei publicae*: la volontà è ormai assoluta e la legge non è altro che il suo prodotto: «le leggi sono atti della volontà generale»⁷⁷. Ma la conduzione dello stato abbisogna di tutta una serie di atti particolari, abbisogna di uno spazio istituzionale, dell'uso della forza che si è costituita. Perciò è necessario il governo, il quale non ha una sua volontà sovrana, ma è la forza che deve portare a compimento la volontà emersa nella legge: è *potere esecutivo*⁷⁸.

È allora comprensibile che, se il popolo, nel suo aspetto attivo, è il corpo sovrano cui spetta l'espressione della volontà generale e della legge, a lui non può spettare il governo, che è dedito a scelte e decisioni particolari: la logica del discorso sembra più forte e co-

⁷⁶ Anche su ciò rimando a S. Biral, *Rousseau, la società senza sovrano*, in *Il contratto sociale* cit., pp. 191-236 ora anche in *Storia e critica* cit.

⁷⁷ *Il contratto sociale* cit., L. II, cap. 7.

⁷⁸ *Ivi*, L. III, cap. 1.

gente di quanto emerga dalle stesse parole di Rousseau, il quale afferma che «non è bene che chi fa le leggi le applichi, né che il corpo del popolo distolga la sua attenzione dai problemi generali per indirizzarla a scopi particolari»⁷⁹. Proprio in quanto il popolo è la totalità di tutti i consociati ed è connotato dall'universalità, esso non può mai istituzionalizzarsi ed essere racchiuso nello spazio del governo, pena la perdita della sua natura. Esso non è realtà costituita, ma sempre potere costituente⁸⁰, almeno nel senso della sua attività, non certo nel senso passivo secondo cui esso è l'insieme dei sudditi. Perciò si può dire che, a rigore, una volta inteso così il popolo, non solo la democrazia come forma di governo è una questione poco importante, ma è piuttosto una questione improponibile.

In Rousseau si evidenzia lo scarto esistente tra la moderna *scienza* politica e la filosofia politica ad essa precedente. Infatti, nella tradizione antica il buon governo non può che dipendere dalla virtù di colui che governa, dalla sua *phronesis*, e il governo, come si è visto, riguarda il corpo e l'anima degli associati. Qui invece il problema è quello della conservazione della vita e dei beni, e, al di là delle qualità morali, che «mancano di misure precise», è in rapporto a questo problema, quantitativamente inteso, che la scienza politica è chiamata a misurare. Essa, come in Hobbes, raggiunge la scientifica dimensione che è propria della matematica e della geometria: «matematici, adesso tocca a voi: contate, misurate, confrontate»⁸¹. Il problema del buon governo è passato ormai dalla dimensione della virtù a quello della razionalità formale e a quello scientifico della misurazione.

⁷⁹ *Ivi*, cap. 4.

⁸⁰ Per la ricaduta di questo concetto di popolo nella costituzione del 1791 e nelle costituzioni moderne, nella forma del problema del potere costituente, cfr. il cap. V del presente volume.

⁸¹ *Il contratto sociale* cit., L III, cap. 9. Non mi pare che giochi a questo proposito un grande ruolo il fatto che Rousseau si difende dicendo che prende solo a prestito la matematica, ben consapevole che la precisione matematica non ha corso nelle quantità morali (*ivi*, cap. 1). Egli è infatti all'interno della dimensione *scientifica* inaugurata da Hobbes, il quale afferma che l'arte (lat. *scientia*) politica consiste in certe regole, come la matematica e la geometria, e non nella pratica (*Leviatano* cit., cap. XX, p. 174), quella pratica che era invece importante nel contesto aristotelico.

3.6 Governo e principio rappresentativo

Anche in Kant, come si è detto, abbiamo la critica al concetto di democrazia, e ciò proprio in ragione di quegli elementi *repubblicani*, che costituiscono dei valori per la moderna democrazia. Anche qui la democrazia, «nel senso proprio della parola», da una parte può essere detta dispotismo, dall'altra addirittura non pensabile, contraddizione: infatti essa stabilisce «un potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno, ed eventualmente anche contro uno (che non è d'accordo con loro), e dunque tutti deliberano anche se non sono tutti, il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà»⁸². Potrebbe sembrare che la posizione sia coincidente con quella di Rousseau, in quanto Kant distingue due forme di esercizio del governo (*regiminis*), una repubblicana, in cui si applica il principio della separazione del potere esecutivo (il governo) dal potere legislativo, e l'altra dispotica, secondo cui il Reggente usa la volontà pubblica come sua propria volontà privata⁸³. Questa forma dispotica in cui il legislatore è anche esecutore del proprio volere è chiamata *non rappresentativa*, e in quanto tale è *informe*.

Ora anche Rousseau indica la necessità che colui che governa sia diverso da colui che legifera, e mentre il primo è una persona o un

⁸² I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in *Werke*, hrsg. von der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften (Ak. Aus.), de Gruyter, Berlin u. Leipzig 1923, Bd. VIII, p.352; trad. it. di G. Solari e G. Vidari, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1965, p. 295.

⁸³ *Ibid.*, trad. it. cit., p. 294. I problemi relativi alla terminologia kantiana sono sempre assai ardui, anche perché i termini non sempre sono usati in senso rigoroso nel significato che Kant puntigliosamente determina. I problemi aumentano poi nelle traduzioni, in cui si ha spesso un uso poco oculato dei termini, che rende difficile o fa deviare la comprensione concettuale. Qui, per esempio, troviamo il termine «sovrano» al posto di «reggente» (*Regent*), e tale mutamento di termini non tiene conto che nella *Rechtslehre* Kant distingue lo spazio in cui si manifesta la sovranità, che è quello legislativo, da quello del *Regent* o *Agent des Staates*, che è quello del potere esecutivo o del governo. Anche il riferimento alle «tre forme di governo» (che troviamo nell'ultima riga di p.294) in realtà suona nel testo tedesco come riferimento alle tre *Staatsformen*. Infatti Kant aveva appena distinto le forme della *Beherrschung*, o *imperii*, dal modo del governo (*der Regierung* o *regiminis*), ed ora vuole giudicare come le tre forme in cui si esprime la sovranità dello Stato si rapportano, o si possono rapportare, al modo di governo.

insieme di persone particolari, il secondo è lo stesso corpo sovrano nella sua totalità. In Kant però il principio rappresentativo, che è principio di forma, non riguarda solo il governo di fronte alla volontà generale, cioè colui o coloro che dispongono della forza all'interno dello Stato. Così potrebbe sembrare in un primo momento, considerando l'affermazione appena citata, che direttamente si riferisce al potere esecutivo; ma in tal caso non ci sarebbe alcuna differenza tra Kant e Rousseau, in quanto anche Rousseau accetta la forma rappresentativa in relazione al governo, dal momento che il principe o il magistrato ha il mandato e l'incarico di eseguire la legge; ma ben si intende che qui l'aspetto rappresentativo ha un significato diverso rispetto a quello inaugurato da Hobbes e da Rousseau rifiutato, quello secondo cui l'unità del popolo non è se non in quanto è rappresentata. È su questa linea invece che si muove il ragionamento kantiano. Infatti la democrazia è, in quanto tale, una forma di Stato, o una forma *imperii*, come Kant chiarisce sia nel contesto dello scritto *Sulla pace perpetua*, in cui si ha la critica della democrazia come forma dispotica di governo, sia nella *Rechtslehre*, dove distingue le diverse forme in cui si può incarnare il potere sovrano e in cui questo potere si rapporta con il popolo⁸⁴. In altri termini il potere sovrano dello Stato (che Kant chiama *Beherrschung*, *Herrschaft*, o *Souveränität*), può avere come depositario o una sola persona, e allora si ha autocrazia, o alcune persone, e allora si ha aristocrazia, o la totalità del popolo, e allora si ha democrazia. In quanto queste tre forme incarnano il potere sovrano, e quest'ultimo si esprime nella formazione della legge, le tre forme *imperii* costituiscono tre maniere di intendere il potere legislativo e dunque il modo di esprimersi della volontà comune o del comando che costituisce la legge⁸⁵.

Nella democrazia abbiamo allora non solo l'identità di reggitore e legislatore, se noi la esaminiamo come sistema di governo, ma – ciò che maggiormente conta e la distingue dalle altre due forme – anche un modo di intendere la sovranità che esclude il principio

⁸⁴ Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak. Aus., Bd. VI, § 51, p.338; trad. it. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Scritti politici* cit., p. 529.

⁸⁵ Per questa distinzione e per la terminologia usata da Kant cfr., oltre al passo cit. di *Zum ewigen Frieden*, e al § 51 della *Rechtslehre* cit., anche i §§ 45 e 49.

rappresentativo, in quanto tutti insieme esprimono la volontà generale e dunque ognuno vuole essere sovrano (*Herr sein will*)⁸⁶. Anche le altre due forme di esercizio del potere sovrano sono per Kant difettose (*fehlerhaft*) in rapporto ad un modo repubblicano di esercizio del governo, inteso come potere esecutivo⁸⁷; tuttavia in esse è perlomeno possibile avvicinarsi allo spirito (*dem Geiste*) di un tale sistema rappresentativo, come mostra l'esempio di Federico II, che si dichiarava «primo servitore dello Stato», e con ciò indicava di non intendere l'uso del potere dispoticamente come cosa propria ma come cosa comune. Ma allora la maggior possibilità di avvicinarsi allo spirito del governo repubblicano da parte della autocrazia e della aristocrazia (specialmente della prima), è dovuto al fatto che essendo poche le persone che sono depositarie della *Herrschaft*, e non tutte come nella democrazia, è più facile che si riesca ad intendere il carattere *rappresentativo* dell'esercizio della stessa. Infatti, quanto più diminuiscono i depositari della *Herrschaft*, tanto più grande è la loro rappresentatività, e dunque la possibilità di accordarsi con il sistema di potere repubblicano⁸⁸.

Il principio rappresentativo riguarda perciò in primo luogo la sovranità, che si esprime nel potere legislativo. E dunque è proprio la centralità assegnata al principio rappresentativo che distingue Kant da Rousseau. Anche Kant indica nel popolo nella sua totalità la vera sede della sovranità, e perciò può parlare di un *allgemeines Oberhaupt*, che è il popolo riunito⁸⁹, perché a nessun altro che all'unitaria volontà del popolo può spettare il più alto potere, il potere legislativo, nel quale si esprime la volontà generale e dunque la sovranità⁹⁰. In

⁸⁶ *Zum ewigen Frieden* cit., p. 353; trad. it. cit., p.295.

⁸⁷ E ciò probabilmente perché anche la monarchia e l'aristocrazia, come forme storiche di costituzione, comportano l'esercizio del potere legislativo da parte di colui o coloro che reggono lo Stato. Infatti in tutte e tre le forme di Stato, che a volte (*Rechtslehre* cit., §§ 51-52) secondo l'uso tradizionale (e non quello inaugurato dalla sua distinzione di forma repubblicana e dispotica) Kant chiama anche forme di governo, la legge è di fatto promulgata da chi esercita anche il potere esecutivo (il re, gli aristocratici).

⁸⁸ Cfr. sempre *Zum ewigen Frieden* cit., p. 353; trad. it. cit., p. 295. Per la rappresentazione in Kant cfr. anche il mio *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in «Filosofia politica», I (1987), n.1, pp. 31-56.

⁸⁹ Cfr. *Rechtslehre* cit., § 47, p. 315; trad. it. cit., p.502.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, § 46, p. 313; trad. it. cit., p. 500.

ciò si manifesta la lezione rousseauiana, che ormai nessuno vorrà smentire, in quanto il popolo, come totalità del corpo politico, è in rapporto all'espressione della volontà – come si è detto – il soggetto perfetto della politica. Ma per Kant tale verità viene congiunta con il principio proposto da Hobbes. Cioè la volontà unica del popolo come volontà sovrana non può venire alla luce se non attraverso la funzione espressiva e formativa di qualcuno che la rappresenti, altrimenti tale volontà non *ha forma*, e dunque non è nessuna realtà determinata. Perciò Kant, accanto all'affermazione della sovranità del popolo, può parlare anche del «sovrano del popolo»: dopo aver detto che: «die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen»⁹¹, può anche riferirsi allo *Herrscher des Volkes* come al *Gesetzgeber*⁹². Nel primo caso il popolo è la totalità sovrana del corpo politico, che tuttavia non può esprimersi che attraverso un suo rappresentante; nel secondo caso il popolo è l'insieme dei sudditi, che è la sola realtà esistente di fronte al rappresentante, che giuridicamente esprime la volontà collettiva. È proprio per il suo carattere rappresentativo della volontà collettiva del popolo che il sovrano reale dello Stato è legittimato ad esprimere una funzione di comando nei confronti dei cittadini⁹³.

Per quanto riguarda la distinzione tra la persona del legislatore e quella del reggitore, non solo si può dire che al tempo di Kant era difficilmente pensabile nel senso di una costituzione reale⁹⁴, ma anche che nello stesso Kant essa si inserisce in una dimensione ideale e regolativa. Infatti non solo le due costituzioni autocratica e aristocratica appaiono a questo proposito sempre difettose, ma appare contraddittoria proprio quella democratica in cui, se non si tiene conto del principio rappresentativo, potrebbe sembrare che si determini la massima unità tra quella volontà collettiva del popolo, in cui risiedono la sovranità e il potere legislativo, e la persona fisica – l'assemblea di tutto il popolo – che esprime tale realtà. Ciò significa

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ivi*, § 49, p.317; trad. it. cit., p.503.

⁹³ Cfr. *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak. Aus., Bd. VIII, p.304; trad. it. *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in *Scritti politici* cit., pp. 270-271.

⁹⁴ Cfr. Sellin, *Regierung* cit., p. 373.

che la volontà collettiva del popolo è una dimensione di per sé ideale, non reale, e quando pretende di essere reale (il popolo empiricamente presente) diventa contraddittoria e negazione di quella *forma* che è al centro della dottrina giuridica kantiana. Il carattere razionale e a-priori della sovranità e della volontà generale⁹⁵ deve essere tenuto fermo, proprio in quanto costituisce in Kant il cuore del principio rappresentativo, a differenza che in Hobbes, in cui la volontà del corpo comune è immediatamente la volontà del rappresentante. Tale identificazione vale anche per Kant, nel senso che non c'è possibile opposizione attiva alla volontà espressa dal rappresentante: la differenza tuttavia consiste nel fatto che per Kant il rappresentante è sempre tenuto ad ispirarsi a quella idealità e razionalità che caratterizza la volontà comune, e perciò la volontà del popolo: in tal modo egli apre quella dialettica della pubblica opinione che era in Hobbes negata alla radice.

L'idealità della distinzione tra legislativo ed esecutivo appare consona alla stessa dottrina kantiana dello Stato, che è la descrizione dello Stato *in der Idee* – e dunque nella chiave dell'idea regolativa –, cioè «tale come esso deve essere secondo i puri principi di diritto e che deve servire (nell'interiorità) da filo conduttore (da norma) per ogni associazione reale che tenda a costituirsi in un'essenza comune»⁹⁶. È proprio in questa direzione regolativa che si deve intendere lo scarto tra la persona rappresentativa e il popolo sovrano, così come lo stesso contratto sociale: secondo questo infatti, come *semplice idea della ragione*, il legislatore deve sentirsi obbligato a «fare le leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto il popolo»⁹⁷. Come si è visto a sufficienza, ciò è esattamente il contrario dell'affermazione secondo cui è tutto il popolo, empiricamente inteso, a legiferare, come il concetto di democrazia in senso stretto implicherebbe.

In questo quadro in ogni caso la *Regierung* in senso proprio è l'insieme del reggente e dei ministri che dipendono dai suoi decreti e svolgono la funzione di amministrazione dello Stato (*Staatsver-*

⁹⁵ Cfr. *Rechtslehre* cit., § 51, p. 338; trad. it. cit., p. 529.

⁹⁶ Cfr. ancora il § 45 della *Rechtslehre* cit.

⁹⁷ *Über den Gemeinpruch* cit., p. 297; trad. it. cit., p. 262.

waltung o *gubernatio*)⁹⁸. Il potere, sostanzialmente unico, è legato alla volontà del corpo comune espressa nel legislativo. Il potere esecutivo è, come il termine esprime, solo secondario e dipendente, è solo concentrazione della forza per effettuare le volontà del sovrano: è appunto *vollziehende, ausübende Gewalt*. Non è più né elemento di guida della comunità, né istanza che è da altre controllata e bilanciata.

La concezione kantiana del potere è dunque, con una sua specificità, interna al processo di pensiero dominato dal problema della sovranità in senso moderno. Termine chiave è quello di *sovranità*, che implica la dimensione collettiva del popolo, il quale, essendo inteso come unità di individui uguali, ha un carattere ideale e non può esprimersi se non attraverso il principio rappresentativo. Che colui che detiene il potere abbia una funzione rappresentativa, significa che non governa gli altri nel senso antico, ma piuttosto che esprime una volontà universale, la volontà dell'intero popolo. Il *governo* viene così a prendere un carattere meramente esecutivo: si tratta di porre in atto quella volontà universale, che permette uno spazio uguale a tutti i cittadini, e dunque uno spazio in cui essi estrinsecano la loro volontà privata e la loro libertà, che è appunto quella libertà di movimento che è componibile con la libertà degli altri. Il carattere formale della costruzione giuridica è confermato dalla separazione tra sfera interiore e sfera esterna, tra morale e politica, tra pubblico e privato, tra la privata ricerca della felicità e la pubblica difesa della sicurezza delle persone e della proprietà⁹⁹.

3.7 Linee di tendenza e aporie

Lo sviluppo della scienza politica nella sua costruzione geometrica, e cioè nel suo sforzo di legittimazione dell'obbligazione politica, giunge con Rousseau e con Kant alla riduzione del governo a mero

⁹⁸ Cfr. *Rechtslehre* cit., § 49, p. 316; trad. it. cit., p. 503.

⁹⁹ Tale rapporto tra rappresentanza e sovranità è peraltro problematizzata dallo stesso Kant grazie alla funzione fondamentale che viene ad assumere l'idea: ciò conferisce al concetto di rappresentanza una dimensione diversa da quella che connota la logica della costruzione giusnaturalistica (su ciò si veda ora G. Duso, *Genesi e logica della rappresentanza politica moderna*, in Id., *La rappresentanza politica*, cit., sp. pp. 96-104.

potere esecutivo. C'è per altro da chiedersi fino a che punto tale tentativo di sganciare il governo dall'aspetto di scelta e di direzione, rendendolo subalterno alla volontà comune del corpo politico, mostri una sua tenuta, sia dal punto di vista teorico, sia da quello della realtà politica.

Una prima complicazione sopravviene già con il presentarsi del pensiero politico hegeliano in tutto il corso del suo sviluppo. Hegel, infatti, fin dagli anni giovanili – con l'attenzione rivolta significativamente all'immagine della *polis* antica –, critica il concetto di potere unitario costruito dalle teorie giusnaturalistiche, in quanto queste danno luogo ad un concetto dimidiato dell'agire dell'uomo (scisso tra sfera privata e sfera pubblica) e ad una concezione della libertà ridotta all'ambito della sicurezza della vita e della società. In questa costruzione, nonostante la formalizzazione e la neutralizzazione degli elementi personali, si ha pur sempre un rapporto di dominio e costrizione (*Herrschaft und Zwang*), in cui gli uomini sono sottomessi, e contemporaneamente isolati tra loro, in quanto hanno perso quel comune lavoro per l'idea che caratterizzava lo spirito dell'antica repubblica¹⁰⁰.

Fin dagli anni della formazione, emerge la necessità teorica di coniugare insieme l'aspetto della socialità con quello della partecipazione alle istanze di direzione e di governo dello Stato. Ciò porta innanzitutto ad una critica della costruzione giusnaturalistica, che è insieme anche critica all'idea di rappresentazione come espressione della volontà comune¹⁰¹. La rappresentanza è intesa come *partecipazione* delle cerchie della società, dunque delle parti, a quella istanza unitaria e centrale che caratterizza lo Stato. Il potere governativo (*Regierungsgewalt*) rappresenta questo momento di centrali-

¹⁰⁰ Cfr., per la direzione della riflessione politica dello Hegel giovane, il mio *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, in *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, hrsg. H. F. Fulda u. P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 242-279.

¹⁰¹ Rimando a due miei saggi: per la critica hegeliana del giusnaturalismo, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale* cit., pp. 311 sgg., e, per il significato che viene a prendere la *rappresentanza*, a *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 18 (1989), pp. 43-75.

tà, anche se ha a che fare – in quanto comprende in sé i poteri giudiziari e di polizia – con l'elemento particolare della società civile¹⁰². È ben vero che il potere governativo comporta un aspetto esecutivo di ciò che si determina nella forma di legge, ma è anche vero che esso richiede, come anche il potere legislativo, un'istanza decisiva, che è ravvisata nella *fürstliche Gewalt*. È in essa che la sovranità dello Stato si esprime, attraverso un *individuo*, che è il monarca.

Nella concezione hegeliana l'agire del monarca non porta a compimento azioni di cui tutti sono autori, ma esprime un'istanza di decisione, che non può essere il semplice risultato oggettivo ed automatico della volontà comune¹⁰³. Perciò le parti della società sono in rapporto di partecipazione nei confronti di questa istanza centrale, che appare *decisiva*. In questo modo Hegel configura il problema dello Stato moderno, consistente nella difficile e non scontata mediazione della decisione che mantiene l'unità dello Stato, e delle istanze plurali di aggregazione, nelle quali i singoli individui sono realtà concrete.

Il pensiero hegeliano non è certo riducibile ai problemi di ingegneria costituzionale e alle aporie tipiche che caratterizzano la monarchia costituzionale – il cui fondamento è cercato da una parte nel vincolare il monarca alla costituzione e dall'altra nell'indicare la costituzione come prodotto del monarca¹⁰⁴ – tuttavia alcuni elementi dello Stato da lui descritto sono propri della struttura della monarchia costituzionale. In questa infatti il Monarca appare a capo del governo così come del potere legislativo, e la rappresentanza cetuale appare come una collaborazione alla produzione della legge, e come un con-

¹⁰² Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister 1955⁴, trad. it. ora a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 287

¹⁰³ Cfr., sul ruolo sistematico del monarca, C. Cesa, *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in *Hegels Philosophie des Rechts*, hrsg. D. Henrich u. P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp.185 sgg.; B. Bourgeois, *Le prince hégélien*, ora in Id., *Etudes hégéliennes. Raison et decision*, PUF, Paris 1992, pp. 207-238; il mio *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa cit.*, e M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla «Filosofia del diritto»*, Guerini, Milano 1996, pp. 175 sgg.

¹⁰⁴ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert*, in *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, pp. 112-145.

trollo delle parti sociali su alcuni aspetti dell'amministrazione. In questo quadro l'unità statale non risiede nella volontà sovrana espressa dal legislativo, né questo è riducibile alla volontà popolare.

All'interno della vicenda della monarchia costituzionale, quale si concretizza nella situazione tedesca, è possibile che si tenti un rapporto tra un uso ampio del termine di *Regierung*, inteso come esercizio del potere complessivo dello Stato, e un uso più ristretto, in cui la *Regierungsgewalt* è intesa come il potere esecutivo: avendo la legge un carattere teorico e universale, il potere statale appare concentrarsi nell'uso della forza e nell'applicazione della legge: perciò questo senso più ristretto del potere esecutivo prenderebbe a sua volta la denominazione di *Regierung*, che è solitamente usata nel senso più ampio¹⁰⁵. Ma è anche d'altra parte concepibile un'accentuazione della posizione del monarca e un'indicazione dell'attività di governo come eccedente la funzione meramente esecutiva della legge e richiedente un'attività creatrice e produttiva¹⁰⁶. In ogni caso il governo viene a prendere una caratteristica irriducibile alla mera funzione positiva e implica scelta e decisione. In ciò riemerge l'elemento politico che rende l'azione di governo irriducibile alla semplice amministrazione¹⁰⁷.

Tuttavia il quadro teorico delle moderne costituzioni tende a ripresentare lo schema secondo cui nella legge si manifesta la volontà del popolo, mediante i suoi rappresentanti, e il governo ha un compito solo esecutivo di questa volontà. Ciò a maggior ragione dal momento che nelle democrazie di massa si è estesa la forma del governo parlamentare e dunque di un governo che dipende dalla volontà e dagli equilibri del parlamento, al quale deve rispondere.

In ogni caso, in un quadro teorico che non ha ancora abbandonato le categorie legittimanti della filosofia politica moderna che ruotano attorno al concetto di sovranità, la non riducibilità del governo al potere esecutivo è pur sempre all'interno della concezione mo-

¹⁰⁵ Cfr., a proposito della posizione sullo Stato di Karl Salomo Zachariä, Sellin, *Regierung* cit., p. 376.

¹⁰⁶ Cfr. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Bd II, 2, Heidelberg 1837 (cfr. Sellin, *Regierung* cit., pp.378-379). Sul principio monarchico in Stahl cfr. C. De Pascale, *Sovranità e ceti in Friedrich Julius Stahl*, in «Quadern fiorentini», 13 (1984), pp. 407-430.

¹⁰⁷ Si pensi al rapporto tra *politico* e *amministrativo* nel pensiero weberiano.

terna della rappresentanza. Basti, a verifica di ciò, rendersi conto del ruolo della rappresentanza all'interno delle costituzioni contemporanee. Il problema riguarda ancora il modo e il luogo in cui la rappresentazione si manifesta: quello del legislativo o insieme anche quello del governo¹⁰⁸. Il tema del potere e dell'unità politica mette da parte l'antico concetto di governo¹⁰⁹, e la legittimazione rimane centrale e sempre legata al problema di una volontà ormai assolutizzata, e al gioco del rapporto tra volontà generale e volontà individuali, o a una volontà media, come mediazione tra le parti, che si esprime pur sempre nell'unicità della legge.

Ci si può tuttavia chiedere se tale quadro legittimante non sia di ostacolo per la comprensione di una realtà politica in cui ci sono pur sempre parti che esercitano dominio e guida e in cui ci sono molteplici modi di interpretare l'idea di giustizia. Tuttavia l'emergere di tali elementi appare come perturbante l'assetto legittimante della teoria moderna, e richiede non tanto di riattualizzare l'antico concetto di governo, quanto piuttosto di riaprire la forma politica a quel problema del giusto, che questa forma ha esorcizzato non solo alle origini della filosofia politica moderna, ma anche in quella fase ulteriore in cui la razionalità formale ha trovato il suo contraltare nell'affermazione del politeismo dei valori.

¹⁰⁸ Cfr., a questo proposito, la posizione di Carl Schmitt, uno dei teorici che maggiormente hanno contribuito a mettere in luce la struttura e la centralità del concetto di rappresentazione. Egli tende ad identificare la rappresentazione con la *Regierung*, intesa nel senso ampio della direzione e del comando, e vede la democrazia come espressione del principio della diretta presenza del popolo, e dunque del principio di identità, come tendente ad una riduzione di rappresentazione e perciò anche di *Regierung*. Si veda su ciò il § 16 della *Dottrina della costituzione* cit., spec. p. 284; ma si vedano, a complicazione di ciò, i paragrafi successivi dedicati alla democrazia e all'elemento politico in essa racchiuso. Di Schmitt si veda anche *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1923, dove, quanto più la legge si carica del senso dell'universale e quanto più, nel dibattito liberale, diventa mediazione delle diverse ragioni delle parti, tanto più l'esecutivo perde il carattere di mera esecuzione per rivelarsi anche azione e decisione.

¹⁰⁹ Far rivivere questo concetto all'interno dello Stato moderno (si prenda ad esempio D. Sternberger in alcuni suoi saggi: cfr. ora in trad. it. *Immagini enigmatiche dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1991, spec. pp. 161-172) appare un'operazione concettualmente spuria, come pure quella di alcune posizioni interne alla cosiddetta *riabilitazione della filosofia pratica*.

4. Alle origini del moderno concetto di società civile

4.1 La *societas civilis* nella prima età moderna

Nella direzione di un lavoro teso a ricostruire la storia dei concetti politici fondamentali, ben si intende che il concetto di «società» riveste una particolare rilevanza, in quanto costituisce l'ambito in cui i rapporti tra gli uomini vengono a prendere un loro significato determinato. Quando oggi si usa comunemente il termine società, o società civile, si intende riferirsi ad una realtà oggettiva che comprenderebbe i molteplici rapporti tra gli uomini, di vario tipo, economico, culturale, religioso, rapporti nei quali i singoli individui si muoverebbero liberamente al di là dei vincoli di un precostituito *status*. In ogni caso, si intende indicare una rete di relazioni che non sono *politiche*: per *società civile* si intende dunque una realtà oggettiva, che si distingue e si contrappone a quella dello Stato, di cui costituisce il fondamento e il fine. Un tale concetto non è certo universale e valido per tutti i tempi, ma è un tipico prodotto del pensiero moderno: più precisamente viene ad articolarsi tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento¹.

Presupposto per un tale significato dei termini e per la loro distinzione è il concetto di società, come forma regolare e razionale dei rapporti umani, che è elaborato nelle origini della scienza politica moderna. In questa, e cioè nell'ambito del diritto naturale, non è

¹ Cfr. il classico saggio di O. Brunner, *Il problema di una storia costituzionale europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale* cit., pp. 21-50 e la voce *Gesellschaft (bürgerliche)*, di M. Riedel, nei *GG*, Bd. II, pp. 719-800.

conveniente parlare di «società» come contrapposta al politico, e neppure di «Stato» in senso proprio², nozione che richiede il rapporto con una realtà *altra*, che sta alla sua base, e alla quale essa è relativa: ragione per cui i due termini, nell'accezione sopra ricordata, sono di necessità vicendevolmente collegati. *Societas civilis* ha qui piuttosto il senso dell'insieme dei rapporti tra gli uomini che sono resi possibili da quell'elemento dell'obbligazione politica, dell'*imperium* o della sovranità in senso moderno, che è il prodotto di una costruzione razionale e che rende la convivenza tra gli uomini possibile e giusta.

In rapporto a questo concetto prodotto dalla scienza politica moderna, ci si può interrogare su quali siano i modi della sua formazione, gli elementi che sono in esso costitutivi, i presupposti teorici che lo rendono possibile; infine ci si può chiedere se non si delinei qui un contesto teorico così radicalmente diverso da quello della tradizione di pensiero precedente da rendere gli strumenti concettuali che in esso si formano – che stanno ancora alla base del nostro modo di pensare – inadeguati alla comprensione del modo di intendere la società e la politica che si sono avuti nel corso di molti secoli. All'interno di una tale problematica è significativo fermare la riflessione su due figure del pensiero tedesco, Althusius e Pufendorf, che appaiono particolarmente rilevanti non solo per la ricostruzione della storia del pensiero politico europeo, ma anche per la comprensione della stessa logica che i concetti moderni vengono ad assumere, cioè del modo in cui essi funzionano nel loro rapporto reciproco all'interno della teoria. A tema è dunque la concezione della *socie-*

² L'uso, corrente nelle traduzioni e negli studi critici, del termine «Stato» a proposito del *Commonwealth* di Hobbes (mentre il termine è nel *Leviatano* pressoché inesistente), porta al rischio, facilmente verificabile, di affrontare il pensiero hobbesiano mediante categorie come quelle di «statalismo» o di «totalitarismo», che richiedono il passaggio attraverso processi teorici e reali che si avranno solo nell'Ottocento e tradiscono la logica del ragionamento hobbesiano. È tuttavia da ricordare che proprio nel pensiero hobbesiano sono state ravvisate le condizioni teoriche per quella contrapposizione tra interno ed esterno, pubblico e privato, sulla base della quale si giungerà alla distinzione di società civile e Stato (mi riferisco alla nota tesi di R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Aber, Freiburg-München 1959, assai diffuso anche in Italia grazie alla tr. it. a cura di P. Schiera, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972).

tas civilis, in un momento delicato e importante di mutamento concettuale, qual è quello che va dal primo ventennio del Seicento, in cui si moltiplicano e si diffondono i trattati sistematici dedicati alla politica, alla metà del secolo, in cui si assiste alla nascita della scienza del «diritto naturale», che costituirà il nuovo modo di intendere e fondare la pace e l'ordine tra gli uomini.

Molteplici sono i motivi dell'interesse per una tale riflessione. Innanzitutto è da ricordare che la *Politica* di Althusius è un'opera assai significativa all'interno di tutto un movimento di pensiero che dedica alla definizione e alla trattazione della politica un particolare interesse. C'è in questi anni la consapevolezza di trovarsi di fronte a un'impresa nuova, che intende andare al di là delle precedenti trattazioni della materia politica, che risultavano o legate all'intento della formazione del principe o intrecciate con argomentazioni di altro tipo, quali quelle giuridiche o teologiche³. La prima metà del Seicento offre un ampio materiale, in buona parte ancora da sondare, per la ricostruzione della dottrina politica e della trasformazione del modo di intenderla che si ha nella prima età moderna. Quella di Althusius è una delle diverse trattazioni che nascono nell'ambito del calvinismo, e forse non è nemmeno quella che ha avuto maggiore diffusione e influenza. L'importanza ad essa dedicata, a partire dal celebre lavoro di Otto von Gierke, potrebbe sembrare ingiustificata qualora si sia attenti solo al suo contesto storico; in realtà essa emerge tra le altre non solo per la profondità e nitidezza del pensie-

³ Si veda la *Prefatio* alla prima edizione della *Politica methodice digesta, et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum, ex officina Christophori Corvini 1603, sul modo aforismatico e non sistematico delle trattazioni precedenti, opera di filosofi, giuristi e teologi (p.2) e sull'impresa nuova e difficile a cui egli si accinge nella trattazione della politica. Nella prefazione alla III edizione, più che la convinzione della novità dell'impresa, emerge il problema della specificità della sua trattazione della politica, evidentemente in rapporto alle diverse opere apparse tra il 1603 e il 1614, tra le quali possiamo ricordare quelle di Casmann (del 1603), Arnisaeus, von Hoen, Keckermann, Bornitz, Kirkner, Timpler, alcuni dei quali sono citati e criticati all'interno dell'opera (una vasta e approfondita presentazione dei sistemi politici del primo Seicento in Germania si trova ora in M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003). Questo significato hanno le precisazioni relative alle citazioni delle Scritture e dei precetti del Decalogo, come alla necessità di tener conto nella trattazione della politica dei *capita majestatis* (cfr. la Prefazione alla III della *Politica*, cit. alla nota 28 del III cap.).

ro, ma anche e soprattutto per il senso *costituzionale* che in essa si ritrova, intendendo il termine non nel significato moderno, ma in quello etimologico del complesso delle realtà associative che è oggetto della politica.

Pufendorf, da parte sua, viene a costituire un importante punto di passaggio e di diffusione del nuovo pensiero giusnaturalistico nel mondo tedesco, e risulta alla base della stessa posizione di Thomasius, che eserciterà una notevole influenza. Tanto più è significativa la sua versione del pensiero giusnaturalistico e del fondamento del potere politico nel contratto sociale, quanto più il pensiero di Hobbes, nella crudezza della sua formulazione, appare alla quasi totalità dei pensatori come inaccettabile. La logica che nasce nello scenario contrattualistico quale è concepito da Hobbes, soprattutto per quanto riguarda il nesso sovranità-rappresentanza, condiziona, al di là di ogni intenzione e spesso della stessa consapevolezza, lo sviluppo del pensiero successivo, il quale cerca affannosamente di staccarsi da assolutismo, pessimismo e individualismo, che sembrano scelte teoriche gratuite di Hobbes, di cui si cerca di negare l'indispensabilità ai fini del compito – accettato invece come comune – di deduzione razionale della *forma della società*. Uno dei tramiti per la diffusione della nuova logica della politica è costituito dal pensiero di Pufendorf, che è sembrato privo di quella radicalità e di quegli elementi negativi che caratterizzano il pensiero del *Leviatano*⁴, e dunque più accettabile, a causa del quadro non conflittuale che caratterizza lo stato di natura, della dottrina degli enti morali, della scansione relativa ai vari atti con cui si costituisce il patto, scansione che tende a introdurre possibilità e modalità per risolvere quel problema, difficilissimo nell'ambito del giusnaturalismo, che è costituito dal *controllo del potere*. Tuttavia, è attorno alla questione della forma politica e dunque del moderno concetto di sovranità che ruota anche il suo pensiero, che va perciò sostanzialmente nella direzione della diffusione e non della limitazione di quel contesto di concetti politici che nasce con Hobbes.

Se si tenta di affrontare all'interno di una medesima riflessione due pensatori quali Althusius e Pufendorf, e più specificatamente il

⁴ Si veda, a proposito del rapporto di Pufendorf con Hobbes, la tesi di F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1990.

loro modo di intendere la *societas civilis*, ci si trova di fronte a posizioni interpretative del significato e della collocazione di Althusius nel crogiolo di formazione della concettualità politica moderna che risultano assai stimolanti. Si pensi innanzitutto al già ricordato e noto lavoro di Otto von Gierke⁵, che pone Althusius alla base del moderno giusnaturalismo, offrendo con ciò sia un'interpretazione del pensiero di Althusius, sia un modo di intendere il moderno giusnaturalismo e dunque il senso dei concetti politici moderni, tra cui quello di «Stato», che compare anche nel titolo della sua celebre opera. Ma è da tener presente anche la tesi di chi, giustamente attento alla complessa costituzione della realtà politica, ravvisa nel pensiero di Althusius quell'elemento associativo e cooperativo che verrebbe a costituire uno dei pilastri della realtà politica moderna, accanto a quello del potere, espresso con la massima chiarezza da Hobbes⁶. Pur rendendomi conto dello spessore teorico di entrambe queste posizioni interpretative, debbo tuttavia distanziarmi da esse per quanto attiene la comprensione dei contesti concettuali determinati in cui i due autori si muovono per pensare la politica.

Avanzo allora fin dall'inizio, in modo forse troppo netto, una tesi⁷. Non solo i due autori in questione non sono complementari in una linea di sviluppo di pensiero, ma rappresentano al contrario due momenti assai emblematici per comprendere la svolta che si viene a determinare con la nuova scienza politica inaugurata dal giusnaturalismo moderno. Ci troviamo cioè di fronte ad un passaggio epocale. Mentre nel primo ventennio del Seicento si pensa la politica con declinazioni diverse, ma sempre in riferimento a un quadro di matrice aristotelica, che vede al centro la prudenza, e dunque il comportamento virtuoso del politico, e il problema del vivere bene, con Pufendorf abbiamo non tanto una trasformazione di questo contesto di pensiero, ma la nascita di un nuovo quadro, in cui la politica è

⁵ von Gierke, *Johannes Althusius*, cit.

⁶ Un tale atteggiamento può trovare il suo fondamento nel modo in cui Otto Hintze legge la nascita della politica moderna: cfr. O. Hintze, *Stato e società*, Zanichelli, Bologna 1980, e l'introduzione di P. Schiera.

⁷ Per un'analisi complessiva che fonda tale tesi, si veda sempre, oltre a quanto qui esposto, Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., soprattutto l'Introduzione, e il saggio di O. Mancini, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, pp. 109-148.

soppiantata da un ragionamento che tende a *costruire ex novo*, razionalmente, il potere politico. L'insegnamento della politica non muore e continua ad essere impartito anche nelle Università, ma per risolvere il problema dell'ordine e della pace è ora necessaria la nuova scienza del diritto naturale⁸. In questo quadro i termini precedentemente usati vengono a mutare il loro significato, in quanto si vengono a trovare all'interno di un diverso contesto concettuale. Possiamo dire non tanto che assistiamo al mutamento all'interno di un concetto, come quello di società, che mantiene una sua unità, ma piuttosto alla nascita di una nuova costellazione concettuale⁹.

Il modo di concepire il nesso sociale permette di verificare la radicalità di tale passaggio. Qui intendo fermare l'attenzione soprattutto sulle due nozioni centrali per i due autori, quella althusiana di *consociatio* e quella pufendorfiana di *socialitas*; esse non sono omogenee tra loro, non si pongono come simmetriche e sullo stesso piano, ma, anche per questo, appaiono rilevanti per il diverso significato che viene ad assumere la società. In Althusius, infatti, la *consociatio*, l'associazione in tutte le sue declinazioni, è una *struttura oggettiva*, che permette di intendere la natura sociale dell'uomo, nel senso che solo nel rapporto sociale determinato l'uomo è quello che è: non è pensabile come astratto individuo, ma solo nell'insieme dei legami che costituiscono il suo *status*, e dunque nelle *differenze* che lo connotano. Perciò la scienza politica si mette in rapporto con le molteplici configurazioni del legame consociativo che si danno nella complessa realtà della società attuale. Si tratta cioè di comprendere la realtà esistente¹⁰, pensata filosoficamente e cioè in relazione al problema del bene e della vita giusta.

⁸ Sull'insegnamento della politica nelle Università e sul diffondersi della nuova disciplina del diritto naturale si tengano presenti i saggi di H. Maier cit. al cap. III, n. 41.

⁹ Tale nascita non si ha per altro a partire da Pufendorf, ma da Hobbes, anche se Pufendorf rappresenta una tappa dotata di una sua specificità all'interno del cammino della scienza politica moderna.

¹⁰ Si ricordi l'importanza attribuita da Althusius già nella prima edizione della *Politica* all'esperienza, che riguarda non solo la realtà dei rapporti in cui gli uomini si trovano (come dimostrano i mutamenti radicali tra la prima edizione e quelle successive legate all'attività di Althusius come *Syndicus* di Emden), ma anche gli insegnamenti dei maestri e le consuetudini del diritto, che costituiscono un materiale

Per quanto riguarda invece Pufendorf, è significativa l'importanza conferita ad un termine come quello di *socialitas*. Questa è necessaria per uscire dall'individualismo ossessivo che caratterizza la costruzione hobbesiana, non solo nello stato di natura, ma anche, e ancor più, in quello *stato di natura realizzato* che è la società, in quanto quella di individuo nella sua autonomia è l'astrazione realizzata dal potere politico¹¹, che garantisce uno spazio in cui tutti sono liberi in quanto isolati, in quanto cioè si muovono in una direzione che non si incrocia pericolosamente con quella degli altri. Tuttavia l'indicazione di Pufendorf non ci riporta ad un contesto in cui il rapporto sociale è strutturale per natura. Al contrario: *socialitas*, in qualsiasi modo la si voglia interpretare – legge naturale, dovere, compito o necessità razionale –, in ogni caso non descrive una struttura oggettiva in cui l'individuo è inserito, ma piuttosto è un elemento soggettivo caratterizzante la natura umana in quanto natura dell'individuo. Proprio in quanto tendenza a costituire la società, la *socialitas* è qualcosa di individuale, che conferma il ruolo fondante del concetto di individuo e il senso derivato della società, che è così costruzione razionale, resa possibile solo mediante quell'accumulo di forza che è richiesto dal moderno concetto di *sovranità*. Solo mediante l'immane forza del potere politico la *socialitas* può trovare soddisfazione ed avere realtà. Ma se è così, a causa della ferrea logica della sovranità e della moderna rappresentanza, non si ha una struttura di rapporti tra gli uomini che sono riconosciuti nella loro piena politicità: questi rapporti vengono piuttosto ad assumere il significato negativo della *privatezza*, in quanto la scena pubblica è riempita solo dall'esercizio del potere politico. In tal modo la nozione di *socialitas*, anche se sembra opporsi all'individualismo inteso come possibile opzione antropologica, finisce tuttavia con il confermare l'individualismo nella sua portata concettuale-politica, consistente cioè nel ruolo logico dell'individuo ai fini della costruzione della forma politica. Paradossalmente si potrebbe allora parlare della *socialitas* come negazione della originarietà della *societas*, almeno se a quest'ultima si conferisce il significato che ha nella prece-

fondamentale, anche se da elaborare mediante un pensiero critico («more socratico» dice Althusius).

¹¹ Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo* cit. p. 86.

dente tradizione di pensiero quale quella della *Politica* di Althusius¹².

4.2 La *consociatio* in Althusius e il significato politico dell'agire degli uomini

Quando si affronta la *Politica* di Althusius bisogna tenere desta la coscienza critica riguardo ai concetti che si usano nell'interpretazione: altrimenti, come spesso accade, si può cedere alla tentazione di affermare che, a causa della centralità attribuita all'elemento associativo, egli pensa la società e il rapporto sociale piuttosto che lo Stato e il rapporto di obbligazione politica, e dunque ciò che nel moderno si è soliti intendere come lo specifico della politica. Bisogna in realtà comprendere che cosa è *politica* in Althusius, perché dunque siano in essa temi centrali la consociazione e la vita simbiotica, e come l'elemento dell'*imperium* non sia risolvibile nel rapporto formale di obbligazione politica, ma piuttosto costituisca una dimensione intrinseca al modo di intendere appunto la società e la consociazione¹³.

Nell'apertura di una *Disputatio* politica che anticipa i principali temi del pensiero politico althusiano e precede di un anno la pubblicazione della *Politica methodice digesta*¹⁴, troviamo subito, quasi a costituire la porta di ingresso alla politica, l'affermazione «*homo est animal politicum*», affermazione che è naturalmente accompagnata dal rimando alla *Politica* di Aristotele. Ciò è assai significativo per l'orizzonte in cui si muove il pensiero politico di Althusius¹⁵. Ciò che qui importa è sottolineare che l'affermazione della

¹² Nella presente trattazione le posizioni risultano forse troppo radicalizzate, tralasciando anche fili di continuità, ma ciò permette di considerare con più chiarezza sia la diversità degli assetti concettuali, sia i problemi teoretici che attraverso tale differenza si pongono.

¹³ Cfr. sulla nozione di governo in Althusius il cap. precedente.

¹⁴ Mi riferisco alla *Disputatio politica De regno recte instituendo et administrando*, discussa sotto la presidenza di Althusius da Hugo Pelletarius Aquisgranensis, Herbordae Nassoviorum, ex officina Christophori Corvini 1602; il testo della *Disputatio* è riprodotto, con una ricognizione delle fonti da parte di M. Scattola e due saggi di M. Stolleis e G. Duso, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 25 (1997).

¹⁵ Non intendo sottovalutare le differenze tra il pensiero di Althusius e quello di Aristotele già accennate precedentemente, né affrontare il complesso problema del

politicalità dell'uomo che apre la *Disputatio* e che si ritrova, con qualche variazione linguistica, nel primo capitolo della *Politica*, nelle sue diverse edizioni¹⁶, offre una prima indicazione in relazione al campo complessivo di orientamento all'interno del quale Althusius pensa la politica, se si tiene presente quella modificazione radicale del modo di intenderla che è stata sopra ricordata. Pur nella differenza delle situazioni storiche e dei contesti culturali, il riferimento al pensiero aristotelico appare in Althusius ancora utile per intendere il significato e il terreno propri della politica.

La politicalità della natura umana non vuole solo affermare la predisposizione che l'uomo ha per la vita in comune¹⁷, ma piuttosto

rapporto specifico di Althusius con Aristotele, nel quadro dei diversi aristotelismi che caratterizzano le politiche del primo Seicento, e nemmeno affrontare la questione se il metodo di Ramo, ben presente a Herborn, abbia rilevanza nella struttura della *Politica* o influenzi solo lo *schema politicae*, essendo accettato come *Darstellungsform* piuttosto che come *philosophisches Erkenntnisprinzip* (questa seconda è l'ipotesi di P. J. Winters, *Die «Politik» des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Rombach, Freiburg 1963, pp.10 e 134). Quello che qui appare utile è indicare come, in ogni caso, il quadro in cui Althusius pensa la politica sia altro da quello proprio del diritto naturale di Pufendorf, il quale si trova sostanzialmente già nell'alveo del modo moderno di intendere i concetti politici.

¹⁶ È da ricordare la grande diversità tra la prima edizione della *Politica*, pubblicata sempre dall'editore Corvinus a Herborn nel 1603, e le successive: la seconda, pubblicata a Groningae 1610 (e anche ad Arnheim) e la III del 1614 (cfr. n.28 del III cap.; a quest'ultima edizione rimanderemo nel presente capitolo), che è quella in cui l'opera prende la sua veste definitiva. La differenza riguarda non solo l'estensione del testo, che viene a raddoppiarsi, a causa delle nuove parti inserite, come quelle relative al governo della città e alla costituzione provinciale e territoriale, e la dislocazione e l'ampliamento della trattazione di alcuni temi come quelli degli Efori e della tirannide, ma anche la struttura metodologica e il rapporto con campi disciplinari come quello della teologia e del diritto: perciò a buona ragione nella Prefazione alla terza edizione Althusius mostra la consapevolezza di aver dato corpo ad una *nuova* opera. Tutto ciò rende necessario un lavoro che confronti tra loro le diverse edizioni, in particolare la prima e la terza, anche per capire come e fino a che punto la *Politica* di Althusius influenzi le opere che nascono immediatamente dopo la prima edizione del 1603, e quanto la riflessione su queste ultime comporti precisazioni e variazioni dell'assetto della *Politica* nelle edizioni successive.

¹⁷ Certo c'è anche questa indicazione, secondo la quale il singolo uomo, in quanto *animal politicum* o *civile*, a causa della sua stessa natura tende alla *consociazione* (cfr. *Politica*, I, 34: cito dalla III ed.), ma il senso più forte dell'espressione consiste nel fatto che l'uomo non è pensabile fuori della struttura associativa, come per Aristotele non è concepibile fuori della *polis*, perché in tal modo è *idion*, e non realizza la sua natura.

indica un orizzonte di pensiero in cui l'uomo è quello che è solo nelle strutture comunitarie in cui è inserito: solo in queste può vivere bene, esplicare la sua virtù e quindi realizzare se stesso: e proprio ciò costituisce il fine della politica. Tutte le opere di politica di questo periodo si impegnano con puntiglio a definire *cosa sia* la politica nel senso del trattato di politica, se sia cioè scienza, arte o prudenza, e così pure a determinare quale sia l'oggetto e il fine della politica. Se si esaminano queste diverse trattazioni si può notare da una parte che il riferimento alla definizione aristotelica dell'uomo costituisce un elemento canonico che compare dovunque, dall'altra tuttavia che la *Politica* di Althusius si caratterizza per la centralità attribuita all'elemento associativo¹⁸. Althusius è forse l'unico che con forza e decisione ponga come oggetto della politica l'associazione in quanto tale, o, secondo il suo linguaggio, la *consociatio*¹⁹. La vita associativa in tutte le sue forme è l'oggetto della politica: non solo allora la più alta e completa comunità politica, il regno o la repubblica, ma anche le forme minori, e anche quelle che in rapporto alla repubblica sono definite come forme «private» di associazione: anche queste sono oggetto della politica²⁰. Se il fine dell'uomo politico è

¹⁸ Ciò emerge anche dalla rassegna che fa Timpler sui modi di intendere la politica: delle dodici definizioni ricordate, l'elemento associativo è centrale solo in una, che in realtà è quella che riprende la definizione che apre la *Politica* di Althusius: essa consiste infatti nella «ars homines ad vitam socialem constituendam & conservandam consociandi» (cfr. Clemens Timpler, *Philosophiae practicae pars tertia et ultima complectens politicam integram*, Hanoviae 1611: si tratta della terza parte di *Philosophiae practicae systema methodicum; in tres partes digestum*).

¹⁹ Cfr. *Politica*, I, 2. Solitamente come oggetto della politica è indicata la *respublica* o la *civitas*. Contro la proposta althusiana di intendere la *respublica* come *consociatio* si esprime Arnisaeus (Henning Arnisaeus, *De Republica seu relectionis politicae libri duo*, Frankfurt 1615; editio nova in *H. Arnisaei operum politicorum*, Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1648; si veda in particolare il libro secondo, *De republicis in genere et specie*, p.293).

²⁰ Già qui si può notare la differenza da Aristotele, non solo perché è affermato il significato politico di tutte le diverse associazioni, ma anche perché la famiglia è trattata all'interno dell'opera dedicata alla politica. Se sia giusto considerare la famiglia nella *Politica* o nella *Oeconomica*, o in ambedue le discipline, a seconda che il tipo di considerazione riguardi aspetti privati o pubblici (così ad esempio Arnisaeus, che si oppone a Keckermann in *De Republica*, libro primo, dedicato a *De civitate et familia*, p.4) è per altro un argomento che rientra spesso nelle trattazioni politiche del tempo. Ciò che in ogni caso è qui importante chiarire è che indicare come «private» l'associazione familiare e domestica e quella civile della cor-

«sancta, justa, commoda & felix symbiosis, & vita nullâ re necessariâ vel utili indigens»²¹, allora questo fine non è raggiungibile se non nella vita comunitaria, in comunità con gli altri, e perciò il termine di *symbiosis*, che è presente nella sua versione greca nella prima edizione, viene nelle edizioni successive ad essere usato di continuo e a caratterizzare la trattazione della politica: così il termine «simbiotico» è utilizzato spesso nei luoghi in cui nella prima edizione si trova quello di «politico».

Anche quando, dopo il dibattito suscitato dalla prima edizione e in presenza ormai di una ridda di definizioni della politica, Althusius definisce – come si è già ricordato –, seguendo Plutarco, tre significati del termine, il primo riguarda la *communicatio juris*. L'aspetto del vivere in comune e comunicare i beni è dunque fondamentale, ed ha un carattere di azione piena: la *koinonia* è collegata al termine di *koinopraxis* e dunque all'azione in comune. Al centro della politica sta dunque l'agire in comune: *l'agire di tutti è politico*, sia quello di coloro che stanno alla guida della associazione, sia quello di coloro che sono governati, ma non perciò sono semplicemente passivi, o individui *privati*. Questa dimensione comunitaria caratterizza tutte le scansioni della politica, tutte necessarie per il vivere e il vivere bene e, si potrebbe dire, tutte legate ad un ambito

porazione non comporta il loro non avere senso e rilevanza politica, come avviene all'interno della dicotomia pubblico-privato che si ha con il moderno concetto di sovranità. «Privato» non si oppone a «pubblico» nel senso di «politico», ma piuttosto indica la sfera dell'unione in cui i singoli entrano per scelte riguardanti persone specifiche (come nella famiglia), oppure interessi particolari, non propri di tutti (come nelle corporazioni). Tuttavia tali forme associative hanno significato politico e sono oggetto della politica, in quanto è l'associazione in quanto tale l'oggetto della *Politica*, com'è affermato nell'apertura dell'opera. È inoltre da ricordare che le associazioni private sono necessarie e presupposte a quelle pubbliche, le quali non sono caratterizzate da quell'unità e da quell'omogeneità che saranno proprie della sfera pubblica-politica nel giusnaturalismo successivo: infatti, già nello *Schema politicae* la distinzione tra associazioni private e pubbliche si specifica in questo modo: da una parte si ha la *consociatio simplex privata*, e dall'altra quella *mista publica*. Dunque la consociazione pubblica è caratterizzata dall'essere «mista», composta dunque di parti, che sono a loro volta associazioni: essa dunque implica per la propria costituzione le associazioni «private», che sono dotate di significato politico. La trattazione infatti dell'associazione civile pubblica porta al suo inizio la definizione: «consociatio publica est, quâ plures consociationes privatae, ad politeuma constituendum, consociantur» (*Politica*, V, 1).

²¹ *Ivi*, I, 3.

reale, che è oggetto della riflessione, in quanto intendere la naturalità dell'elemento sociale significa anche riflettere necessariamente sulle forme associative che si presentano nella realtà: come Aristotele riflette *filosoficamente* sulla *polis* che si dà nell'esperienza (il che non significa certo che l'assume tale e quale dalla realtà empirica), così Althusius riflette sulla complessa e pluralistica realtà attuale che lo circonda²². È all'interno di queste forme associative, in relazione cioè al loro *status*, che gli uomini hanno il loro significato politico e partecipano alla vita politica, sia direttamente, a causa della politicità della cerchia nella quale vivono, sia indirettamente, attraverso la partecipazione alla vita della più alta e autosufficiente forma di comunità politica, qual è la *consociatio universalis*, o regno, o repubblica.

Non è tuttavia possibile intendere tale dimensione come *solo sociale*, usando in tal modo il termine «sociale» nel modo in cui è sedimentato nel nostro linguaggio, con un significato che, come si è detto, sorge tra Sette e Ottocento e non è riportabile a contesti quali quello althusiano. Non solo infatti questo della «comunicazione» è il primo senso della *politica*, ma la società è per natura proprio in quanto è per natura anche l'azione di governo, la quale è così poco una dimensione diversa e opposta da quella ora considerata, da essere essa stessa indicata come *una forma di comunicazione del bene*²³.

²² Questa importanza attribuita da Althusius all'esperienza (si veda n. 10) è significativa per intendere il modo in cui è concepita la scienza, o l'arte della politica, che non si può certo ridurre alla costruzione razionale del giusnaturalismo successivo, in cui *ex novo* si costruirà la forma politica: mediante il pensiero di uno stato di natura, quest'ultimo tenderà ad astrarre proprio dalle condizioni reali in cui gli uomini si trovano nella società, in quanto giudicate ingiuste e *irregolari*. Bisogna riflettere sul significato specifico che viene ad avere in Althusius il sapere della sfera pratica, quando si sente parlare, in rapporto alla *Politica*, di «trattazione scientifica», quasi a volerne indicare la modernità a causa di una trattazione sistematica che sarebbe autonoma in rapporto alle verità morali e religiose.

²³ Cfr. *Politica*, I, 34. Sull'interpretazione dell'*imperium* nel significato del governo cfr. il cap. precedente. Da quanto detto non appare condivisibile un'interpretazione come quella avanzata da Dreitzel nel suo importante lavoro su Arnisaues, secondo la quale l'elemento dell'*imperium*, in quanto politico, va distinto da quello sociale, cosa che intenderebbe Arnisaues, il quale si innalzerebbe al concetto di Stato, e non invece Althusius, che sarebbe piuttosto un pensatore della società (cfr. H. Dreitzel, *Protestantische Aristotelismus und absoluter Staat*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970, ad esempio pp. 135 e 146). A prescindere dall'uso delle categorie di «Stato» e «società», non pertinenti, nel significato ad esse attribuito, all'epoca a cui ci riferi-

Inoltre bisogna tenere presente l'irriducibilità della convivenza degli uomini e dell'*imperium* che si esercita nella realtà politica più ampia, quella della *respublica* o del *regnum*, all'omogeneità di un piano unitario: la società cioè non costituisce una unità. Con la *Politica* di Althusius ci si trova di fronte a una realtà complessa, in cui ogni manifestazione di un corpo politico – città, provincia, regno – è costituita da varie parti ed associazioni. A ogni livello si assiste cioè all'opera di accordo e di unificazione di realtà diverse tra loro, che nell'unificazione mantengono la loro identità e la possibilità di esprimere, mediante gli organi rappresentativi, la loro volontà. Questa non viene assorbita dalla volontà unitaria del corpo di cui le associazioni sono membra, né viene per altro ridotta a volontà *privata*, che richieda un piano diverso e insieme si contrapponga ad esso, quello cioè politico, da cui verrebbe difesa e garantita.

Per comprendere questo quadro nella sua specificità si devono tenere presenti due aspetti, che risultano di difficile intendimento per il nostro modo moderno di pensare: 1) il concetto di individuo non svolge un ruolo determinante in relazione al funzionamento complessivo della politica; 2) la volontà non è l'elemento fondante il rapporto politico, né per quanto riguarda l'espressione della legge come comando, né per quanto riguarda la subordinazione e l'obbedienza. Per il primo aspetto è da ricordare innanzitutto che, ai vari livelli della costruzione, Althusius ricorda che i vari membri del corpo politico non sono i singoli, ma, a loro volta, associazioni, sia pubbliche che private²⁴. Ciò significa che l'essere membri del corpo politico da parte dei singoli non consiste in un loro essere posti, in quanto singoli, di fronte alla volontà unitaria del corpo intero, ma piuttosto nel loro essere parte di una cerchia che si esprime, in quanto tale, all'interno del corpo complessivo, in cui è presente con una propria dignità, una propria volontà e con specifici bisogni. Non abbiamo cioè la contrapposizione-unità che si affermerà successivamente di cittadini singoli-società civile (o politica), ma piuttosto la partecipazione dei singoli uomini alla vita politica comples-

sce, è lo stretto intreccio delle due dimensioni in cui consiste la politica per Althusius che in tal modo rischia di venire frainteso.

²⁴ Si veda ad esempio quanto detto a proposito della città in *Politica*, V, 10.

siva mediante la vita, che ha significato politico, della cerchia o delle cerchie di cui essi fanno parte.

Nemmeno nelle più semplici forme di associazione, come quella della famiglia, il concetto di individuo ha un ruolo fondante. Certo, i singoli intervengono direttamente per la costituzione della *consociatio semplice e privata*, sia questa la famiglia, di cui causa efficiente sono appunto i singoli uomini che entrano nell'unione contruendo un patto²⁵, sia essa un'associazione civile (ma pur sempre semplice e privata) come è la corporazione, che pure si basa sul consenso e sulla convergenza delle persone che ad essa danno vita, per unità di lavoro, professione e interessi. Da una parte si può dire che la diversità delle persone, la quale risulta invece annullata dall'astrazione del concetto di individuo, è caratterizzante l'entrata nella associazione (come è evidente per coloro che danno luogo alla famiglia diventando coniugi) e che la diversità delle funzioni e dei doveri caratterizza i membri della stessa, e dall'altra che la forma associativa, il diritto simbiotico che la caratterizza e la sua necessità per la vita buona dei singoli non si *fondano* sull'espressione di volontà degli stessi. A maggior ragione bisogna poi ricordare che nel caso della *consociatio publica*, che è appunto *mista*, i membri che la costituiscono non sono individui, ma a loro volta associazioni, a partire da quelle private. Si può allora dire che non è quello di individuo il concetto fondante, che sta alla base della costruzione politica, un concetto che si ottiene mediante l'astrazione da ogni diversità e che porta immediatamente con sé il carattere dell'uguaglianza. La ricchezza del corpo sociale per Althusius consiste, al contrario, proprio nel fatto che la cooperazione avviene tra parti diverse²⁶. La *diversitas* è elemento essenziale per la vita associativa, come si riscontra anche nell'immagine musicale della melodia, che è appunto composta di note diverse²⁷.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, non si tratta di negare che l'espressione di volontà sia un momento rilevante nel quadro della *Politica*: infatti se ogni cerchia risulta dall'accordo e dal con-

²⁵ *Ivi*, II, 3.

²⁶ La cooperazione non ha carattere «solo sociale», ma ha carattere politico: si tratta cioè di associazioni che hanno una propria dimensione di governo e che si esprimono in quanto soggetti nella vita politica.

²⁷ Cfr. *ivi*, I, 35-36.

senso di parti diverse, è necessario che queste si esprimano sia nella direzione della convergenza in un corpo comune, sia in quella della determinazione dei contenuti specifici che mettono in comune. Infatti il patto è atto rilevante e presente a tutti i livelli della vita sociale. Tuttavia la volontà non è l'elemento assoluto e fondante, ma piuttosto il tramite attraverso cui i singoli e le parti partecipano in modo cosciente e libero alla vita comune. Quando, mediante un accordo volontario, si entra in una vita comune, questa non è creazione della volontà dei singoli, ma sta sotto le leggi divine, morali, del buon diritto antico: la volontà è allora una forma di partecipazione responsabile delle persone a un cosmo che ha una sua oggettività indipendentemente dalla volontà dei singoli. È quando questo cosmo sarà azzerato che la volontà dei singoli diverrà elemento essenziale, *l'unico a poter formare* il corpo politico e a *legittimare* il rapporto *non naturale* di obbligazione politica.

L'espressione di volontà in cui consiste il patto non è allora mai *la creazione di qualcosa di nuovo*, in cui i contraenti il patto scompaiono in quanto soggetti politici, come avviene nel contratto sociale del moderno giusnaturalismo²⁸, ma piuttosto l'accordo di soggetti che rimangono tali nella nuova e più ampia forma di collaborazione. Proprio in quanto non sono gli individui uguali il fondamento della società, ma le parti diverse che, come si è detto, permangono tali *anche e proprio nel* corpo comune (è infatti in questo che appaiono come parti e dunque in rapporto tra loro), allora l'istanza di unità propria di quest'ultimo non consiste nell'espressione di

²⁸ Cfr. su ciò anche W. Kersting, la voce *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, nei *GG* cit, Bd. VI, pp. 901-946, e il saggio *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, in «Filosofia politica», VIII (1994), n. 3, pp. 409-437; dello stesso si veda anche *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. Il patto in Althusius, come pure nella complessa realtà storica in cui si parla di *Herrschaftsvertrage*, non annulla, in una unità politica a cui dà luogo, i soggetti contraenti, ma piuttosto ne ribadisce la realtà e la soggettività politica. Inoltre la volontà, che certamente si esprime nel patto, non è libera da vincoli, ma piuttosto non può non riconoscere quel *cosmos* oggettivo, che va dagli insegnamenti dei libri sacri alle regole del diritto e alle consuetudini. Su ciò e sulla funzione del patto con Dio nella direzione del riconoscimento di questa realtà oggettiva, che impedisce una assolutizzazione della volontà, cfr. G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 25 (1996), pp. 65-126.

un'unica volontà, che azzeri le molteplici e diverse volontà dei membri. Se questi ultimi consistessero nell'infinita molteplicità degli individui presenti nel regno, o nella provincia, o nella città, non ci sarebbe altra possibilità che azzerare quelle volontà dal punto di vista politico, ponendole su di un altro piano, quello *privato*, perché solo in questo modo si può fare emergere una volontà unica del corpo politico come volontà dell'unica persona civile. Qui invece ci troviamo di fronte a volontà determinate delle cerchie non infinite e ben individuabili nella loro realtà, che costituiscono, ai vari livelli, il corpo unitario. L'istanza di unità allora è necessaria se di un corpo si tratta, ma sempre come tentativo di unificazione delle volontà diverse: la volontà di colui che presiede l'associazione, a qualsiasi livello questa si collochi, ha di fronte a sé le volontà delle parti al cui accordo egli lavora. La volontà del corpo collettivo non è quella di colui che lo presiede o lo governa, ma quella che risulta dal lavoro di costui insieme a quello delle singole parti che sono insieme riunite.

4.3 La dimensione plurale del popolo e la concezione della rappresentanza

In questa concezione pluralistica anche il *popolo* non ha il carattere dell'unità, ma piuttosto quello dell'unificazione delle diverse parti che lo costituiscono. La *majestas*, che Althusius gli attribuisce, apprendo da una parte la strada a una serie di trattazioni che in questo lo seguiranno, come quelle di von Hoen (Hoenonius) e di Alsted, ma attirandosi anche le critiche di molti teorici a lui contemporanei e successivi²⁹, non ha il significato della *sovranità popolare* a cui si pensa nella filosofia politica moderna, ad esempio nel pensiero di Rousseau. Questo significato è infatti possibile solo all'interno del modo moderno di pensare la sovranità, nella dimensione del *potere*, che non può appartenere che al corpo politico o popolo inteso come totalità di tutti gli individui e dunque come *unico* soggetto politico. In Althusius invece il popolo è anch'esso un insieme di parti diver-

²⁹ Classica la critica di Hermann Conring, ad esempio in *Dissertatio de Autoribus politicis*, in *Opera*, ed J.W.Goebel, Braunschweig 1730, vol. I, p.31.

se. Se nel regno si esprime allora un'azione unitaria di governo da parte del Sommo magistrato, questa non *si identifica* con l'agire e il volere del popolo, bensì piuttosto è necessaria proprio per la pluralità di istanze che caratterizzano il popolo, con le quali appunto il governo sempre continuamente si confronta. Ciò è possibile in quanto il popolo non è inteso come la *totalità di tutti gli individui* che compongono il corpo politico, ma piuttosto come una realtà costituita di parti determinate, che hanno loro funzioni, diritti, forza e volontà. Se nella scienza politica moderna la volontà del popolo è espressa da colui che lo rappresenta come soggetto unitario e, dopo Rousseau, il popolo è inteso come il soggetto che, unico, ha diritto all'azione politica, alla fondazione della costituzione, ed è perciò *una grandezza costituente*, nel pensiero di Althusius esso è invece *una realtà costituita, e costituita da parti diverse*.

Se si ricorda che in Althusius troviamo una funzione costituente del popolo, in quanto è esso che istituisce imperi e regni, e che insedia i governanti, ciò non smentisce il fatto che esso sia una realtà costituita, ma al contrario lo conferma. Infatti, solo in quanto è realtà costituita ha una forma e si può esprimere attraverso le proprie assemblee; il popolo esiste *prima e di fronte* al principe, può stipulare con lui un contratto di mandato, e può anche controllare il suo operato, fino a giungere alla sua deposizione. Il popolo cioè può costituire e delegare potere, in quanto è costituito, ed è realtà che può esprimersi *prima* del patto, *mediante* il patto e *dopo* il patto. Nel giusnaturalismo successivo si assiste invece a quello che sembra un paradosso: il popolo si costituisce con il patto, e subito nel patto si dissolve come realtà immediatamente percepibile; o meglio, esso, come soggetto unitario, si esprime solo attraverso il suo rappresentante; e ciò non solo in Hobbes, ma anche in Kant³⁰. In questo con-

³⁰ Su tale paradosso si veda anche Kersting, *Vertrag* cit., p.925. Su Kant cfr. il mio *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in «Filosofia politica», I (1987), spec. pp. 34-39. Si può allora comprendere la radicale diversità della funzione del patto per la costituzione del corpo politico. Mentre in Althusius esso serve a confermare la presenza e la volontà delle parti contraenti, e perciò proprio il contratto è la base per il diritto di resistenza, invece nel giusnaturalismo successivo la resistenza è impensabile in quanto con la costruzione contrattuale noi non abbiamo più il popolo *di fronte* al suo rappresentante, ma il popolo, in quanto soggetto unitario, si può solo esprimere attraverso colui che lo rappresenta. Ciò è chiaro in Kant, ma è espresso con efficacia anche in Pufendorf (si veda più avanti).

testo il popolo, in quanto è inteso come la totalità degli individui uguali, che evidentemente non può compiere alcun atto concreto, non si esprime che attraverso l'azione unitaria di chi rappresenta la sua natura di unico soggetto politico: questa è la logica del principio rappresentativo moderno. Ma, come si è visto, altro paradosso del pensiero moderno consiste nella difficoltà, evidente in Rousseau, di concepire un'attività costituente da parte di un soggetto che, in quanto totalmente libero, non è costituito e dunque *non ha una forma*.

La concezione althusiana della consociazione implica allora un modo diverso di intendere la politicità degli uomini, a cui è collegato un modo diverso di intendere la rappresentanza. Nella comunità politica o *societas civilis* si esprime un momento unitario, attraverso chi è incaricato all'attività di presidenza o di governo – nella forma più alta il Sommo magistrato –, e insieme l'istanza del popolo o delle molteplici associazioni che lo costituiscono, che si esprime attraverso i suoi rappresentanti – gli Efori nella *consociatio universalis*. Abbiamo cioè un'istanza di guida e un'istanza collegiale di espressione della volontà della comunità. Ciò vale non solo per il regno, ma per ogni livello della vita sociale, e cioè della vita politica. Ad ogni livello si ripresenta una dualità di forme rappresentative, e tale dualità, come ha ben mostrato Hasso Hofmann, caratterizza la società cetuale su cui riflette Althusius³¹. Come di fronte al Sommo magistrato stanno gli Efori, così di fronte al rettore della corporazione sta il collegio, di fronte al capo della città o console sta il senato, di fronte a colui che presiede (*praeses*) la provincia stanno gli ordini provinciali o ceti territoriali.

Mentre l'autorità del Sommo magistrato è regolata da un contratto di mandato su cui si fonda e si basa la sua rappresentatività, nella rappresentanza collegiale si ha una incorporazione del popolo nelle sue parti, non tanto una delega o un mandato. Perciò non ha

³¹ Cfr. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit* cit., spec. pp. 522 sgg. Diversa è invece l'opinione di Hüglin, *Sozialer Föderalismus* cit., spec. pp. 194-195, che propone una struttura unitaria e omogenea di rappresentanza che determina il *potere dal basso*. L'inserimento di Althusius in un contesto che è legato al principio del governo e non è dominato dal concetto di potere, mi sembra impedisca questa soluzione: per una discussione delle tesi interpretative dell'interessante volume di Hüglin si veda il mio *Althusius e l'idea federalista*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 21 (1992), pp. 611-622.

molta importanza il modo dell'elezione o della scelta dei membri del collegio, di qualsiasi tipo esso sia, e a volte Althusius ricorda che la scelta può venire anche dall'alto, magari dopo una preventiva elezione di un numero di membri maggiore del necessario, ad esempio da parte del principe o conte della provincia³², o anche, per quanto riguarda gli Efori, da parte del Sommo magistrato³³. Ciò mostra ancora una volta il carattere della scienza o arte politica di cui si tratta nella *Politica* di Athusius, che non è creazione di un modello che si fondi sulla sua razionalità e coerenza e che abbia perciò carattere prescrittivo, richiedendo di essere attuato nella pratica, ma piuttosto è una riflessione sulla realtà associativa esistente nelle sue molteplici forme³⁴. La poca importanza attribuita al modo di elezione è rivelativa anche della natura della rappresentanza propria della forma collegiale: la sua autorità non deriva dalla volontà empirica dei singoli, ma dal fatto che in essa vivono e si esprimono le parti della società, che essa incorpora, mediante una *rappresentazione di tipo identitario*³⁵. Perciò, se è vero che in ogni livello dell'ordine sociale ci sono istanze di unità, è tuttavia nella rappresentanza collegiale che si esprime la collettività, e perciò quest'ultima è l'istanza superiore, non solo in via di principio, ma di fatto, poiché si tratta di una presenza determinata e organizzata che si esprime concretamente. Dal momento che al livello più alto della *consociatio universalis* si parla del popolo intero, è questo e non il Sommo magistrato che detiene i diritti di maestà: sono cioè gli Efori ad avere l'*auctoritas* e la *potestas* maggiore. Ciò è pensabile, come si è detto, dal momento che il popolo è realtà costituita di tutte le sue parti, che si manifestano me-

³² Cfr. *Politica*, V, 60.

³³ Cfr. *ivi*, XVIII, 59.

³⁴ Ciò non significa che si tratti di un semplice atteggiamento descrittivo, poiché non si tratta di riprodurre la realtà empirica, ma di *pensarla* secondo il suo concetto, e di vedere come in essa si imponga una direzione verso il bene e il buon governo. Piuttosto, anche qui come per la *Politica* aristotelica, è da ricordare che categorie epistemologiche come quelle di «descrittivo» o «prescrittivo» – che implicano un contesto teorico che si presenta ben più tardi ed ha presupposti di ben altro tipo – non hanno nessuna presa ed efficacia ermeneutica (cfr. pp. 52-53 del presente volume).

³⁵ Cfr. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre* cit., p. 525. Sul difficile problema della rappresentazione di identità si veda, dello stesso autore, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte* cit., spec. pp.191-285.

dian­te i loro rappre­sen­tan­ti. La forma della collegialità esprime la col­let­ti­vi­tà in quan­to esprime nel loro insieme le parti che la costi­tu­iscono³⁶.

In questa complessa società cetuale, allora, non si parla tanto di un'unica volontà sovrana, che ha solo sudditi di fronte a sé, ma piuttosto di uno stare insieme di *potestates* e realtà che ricercano l'accordo e l'armonia. In questa struttura i singoli esistono concretamente e hanno una loro intrinseca e differente influenza nella vita comune: sono cioè dotati di una politicità, la quale non compete loro in quanto *singoli individui*, ma si manifesta nella partecipazione che essi hanno alla vita collettiva mediante il loro *status*. In questo contesto il termine *consenso* ha il suo autentico significato, e ciò proprio in quanto non siamo in una situazione in cui la volontà di tutto il corpo, espressa come legge, richiede soltanto obbedienza, ma piuttosto in quella di un lavoro continuo di accordo e concordia, che tiene insieme il regno come pure le altre forme associative. Il problema che qui si presenta non è quello dell'unità politica, ma piuttosto quello del lavoro continuo di unificazione, compatibilità e

³⁶ Se non si vogliono dare giudizi storici basati su idee di valore, ma si intende rimanere nell'ambito della comprensione delle strutture del pensiero, sulla base di quanto si è sostenuto, non appare fondata l'immagine prodotta da Behnen che, appoggiandosi al lavoro di Antholz, raffigura Althusius come un «dittatore di Em­den» (cfr. M. Behnen, *Herrschaftsbild und Herrschaftstechnik in der «Politica» des Johannes Althusius*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», XI (1984), pp. 417-472). Anche se è vero che Althusius riprende Lipsius, per quanto riguarda psicologia e virtù del principe e dei sudditi, non è possibile astrarre come fa il Behnen gli elementi propri dell'autorità – che da lui è intesa come semplice capacità di realizzare ordine – dal significato di *administratio*, che riveste l'esercizio dell'*imperium*, né appare giustificabile ridurre il senso complesso che ha il *popolo* a quel «vulgus metu coerendum» di stampo lipsiano che emerge nei cap. XXIV e XXV. Mi pare che in tal modo si confonda il problema dell'*auctoritas* del Sommo magistrato, che riguarda la virtù del principe e il modo in cui la sua figura è vissuta nell'opinione dei sudditi, con il significato strutturale che ha l'*imperium* nel complesso quadro costituzionale che è stato indicato. Ugualmente si dimentica anche lo stretto nesso esistente tra le due dimensioni della politica, quella della comunicazione e quella del governo. La lettura di Behnen, che finisce con ripercorrere i passi dedicati agli ebrei e alla censura in un quadro definito di «stato d'ordine poliziesco» (p. 466), è segno di una direzione interpretativa determinata dalla concettualità moderna, così come quella di coloro che ravvisano nel pensiero politico di Althusius il concetto di sovranità popolare nel senso di Rousseau, o il modello di una «vera democrazia» come organizzazione del potere dal basso.

solidarietà tra le diverse parti della collettività. Ugualmente è denso di significato il termine *partecipazione*, perchè mediante la partecipazione delle varie cerchie si ha la vita dell'intero. Si potrebbe dire che *consenso* e *partecipazione* hanno un *significato costituzionale*, se ci si distacca anche qui dal senso moderno di costituzione, legato ad un ordinamento di leggi, e lo si intende nel senso etimologico di struttura del corpo, costituito appunto da tutte le sue parti con le loro diverse funzioni.

4.4 La *socialitas* e il ruolo del concetto di individuo nella dottrina di Pufendorf

Se ora ci rivolgiamo a Pufendorf e al suo modo di intendere la *societas civilis*, ci troviamo di fronte a un quadro teorico radicalmente diverso³⁷. Certo anche per Pufendorf la società appare essere una struttura fondamentale, nella quale i singoli hanno valore morale e possono estrinsecare azioni adeguate a questa dignità. La categoria che è basilare nel diritto naturale e che indica la necessità della costruzione della società civile è la *socialitas*: legge naturale fondamentale, che corrisponde alla natura dell'uomo e mostra razionalmente la via per uscire dall'insicurezza di uno stato di natura che, pur connotato in modo diverso da quanto avviene nel contesto hobbesiano, appare come condizione in cui non è pensabile restare. Tale legge impone «cuilibet homini, quantum in se, colendam & conservandam esse pacificam adversus alios socialitatem»³⁸. È subito da notare che, nell'esprimere tale legge, Pufendorf avverte che essa riguarda ogni uomo «per quanto dipende da lui (*quantum in se*)». Si vedrà più avanti quanto tale indicazione o riserva sia rilevante per il significato della costruzione teorica; infatti, sebbene la legge sia na-

³⁷ Concordo con la linea interpretativa – che tengo particolarmente presente nella seguente trattazione – avanzata con decisione ed equilibrio da O. Mancini, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, in *Il contratto sociale* cit, pp. 109-148.

³⁸ S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum 1672, II, 3, 15 (qualche brano dei testi di Pufendorf si trova tradotto nell'antologia curata da N. Bobbio, S. Pufendorf, *Principi di diritto naturale*, Paravia, Torino-Milano-Padova 1943, e in quella contenuta in A.L. Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Laterza, Roma-Bari 1995).

turale, si mostrerà impossibile condurre una vera vita sociale nello stato di natura, proprio perché in esso non c'è sicurezza che al proprio comportamento di pace e di amicizia corrisponda un atteggiamento reciproco da parte degli altri: non si sa dunque cosa avverrà *per quanto dipende dagli altri*, perciò sarà necessaria la costruzione della *civitas* affinché tale pacifica vita sociale sia resa possibile e attuale.

Se è vero che nel pensiero hobbesiano è proprio il modo individualistico di concepire lo stato di natura ad avere un ruolo fondamentale per giungere razionalmente alla costruzione della società civile con l'assolutezza del potere che la connota, può allora sembrare che il principio della *socialitas* comporti una concezione del rapporto politico tra gli uomini assai diverso da quello della scienza politica hobbesiana. In realtà, non si possono non sottolineare le differenze esistenti tra i due autori sul modo di intendere la natura umana, differenze che, come si è ricordato, sono state alla base di un diverso atteggiamento nella ricezione dei due autori, in quanto all'influenza che ha avuto il pensiero di Pufendorf si oppone un atteggiamento di sospetto e rifiuto che è quasi sempre riscontrabile in coloro che si sono messi in rapporto con la filosofia politica di Hobbes. Il concetto di enti morali e la dignità e ragionevolezza che caratterizzano gli uomini in Pufendorf offrono il quadro di una antropologia che non si risolve in un meccanico scontro di forze. La stessa importanza del ruolo della ragione nella natura umana porta Pufendorf a negare che la *socialitas* possa essere considerata un semplice *appetitus*. Tali differenze hanno spinto spesso gli interpreti a considerare Pufendorf lontano dal radicale individualismo hobbesiano³⁹ e ad avvicinarlo addirittura ad Althusius⁴⁰.

La *socialitas* viene allora, secondo talune interpretazioni, a segnare in senso sociale il giusnaturalismo di Pufendorf e ad indicare

³⁹ Cfr. ad esempio H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Walter de Gruyter, Berlin 1958, ora in tr. it., *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, a cura di V. Fiorillo, Giappichelli, Torino 1993, p.71.

⁴⁰ Si veda H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei S. Pufendorf*, Beck, München 1972, p.106, che, pur consapevole del fatto che è proprio il punto di vista individualistico a caratterizzare la svolta nei confronti del pensiero medievale, ravvisa tuttavia nel concetto di *socialitas* il carattere che lega Pufendorf ad Althusius nell'opposizione all'individualismo hobbesiano.

l'unico spazio possibile per l'agire etico dei singoli⁴¹. Ben si comprende che per questa via il passo verso l'affermazione della natura sociale e dunque politica dell'uomo può sembrare breve, e perciò il rapporto con la concezione aristotelica dell'uomo come animale politico conseguente e inevitabile⁴². Dobbiamo allora chiederci se la concezione della politica di Pufendorf si situi ancora nello stesso contesto di pensiero di Althusius e risulti comprensibile mediante il riferimento all'orizzonte aristotelico, o se non trovi piuttosto il suo significato nel contesto concettuale della scienza politica moderna, dove il concetto di individuo, con il carattere dell'uguaglianza che lo contraddistingue, porta a considerare irregolare e ingiusto il governo dell'uomo sull'uomo e gioca un ruolo fondamentale nella deduzione del corpo politico. È qui da tenere presente che non si tratta tanto di vedere se ci si trova di fronte a una maniera più o meno individualistica di intendere l'uomo, ma piuttosto di riconoscere *la funzione che il concetto di individuo ha per il processo logico di deduzione-costruzione della sfera del potere politico*.

Si deve innanzitutto notare la specificità del termine *socialitas*, che sembra essere una creazione linguistica di Pufendorf⁴³. Essa non coincide con l'affermazione della natura politica dell'uomo, quale si dà nella tradizione del pensiero filosofico a partire da Platone e Aristotele, nella quale l'uomo trova il proprio significato e il proprio spazio di azione nella *polis*. La *socialitas*, in Pufendorf, è piuttosto una necessità e un dovere per l'individuo, riguarda cioè la natura di ogni singolo uomo e il rapporto che deve instaurare nei confronti degli altri (*adversus alios*), nella direzione della costruzione della *civitas*. Il fatto che la *socialitas* sia finalizzata alla società civile non è una prova del fatto che non sia fondamentale l'elemento individualistico. Infatti tutta la dottrina giusnaturalistica

⁴¹ Così *ivi*, p.94; cfr. anche Welzel, *La dottrina giusnaturalistica* cit., p.71; sulla *socialitas* come «ethos socialmente operante» cfr. V. Fiorillo, *La socialitas nell'antropologia giuridica pufendorfiana*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XX (1990), n. 2, pp. 479-495.

⁴² Si vedano su ciò i lavori della letteratura critica, che sono esaminati da Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes* cit., p. 157 n. 14. Anche Hans Maier ravvisa nella *socialitas* di Pufendorf una ripresa dell'aristotelico *zōon politikon* (*Ältere deutsche Staatslehre* cit., p. 110).

⁴³ Cfr. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht* cit., p.95.

moderna – a partire da Hobbes – è un processo di pensiero che, con un metodo analitico-genetico, tende alla costruzione della società civile. Il vero punto focale – e di partenza, si potrebbe anche dire tenendo presente l’inversione richiesta dal metodo genetico – è la società civile, caratterizzata dal potere politico unico che è proprio del moderno concetto di sovranità. In questo caso la centralità della società non elimina il punto di vista individualistico, perchè proprio di questo ha bisogno il processo di costruzione della società e di legittimazione del potere politico.

È inoltre da ricordare che anche in Hobbes l’indicazione della necessità e razionalità della vita sociale è presente già prima della deduzione del corpo politico, e cioè già nell’ambito delle leggi di natura, che impongono (per calcolo razionale) di vivere in pace e di cedere i diritti, cioè di accordarsi mediante patti. E ciò al punto che, se tutti gli uomini usassero bene della ragione, avessero cioè un procedimento scientifico, tali leggi naturali sarebbero sufficienti per vivere in pace socialmente tra loro⁴⁴. Ma questo purtroppo non avviene e dunque è necessario un unico e particolare patto che crei una forza immane, il monopolio della forza coattiva, che una volta per tutte possa garantire l’ordine e eliminare il conflitto. In tal modo solo attraverso il potere politico diviene possibile la società. Allora il fatto che la *socialitas* sia una legge di natura non è sufficiente per pensare a una società naturale autonoma ed accettabile. Nello stato di natura cioè la *socialitas* non è sufficiente per vivere in comunità gli uni con gli altri: senza la *civitas* costruita mediante il patto (o i diversi atti del patto sociale, o i diversi patti) una vita sociale non è possibile, o per lo meno non è razionale e giusta⁴⁵.

⁴⁴ Su ciò richiama l’attenzione giustamente A. Biral, *Hobbes: la società senza governo* cit., pp. 75 e 87.

⁴⁵ Questo rimando ad Hobbes non ha qui il fine di esaminare e stabilire i rapporti storici e teorici tra i due autori (si veda per questo il citato lavoro di F. Palladini), e nemmeno di approdare alla convinzione di una identica concezione della politica; esso si muove piuttosto all’interno del tentativo di mettere in evidenza alcuni elementi essenziali per il movimento logico dei concetti nel processo di costruzione e legittimazione della sovranità moderna. Da questo punto di vista la logica della costruzione hobbesiana ha per tutto il giusnaturalismo una rilevanza ben maggiore di quanto si sia di solito portati a credere e di quanto reputino esplicitamente gli stessi pensatori, i quali spesso, proprio quando intendono opporsi a Hobbes, finiscono in realtà con il riprenderne elementi essenziali del pensiero.

Si può certo dire che il concetto di individuo in Pufendorf è solo un concetto analitico, e che la nascita dello Stato dalla decisione concorde dei cittadini è solo una immagine del pensiero (*eine Denkfigur*)⁴⁶, ma bisogna chiedersi quanto questa astrazione, nella quale si pensa agli individui, sia necessaria per la costruzione razionale dello Stato, o meglio della società civile (per mantenersi più aderenti al linguaggio dei giusnaturalisti). La fondazione del potere politico, che appartiene alla collettività intera, a partire dall'idea degli individui uguali mi pare l'unica via possibile e di fatto praticata per dedurre e legittimare la sovranità moderna. Se si parte dall'infinita molteplicità degli individui uguali non ci può essere altro esito che l'unico e immane potere del corpo politico; e viceversa, un unico potere che si esercita ugualmente su tutti i singoli non può avere altro fondamento e altra legittimazione che l'uguaglianza degli individui e l'espressione della loro volontà.

In realtà l'immaginazione dell'uguaglianza degli individui ha il fine di superare le differenze tra gli uomini che si riscontrano nella loro appartenenza ai diversi gruppi, ceti, corporazioni, o perlomeno di far astrazione da esse. È proprio la differenza legata all'appartenenza a diverse forme sociali che Pufendorf, come già Hobbes, considera *irregolare*, irrazionale e causa di un ingiusto governo dell'uomo sull'uomo. Certamente anche per Pufendorf l'esistenza del singolo, nella sua realtà storica, è possibile solo nella società. Ma non sta qui il problema! Esso consiste piuttosto nella necessità di negare le differenze che gli uomini hanno in relazione al loro diverso *status*, alla loro appartenenza ad associazioni diverse, per eliminare il governo dell'uomo sull'uomo e dar luogo a un potere giusto e razionale; e ciò è possibile grazie al concetto degli individui uguali, che toglie alla base della costruzione le differenze che, una volta accettate, si connotano di politicità. Perciò nel processo logico di deduzione della *civitas* le differenze *ständisch* non giocano più in Pufendorf un ruolo determinante⁴⁷.

⁴⁶ Così Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht* cit, p.108.

⁴⁷ Non è che manchi in Pufendorf la considerazione dell'elemento associativo-corporativo, basti pensare al ruolo dei *patres familias*, ma non mi sembra che sia questo elemento corporativo l'elemento determinante in funzione della costruzione della *civitas*. Le differenze *ständisch* hanno invece luogo nella realtà della vita sociale degli uomini che Pufendorf ha di fronte, e aver coscienza di ciò è assai signi-

4.5 Insicurezza dello stato di natura e necessità di una «certa norma»

Anche in Pufendorf si possono dunque riscontrare gli aspetti essenziali della logica del moderno giusnaturalismo, consistenti nel ruolo fondativo del concetto di individuo, come pure nel dualismo che si viene a creare tra coloro che diventano nella *civitas* persone private e l'azione pubblica che caratterizza l'esercizio del potere politico. Egli afferma, certo, che vivere in pace è una legge di natura, che non ha bisogno di nessuna conferma mediante un patto⁴⁸; e anche che lo stato di natura non è uno stato di guerra reciproca, ma piuttosto di pace e ognuno, «sul fondamento della somiglianza della natura degli uomini», può supporre che anche gli altri si comportino in conformità con l'idea di pace che si fonda sulle leggi che dicono: «nessuno deve recar danno agli altri», «a ciascuno deve essere possibile godere dei suoi beni», e «ognuno deve mantenere le promesse fatte»⁴⁹. Tuttavia il rapporto pacifico e amichevole tra gli uomini nello stato di natura è sempre insicuro. Non si può mai esattamente sapere cosa gli altri intendono fare e non si può costringerli a comportarsi amichevolmente. Bisogna ricordare che di *socialitas* si parla a partire da caratteristiche della natura umana quali l'*amor sui*, la *pravitas* e l'*imbecillitas*. Se è naturale la tensione alla vita sociale, è anche vero che l'uomo, così come può tendere al bene comune, può anche recar danno agli altri. Nessuno può allora nello stato di natura prevedere con sicurezza quale sarà il comportamento degli altri.

È questa *insicurezza* l'elemento che caratterizza essenzialmente lo stato di natura e che costituisce la molla decisiva per il suo superamento. La socialità è legge di natura, ma nello stato di natura essa non è realizzata, esprimendosi piuttosto nella forma del dovere e di ciò che è razionale fare. Occorre uno scarto, qualche cosa di radicalmente nuovo, che sarà la costituzione del corpo politico. Tale mancanza di sicurezza ci indica allora che il passaggio dallo stato di natura alla società civile è richiesto non solo o non tanto da un con-

ficativo per comprendere la diversità dell'atteggiamento teorico e «scientifico» di Pufendorf e dei giusnaturalisti moderni nei confronti di una posizione come quella propria della *Politica* di Althusius.

⁴⁸ *De iure*, II, 2, 11.

⁴⁹ *Ivi*, 9.

flitto perpetuo e reale tra gli uomini, ma piuttosto dalla sola possibilità di esso. Non è cioè necessario pensare che gli uomini siano in guerra tra loro per dedurre la necessità del poter politico, ma è sufficiente ipotizzare che *possano essere tra loro in conflitto*, o, più esattamente, è necessario pensare che manchi la sicurezza che il conflitto sia evitato. In ogni caso è sempre il conflitto ad essere presupposto per poter dedurre la necessità della società con l'*imperium* che la caratterizza: tale deduzione risulterebbe, infatti, non solo inutile, ma anche improponibile, se si intendesse il rapporto tra gli uomini come un rapporto pacifico⁵⁰.

Il vero problema della scienza politica moderna è quello della sicurezza, che può essere garantita solo attraverso una forma razionale. Ciò che deve essere costruito è una *forma politica*, in cui un potere, nei confronti del quale i singoli non possano fare resistenza, assicuri l'ordine e la pace tra gli uomini. Solo mediante questa forma politica ci può essere una risposta certa alla domanda intrinseca alla clausola che si trova espressa nella legge naturale di Pufendorf (che prescrive all'uomo il dovere di una pacifica socialità «per quanto sta in lui»), ma anche nelle leggi naturali di Hobbes (per il quale è razionale deporre le armi e cedere i diritti «se anche gli altri lo fanno»). Nella forma politica l'interrogativo lacerante riguardante quale sarà il comportamento degli altri, interrogativo che non permette una pacifica vita sociale nello stato di natura, trova finalmente una risposta. La promessa di non resistenza, che comporta la sottomissione di tutti all'immane forza che con la stessa promessa, in cui consiste il patto sociale, si è costituita, crea una situazione nella quale tutti possono prevedere quello che gli altri e lui stesso faranno. L'opposizione è possibile, ma sarà punita e, vista la grandezza della forza comune, sarà spazzata via. Allora è possibile una società fondata sulla razionalità e sulla certezza dei comportamenti. Alla base della vita pacifica tra gli uomini non sta più la morale, che si è mostrata insufficiente, ma la politica, o meglio il corpo

⁵⁰ Da questo punto di vista il concetto della conflittualità tra gli uomini non è una gratuita scelta antropologica di tipo pessimistico, ma un presupposto necessario qualora si voglia dar luogo alla deduzione della forma politica moderna, e dunque pensare il politico mediante la forma giuridica (cfr. cap. VI, nota 14).

politico pensato come forma giuridica dalla nuova scienza che è il diritto naturale⁵¹.

Anche in Pufendorf è proprio la «*dignitas humanae naturae*» a richiedere che l'agire degli uomini abbia luogo nel quadro di una «certa norma»⁵². Sono necessarie norme certe e universali affinché ciascuno, in modo stabile e duraturo, sappia cosa deve fare e cosa deve evitare⁵³: perché ci sia la sicurezza è necessaria una forma che ci rassicuri sul fatto che gli uomini non si rivolgano gli uni contro gli altri. Perciò è necessaria la forma della *civitas* con le sue leggi e la forza sufficiente per garantirne l'osservanza; una forma che viene chiamata *regularis*, nel senso in cui la regolarità consiste nell'unità della sovranità, cioè nell'appartenenza di tutte le sue parti ad un'unica persona⁵⁴. La forma politica implica non solo l'esserci della forza, ma il fatto che la forza si fonda sulla ragione, e che essa appartiene a tutto il corpo politico e si fonda su un processo di costituzione basato sulla volontà di tutti: la volontà del potere è allora la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico. Si comprende che questo è il quadro della genesi della sovranità moderna e dell'obbligazione politica che essa comporta: in questa costruzione genetica noi possiamo riscontrare una prestazione della ragione, ma non tanto di una ragione che riconosce l'essenza della realtà, ma piuttosto di una ragione costruttiva, che dà luogo a una forma, la quale rende possibile quella socialità che in un primo tempo appariva solo come un dovere.

⁵¹ Ancora una volta devo ribadire che la lettura del giusnaturalismo come via razionale per la limitazione del potere mi sembra insufficiente e fuorviante e non è conseguente ad un'analisi dei testi dei giusnaturalisti. Infatti limitazione ci sarebbe solo in quanto il potere sia inteso come una realtà fondata in modo diverso dal ragionamento che tende a limitarlo. Ciò potrebbe valere per un potere empiricamente esistente, e per questo il giusnaturalismo potrebbe costituire *limite*. Ma nella costruzione «scientifica» dei testi che prevedono il contratto sociale, è proprio la realtà presente ad essere azzerata mediante lo stato di natura, e il potere a cui si approda è la sovranità, che si fonda appunto a partire dai diritti naturali degli individui. La stessa assolutezza del potere ha questo fondamento: si basa sull'uguaglianza di tutti e questa uguaglianza garantisce.

⁵² S. Pufendorf, *De iure* cit., II, 1, 5.

⁵³ S. Pufendorf, *De Officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, Londini Scanorum 1673, II, 7, 2.

⁵⁴ «*Respublica irregularis est, in qua non ita perfecta unio illa, in qua essentia civitatis consistit, deprehenditur*». (ivi, II, 8, 12).

4.6 Solo il potere della *civitas* permette di realizzare la *socialitas*

È mediante il patto che nasce un'obbligazione, quella politica appunto, che non si ravvisa, e non si può ravvisare, nello stato di natura, perchè si tratta non tanto di un rapporto di superiorità o di guida che si individua tra gli uomini, ma di un rapporto di comando-obbedienza che è formale e non dipende dai contenuti del comando, un rapporto dunque che si può riscontrare ed è giustificato solo all'interno della forma che razionalmente si costruisce. Nello stato di natura gli uomini non sono sottoposti a nessun dominio: esso, in quanto lo si intenda nella forma pura, come cioè contrapposto alla società civile, è connotato dal fatto che gli uomini sono «superiorem non recognoscentes». Perciò libertà e uguaglianza sono i caratteri più importanti della natura umana⁵⁵. In base alla natura un uomo non può essere sottoposto ad un altro e a nessuno è concesso di governare gli altri. È sulla base di questa uguaglianza, accompagnata dalla constatazione della insicurezza, che è necessario pensare all'unione delle forze in un corpo comune, il cui potere deve essere inteso in modo da escludere che qualcuno sia sottoposto ad un altro. L'uguaglianza naturale degli individui si mostra elemento essenziale per la deduzione del corpo politico.

Si può ben dire che in realtà la società è nella sua configurazione reale composta di molte piccole comunità e associazioni esistenti⁵⁶, e in effetti Pufendorf è anche in rapporto con la realtà esistente, ma non è la volontà delle piccole comunità a costituire il fondamento logico per la nascita della *civitas* e per la legittimazione del potere che in essa si esercita. Proprio per il fatto che il punto di partenza sono gli individui uguali, il punto di arrivo del processo pattizio non è l'unificazione sempre difficile e sempre da compiersi delle diverse volontà di comunità e associazioni costituite, ma è piuttosto l'unità di *una persona*, che dovrà perciò esprimere un'unica volontà, quella della persona civile. Il procedimento di pensiero contrattualistico e la fondazione della *civitas* è anche in Pufendorf condizionato dal problema dell'*unità politica*. Così l'unificazione delle

⁵⁵ Cfr. *ivi*, 1, 8 e *De iure cit.*, III, 2, 1-2.

⁵⁶ Così Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht cit.*, p. 107.

forze che si ha mediante il contratto può essere pensato come un'unità. L'unificazione è allora perpetua, perchè il potere è uno e non compete ai singoli o alle parti ma al popolo come totalità⁵⁷.

Non potendo qui soffermarmi sulle diverse fasi della costruzione contrattualistica di Pufendorf, cioè sui due contratti, tra i quali si interpone un *decretum*⁵⁸, mi limito a ricordare che il problema di Pufendorf è quello della sovranità intesa in senso moderno, come potere cioè che è unico in quanto si basa non sulla esistente volontà di diverse associazioni, ma sull'infinita molteplicità degli individui. Con il contratto si ha non solo la costituzione del potere politico, ma anche il suo titolo giuridico, che consiste nel *consensus* di tutti: è questa caratteristica che distingue l'*imperium* dalla semplice violenza. Ma bisogna fare attenzione a quanto il concetto di «consenso» sia mutato: non si tratta cioè di qualcosa che deve sempre essere ricercato e sempre essere espresso per consentire la vita in comunione delle parti, ma di qualcosa che si manifesta una volta per tutte, in quanto dà luogo a una struttura di natura nuova, in cui non è più concesso consentire o dissentire, perchè di fronte alla legge ci può essere solo obbedienza. Unità della forza coattiva e suo titolo giuridico (cioè legittimazione – e di *legitime* si parla nel testo del *De iure*) sono i due elementi che permettono di intendere il *summum imperium* nel senso della sovranità moderna⁵⁹.

Il cuore della costruzione teorica sta ancora una volta nell'intrinseco nesso di sovranità e rappresentanza. Come nel *Leviatano* di Hobbes, dove da una moltitudine si forma una persona civile, la domanda fondamentale è come possa, questa persona, che è *una* di fronte alla moltitudine empirica degli individui, esprimere *un solo volere e un solo agire*. Anche per Pufendorf, come per Hobbes, quest'unica volontà non può consistere nelle volontà dei singoli, né nella loro somma, perchè le volontà sono ipotizzate come diverse (perciò è stato necessario il patto). La volontà del popolo come unico soggetto è *altra* nei confronti di quella dei singoli: la *civitas* è infatti «concepita come un'unica persona dotata di ragione e volon-

⁵⁷ Cfr. *De iure* cit., VII, 2, 8.

⁵⁸ Si veda oltre al già citato saggio di Mancini, *Diritto naturale e potere civile*, l'articolo di D. Wyduckel, *La dottrina contrattualista di Pufendorf ed i suoi fondamenti giuridici e statuali*, in «Filosofia politica», X (1996), n. 1, pp. 39-59.

⁵⁹ Cfr. il significativo paragrafo in *De iure*, VII, 3, 1.

tà e capace di compiere azioni peculiari, diverse e separate (*actiones separatas*) da quelle dei singoli»⁶⁰. Per risolvere il problema non vi è che una possibilità: la volontà e le azioni della *civitas* devono essere espresse da una persona – o da alcune che decidono come un'unica persona – che lo fa come rappresentante di tutto il corpo politico. L'*alterità* della volontà comune giunge ad espressione attraverso la *persona rappresentativa*. Perciò, per la costituzione della *civitas* nella sua compiutezza, non è sufficiente un primo patto associativo, ma ne occorre un altro, a partire dal quale è la persona rappresentativa che agisce per la totalità del corpo politico, mentre tutte le altre persone sono divenute persone *private*.

In relazione alla socialità sorge allora una situazione complessa e paradossale. Da una parte cioè solo la *civitas* con il suo *imperium* crea uno stato di sicurezza e di regole certe in cui la socialità si può finalmente realizzare. Dall'altra proprio l'espressione di volontà e azioni pubbliche crea uno iato tra rappresentante e rappresentati. L'agire politico non compete più a tutti gli individui, e ciò proprio a causa del patto, in cui ognuno ha ceduto il diritto alla propria opinione e alla propria volontà in relazione a ciò che è bene per l'intera società. Intendendo la triplicità di atti che porta alla *civitas* in senso compiuto come un processo unitario, è come se ognuno esprimesse la volontà di accettare la volontà del rappresentante come la propria volontà in quanto membro del corpo comune. I rapporti che gli individui avranno d'ora in poi tra di loro si situeranno nella società, ma avranno un significato *privato*.

Si può allora comprendere che il contesto concettuale in cui Pufendorf pensa la comunità politica è assai lontano dalla concezione di Althusius, nella quale gli uomini partecipano alla vita politica non nell'astrazione del loro essere individui uguali, ma attraverso la loro appartenenza alle *consociationes*. Se si è consapevoli che il problema centrale di Pufendorf è quello della moderna sovranità, si può superare la meraviglia di chi si accorge che, *nonostante* la costruzione contrattuale della *persona moralis composita*, Pufendorf

⁶⁰ *Ivi*, 2, 13. Tale tema della separazione è espresso con estrema chiarezza. Si veda ad esempio l'affermazione che singoli e concilio nella «Repubblica popolari» costituiscono in realtà *personae diversae*; e se non bastasse: «Quod enim singuli cives volunt, id non statim vult populus. Et quod singuli cives agunt, non statim habetur pro actione populi, & vice versa» (*ivi*, 8).

scambia la volontà della *civitas*, in quanto volontà di una persona sopraindividuale, con la volontà dell'organo sovrano: così il popolo è identificato con il *concilium populi* nella democrazia e con il re nella monarchia⁶¹. Ciò non desta meraviglia, perché si tratta di un procedimento logico assai coerente, anche se al suo interno emerge un'aporia fondamentale. Infatti si deve dire non tanto che, *nonostante* la concezione della personalità della *civitas* come personalità sopraindividuale fondata contrattualmente sul concetto di individuo, si ha lo iato della rappresentanza, che comporta l'identificazione della volontà della *persona moralis composita* con quella dell'organo rappresentativo, ma che ciò avviene *proprio a causa* di quella concezione dell'unità della persona della *civitas*, fondata sulla molteplicità degli individui.

Pufendorf esprime tale consequenzialità logica molto chiaramente. Infatti la *civitas* è «persona moralis composita [...] cuius voluntas pro voluntate omnium habetur»⁶². E come è pensabile la volontà di questa *persona composita*? Così risponde Pufendorf: «Sed

⁶¹ Tale meraviglia è espressa in Wenzel, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf* cit., p.93. L'identificazione della volontà del popolo con quella del rappresentante è da Pufendorf chiaramente evidenziata come essenziale alla logica della costruzione teorica. Egli infatti, in una pagina assai illuminante del *De iure* (VII, 2, 14), accetta e spiega il paradosso hobbesiano, secondo cui nella monarchia «il re è il popolo». Per tale necessaria accettazione bisogna intendere l'unità che caratterizza il popolo, e perciò riuscire a comprendere la distinzione tra il *popolo* nel senso dell'intera *civitas*, e la moltitudine dei sudditi («nam populus vel notat totam civitatem, vel multitudinem subditorum»). È la mancanza di questa distinzione che comporta i fraintendimenti in relazione al modo in cui viene pensato l'agire del popolo, ed è sempre tale mancanza che impedisce di comprendere in cosa consista la logica della rappresentanza moderna. Questo modo di intendere il popolo permette anche a Pufendorf di criticare quelle posizioni che intendono il popolo come il soggetto che «in omni civitate regnat». Infatti, se si intende il popolo nel primo senso, come coincidente con la *civitas*, l'affermazione è inutile e tautologica; se lo si intende nel secondo senso, cioè come l'insieme dei sudditi distinti e contrapposti al re, è falsa. Tenendo invece presente tale distinzione, si può per Pufendorf spiegare il paradosso hobbesiano, in quanto si comprende come la manifestazione del popolo non passi attraverso la volontà dei molti individui empirici, che sono sudditi e non «il popolo», e dunque come nella monarchia sia il popolo a esprimere l'*imperium* e la volontà, naturalmente «per voluntatem unius hominis». Da ciò deriva anche l'impossibilità che il popolo si ribelli al re, visto che è attraverso il re che esso si esprime: ribellarsi possono solo i sudditi – ma in questo caso contro la collettività giuridicamente formata, espressa dal rappresentante.

⁶² *Ivi*, 13.

hoc demum modo multae voluntates unitae intelliguntur, si unusquisque voluntatem suam voluntati unius hominis aut unius concilii subjiat, ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit, quicquid de rebus ad securitatem communem necessariis ille voluerit»⁶³. La logica della rappresentanza politica moderna non potrebbe essere espressa più chiaramente: ognuno esprime un unico atto di volontà, che *non è politico, ma fonda lo spazio politico*, nel quale egli non agirà – *politicamente* – più: con questo atto ognuno intende la volontà di un singolo uomo o di una assemblea di uomini come volontà di tutto il corpo politico, e dunque anche come la sua volontà in quanto membro del corpo politico. Dopo di che non ci sarà più bisogno di nessun *consenso*.

Ciò che è assente in Althusius è questo logico e aporetico passaggio dalla molteplicità degli individui all'unità della sovranità che si esprime rappresentativamente. Perciò la socialità e la politicità – che nel suo caso fanno tutt'uno – dei rapporti tra gli uomini hanno un significato assai diverso che in Pufendorf, e non si determina lo iato tra privato e pubblico. Forse nello stesso Pufendorf la moltiplicazione degli atti contrattuali si può leggere nella direzione del tentativo di superare tale iato e di rendere pensabile il problema del controllo, che nel *Leviatano* di Hobbes è escluso radicalmente. La contraddizione da superare (su cui sembra radicarsi l'aspetto assolutistico della teoria hobbesiana) consiste nel fatto che gli individui costituiscono il fondamento del potere, ma questo potere, pur essendo costruito sulla base della loro volontà, una volta formato, *non dipende più dalla loro volontà*, che in quanto *privata* si muove ormai su di un altro livello, che non incontra più quello pubblico del potere. Le azioni pubbliche sono le azioni politiche di ognuno, ma solo attraverso l'azione reale della persona rappresentativa. Questa contraddizione non appare qui risolta, e sembra in ogni caso di difficile o impossibile risoluzione qualora si rimanga all'interno di questo modo giusnaturalistico di pensare la politica.

In un tale contesto vanno perse alcune caratteristiche dell'agire politico, quali quelle del consenso e della partecipazione, di cui si è sopra parlato a proposito di Althusius, ma che potrebbero riferirsi, con alcune differenze, anche a pensatori come Marsilio da Padova e

⁶³ *Ivi*, 5.

Niccolò Cusano. Innanzitutto il *consenso*, così importante per una concezione centrata sulla politica come *koinonia*, in Pufendorf, come negli altri pensatori del moderno giusnaturalismo, perde il suo senso autentico. Infatti non è ciò per cui ai vari livelli politici si lavora, non consiste nel confluire continuo delle diverse volontà in un agire di concerto, ma si esprime piuttosto in un unico atto, che dà luogo ad una forma in cui al comando – naturalmente di chi è autorizzato, del rappresentante – deve corrispondere l'obbedienza dei cittadini, e ciò non in relazione ai contenuti del comando, ma per la forma che esso ha come espressione della legge da parte di chi è autorizzato a farla. Poco senso ha, all'interno di questo ambito politico, parlare di consenso da parte dei sudditi, che, in quanto sottomessi, non possono né consentire né dissentire, ma piuttosto devono obbedire.

Anche di quella *partecipazione politica*, che caratterizza il contesto plurale di Althusius, è qui difficile parlare. Infatti le parti non hanno senso politico e manca quella pluralità di istanze che permette di avere di fronte qualcuno con cui si può collaborare. Mediante la costruzione giusnaturalistica c'è insieme iato radicale tra potere politico e individui, ma anche, grazie alla stessa logica rappresentativa, identificazione. La volontà del rappresentante, e dunque del corpo politico, come abbiamo visto è intesa da tutti, mediante il patto, come la volontà di tutti e di ciascuno. In quanto la volontà espressa è allora di tutti, i singoli non possono partecipare a ciò che è già loro e non si trovano più in uno spazio in cui la loro azione possa avere significato politico.

5. Rappresentanza politica e costituzione

5.1 Opinioni diffuse e problema

Spesso il concetto di rappresentanza politica è considerato connotare quella serie di fenomeni politici – e la connessa concezione del potere – che segnano la lunga via per la quale si abbandona l'assolutismo regio, in quanto indica una concezione del potere secondo la quale esso non viene esercitato da una persona in base ai suoi diritti e alle sue particolari prerogative, ma in virtù della volontà dei rappresentati, nei quali risiede il fondamento del potere stesso e la costante possibilità del suo controllo. In altri termini il suo *proprium* consisterebbe nel fatto che chi esercita il potere non lo fa a nome proprio, ma «al posto della» moltitudine di coloro che non lo possono di fatto esercitare, pur avendo il diritto di esprimere un mandato (il cosiddetto «mandato libero» delle moderne elezioni dei rappresentanti in Parlamento) e di controllare i rappresentanti e il loro operato. Questa diffusa concezione, secondo cui si parla di «istituzioni rappresentative», e si distinguono i paesi basati sulla rappresentanza da quelli governati in modo autoritario, tende a identificare il concetto di rappresentanza con quello di *democrazia rappresentativa* e a collegarlo con il fenomeno delle elezioni proprio delle democrazie di massa, ipotizzando una storia coerente del concetto che riguarda la nostra contemporaneità, seguendo le vicende dell'estensione del suffragio e spingendosi, per rintracciare alcuni elementi teorici iniziali di essa, fino alla cesura costituita dalla rivoluzione francese.

In questo contesto sembra che ci si trovi di fronte a un rapporto semplice di rappresentante e rappresentato, che ha alla sua base il modo privatistico di intendere la forma rappresentativa, secondo cui

è il rappresentato a costituire l'elemento dominante, in quanto, essendo il mandante, si trova in una situazione di superiorità nei confronti del mandatario, che dipende appunto dalla sua volontà e dalle sue istruzioni. Il rappresentante appare in questo caso non tanto colui che decide ed esprime una volontà, quanto piuttosto colui che ne è semplice esecutore, sia pure in base a una sua propria competenza e in uno spazio specifico che è lo spazio politico. Rappresentare significherebbe rifarsi ad una realtà esistente ed oggettiva, quella della cosiddetta «società civile», che si tratta di trasferire e mediare nella sfera politica.

Una siffatta concezione, diffusa come senso comune nelle società democratiche e costituente un elemento indispensabile della loro «autointerpretazione» e del rafforzamento del consenso, non permette di intendere la natura della rappresentanza politica, i problemi teorici e le aporie che la caratterizzano. Per comprendere nelle sue radici logiche questa natura bisogna abbandonare il piano di siffatte opinioni per cercare di cogliere il moderno concetto di rappresentanza politica nella sua genesi, che appare più intrinseca alla storia teorica successiva del concetto di quanto normalmente non si sia disposti a ritenere. Un argomento che spinge a prendere questa direzione di riflessione è costituito dalla constatazione che nelle costituzioni contemporanee, a partire dall'epoca della rivoluzione francese, non è possibile intendere il tema della rappresentanza, e quasi l'ovvietà della sua affermazione e diffusione, se non in stretta connessione con il problema dell'unità politica e con la vicenda teorica caratterizzante lo Stato moderno. Il rappresentante in Parlamento infatti non rappresenta direttamente colui che lo ha eletto o un gruppo particolare di pressione o di interesse, o una qualche organizzazione partitica, ma, come recitano appunto le Carte costituzionali, la nazione, il popolo intero. Ben si comprende che il rappresentante ha il compito di esprimere la volontà della nazione perché questa non è di per sé già determinata, né può consistere nella somma delle volontà private dei singoli cittadini, non solo perché una somma di volontà particolari non costituisce una volontà unica, ma anche perché, se la rappresentanza fosse legata alle forze e alle volontà particolari, si resterebbe aperti a quella minaccia della sopraffazione e del dominio del più forte che le teorie legittimanti il

potere hanno cercato di escludere fin dalle origini della moderna scienza politica.

5.2 La genesi del concetto nell'ambito della questione della sovranità

Queste considerazioni confermano il risultato dell'analisi storico-concettuale, che ci ha mostrato la genesi del moderno concetto di rappresentanza all'interno della nuova scienza politica di Hobbes. Ciò può apparire paradossale se si tengono presenti le opinioni comuni sopra ricordate e contemporaneamente il fatto che il pensatore politico in questione è assai spesso interpretato nella chiave di quell'assolutismo contro cui si ritiene abbia combattuto una concezione del potere di tipo rappresentativo. Ancor più è paradossale il fatto che, nel contesto del pensiero hobbesiano, è proprio sulla natura rappresentativa che si basa nello stesso tempo la legittimità dell'agire del sovrano, ma anche la sua assolutezza e l'impossibilità (in Hobbes), o in ogni caso la difficoltà estrema (nei pensatori successivi che si ispirano al diritto naturale) di pensare a un suo *controllo*.

Ricordiamo come emerge nel *Leviatano* il concetto di rappresentanza, necessario per pensare la sovranità in senso moderno e la stessa possibilità del costituirsi del corpo politico. Un primo ragionamento può essere fatto in relazione al risultato del patto: questo non consiste in un accordo temporaneo tra soggetti diversi, che mantengono la loro capacità di volere e di decidere: tale accordo sarebbe ben labile e non risolverebbe il problema della reciproca conflittualità degli uomini legata alle diverse opinioni su cosa sia giusto per il vivere in comune. Ciò che è stato prodotto è una persona, *la persona civile*, che d'ora in poi dovrà esprimere il proprio giudizio e il proprio volere su ciò che è bene per la vita comune: dovrà cioè agire come soggetto politico. Se si tiene presente che nel patto è la molteplicità indefinita dei singoli che è confluita per superare la diversità delle opinioni, ci si può chiedere quale debba essere la volontà della persona civile (che non può essere che *una* dal momento che *una* è la persona) che è stata costituita. Evidentemente essa non può identificarsi con quelle diverse dei singoli individui né risultare dalla somma di queste ultime, perché nel contratto gli individui hanno trovato un punto di coincidenza formale sulla ne-

cessità che uno sia il giudizio e una sia la forza, proprio in quanto tra le diverse opinioni non c'è accordo sui contenuti di volta in volta da decidere. Né ci può essere, a causa del presupposto dell'uguaglianza tra gli uomini, nessuno che abbia tali qualità da permettergli di essere a capo del corpo politico che è stato fondato. Non c'è che una possibilità, che qualcuno *rappresenti, prenda le parti* della persona civile, cioè esprima una volontà ed un agire che non sono considerati suoi, ma di tutto il corpo politico. Costui è il sovrano nei confronti del quale tutti con il patto si rendono sudditi¹.

L'obbedienza al sovrano è direttamente legata alla sua natura di rappresentante, al fatto cioè che attraverso di lui si esprime la volontà del soggetto collettivo, del popolo: è allora a quest'ultimo che in fondo si obbedisce. Questa è la caratteristica essenziale del potere moderno: che esso appartiene a tutto il corpo politico, e che è la volontà del soggetto collettivo che nel potere politico si esprime, anche se il suo esercizio è affidato ad una persona o ad un'assemblea². Tale carattere è evidenziato dal modo stesso in cui è pensato il processo costitutivo dell'*autorità*, che appare necessario in un orizzonte determinato dal postulato dell'uguaglianza tra gli uomini. L'autorità è tale non per caratteristiche o virtù personali, innate o acquisite, ma sulla base di un processo di *autorizzazione*, mediante il quale tutti si fanno *autori* delle azioni di colui che è autorizzato ad agire in vece loro. La persona autorizzata, il rappresentante appunto, non compirà, in quanto tale, azioni di cui è autore, ma sarà solo maschera (*persona* nel senso etimologico del termine), attore delle azioni di cui tutti coloro che costituiscono il corpo comune sono autori. Questo è il nucleo logico della moderna *rappresentanza*, e in ciò sta la base della legittimità della forma politica moderna e nello stesso tempo anche l'origine delle aporie che in essa si manifestano.

La consapevolezza del fatto che il capitolo del *Leviatano* dedicato alla rappresentanza, il XVI, precede quello del contratto fondante il *commonwealth*, ci suggerisce una riflessione ulteriore. Infatti la

¹ Cfr. il cap. XVII del *Leviatano*.

² È da ricordare l'affermazione paradossale di Hobbes, secondo cui, nel caso della monarchia, «il re è il popolo», in quanto il re esprime la volontà del soggetto collettivo di fronte a quella che è una mera moltitudine di sudditi (cfr. cap. III, n. 56); il fatto che tale paradosso sia ripreso e *spiegato* da Pufendorf (cfr. cap. IV, n. 61) è indice dell'espandersi della logica della nuova scienza politica.

questione in Hobbes non è semplicemente quella di dare voce e volontà alla persona civile che *è stata costituita*, ma, ancor prima, di riuscire a pensare un corpo collettivo che abbia il carattere dell'unità, in un contesto nel quale il punto di partenza è costituito dall'infinita molteplicità degli individui. È infatti nel capitolo dedicato alla rappresentanza che emerge l'argomentazione centrale della moderna forma politica, che condiziona il pensiero politico successivo: c'è un unico modo per pensare come *una* molteplicità di individui, che *uno ne sia il rappresentante*, e dunque che qualcuno, o alcune persone esprimenti un'unica volontà, agiscano *rappresentativamente* per quei molti che si fanno uno³.

Questa centralità del concetto di rappresentanza in Hobbes può essere sfuggito a chi si riferisce alla situazione plurale e cetuale della società precedente e al concetto di rappresentanza che in tale contesto si era affermato, e pensa alla continuazione di questa realtà anche all'interno dell'epoca moderna⁴. In tale contesto infatti il popolo è considerato come rappresentabile non in quanto insieme di tutti gli individui, ma in quanto composto di ceti e organizzazioni diverse, con una loro forza, loro diritti e diverse *libertates*. Questo popolo poteva essere rappresentato *di fronte* all'istanza *altra* del si-

³ Cfr. Hobbes, *Leviatano*, cit., XVI, p. 134: «Una moltitudine diviene *una sola* persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona, e ciò avviene con il consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'unità di colui che rappresenta non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona, e ad una persona soltanto. Né l'unità di una moltitudine si può intendere in altro modo». L'unità non può consistere nel *rappresentato*, cioè la moltitudine, poiché questa è realmente composta da molti singoli, che, se si esprimono in quanto tali, saranno sempre *molti*. Solo l'espressione di una volontà unica mediante il rappresentante permette di avere il popolo come soggetto politico unitario. Se il popolo come uno fosse già tale e reale *prima* della rappresentazione e a prescindere da essa, non sarebbe necessario, e nemmeno possibile, *rappresentarlo*. Questa non è una necessità logica che riguardi l'impossibilità di unificazione e di accordo tra soggetti diversi, ma riguarda il problema dell'unità e della forma che si pone nel momento in cui il ragionamento, nell'ambito astratto della scienza, prende le mosse dal concetto di individuo e dunque da una moltitudine di individui, nella quale le differenze non sono più determinate e vengono perciò azzerate: in tale modo di concepire la razionalità in rapporto alla sfera pratica non ci si riferisce più alla società e alle molteplici aggregazioni testimoniate dall'esperienza, ma si intende *costruire* la società con un esperimento del pensiero.

⁴ Cfr. ad es. von Gierke, *Althusius* cit., cap. IV: *Il principio rappresentativo*.

gnore, di colui che governava in una realtà plurale, nella quale si esprimevano una serie di altre *potestates*⁵. È tale quadro che si intende azzerare nel momento in cui si vuole fondare razionalmente un potere politico unitario, che non è più un'istanza estranea nei confronti del popolo molteplice, ma costituisce lo *stesso potere del popolo*, il suo modo di agire, il modo di agire di ogni cittadino in quanto parte del corpo politico. È significativo il fatto che in un contesto cetuale la rappresentanza sia legata al *mandato imperativo*, perché si riferisce a realtà esprimenti una volontà determinata che deve essere rappresentata⁶. Invece nella moderna teoria non c'è una realtà o una volontà *precedente* che sia semplicemente da rispecchiare: la volontà del corpo politico è quella che prende forma mediante l'agire rappresentativo. Qui sta il fondamento dell'assolutezza della sovranità e della difficoltà di rintracciare la via per un controllo dei rappresentanti. Perciò con il giusnaturalismo si assiste sostanzialmente alla caduta dell'antico diritto di resistenza: perché quello del sovrano, o in seguito dei rappresentanti della sovranità del popolo, è l'unico modo di espressione del volere del soggetto collettivo e non è ad esso contrapposto.

Tale necessità logica è ben presente anche nel pensiero tedesco che prende l'avvio dalla scienza del diritto naturale. Non solo infatti Pufendorf si colloca, come si è visto, sulla scia di Hobbes e della sua concezione nuova della rappresentanza, ma in questa linea si trova anche Kant, che ravvisa nel principio rappresentativo ciò che caratterizza la forma razionale, *repubblicana* dello Stato, e che nega il diritto di resistenza con un'argomentazione che ripresenta la ferrea logica della rappresentanza. Se il popolo è inteso non come una massa informe, ma come «una associazione stabilita sotto una volontà legislatrice generale» (*forma politica appunto*) la sua volontà si esprime mediante colui che è autorizzato a farlo: di fronte a costui (il *summus imperans*), cioè il rappresentante, non c'è il *popolo*,

⁵ Sulla storia del concetto di rappresentanza si tenga sempre presente il testo fondamentale di Hofmann, *Repräsentation* cit.; è da tener presente anche G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in *Le regolarità della politica*, Giuffrè, Milano 1988, vol. II, pp. 971-998.

⁶ Cfr. per la rappresentanza in Althusius, il cap. IV, § 3, con la relativa bibliografia.

ma l'insieme dei sudditi⁷. In Kant tuttavia la consapevolezza del piano ideale in cui si colloca la volontà generale e la stessa figura del contratto sociale comporta l'indicazione del senso di responsabilità che caratterizza il rappresentante, che deve essere illuminato da quella ragione che viene alla luce nella sfera pubblica, la sfera che lega il filosofo al suo pubblico⁸.

Assai istruttivo sulla difficoltà di pensare in modo costituzionale il problema del controllo di chi esercita il potere comune è l'atteggiamento di Fichte, il quale dopo aver affermato la necessità logica della rappresentanza per la forma politica⁹ mette in moto un incalzante ragionamento nel tentativo far emergere nella realtà quel popolo, o quella comunità, che è il solo soggetto superiore ai rappresentanti e dunque legittimato a giudicarli. La difficoltà consiste nel fatto che la logica della rappresentanza richiede che sia proprio attraverso il rappresentante che si manifesta il soggetto collettivo, e cioè il popolo, e che non sia possibile la manifestazione diretta di esso, altrimenti, come si è detto, non sarebbe né necessaria né pensabile la rappresentanza. Il tentativo fichtiano di tenere aperto lo spazio per l'espressione diretta della volontà del popolo, cioè per la

⁷ È illuminante la celebre «Nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile» (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, pp. 318 ss., trad. it., *La metafisica dei costumi*, trad. it. G. Vidari, a cura di N. Merker, Bari 1983, pp. 148 ss.); cfr. su ciò il mio, *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte* cit., sp. pp. 34-40.

⁸ Cfr. sul ruolo della critica e dell'opinione pubblica i noti saggi di Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese* cit., e J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. A. Illuminati, Laterza, Bari 1974², pp. 127 ss. È sul significato della razionalità e della filosofia e sulla funzione dell'idea e del dovere che lo spirito repubblicano manifesta in Kant una radicale novità in rapporto a Hobbes e al diritto naturale: ciò non sembra tuttavia comportare un modo radicalmente altro di intendere la costituzione della *societas civilis* o dello Stato.

⁹ Egli afferma che tutto il suo procedimento consiste in una «*strenge Deduktion der absoluten Notwendigkeit einer Repräsentation aus reiner Vernunft*» (J.G.Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-97), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg R. Lauth u. H. Jakob (Mitwirkung R. Schottky), Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1966, I,3, p. 439 GA. I, 3, p. 439; *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari 1994, p. 143).

rivoluzione, porta alla sua aporia la costruzione della forma politica e cioè della concezione giuridica del politico¹⁰.

Contrariamente a quanto immaginato dalle opinioni considerate all'inizio, il concetto di rappresentanza non solo non viene inventato dalle moderne democrazie, ma, nella scienza del diritto naturale moderno, in cui trova la sua genesi, appare addirittura opposto alla democrazia intesa come il diretto esercizio del potere da parte del popolo, ossia di tutti i cittadini. Ciò è evidente nell'opposizione alla democrazia come governo di tutto il popolo che si può rintracciare in Kant come in Fichte, proprio sulla base del principio rappresentativo e della responsabilità che esso comporta. Il principio rappresentativo si diffonde con il propagarsi della scienza del diritto naturale. Il più deciso suo oppositore è Rousseau, che ravvisa nella forma della rappresentanza il tradimento di quella sovranità che il popolo non può che esercitare direttamente, nella sua presenza e nella sua attualità. È in Rousseau che, in opposizione alla rappresentanza, emerge il principio del popolo come una forza costituente, che è al di là di ogni forma e all'origine di ogni costituzione possibile.

I concetti di rappresentanza e di democrazia sono però destinati a incrociarsi ben presto, dando luogo a quella che sembra la tipica forma politica contemporanea della *democrazia rappresentativa*. Tale incrocio inizia già nel crogiolo della rivoluzione francese, che costituisce un momento privilegiato per intendere l'intreccio della moderna scienza politica con i processi costituzionali dello Stato moderno.

5.3 La rivoluzione e i concetti del diritto naturale

Con la rivoluzione francese può sembrare finita la stagione del diritto naturale e delle dottrine del contratto sociale: non si tratta più di immaginare razionalmente la giusta forma della società, ma concretamente di dar luogo alla giusta costituzione: inizia l'era delle costituzioni. Il termine *costituzione* viene a prendere il significato, che ne determinerà l'uso nell'età contemporanea, di carta costituzionale, che ha il compito di delineare l'organizzazione dello Stato

¹⁰ Cfr. il mio *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in *Il contratto sociale* cit. sp. pp. 292-301.

e di stabilire i principi che delimitano il potere e tutelano i diritti dei cittadini. Come nel caso del giusnaturalismo, tuttavia, anche qui tale definizione risulta parziale, perché l'indicazione dei limiti del potere politico va di pari passo con l'opera della sua *fondazione*, della sua legittimazione. Si può allora notare come tutto lo strumentario del diritto naturale moderno venga ad essere utilizzato per la forma costituzionale dello Stato. Non solo, ma nel periodo della rivoluzione si assiste anche al diffondersi e al divenire linguaggio comune di tutti quei concetti fondamentali che si erano formati nel laboratorio teorico della scienza del diritto naturale. Ciò non significa che la teoria abbia *prodotto* il movimento rivoluzionario e lo Stato contemporaneo; ma senza i concetti politici in essa elaborati non sarebbe comprensibile il passaggio da quella realtà che si comincia ad indicare come *ancien régime* alla moderna costituzione dello Stato. I concetti risultano qui indicatori dei processi costituzionali e nello stesso tempo anche forze propulsive degli stessi. All'altezza del compito di fare la costituzione dello Stato, una costituzione che è legittima in quanto individua nella totalità del popolo il soggetto della sovranità, si può verificare la logica della costruzione del diritto naturale e si può comprendere come in essa sostanzialmente venga a sparire l'antico diritto di resistenza. L'apparato concettuale del giusnaturalismo può esercitare una opposizione ad un potere storicamente esistente considerato irregolare e illegittimo, ma, qualora costituisca l'armamentario per la giusta costituzione dello Stato, toglie la possibilità della resistenza dei singoli cittadini, proprio perché il potere costituito è il legittimo potere di tutto il corpo politico e dunque di tutti in quanto parte di esso.

Questo ricadere dei concetti della filosofia politica moderna nella realtà costituzionale e, ancor prima, nel senso e nel linguaggio comune è ben evidenziato da Sieyès¹¹, che, anticipando le critiche al razionalismo e all'astrattezza filosofica che caratterizzerebbe la Rivoluzione francese, nell'89 già indica come stavano diventando insieme patrimonio comune e realtà una serie di idee che al loro apparire erano state liquidate come «metafisica»: che fosse da dare una costituzione alla Francia; che il potere legislativo appartenesse alla nazione e non al re; che i deputati degli stati fossero veri *rap-*

¹¹ Riprendo qui alcune considerazioni svolte in *Rivoluzione e costituzione del potere*, in *Il potere* cit.

presentanti; che si distinguesse un potere costituente da uno costituito; che i cittadini fossero uguali e depositari di uguali diritti. Ciò accade, dice Sieyès, per tutte le verità razionali che si affermano nell'ambito pratico: prima sono avversate come astratte e rifiutate, e poi finiscono per alimentare l'insieme delle idee comuni e diventano semplicemente «il buon senso»¹².

Ciò vale a buon diritto per i principi che vengono espressi nella famosa *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*¹³. Essa è un indicatore di quanto si sia diffusa l'idea che gli uomini siano uguali ed abbiano uguali diritti e di come sulla base di tali diritti si debba organizzare la convivenza politica degli uomini. La dichiarazione dei diritti, pur intendendo essere un proclama universale per tutti valido, in realtà è la premessa alla costituzione, cioè al formarsi di una società politica specifica, con un suo potere¹⁴. Nella stessa *Dichiarazione* è presente l'elemento del potere, poiché il diritto fondamentale della libertà sta alla base della proclamazione della legge e di una forza pubblica che sola appare garantire i diritti.

La centralità del concetto di libertà conferisce anche un significato nuovo allo stesso termine di «rivoluzione», che non è più collegabile a ciò che la parola prima indicava sulla base del suo stesso etimo – cioè moto circolare, che ritorna su se stesso –, ma è comprensibile in relazione all'instaurazione di un ordine nuovo, e dunque in relazione ad una filosofia della storia, con la sua idea di evoluzione e di emancipazione¹⁵. La parola non è più semplice descrizione di avvenimenti, ma indica un compito da realizzare e un insieme di idee e principi, nei confronti dei quali decidere la propria collocazione culturale e politica. Concetto centrale e determinante il

¹² E.-J. Sieyès, *Preliminari della costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino. Letto il 20 e 21 luglio 1789 al comitato di costituzione all'abate Sieyès*, in *Opere e testimonianze politiche*, trad. it. a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993, vol. I, pp. 377 ss.

¹³ Cfr. *Les Déclarations des droits de l'homme*, a cura di Lucien Jaume, Flammarion, Paris 1989.

¹⁴ Cfr. Su ciò H. Hofmann, *Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo*, «Filosofia politica», V (1991), n. 2, pp. 373-397.

¹⁵ Cfr. *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro passato* cit., sp. p. 63. Su ciò si veda anche la voce *Revolution* nei GG e K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, Frankfurt a. M. 1969², trad. it. a cura di C. Cesa, La Nuova Italia, Firenze 1979.

senso della rivoluzione è quello di *libertà*: la rivoluzione è il processo di liberazione dalle pastoie del potere esistente e dalla cristallizzazione dei diversi diritti e privilegi.

La libertà costituisce infatti la base della Dichiarazione dei diritti. Non si tratta più delle diverse libertà che erano continuamente invocate nelle lotte politiche del XVIII secolo contro la minaccia dell'assolutismo, cioè le franchigie, le immunità e i privilegi propri di comuni, ordini, università e corpi. È da tenere presente che, sino alla Rivoluzione, sia la realtà politica, sia il modo diffuso di pensare la politica, non sono caratterizzati dai concetti unitari e omogenei della scienza del diritto naturale, ma sono segnati da una realtà complessa, che riguarda diversi diritti e autorità. È nel periodo della Rivoluzione che si diffonde quell'idea di libertà che aveva fatto la sua comparsa già nella filosofia politica del Seicento e che comporta la sua attribuzione a tutti gli individui ugualmente, al di là della millenaria dottrina che pensava come liberi alcuni uomini, grazie alla non libertà di tutti coloro che, con il loro lavoro, liberavano i primi dai bisogni e dalle occupazioni a questi connesse, rendendoli così disponibili alla vita politica. Ma se la legge, con l'obbligazione politica che da essa deriva, si basa sulla libertà ed è ad essa funzionale, la sua produzione deve essere segnata dall'autonomia della volontà: per essere libero cioè il popolo deve obbedire solo alla legge che esso stesso si è dato. Questa, d'ora in avanti, diventa una verità indiscussa, e il problema riguarda solo il modo in cui il popolo può dare a se stesso la legge: determinare questo modo è appunto compito della costituzione dello Stato.

Se tale principio della libertà sta alla base della nuova organizzazione della società, ben si comprende come cambino tutti i concetti che denotano la sfera politica. La convocazione degli Stati generali del 1789 sta a ricordare che lo Stato è organizzato per *stati*, la partecipazione politica dei quali è legata alle loro specificità e differenze: accanto ai nobili e al clero vi è il *terzo stato*, organizzato nei comuni, nei borghi e nelle città, a seconda dei corpi e delle associazioni che lo costituiscono. Questo mondo viene ad infrangersi nell'89, nel momento in cui emerge un modo totalmente nuovo di intendere la politica: nel celebre proclama delle nuove idee, che è il

discorso sul *terzo stato* di Sieyès¹⁶, l'ordine politico che sta alla base della proclamazione degli Stati generali mostra di essere destituito di razionalità e legittimità. Uguaglianza e libertà, le idee che si stanno affermando, non possono che determinare un popolo omogeneo, una nazione, in cui non ci sono più privilegi, né differenze, se non quelle *sociali*, legate alla divisione del lavoro, che sono funzionali all'utilità comune. Non ci sono più allora ceti, *stati* diversi, ma la rivendicazione del *terzo stato* diviene l'affermazione di un unico Stato in cui tutti sono uguali. Il terzo stato, che coincide con la nazione intera, *si fa Stato*, ma in questo modo perde totalmente di senso politico l'antica parola di *stato*, perdono di significato ordini, ceti e tutto ciò che caratterizzava le diversità nella convivenza politica degli uomini.

5.4 La costituzione tra rappresentanza e potere costituente

La società politica francese appare allora *costituita* in modo ingiusto e non ci si può basare sui diritti e i privilegi che caratterizzavano l'*ancien régime*, come pure sull'attribuzione al monarca del potere di fare le leggi. Lo Stato deve essere fondato su una base razionale e su principi giusti, deve *essere costituito*, e per questo emerge un soggetto costituente, per il quale risulta naturale trovare un riferimento nel pensiero di Rousseau. È la società che risulta dalla eliminazione degli ordini, una società in cui tutti sono uguali e le differenze hanno solo significato nella dimensione della produzione o delle varie funzioni – dunque l'intera *nazione* – che ha questo compito costituente, quello in cui emerge il popolo come vero sovrano, dotato del potere assoluto: «essa preesiste a tutto, è l'origine di tutto». Solo il popolo può dettare leggi a se stesso, può costituire lo Stato. Il potere, di cui la nazione è dotata, non è limitato né limitabile da chicchessia. Non c'è costituzione, non c'è forma civile che vincoli tale realtà della nazione: essa è all'origine di ogni forma «e basta che la sua volontà si manifesti perché ogni diritto positivo venga meno di fronte ad essa che è fonte ed arbitro supremo di ogni diritto positivo»¹⁷. Lo Stato, fondato secondo i principi razionali e

¹⁶ E.-J. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato*, in *Opere e testimonianze politiche* cit., vol. I, 207-298.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 255-258.

legittimato dalla volontà di tutti, diviene la fonte unica del diritto al suo interno¹⁸.

Se il compito nuovo è dunque per la Francia quello di darsi una costituzione, emerge il soggetto che unico può assolvere a questo compito, la nazione come totalità di individui uguali, come realtà che, presupponendo solo il diritto di natura, elimina tutte le differenze esistenti e cristallizzate nel tempo. La situazione non è più solo quella teorica propria dello scenario del contratto sociale: si tratta di dare costituzione ad una società politica nella realtà storica; e con il problema della costituzione si presenta anche il problema del potere costituente. Sieyès distingue il potere costituente da quello costituito: c'è organizzazione politica in quanto c'è un potere, che come si vedrà, è articolato o diviso, ma tale potere costituito non può essere costituente. Il depositario di quest'ultimo può essere solo la nazione, il popolo intero. Viene in tal modo ripresa l'idea del popolo sovrano di Rousseau, che, come si è detto, dopo la sua comparsa costituisce l'indiscusso soggetto legittimo della politica. Le costituzioni moderne sono segnate dal destino di questo concetto di popolo come grandezza costituente.

Tuttavia, come già si è notato, l'aporia che sembra propria di tale concetto consiste nel fatto che, per compiere l'opera determinata del dar forma allo stato, di dare una costituzione, si presuppone un soggetto che non è costituito, non ha una forma, e dunque non ha nessuna determinazione. È la difficoltà che si mostra nella necessità che Rousseau ha di evocare la figura del Legislatore nel momento in cui intende mostrare nell'accezione più alta l'opera di produzione di forma e dunque di costituzione. In Sieyès questa difficoltà viene evitata delineando un contesto in cui si parla di «volontà generale rappresentativa» e si intende la rappresentanza come necessaria non solo al livello del potere costituito, ma anche al livello più alto del potere costituente, dal momento che il popolo per esprimersi ha bisogno pur sempre di un nucleo di persone, dell'*Assemblée constituante* appunto.

¹⁸ Sui problemi concettuali relativi alla tematica della costituzione anche nel loro spessore storico, si veda il lavoro di M. Fioravanti, *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino 1993: si tratta di uno strumento importante anche in relazione alla bibliografia fondamentale indicata.

Che cambi radicalmente il modo di intendere la politica lo si può verificare attraverso il mutamento della *rappresentanza* come modo di organizzazione dello Stato. La convocazione degli Stati generali avviene in un contesto in cui il monarca ha sue prerogative, la sua funzione di governo, il potere di fare le leggi, mentre la società è divisa in ordini, che si rappresentano di fronte a lui, che esprimono esigenze e bisogni, sulla base di un preciso mandato, cioè su una volontà determinata ed espressa dalla cerchia di cui il rappresentante è tale. L'unità dello Stato è incarnata dal re, che resta una superiore istanza di fronte ai rappresentanti degli ordini. La prima richiesta avanzata dal terzo stato, di avere aumentata la sua rappresentanza, affinché essa non sia numericamente inferiore a quella degli altri due stati uniti, risulta subito insufficiente e inadeguata in rapporto alla considerazione che il terzo stato fa riferimento alla quasi totalità della nazione (venticinque milioni di cittadini di fronte ai duecentomila membri di nobiltà e clero, dice Sieyès), e che la rappresentanza dei primi due stati si basa sui privilegi. La rappresentanza del terzo stato diventa allora l'unica rappresentanza *nello e dello* Stato; ma in tal modo cambia radicalmente la natura e la funzione della rappresentanza.

I concetti ormai diffusi di uguaglianza e libertà, che è propria di tutti gli uomini e non è più legata ai privilegi, comportano la caduta del riferimento agli stati e alla loro rappresentanza, così come del riferimento alla superiorità dell'istanza del re, a cui si rivolgeva un tipo di rappresentanza di origine feudale. Se scompaiono gli stati privilegiati scompaiono gli *stati* come tali, e la rappresentanza, su base egualitaria (anche se con l'elemento discriminante del censo per l'elettorato attivo) diviene il modo di espressione dell'unica volontà della nazione. Non si tratta più di rappresentare parti della società o bisogni particolari di fronte all'istanza di governo, ma piuttosto di dare forma alla volontà sovrana della nazione, cioè all'unità politica. La funzione fondamentale che ha la legge come espressione della sovranità della nazione, richiede che il popolo sia soggetto alla legge che egli stesso si è dato: egli è dunque depositario del potere legislativo e la rappresentazione è il meccanismo che permette di intendere sia il modo di espressione della volontà generale, sia la fonte di legittimazione del comando, che sta nell'espressione della volontà di tutti, nell'atto di elezione dei rappresentanti. Non c'è più

una pluralità di istanze, ma il potere, attraverso la rappresentanza, diviene il potere di tutti, in quanto tutti costituiscono il corpo politico.

Si manifesta in tal modo la differenza radicale tra la rappresentanza che si sta affermando e la precedente rappresentanza per stati, ordini o ceti. Mentre in quest'ultima è ancora presente la figura del mandato imperativo, cioè di una volontà determinata ed espressa a cui i rappresentanti sono vincolati, a partire dalla costituzione del 1791, quando cioè, attraverso il parlamento, si rappresenta la volontà unitaria di tutta la nazione, non c'è più un mandato vincolante, in quanto non è espressa una volontà determinata che il deputato deve rappresentare presso un'istanza superiore, ma la volontà generale piuttosto *prende forma*, viene cioè *prodotta* dall'assemblea dei rappresentanti. L'elezione allora, non esprime contenuti della volontà propria degli elettori, ma solo l'indicazione di colui o coloro che esprimeranno per loro la volontà di tutta la nazione: ha dunque il senso del vincolarsi da parte di tutti alle future deliberazioni dell'assemblea legislativa. Emerge qui quel concetto di rappresentanza dell'unità politica che aveva fatto la sua comparsa nel *Leviatano* di Hobbes, secondo cui tutti si dichiarano autori delle azioni che l'attore (il sovrano rappresentante in Hobbes, ora i rappresentanti del popolo sovrano) compirà¹⁹. D'ora in poi, nelle costituzioni, il potere sarà sempre *fondato dal basso*, in quanto non c'è rappresentanza se non attraverso l'elezione, un suffragio che si estenderà fino a divenire suffragio universale; ma tuttavia, essendo la volontà comune, che diviene legge, prodotta dai rappresentanti, la legge come comando determinato, *viene dall'alto*, e richiede ubbidienza, in ragione della forma politica che per volontà di tutti si è costituita.

La logica che sorregge la costituzione dello Stato richiede anche che non ci siano più ordini, associazioni, aggregazioni e gruppi dotati di significato politico, perché ciò contrasterebbe con l'espressione dell'unica volontà del popolo, permetterebbe a volontà private di costituire forze pericolose per l'uguaglianza dei cittadini, facendo passare per volontà generale quella che è solo volontà di un gruppo, per interesse generale l'interesse particolare di alcuni. Affinché ci sia

¹⁹ Sul rapporto tra la rappresentanza che si instaura con la rivoluzione francese e il concetto hobbesiano di rappresentanza cfr. L. Jaume, *Hobbes et l'état représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.

giusta costituzione, che realizzi uguaglianza e libertà, è necessario impedire la rappresentanza di interessi di gruppi e di associazioni; bisogna cioè vietare il costituirsi di forze che possano avere il sopravvento esercitando dominio sui cittadini. Solo la forza immane e senza resistenza di tutta la nazione può mantenere i cittadini liberi e uguali: allora, entrando nella società politica, l'individuo non sacrifica una parte della libertà che ha per natura, ma al contrario, solo in essa – grazie alla sottomissione che essa comporta – può godere di quella libertà che risulta assai precaria quando, in assenza del potere politico, è garantita solo dalla forza limitata dei singoli individui²⁰.

La natura della rappresentanza è ben espressa da Sieyès, quando afferma che solo l'interesse comune e quello individuale, personale, possono essere rappresentati²¹. Non solo infatti si può dire che l'interesse personale, a causa del quale ciascuno si isola, curandosi di se stesso, non è pericoloso per l'interesse comune – come l'abate francese dice, esprimendo l'aspetto di isolamento e l'individualismo propri della società moderna –, ma, con maggiore radicalità, è da riconoscere che, nella logica dei concetti moderni, interesse comune e interesse individuale sono due lati della stessa costruzione, in quanto l'interesse comune altro non è che la difesa dello spazio privato, che consente ad ognuno di perseguire il proprio interesse e ciò che intende come proprio bene. Non è invece rappresentabile l'interesse di corpo, che unifica le forze di più individui rendendoli pericolosi per la comunità. Si cala così nella temperie che dà luogo alla costituzione quella logica dell'unità politica già emersa con Hobbes e con Rousseau, i quali, in modo diverso, vengono a riconoscere nei corpi e nelle associazioni un pericolo e un elemento di corruzione dell'unità, della razionalità e della regolarità del corpo politico²².

²⁰ Cfr. Sieyès, *Preliminari della costituzione* cit., p. 385.

²¹ Cfr. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato* cit., pp. 277-278.

²² In direzione diversa va la valorizzazione politica della tematica dei corpi e dei sistemi subordinati che si può rintracciare nei saggi, per altro interessanti, di N. Bobbio, *Hobbes e le società parziali*, in *Tomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 169-191, e soprattutto di P. Pasqualucci, *Thomas Hobbes e Santi Romano, ovvero la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, «Quaderni fiorentini», 15 (1986), pp. 167-306. Che non si possa dare senso politico ai corpi mi sembra risulti chiaramente se si fa attenzione al rapporto di dipendenza che i rappresentanti dei corpi hanno, per la loro funzione rappresentativa, nei confronti del rappresentante assoluto che è il sovrano (cfr. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XXII). Corpi e sistemi non riescono a

Nei primi anni della Rivoluzione si affermerà questa logica della rappresentanza, destino del moderno significato della *democrazia*, anche se non senza tensioni e lotte, soprattutto da parte di coloro che, come i Giacobini, intendono far rivivere la volontà *vera* del popolo al di là della mediazione rappresentativa. Tale dialettica si riproporrà anche in seguito nella vita politica e nella storia delle costituzioni, ogni qualvolta si cercherà la via per fare emergere, in forma quanto più possibile immediata, la volontà sovrana del popolo, intesa come superiore alla costituzione, in quanto il popolo è il soggetto costituente. Ma anche un'altra dialettica comincerà a partire dalla Rivoluzione, quella cioè dello scarto tra la volontà prodotta dai rappresentanti e la volontà del popolo, che, avendo carattere ideale, può sempre essere evocata contro il potere esistente. Ciò porterà non solo al movimento critico dell'opinione pubblica nei confronti del potere costituito, ma anche al tentativo di dominare e formare l'opinione pubblica e alla lotta moderna dei partiti per occupare lo spazio della determinazione della volontà generale. In ogni caso le moderne costituzioni custodiranno in sé i due principi elaborati nel giusnaturalismo in contrapposizione, e tuttavia all'interno dello stesso problema dell'unità politica e perciò del potere sovrano: non c'è infatti costituzione senza forma, e il principio formante è quello della rappresentazione, e d'altra parte non c'è costituzione che non implichi l'idea del popolo come soggetto costituente.

È solo nella *Rechtsphilosophie* di Hegel che tale assetto concettuale della scienza del diritto naturale che si cala nelle costituzioni, viene messo in questione e *superato*. Nel sua speculazione, che tende a comprendere il concreto movimento di pensiero messo in atto dalla costruzione dell'intelletto, come pure la realtà che è propria dell'epoca storica e non è riducibile alle categorie dell'apparato teorico, vengono a mutare i concetti fondamentali elaborati dalla scienza del diritto naturale, che sono visti sfociare in una serie di contraddizioni causate dalla mancanza di mediazione tra la molteplicità degli individui e l'unità politica, la quale si manifesta perciò nella forma della coazione e del dominio²³. In questo contesto muta

portare un'istanza effettivamente plurale nella forma politica così come è da Hobbes pensata.

²³ Cfr. il mio saggio *La critica hegeliana del giusnaturalismo* cit.

il concetto di rappresentanza, perdendo la sua funzione di modo necessario di espressione dell'unità politica. Nella complessità della costituzione, intesa come totalità articolata, non è infatti la rappresentanza a permettere il determinarsi dell'unità propria dello Stato, ma piuttosto l'azione decisiva del sovrano. La rappresentanza non è costretta all'espressione dell'unità proprio e *solo* in quanto Hegel supera la concezione dei singoli individui come fondamento della società: gli individui sono reali solo all'interno dei rapporti che li costituiscono, da quelli della famiglia a quelli di una società civile che non è intesa come spazio omogeneo e unitario, ma come insieme di cerchie diverse, di *Stände* e di corporazioni. Sono allora queste cerchie e i loro interessi ad esprimersi nell'azione rappresentativa, che è dunque *rappresentanza delle parti nella totalità della costituzione*. Essa non è allora più ciò che permette l'esserci dello Stato, ma piuttosto la sua articolazione, il suo completamento, la manifestazione della libertà formale e dunque del sentirsi partecipi dei cittadini della vita politica dell'intero²⁴. Tale concezione della rappresentanza da parte di Hegel pone il problema moderno del rapporto concreto tra unità dello stato e pluralità degli interessi, e quello, di assai difficile soluzione nelle moderne costituzioni della partecipazione politica dei cittadini, e dunque può apparire come *comprensione della realtà dello Stato moderno*²⁵. Tuttavia essa non diviene modello costituzionale né si diffonde nel modo comune di pensare e nel linguaggio politico. È piuttosto la concettualità elaborata dalla scienza politica moderna che si cala nelle moderne costituzioni, a partire, come si è visto, dal periodo della rivoluzione francese.

²⁴ Rimando per l'approfondimento di questo punto al mio *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa* cit., e ad Alessio, *Azione ed eticità in Hegel* cit., sp. pp. 209 e sgg.

²⁵ È emblematico del coglimento hegeliano del problema che si pone con lo Stato moderno il fatto che un giurista che riflette con competenza e acutezza su problemi costituzionali quali Böckenförde, nel momento in cui analizza le contraddizioni della rappresentanza nella moderna democrazia si chieda se, per intendere un dimensione pluralistica, non si debba ritornare a pensare alla rappresentanza in chiave hegeliana (W. Böckenförde, *Demokratie und Repräsentation. Zur Kritik der heutigen Diskussion*, ora in *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, pp. 379-401, trad. it. *Democrazia e rappresentanza*, «Quaderni costituzionali», 1985, n. 2, pp. 227-63).

5.5 La struttura teoretica della rappresentazione

Singolarmente, proprio nel periodo in cui l'apparato teorico che si è consolidato nella dottrina dello stato moderno sembra andare in crisi, si assiste a un momento alto di riflessione sulla struttura e sulla logica dei concetti politici moderni. Alla fine degli anni Venti di questo secolo il concetto di rappresentanza politica è al centro della riflessione di giuristi quali Carl Schmitt e Gerard Leibholz, che ne illuminano la struttura logica, distinguendo il concetto politico di rappresentanza (*Repräsentation*) da quello privatistico (*Vertretung*)²⁶. Mentre questo consiste in un semplice stare al posto di qualcuno, un agire mediante delega, un rispecchiare e portare a compimento una volontà espressa, la rappresentanza politica ha un carattere produttivo, formativo, che è evidente quando si usa il termine *rappresentare* nell'ambito teatrale (che come si è visto per la dialettica autore-attore costituisce più che un semplice esempio) o in quello pittorico²⁷.

Se, come si è visto, ciò che il rappresentante rappresenta, anche nei parlamenti moderni, non sono i singoli, o le parti della società, o gruppi di interessi, ma la nazione, il popolo intero, allora bisogna riconoscere che ciò che si deve rappresentare non c'è nella realtà empirica, non può essere rispecchiato, ma emerge proprio attraverso

²⁶ Cfr. Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit., sp. § 16 e G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems*, Duncker & Humblot, Leipzig u. Berlin 1929, ed ampliata, de Gruyter Berlin 1973; trad. it. *La rappresentanza nella democrazia*, a cura di S. Forti, Giuffrè, Milano 1989. Ma diffusa è in questi anni la riflessione sul tema della rappresentanza politica: cfr. F. Glum, *Der deutsche und französische Reichswirtschaftsrat. Ein Beitrag zu dem Problem der Repräsentation der Wirtschaft im Staat*, de Gruyter, Berlin u. Leipzig 1929; E. Gerber, *Der Staatstheoretische Begriff der Repräsentation in Deutschland zwischen Wiener Kongress und Märzrevolution*, Neunkirchen 1929; ma anche R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1928 (trad. it. a cura di G. Zagrebelsky, Giuffrè, Milano 1988) e H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats und Völkerrechts*, de Gruyter, Berlin u. Leipzig 1927, trad. it. *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987.

²⁷ Tale aspetto *formativo* è più evidente nel termine *rappresentazione* piuttosto che in quello normalmente usato di *rappresentanza*, che suscita, nel linguaggio comune, un'immagine di passività, di dipendenza, di rispecchiamento nei confronti di una presunta volontà esistente che deve essere rappresentata. Per quanto riguarda la struttura della rappresentanza e i problemi teorici che pone, rimando al mio *La rappresentanza: un problema* cit., soprattutto a *La rappresentazione e l'arcano dell'idea* cit., pp. 17-54.

so l'azione rappresentativa: ha dunque un carattere ideale. A ben vedere allora la definizione di sapore metafisico che Schmitt fornisce (e anche Leibholz) della rappresentanza politica, che consiste nel *rendere presente ciò che è assente* – che è per sua natura assente e rimane tale anche quando è reso presente – non è una oscurità senza senso in quanto contraddittoria, ma esprime la struttura propria della rappresentanza moderna. Il popolo infatti non è realtà presente empiricamente e per questo si deve e si può rappresentarlo. A causa di questa struttura del concetto, nella teoria giuridica del XIX e XX secolo da una parte si definisce come «sovrano» il popolo, ma dall'altra si intende come organo che esprime la volontà sovrana il Parlamento. È la natura ideale del popolo che porta alla consapevolezza che la rappresentanza moderna *viene sempre dall'alto*: come si è visto infatti essa è bensì fondata dal basso – dalla volontà degli individui nello scenario del contratto sociale; dal voto dei cittadini nelle moderne elezioni –, tuttavia, proprio perché non sono le volontà particolari a dover essere rispecchiate, ma deve essere prodotta la volontà del popolo, ciò che prende forma nell'attività rappresentativa è frutto dell'azione dei rappresentanti e per i rappresentati proviene dall'alto.

Tuttavia, se è vero che il rappresentare consiste in un'attività formatrice, che non si limita a rendere esecutiva una volontà già determinata, è anche vero che non c'è fenomeno rappresentativo se non è *pubblico*, se non implica cioè il giudizio da parte di tutti coloro che riconoscono il prodotto della rappresentazione, sentendosi in tal modo rappresentati. A ciò non è ritenuta sufficiente un'autorizzazione data una volta per tutte, così come l'iniziale filosofia del contratto sociale sembrava ipotizzare, e lo sforzo teorico successivo si è applicato allo studio delle forme di un continuo controllo e verifica. Uno dei fondamentali problemi delle democrazie rappresentative riguarda appunto le procedure di questo controllo e della verifica che la volontà rappresentata sia l'effettiva volontà del popolo. La natura ideale di questa volontà e il suo non ridursi all'immagine di volta in volta prodotta dall'organo rappresentativo mette in atto una dialettica che si rivela nella lotta di chi pretende sempre meglio di interpretare l'autentica volontà del popolo e nel ricorso a dirette consultazioni

popolari per riconoscere la volontà del popolo su singoli problemi e su determinati contenuti²⁸.

5.6 Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi

Si può dire che il concetto di rappresentanza che è stato fin qui esaminato ha un carattere formale, e sembra ossessivamente determinato dalla categoria dell'unità. Ciò non è un caso, poiché è proprio sull'elemento formale che la riflessione della scienza politica moderna fonda la possibilità di realizzare l'ordine sociale e di eliminare il conflitto. Si può contrapporre o accostare a questo concetto *formale* di rappresentanza, legato all'autorizzazione degli organi dirigenti da parte dei cittadini, un concetto più sostanziale, cioè una rappresentanza di *contenuto*, secondo cui si immagina la volontà del popolo *effettivamente* attuata dall'agire rappresentativo, di modo che i singoli cittadini si sentano effettivamente rappresentati nei loro interessi e nei loro bisogni. Tuttavia, anche in questa distinzione emergono difficoltà teoriche, non appena ci si chieda quale contenuto di volontà debba essere realizzato. Se infatti questo riguarda la totalità della comunità, è da ricordare che, come si è visto, questa non appare realtà oggettiva e realmente esistente fuori della rappresentazione; se invece si tratta delle idee e dei bisogni diversi dei singoli, di gruppi, di classi, di organizzazioni, tale proposta pone di fronte a un complicato intreccio tra il nucleo centrale della rappresentanza politica, che riguarda l'unità, e l'esigenza di rappresentazione di quelle che solitamente si indicano come «parti sociali».

Ci si imbatte così nel problema più delicato che riguarda la riflessione odierna sulla rappresentanza politica. Il rapporto tra rappresentanza e unità politica può infatti sembrare del tutto obsoleto. Può cioè apparire fuori della realtà, così come delle intenzioni contemporanee, la concezione che considera il deputato come rappresentante di *tutta* la nazione, teso al *bene comune* e alla realizzazione dell'*interesse generale*. Già la storia, nel passaggio tra Otto e No-

²⁸ Sugli elementi di *rappresentatività* contenuti nel referendum cfr. il cap. VII del presente libro.

vecento ha presentato una situazione assai complessa nella quale le diverse organizzazioni economiche, industriali e sindacali hanno preso una dimensione sempre maggiore e un peso politico sempre più rilevante, e la competizione per il potere e l'occupazione della dimensione istituzionale dello Stato da parte dei partiti sembrano rendere sempre più chimerico tutto ciò che al bene comune e all'interesse generale si richiama. Ma anche la dimensione scientifica si è mostrata attenta a questi elementi ed ha aperto un'analisi che sembra segnare uno scarto nei confronti della tradizione legata alla forma classica dello Stato moderno. Si pensi alle stesse analisi politiche di Weber, a quelle del primo Kelsen, alla riflessione sulla crisi e trasformazione dello Stato di Santi Romano in Italia, e a tutto il dibattito riguardante il corporativismo.

La letteratura critica recente tende a contrapporre a un modello liberale di Stato, di tipo classico, un modello post-liberale, caratterizzato dal pluralismo, dai problemi della democrazia di massa, dalle preoccupazioni dello «Stato sociale» in contrapposizione a quelle proprie dello «Stato di diritto». In questo quadro sono innanzitutto da considerare le molteplici organizzazioni sociali ed economiche che tendono ad imporre i loro interessi e bisogni e premono per un'adeguata rappresentanza. La *rappresentanza politica* viene così ad incontrarsi e a intrecciarsi con la *rappresentanza degli interessi*, e ciò in una duplicità di piani: il primo è quello in cui organizzazioni che si intendono come non politiche, appunto forze sociali, rappresentano i propri interessi di fronte agli organi dello Stato intesi nella loro autonomia; l'altro riguarda l'organizzazione degli interessi e delle parti nello stesso luogo della rappresentanza politica, per cui questo diventa un terreno di scambio e di lotta tra le parti. Tale intreccio di rappresentanza e interessi sembrava escluso nella riflessione sulla rappresentanza che si era manifestata in Germania negli anni Venti, in quanto gli interessi sembravano dover essere legati a una rappresentanza sociale privata piuttosto che politica, alla *Vertretung* e non alla *Repräsentation*. Tuttavia il fatto che successivamente il dibattito su questo tema abbia conquistato il centro dell'attenzione, anche in Germania²⁹, pone la questione se si pre-

²⁹ Ciò soprattutto a partire dal libro del 1956 di J. H. Kaiser, *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Duncker & Humblot, Berlin, trad. it. *La rappresentanza*

senti in tal modo un modo nuovo di intendere la costituzione e la legittimazione dell'obbligazione politica.

Si possono a questo proposito avanzare alcune osservazioni. È innanzitutto da ricordare che l'uso politico del termine «interesse» appare connaturato allo svuotamento operato dalla moderna riflessione politica nei confronti di un mondo basato su un ordine naturale e di un agire politico che ha il suo asse centrale in un concetto di bene che trova nella metafisica, nell'etica e nella teologia gli ambiti della sua dicibilità. È dunque nella scena moderna che il termine ha la sua pregnanza politica. Inoltre lo stesso etimo del termine, come *inter-esse*, e cioè «essere tra», o «prendere parte», richiede uno spazio unitario in cui i vari interessi, diversi, ma uguagliati nella misura in cui tutti sono *interessi*, si possano porre³⁰. In altri termini un interesse non si pone nell'autosufficienza della sua pretesa oggettività bensì su di un piano comune in cui è impossibile con altri interessi. Senza questo piano unitario di possibilità, che proprio la forma politica viene a costituire, non si può nemmeno parlare di interessi. Da questo punto di vista è significativa l'accezione economica che viene a connotare il termine indicando una comune unità di misura.

Ciò che è da mettere in questione è il modo usuale di impostare il problema del rapporto tra *rappresentanza* e *interessi*, secondo cui gli interessi sono una realtà oggettiva, di per sé sussistente, e la rappresentanza è il semplice e neutrale riflesso di questa realtà al livello politico. In realtà l'interesse, come elemento che pretende di esistere e di farsi valere in un piano comune, non riesce nemmeno a costituirsi se non in quanto è rappresentato: la rappresentazione connota allora la scena e la modalità della sua costituzione e della sua pretesa di valere. Ciò accade già nella prima delle forme che il termine *rappresentazione degli interessi* viene ad assumere nella realtà contemporanea, cioè quella della costituzione di associazioni e organizzazioni che tendono a pesare sull'attività politica comples-

degli interessi organizzati, a cura di S. Mangiameli, Giuffrè, Milano 1993. Per un'analisi delle posizioni teoriche sviluppatesi in Germania, si veda A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, FrancoAngeli, Milano 1996.

³⁰ Si veda l'Introduzione di L. Ornaghi a *Il concetto di «interesse»*, Giuffrè, Milano 1984.

siva: esempi ne sono le organizzazioni sindacali, operaie e industriali.

Una difficoltà ancora maggiore nella coniugazione dell'unità politica propria della rappresentanza politica con la pluralità degli interessi si presenta nella figura del moderno partito politico. È questo che intende porsi come elemento di mediazione tra il punto di vista dell'unità e della totalità del corpo politico e quello degli interessi particolari. Infatti i suoi obiettivi sono quelli che riguardano tutta la società e l'interesse generale, anche quando il suo fine stia nella modificazione dei rapporti di forza tra le classi o i gruppi sociali. Sotto questo aspetto il partito si inserisce nel gioco della moderna rappresentanza, tendendo ad essere un fattore di coagulo delle opinioni in direzione della determinazione della volontà generale: esso presuppone perciò il concetto di potere e quello di società in un'accezione tipicamente moderna (e perciò unitaria).

Contemporaneamente il partito si riferisce anche a interessi particolari di cui chiede la soddisfazione, e proprio su questo riferimento cerca di ampliare la sua base e intensificare la sua forza. Qui il problema non consiste tanto nella scollatura o nella contrapposizione tra i fini generali enunciati e gli interessi particolari che si vogliono soddisfare. A questo proposito è significativo notare che i fini e i progetti enunciati da tutti i partiti tendono ad avvicinarsi e ad identificarsi, divenendo irrilevanti per l'identificazione della natura dei diversi partiti, e gli stessi interessi di cui si chiede il soddisfacimento sono destinati ad ampliarsi coinvolgendo ambiti sociali sempre più vasti; anche per questo aspetto la differenza tra i partiti diviene sempre minore. Il problema consiste piuttosto nel fatto che ciò che sembra contare è non tanto l'oggettività dell'interesse che il partito nomina e afferma di voler rappresentare, ma invece il fatto che a tale interesse si dia forma, che esso cioè operi politicamente proprio in quanto emerge nella forma rappresentativa e nella scena della rappresentazione. E tale rappresentazione è sempre fuori dagli schemi del rispecchiamento e del mandato, presentandosi piuttosto nel modo secondo cui ciò che è rappresentato è ciò che prende forma mediante la rappresentazione.

Se si guarda alla funzione rappresentativa degli interessi da parte del partito, ciò che emerge in primo piano non è la presunta oggettività dell'interesse che deve essere rappresentato, e nemmeno la specifi-

cità dell'interesse che è prodotto dalla rappresentazione, ma lo stesso interesse che caratterizza questa rappresentazione, l'interesse cioè del partito che orienta e controlla la rappresentanza parlamentare. Ciò può essere inteso in un primo significato semplice, quello cioè dello stesso interesse che il partito ha per la sua affermazione, per l'allargamento della sua base e l'occupazione degli spazi istituzionali dello Stato. Tuttavia questa constatazione può divenire deviante, in quanto può portare alla convinzione che vi sia un'autonomia del partito come soggetto che decide il suo comportamento, il che non sembra corrispondere alla realtà. Ciò che è più importante sottolineare è invece che la stessa tensione alla rappresentazione da parte dei partiti avviene come un *inter-esse*, qualcosa cioè che si costituisce all'interno di una serie di nessi, di intrecci, di forze e di contrattazioni, che non trovano un modo per essere nominati e chiariti attraverso il linguaggio «politico» delle dichiarazioni di fini e di programmi da parte dei partiti e nemmeno in quello dell'indicazione degli interessi sociali da soddisfare.

Si può forse, con maggiore radicalità, dire che questa realtà complessa, che caratterizza la scena politica contemporanea e che qualcuno usa chiamare «costituzione materiale», risulta indicibile attraverso le categorie che sono proprie delle costituzioni formali e che stanno alla base della loro legittimità. Certo tutto ciò forse non accade solo oggi, ma è connaturato ai caratteri di riduttività e di pretesa autosufficienza teorica propri dei concetti di quella scienza politica che nasce con Hobbes. Il riconoscimento dell'incapacità di comprensione della realtà da parte dei concetti politici moderni ci riporta non solo all'atteggiamento storiografico di Brunner, ma anche a quelle tesi continuistiche³¹, che vedono la stessa rappresentanza moderna come prosecuzione di fenomeni rappresentativi propri del periodo medievale o di un contesto cetuale. Al di là della finzione di concetti quali quello di totalità del popolo o di bene comune o di interesse generale, ciò che si continua a rappresentare sa-

³¹ Penso soprattutto ai lavori di O. Hintze *Staat und Verfassung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962 e *Soziologie und Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964; trad. it. di alcuni saggi in *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Zanichelli, Bologna 1980, sp. *Condizioni storiche generali della costituzione rappresentativa*, pp. 102-137, ma anche a Miglio, *Le regolarità della politica*, cit., sp. *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*.

rebbero pur sempre interessi, culture, idee e bisogni particolari di gruppi associativi che non verrebbero cancellati dal formarsi dello Stato moderno. I parlamenti sono in tal modo intesi come una prosecuzione in altre forme di un tipo di rappresentanza già esistente nella società cetuale e nell'*ancien régime*. Tali analisi sono di grande interesse per la comprensione della realtà storica; tuttavia in questo modo si rischia di non cogliere lo specifico del moderno concetto di rappresentanza e il modo in cui con questo si intende legittimare il monopolio della forza e la giustificazione razionale dell'obbligazione politica, e dunque anche di non riconoscere il ruolo materiale e organizzativo svolto da tale concettualità moderna nella costituzione dello Stato moderno.

In ogni caso l'emergere del problema di una complessità irriducibile alle categorie formali che costituiscono il nesso sovranità-rappresentazione non riesce a comportare il semplice abbandono di queste in favore di un nuovo quadro teorico in sé sufficiente. Il cosiddetto «pluralismo» infatti, da una parte richiede l'elemento dell'unità politica proprio dello Stato moderno, dall'altra costituisce all'interno di quest'ultimo un motivo di forte contraddizione. È significativo che chi cerca di descrivere sociologicamente un sistema pluralistico³², sia portato ad ammettere che «paradossalmente, ma non tanto, si può dire che un sistema pluralistico conseguirebbe l'armonia se fosse l'espressione di una società di ceti (*Stände*), cioè di formazioni sociali relativamente stabili». Ma questo non è il nostro caso, e non solo a causa della mobilità che caratterizza le aggregazioni di interessi, a causa della esclusione di diverse componenti della popolazione dalle grandi organizzazioni degli interessi e a causa della difficoltà di pensare, in un quadro dominato dalla molteplicità degli interessi, al problema della riproduzione politica; ma ancor più per l'impossibilità oggi, a differenza di quanto può essere avvenuto in una «società per ceti», di pensare in una chiave legittimante a una qualche istanza di potere che non abbia alla sua base la totalità del corpo politico, e con ciò il volere di tutti i cittadini. In altri

³² Cfr. A. Pizzorno, *Il sistema pluralistico di rappresentanza*, in *Organizing Interests and Western Europe. Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics*, ed. by S. Berger, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. *L'organizzazione degli interessi nell'Europa occidentale*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1983, spec. pp. 406 sgg.

termini la scena politica implica pur sempre l'unità; l'affermazione del pluralismo e della rappresentanza degli interessi non intende rinunciare alla sicurezza e ai diritti degli individui che stanno a fondamento della moderna forma politica.

Le costituzioni moderne sembrano non poter fare a meno della logica dell'unità che segna la rappresentanza, e ora come a Weimar, in un periodo di totale contrattazione politica, continuano a recitare che il rappresentante non lo è di interessi particolari o di particolari gruppi, ma di tutta la nazione. Ciò appare legato allo sforzo proprio delle carte costituzionali di legittimare il monopolio della forza e l'obbligazione politica. Tuttavia appare improrogabile riuscire a comprendere e dirigere i processi che si danno nella realtà e a pensare perciò a quella differenza e pluralità che non sembrano comprese nel moderno concetto di rappresentanza³³.

³³ Sembra utile dare qui alcune indicazioni bibliografiche iniziali per affrontare il tema della rappresentanza politica. Böckenförde, *Democrazia e rappresentanza* cit.; K. Bosl (a cura di), *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlage in der ständischen Repräsentation*, Duncker e Humblot, Berlino 1977; M. Cotta, *Parlamenti e rappresentanza*, in G. Pasquino (a cura di), *Manuale di scienza politica*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 281-328; Duso, *La rappresentanza politica* cit.; D. Fisichella (a cura di), *La rappresentanza politica*, Giuffrè, Milano, 1983; C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica*, «Filosofia politica», I (1987), n. 1, pp. 9-29; von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie giusnaturalistiche* cit.; Hintze, *Condizioni storiche generali della costituzione rappresentativa* cit.; Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte* cit.; Leibholz, *La rappresentanza nella democrazia*, trad. it. cit.; Kaiser, *La rappresentanza degli interessi organizzati* trad. it. cit.; Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza* cit.; P. Pasquino, *La rappresentanza politica. Progetto per una ricerca*, «Quaderni piacentini», n. 12, 1984, pp. 69-86; H. F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1987; A. Pizzorno, *Il sistema pluralistico di rappresentanza*, in S. Berger (a cura di), *L'organizzazione degli interessi nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1983; H. Rausch (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und Repraesentativverfassung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968; G. Sartori, *Rappresentanza*, in *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 269-310; Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit.; E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, (1952), trad. it. Borla, Torino 1968.

6. Teologia politica e logica dei concetti politici moderni in Carl Schmitt

6.1 Schmitt pensatore epocale

Il pensiero di Carl Schmitt è divenuto un punto centrale di riflessione e di un dibattito in cui si possono ravvisare atteggiamenti interpretativi assai diversi: da quello liquidatorio, che presume di giudicare la sua prestazione intellettuale in base alle vicende politiche che lo hanno visto coinvolto, a quelle che lo considerano utile per una comprensione *realistica* della politica, a quelle che ravvisano in esso il coglimento di elementi costanti del comportamento umano in modo tale da costituire la base per una *teoria scientifica* della politica. Al di là di queste linee interpretative, che appaiono prigioniere di alcuni pre-giudizi teorici¹ ciò che rende per noi necessario l'*attraversamento* del pensiero schmittiano e il riferimento ad esso nel contesto di questo lavoro dedicato alla storia concettuale e alla filosofia politica, è il suo collocarsi a un livello alto di comprensione della concettualità politica moderna. Tale comprensione mostra quella logica e quei presupposti dei concetti che non sono manifesti nell'uso legittimante di essi che è stato proprio della teoria politica moderna. Non si può negare che nell'itinerario intellettuale di Schmitt si possa ravvisare anche una *proposta* teorica e politica, ma non è questo l'aspetto rilevante, quello che *ancor oggi è da pensare*. Ciò che è da pensare non è la sua proposta, bensì la capacità da

¹ Per una breve discussione di tali modi di rapportarsi al pensiero schmittiano rimando alla prima parte del saggio su Schmitt, che per il resto qui per buona parte ripresento, pubblicato in «Δαίμων Revista de filosofía», n. 13, 1996, sp. pp. 77-80.

lui mostrata di comprendere nella sua genesi e nella sua crisi l'assetto concettuale dell'età dello *jus publicum europaeum*².

Non può non venire qui alla mente l'immagine hegeliana della nottola di Minerva, che spicca il suo volo sul far del crepuscolo, quando il giorno volge alla fine. Il richiamo dell'immagine hegeliana non è casuale, ma serve a intendere in modo pregnante il senso di quella «comprensione». Comprendere i concetti politici moderni significa infatti non esserne semplicemente all'interno, ma riuscire a interrogarli, a intenderne la genesi, il movimento concreto, le necessarie implicazioni e le eventuali aporie. Significa dunque essere al di là del loro semplice *detto*, e anche al di là della loro funzione di *legittimazione* dell'obbligazione politica. La comprensione dei concetti richiede dunque uno *scarto* nei confronti di ciò che essi immediatamente ed esplicitamente esprimono, non per spostarsi in un altro ambito, ma per intendere la loro verità, il loro concreto movimento, così come avviene per la *Vernunft* nei confronti dei concetti dell'intelletto nella speculazione hegeliana. Così inteso l'atteggiamento di *comprensione* ci permette di individuare la natura della prestazione di pensiero schmittiana. Se la scienza politica moderna è consistita nell'intendere il politico giuridicamente, secondo la forma, a buona ragione Schmitt si è sempre sentito *giurista*, perché i concetti giuridici – del diritto pubblico, della costituzione – sono l'oggetto della sua riflessione. Tuttavia egli non mantiene questi concetti come *presupposti*, non pensa semplicemente al loro interno, ma li interroga, ne individua i presupposti, la genesi e le implicazioni che essi hanno nel loro concreto funzionamento. Questo suo *pensare i concetti giuridici* si può a buon diritto definire filosofico, se con tale termine non si intende una speculazione astratta, guidata dalla scissione tra essere e dover essere, o una *Weltanschauung*, una concezione del mondo, né tantomeno una proposta di soluzione dei mali del mondo, ma piuttosto un *pensiero radicale* del politico e dei concetti giuridici che nel moderno lo determinano.

² In questa direzione va l'approfondita analisi del pensiero schmittiano e del suo rapporto con l'epoca moderna che si ha nell'importante lavoro di Carlo Galli, *Genealogia della politica* cit.

In tal modo si può comprendere come il suo essere e definirsi «giurista» non sia in contraddizione con la direzione del suo pensiero, che con forza sin dal primo ventennio della sua produzione si spinge sino alla metafisica e alla teologia, e ciò proprio per comprendere la verità di quei concetti giuridici. Si può, proprio mediante la chiave filosofica qui avanzata, comprendere come mai la costellazione dei concetti politici moderni, incentrati nel binomio sovranità-rappresentazione, si apra al concetto non formalmente strutturato di *decisione* così come al quadro della teologia politica, che sola permette di intendere cosa quei concetti implicino nel loro stesso porsi, mentre essi, nella semplice formulazione di ciò che esplicitamente *dicono*, non riescono ad evidenziare queste implicazioni né a mostrare il loro concreto movimento.

L'immagine della nottola di Minerva appare opportuna anche perché ci può offrire un'altra suggestione. Non solo infatti essa indica un atteggiamento di comprensione, ma ci ricorda anche che questa comprensione arriva nell'ora del crepuscolo, quando cioè un'epoca si sta chiudendo. Ne viene allora anche un'indicazione in relazione alla domanda sull'*attualità* del pensiero di Schmitt. Potremmo dire non tanto che è attuale per il fatto che ci offre un apparato categoriale rigoroso che ci fa scientificamente intendere le costanti dell'agire umano o i movimenti politici del presente, ma piuttosto che è attuale come è attuale l'epoca che sta morendo... o che forse è già finita. Ciò non significa certo che la prestazione intellettuale fornita dal suo pensiero sia esaurita, proprio perché essa non è appiattita sull'epoca ma ne è comprensione, come si è detto, e anche perché, se si assiste ad un'epoca che sta morendo, non è tuttavia ancora chiaro di fronte a noi il nuovo che è nato; e infine perché sono sempre i concetti della tradizione moderna quelli che sono ancora oggi radicati nel nostro modo di ragionare e sono utilizzati, sia per intendere la realtà che ci circonda, sia ai fini di legittimare il rapporto di obbligazione politica. E la lezione che Schmitt ci ha dato è di non intendere nuove realtà con vecchi concetti³.

³ Cfr. l'Introduzione di Schmitt all'edizione italiana, *Le categorie del politico* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 22.

6.2 La forma e l'origine

Seguendo il titolo di un volume collettaneo, che Schmitt ha ritenuto una «*echte Diskussion*» del suo pensiero⁴, si può presentare il problema sopra indicato della *comprensione* della concettualità politica moderna nei termini del «politico oltre lo Stato». Se il grande tentativo moderno è di intendere il politico mediante il diritto, che è allora diritto pubblico, e in questo quadro il politico coincide con lo statale, l'atteggiamento schmittiano è quello dell'interrogazione della forma-Stato, per andare a un concetto di politico che spieghi l'origine di quella forma, e che perciò con quella forma non si identifichi. Tale itinerario di ricerca non comporta una dislocazione in un altro ambito da quello statale, ma è *nello* Stato, nella forma, che si ritrova la sua origine. Ci si può tuttavia chiedere se tale movimento di pensiero, in cui consiste la radicalità del filosofico, sia da Schmitt portato fino in fondo, o se in questo tentativo di cogliere il politico come origine egli non rimanga troppo all'interno del modo moderno di intendere la forma politica, cosicché politico e statale si vengono a situare su di un piano di omogeneità e il loro legame è più stretto di quello che lo stesso Schmitt non pensi.

Per intendere il significato e il modo in cui emerge nella storia del pensiero ciò che è qui indicato come *forma politica*⁵, bisogna riferirsi all'ambito teorico del giusnaturalismo moderno, o di quella scienza politica moderna che nasce con Hobbes e all'interno della quale si formano i concetti politici moderni che hanno al loro centro quello di sovranità o di potere. La logica di questi concetti emerge con chia-

⁴ Mi riferisco alla lettera da Schmitt inviata in data 4 agosto 1981 (su questa lettera, per altro aspetto, si veda la Presentazione di C. Galli all'edizione italiana di *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986, p. 3), nella quale si riferisce al volume *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Arsenale, Venezia 1980. Il seguito della presente riflessione chiarirà per altro come l'interpretazione qui proposta di Schmitt, come pensatore radicale dei concetti politici moderni, richieda uno spostamento nei confronti dell'ottica di discussione emersa in quel volume, che ha come punto di avvio un seminario tenuto nel 1980 presso l'Università di Padova.

⁵ Tale significato della *forma politica*, tipico del pensiero moderno, non coincide immediatamente con quello che si ha nella fondamentale opera schmittiana *Römischer Katholizismus und politische Form*. Quest'ultimo infatti si pone all'altezza della teologia politica, che, come cercherò di argomentare, è comprensione di ciò che la forma politica moderna implica e tuttavia nega.

rezza alla fine del ciclo dello *Jus publicum europaeum*. Si veda a questo proposito la definizione della *Herrschaft* che fornisce Weber, come appunto rapporto formale di comando-obbedienza, e si veda pure la sua definizione della *disciplina*, come disposizione ad obbedire al comando di chi esercita il potere⁶. Weber indica con determinazione la formalità del rapporto: l'obbedienza non dipende dai contenuti particolari del comando, perché sarebbe allora instabile e sempre da parte dei cittadini ci potrebbe essere un giudizio negativo sul comando che determina la rottura dell'ordine; essa dipende piuttosto dal fatto che stabilmente e formalmente il comando di chi è preposto al potere è accettato da coloro che sono disposti all'obbedienza come massima del loro comportamento. Ma, nell'articolare la modalità con cui l'obbedienza si attua, Weber indica anche qual è il vero fondamento di legittimazione di questo rapporto di obbligazione politica nel moderno: chi obbedisce lo fa in quanto intende il comando di chi è autorizzato ad esprimerlo – a fare cioè la legge – come se fosse prodotto della propria volontà⁷. E cos'è questo intendere la volontà di chi esercita il potere politico come propria volontà se non intendere quella prima volontà come una volontà rappresentativa? Colui che detiene il potere lo esercita infatti legittimamente in quanto è – a priori e cioè formalmente – ritenuto come colui che non esprime una *sua propria volontà* ed una propria azione, ma piuttosto volontà e azione di *tutto il corpo* politico. È questa appunto la struttura dell'agire rappresentativo, nel quale tutti sono autori delle azioni che l'attore, il rappresentante, compie⁸.

Solo in questo quadro dello *Jus publicum europaeum* si può parlare in senso proprio di Stato, nel senso della forma-Stato, e al centro di questa costruzione sta il legame di due concetti quali *sovranità* e *rappresentazione*⁹, che si chiariscono nel reciproco rapporto e

⁶ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., pp. 52, 207.

⁷ *Ivi*, p. 123.

⁸ Cfr. al riguardo il mio, *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber in La rappresentanza politica* cit., sp. pp. 136 sgg.

⁹ Si tenga presente che con il termine di *rappresentazione* intendo indicare la rappresentanza politica. Non essendoci nella lingua italiana la distinzione tra la rappresentanza che si dà sul piano del diritto privato e la rappresentanza politica (tale distinzione nella riflessione tedesca tra Schmitt e Leibholz emerge nei diversi termini di *Vertretung* e *Repräsentation*), uso spesso il termine di «rappresentazione», che non solo riproduce per calco il termine tedesco di *Repräsentation*, ma ha anche

non risultano comprensibili nella loro specificità e determinatezza senza il riferimento all'unità politica. Schmitt evidenzia ciò e comprende, nei suoi saggi su Hobbes, la portata del pensiero del *Leviatano* per tutta la teoria politica moderna e la dottrina dello Stato. La grande prestazione intellettuale di Schmitt consiste nel comprendere la logica della costruzione teorica moderna e la centralità che in questa ha l'unità politica. Sottolineare questa centralità non è frutto di una scelta teorico-pratica, ma piuttosto della comprensione del significato determinato e della funzione logica di quei concetti moderni che stanno alla base della forma-Stato. Quanto più scompare un orizzonte in cui gli uomini si collocano con le loro differenze, e quanto più in uno scenario iniziale si pongono gli individui eguali tra loro e dotati di eguali diritti, tanto più l'unico possibile esito della costruzione teorica della società politica è non l'unificazione di parti differenti, ma la creazione di una *persona civile*, di un corpo politico unico, la cui vita, con gli atti di volontà e azione che la caratterizzano, è *altra* da quella dei singoli ormai divenuti *individui privati*.

Allora se si dà una rilevanza particolare alla concezione della rappresentanza propria di Schmitt, ciò non è dovuto a una *scelta* dipendente da una concezione globale del mondo, da una *Weltanschauung* o da un'ideologia, ma dalla constatazione che solo questo rapporto tra sovranità-rappresentazione e l'unità politica coglie la logica che connota la genesi e lo sviluppo dei concetti politici moderni¹⁰. La centralità dedicata alla riflessione sull'unità politica non vuole allora fornire armi per una *vera comprensione* della realtà politica, ma piuttosto intendere il modo in cui funzionano quei concetti che stanno alla base anche della dottrina dello Stato. Solo comprendendo quanto questa logica sia ferrea si può avere consapevolezza della difficoltà insita nel tentativo di pensare qualcosa di diverso: le vie di fuga sono altrimenti troppo facili e spesso le proposte *pluralistiche* non

il vantaggio di fare meglio intuire l'aspetto attivo e formativo della rappresentanza politica.

¹⁰ Il pur interessante e informato lavoro di I. Staff, *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts – Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1991, tende tuttavia a rispondere alla domanda sull'importanza accordata al giurista tedesco da studiosi italiani, con l'indicazione di presunte intenzioni politiche e pratiche proprie di costoro.

presentano tanto un nuovo quadro in cui si riesca a pensare le differenze e la molteplicità di soggetti politici, ma piuttosto sono indice di quella confusione concettuale che si determina quando si vuole legittimare la pluralità delle istanze tenendo tuttavia fermo come presupposto il prodotto di quello sviluppo di pensiero che ha portato alla dottrina dello Stato e dello Stato di diritto¹¹.

Schmitt comprende lo specifico del moderno concetto di rappresentanza politica, così come la sua indispensabilità per intendere la sovranità come *unico potere in senso politico*. Solo in seguito alla riflessione schmittiana assumono pieno significato le ricerche sulle modificazioni del concetto di rappresentanza e sulla centralità di esso in rapporto alla costruzione del corpo politico. Sull'onda della riflessione schmittiana si può più facilmente intendere la rilevanza del concetto hobbesiano di rappresentanza per la moderna concezione della forma politica nella sua totalità, anche in relazione a posizioni e a pensatori che si considerano – e sono in genere considerati – assai lontani o addirittura opposti al pensiero hobbesiano.

Ma, come si è detto, l'atteggiamento di comprensione schmittiano non comporta la semplice evidenziazione di ciò che la teoria politica moderna *ha detto*, ma piuttosto il ritrovamento di ciò che la forma implica per la sua produzione e per il suo funzionamento concreto. Il problema che allora si pone è innanzitutto quello della *produzione* della forma. La forma necessita cioè, proprio per il suo stesso costituirsi e per la sua funzione formante, di qualcosa che la eccede, che non è pensabile in modo formale. Ciò riguarda sia la *costituzione* come forma dello Stato, la quale richiede un momento costituente non risolvibile nella costituzione stessa, sia la legge come norma, che esige, per la sua produzione, ciò che non è pensabile secondo la norma stessa. Nella costruzione del politico come forma, secondo la razionalità giuridica, emerge allora un concetto di portata diversa, qual è quello di *decisione*, che non fa parte dei contenuti

¹¹ Il tentativo di intrecciare la rappresentanza politica con la tematica del pluralismo presenta una difficoltà teorica, dovuta al fatto che intendere in senso pienamente politico le parti e i gruppi comporta mettere in discussione il quadro teorico dello Stato moderno e il concetto di rappresentanza da questo implicato, che si determina in funzione dell'unità politica; si veda ora su questo tema A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, FrancoAngeli, Milano 1995.

che la teoria moderna trasmette, cioè del suo apparato di legittimazione. La stessa sovranità mostra una sua anima che eccede l'aspetto formale secondo cui essa è il potere impersonale di tutto il corpo politico e richiede una persona (o un gruppo) da tutti accettata e deputata al suo esercizio. *Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione* – dice Schmitt – e lo stato di eccezione è decisivo per la stessa norma, per lo stato normale. Tutta la costruzione formale e oggettiva del potere rivela allora, per la sua genesi e per il suo funzionamento, un'anima di soggettività e decisione, che non è immediatamente ravvisata in quella razionalità formale, ma che è ciò che rende quella razionalità possibile, ciò che rende possibile parlare di norma e di normalità.

Anche il concetto di rappresentazione, una volta compreso, fa emergere una natura a prima vista insospettata. Infatti, se da una parte l'agire rappresentativo del potere serve a togliere le differenze soggettive e a intendere il potere come ciò che appartiene al corpo politico intero, che è impersonale, dall'altra esso non è mera dipendenza dai rappresentati e dalla loro volontà, ma comporta un'attività formante che viene dall'alto. Ancora una volta appare decisiva la comprensione del *proprium* della rappresentanza moderna, che non è rappresentanza di parti o di individui privati, ma rappresentanza dell'unità politica. La volontà unica del popolo *in quanto volontà determinata* non è precedente l'agire rappresentativo (che non sarebbe allora più necessario), ma è il prodotto della rappresentazione. Allora l'agire rappresentativo mostra anch'esso un elemento di decisionalità non risolvibile in una razionalità formale, e una sua funzione concretamente *formante*. Non è cioè un agire che dipenda, che si deduca dalla forma, ma piuttosto un agire *che produce forma*.

Si può certo cercare di intendere in altro modo la rappresentanza, in rapporto ad un altro modo di intendere il corpo politico, come insieme di parti diverse e diseguali, di soggetti diversi, che hanno rilevanza e personalità politica, ma con la consapevolezza che ci si colloca in tal modo in un diverso ambito concettuale, in cui si rinuncia a quella costruzione che, partendo dagli individui uguali, deduce il monopolio del diritto e della forza nello Stato e giunge alla costruzione dello Stato di diritto. Ci si pone cioè – se il pensare i diversi soggetti politici è radicale – su di un piano diverso da quella della concettualità dello Stato moderno, all'interno della quale la

rappresentanza, in quanto rappresentanza dell'unità, non è rispecchiamento di una volontà già data, ma è appunto attività formante.

Paradossalmente anche la riflessione schmittiana sulla tematica della democrazia plebiscitaria fa emergere l'indispensabilità della rappresentazione in funzione dell'unità politica. La concezione moderna di popolo, inteso non come una realtà costituita di parti, ma come la totalità di individui uguali o come soggetto costituente, ciò che sta sopra la costituzione, comporta che esso si dia sempre e solo attraverso l'attività formante della rappresentazione, come risulta dalla constatazione – che ben esprime la logica della moderna unità politica – che il popolo non può domandare, ma può solo rispondere («Volk kann antworten, aber nicht fragen»)¹². Infatti il popolo come *soggetto unico*, come volontà unitaria, non si dà nelle diverse volontà di milioni di persone, ma solo come risposta maggioritaria a una *messa in forma* che avviene attraverso una domanda, *che non sono tutti gli individui insieme a porre*. Questa è una necessità logica derivante dalla caratteristica dell'unità che è propria del soggetto politico e si presenta perciò anche, come si è visto, nella problematica del potere costituente¹³.

Da tale riflessione viene un contraccolpo allo sforzo legittimante che, come si è ricordato, caratterizza la teoria politica moderna. Basti pensare a quel fondamento del potere che caratterizza le moderne costituzioni quando recitano il ritornello secondo cui il rappresentante rappresenta la nazione intera; il fatto cioè che *il potere, attraverso l'agire rappresentativo, è il potere di tutti*. Nella comprensione del suo concreto movimento tale legittimazione viene messa in crisi: quanto più è compresa la logica dei concetti moderni, tanto più perde di efficacia la loro funzione legittimante.

Un'altra implicazione della concettualità relativa allo Stato che la riflessione schmittiana mette in luce consiste nell'elemento della

¹² Cfr. C. Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1927, p. 31.

¹³ Cfr. Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit., pp. 109 e sgg.; su ciò il mio *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, in *La rappresentanza politica* cit. p. 162. Ben si comprende che la *rappresentazione* di cui si parla nel testo non è riducibile alla rappresentanza istituzionale e dunque alla necessità che si determina a valle della forma-politica, ma è esistenzialmente necessaria per la produzione stessa della forma politica.

conflittualità. E si badi bene, non perché Schmitt sia pensatore del conflitto, ma al contrario, proprio perché è un pensatore dell'ordine, perché cioè *pensa l'ordine moderno*. La cosiddetta antropologia pessimistica non è una scelta «filosofica» o ideologica, ma è il presupposto fondamentale per operare concettualmente la deduzione dello Stato. Si tratta cioè non di una vaga concezione antropologica sostituibile con un'altra, ma del necessario presupposto del pensiero del politico come forma, secondo la razionalità giuridica¹⁴. Per convincersi di ciò si può provare a ripercorrere i testi di pensatori che sono accomunati nell'alveo giusnaturalistico: non solo Hobbes, ma anche Locke, Rousseau e Kant. Si vedrà che tutti sono costretti a pensare al conflitto, per esorcizzare il quale è necessario il monopolio della forza, anche quando il conflitto non sia inteso come reale, ma come solo possibile. Lo stesso Fichte, che critica la posizione pessimistica hobbesiana nello scritto sulla Rivoluzione francese, è costretto a pensare a una caduta «di lealtà e fiducia» tra gli uomini quando, nel suo scritto sul *Naturrecht*, si accinge a *dedurre* razionalmente il diritto di coazione e lo Stato¹⁵. Un'ulteriore verifica può essere fatta tentando, direttamente con una propria riflessione, di compiere una deduzione concettuale del monopolio della forza a partire dalla bontà del rapporto tra gli individui e dalla loro amicizia. Si potrà allora riscontrare che, sulla base del fondamento costituito dall'amicizia tra gli uomini, non è necessaria, ma nemmeno giustificata – e dunque non deducibile – la costruzione del monopolio della forza coattiva. L'ordine tipico del moderno, basato sull'azzeramento di un ordine interno alla natura delle cose, comporta necessariamente il concetto di conflitto, innanzitutto a monte, per *dedurre* appunto la forma-Stato, e poi a valle di questa costruzione, sia nel senso della conflittualità tra gli Stati sovrani non risolvibile con un ulteriore monopolio mondiale della forza, sia in

¹⁴ Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, ora Duncker & Humblot 1991 (si tratta della versione del 1963), p. 61; trad. it. *Le categorie del politico* cit. p. 146; Schmitt parla qui precisamente di «tutte le teorie politiche in senso proprio (*alle echten politischen Theorien*)».

¹⁵ Cfr. su ciò il mio *Libertà e Stato in Fichte* cit., p. 285. e R. Schottky, *La «Grundlage des Naturrechts» de Fichte et la philosophie politique de l'Aufklärung*, «Archives de philosophie», XXV (1962), pp. 441-485.

quello della violenza necessaria all'eliminazione dell'oppositore interno.

Mediante il problema dell'origine della forma e del modo concreto in cui quest'ultima opera, si può chiarire il senso di quella *comprendione* dei concetti politici moderni, di cui si è qui fin dall'inizio parlato. Egualmente può essere chiarito il senso della *Wirklichkeit* a cui Schmitt tende, che è insieme la realtà del politico e il concreto movimento che i concetti moderni implicano per essere quello che sono, al di là di ciò che in essi è espressamente detto, delle *intenzioni* da cui muove la costruzione della scienza politica moderna. Ma per intendere più compiutamente il senso del pensiero radicale di Schmitt, bisogna ulteriormente riflettere sulla struttura teoretica a cui il problema della forma e della sua origine conduce. Bisogna cioè riflettere su cosa sia la sua *teologia politica*¹⁶. L'interpretazione della teologia politica che riprendo¹⁷ si inserisce nella proposta qui avanzata, secondo cui l'importanza del pensiero schmittiano consiste in una riflessione radicale sui concetti politici moderni, non solo in quanto la teologia politica è ravvisata proprio all'interno del concetto fondamentale di rappresentazione, che costituisce il cuore della forma po-

¹⁶ Una breve sintesi critica sulla letteratura critica riguardante la teologia politica di Schmitt si ha nelle *Vorbemerkungen* alla recente edizione di H. Hofmann, *Legimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin 1995 (tr. it. ESI, Napoli 1999), che è ancor oggi una delle migliori monografie sull'autore. Una proposta critica sulla teologia politica, intesa sul piano di una risposta politica, è stata recentemente espressa da J. F. Kervégan, *L'enjeu d'une «théologie politique»*: Carl Schmitt, «Revue de métaphysique et de morale», 1995, n. 2, pp. 201-220; dello stesso autore si veda anche *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 1992.

¹⁷ Cfr. il cap. *La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in *La rappresentanza* cit., pp. 174-195; ad esso rimando per una trattazione più analitica e per la motivazione della difficoltà insita nell'accettare immediatamente e senza riserve l'affermazione schmittiana dell'analogia tra i concetti teologici e quelli politici. Tale analogia porta a fraintendimenti quando è intesa come semplice identità di struttura (si pensi alla natura rappresentativa del sovrano di Hobbes, la quale non coincide con la trascendenza, ma *implica qualcosa di trascendente* per costituirsi appunto come rappresentazione) e richiede una più profonda comprensione di cosa sia teologia politica (cfr. pp. 117-121). Una trattazione della teologia politica nella direzione di una storia dei concetti si ha in H. Ottmann, *Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann*, in *Der Begriff der Politik*, hrsg. V. Gehrard, Metzler Verlag, Stuttgart 1990, pp. 169-188.

litica moderna, ma anche perché, con la consapevolezza della struttura teoretica che emerge nella teologia politica, il modo moderno di configurarsi della forma politica mostra la sua aporeticità.

6.3 La teologia politica come struttura teoretica: l'idea e la sua visibilità

Non è difficile – e non solo per quanto si è fin qui detto – individuare nell'opera fondamentale e sistematica di Schmitt, la *Dottrina della costituzione*, la centralità del concetto di rappresentazione per intendere la moderna concettualità dello Stato. Essa evidenzia infatti il movimento *formante* della forma politica: ciò che permette il suo darsi: «non c'è – dice Schmitt – nessuno Stato senza rappresentanza, poiché non c'è nessuno Stato senza forma di Stato e alla forma spetta essenzialmente la rappresentazione dell'unità politica»¹⁸. Distanziandosi da quanto egli dice nel famoso § 16 della *Verfassungslehre*, ma rimanendo fedeli, così io credo, al movimento di pensiero che proprio lì è espresso¹⁹, si può ritenere che la rappresentazione non sia semplicemente uno dei due principi della forma politica, ma piuttosto costituisca la struttura del politico, così come questo si dà nello Stato moderno. Tale essenziale concetto che sta al centro della costituzione politica e dunque della realtà concreta è definito – e la citazione è assai nota – in un modo che può sembrare strano, astratto, *metafisico*: «rappresentare significa rendere visibile

¹⁸ Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit., p. 273.

¹⁹ Si veda al riguardo il mio tentativo di mostrare che in realtà non siano due, quello di identità e quello di rappresentazione, i principi dello Stato moderno, ma che ci sia piuttosto un'unica struttura, quella della rappresentazione, in *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni venti: Schmitt e Leibholz*, in *La rappresentanza politica* cit. Il tentativo si basa da una parte sull'indicazione schmittiana della natura ideale dell'unità politica e sull'impossibilità, non solo pratico-empirica ma anche teorica, di pensare l'identità come presenza immediata del popolo che esprime volontà e azione, e dall'altra sulla necessaria implicazione del popolo nella rappresentazione mediante l'elemento della pubblicità, che permette il darsi del popolo mediante un processo di identificazione nell'unità rappresentata. A riprova di tale interpretazione sta il riconoscimento di elementi essenzialmente rappresentativi nei fenomeni del plebiscito e del referendum, che costituiscono i modi di più diretta espressione dell'identità del popolo. Inoltre, come si indica nel testo, lo stesso popolo come potere costituente agisce sempre e solo attraverso forme rappresentative.

e temporalmente presente un essere invisibile mediante un essere che è pubblicamente presente»²⁰. E ancora: «la dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente».

Nelle critiche rivolte a Schmitt dopo la pubblicazione dell'opera emergono emblematicamente due aspetti importanti, anche se sono stati utilizzati come obiezione. Da una parte la sua definizione è parsa manifestare una struttura tipica del pensiero teologico, dall'altra l'affermazione della *presenza di ciò che è assente* ha destato meraviglia, in quanto contiene in sé una contraddizione: una volta reso presente – è stato detto –, ciò che è reso presente non è più assente, non comprendendo il significato forte dell'aporia presentata dalla definizione. Tali elementi critici, al di là delle intenzioni con cui sono stati formulati, sono particolarmente felici in quanto indicano un problema, anche se non riescono a comprenderlo. La struttura della rappresentanza moderna infatti contiene a mio avviso l'elemento teologico proprio del politico, e nello stesso tempo rivela una struttura teoretica, che manifesta un'aporia fondamentale della prassi umana. Penso che proprio nella struttura della rappresentazione consista il nucleo forte della teologia politica schmittiana, e allora proprio in essa è da comprendere cosa sia in Schmitt quella *teologia politica*, la cui diversa interpretazione è causa di modi diversi di intendere il suo pensiero.

Non credo che per *teologia politica* si debba intendere una fondazione teologica del politico, e penso che anche il suggerimento che ci viene dai testi schmittiani di concepirla come un processo di secolarizzazione, di passaggio cioè dai concetti teologici a quelli politici non sia di per sé sufficiente e possa facilmente indurre a interpretazioni che non colgono il senso profondo di quanto emerge nei testi schmittiani. Mi sembra piuttosto che per teologia politica si debba intendere la presenza nel politico, *per il suo stesso costituirsi*, di una trascendenza, o meglio un movimento di trascendimento della realtà empirica che è necessario e nello stesso tempo irrisolto, o mai risolto una volta per tutte²¹. Il politico non si può nemmeno co-

²⁰ Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit., p. 277.

²¹ Sul significato della trascendenza e sul ruolo imprescindibile della fede nel politico cfr. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994.

stituire se si resta sul piano del presente empirico. Infatti l'agire rappresentativo comporta il rapporto con ciò che non è empiricamente presente. Tale affermazione è tutt'altro che strana se si pensa allo specifico della rappresentanza moderna, che è rappresentanza non di parti e di volontà costituite, ma dell'unità del popolo e della sua volontà: questa *non è presente, altrimenti non sarebbe necessario e nemmeno possibile rappresentarla*. Se la volontà del popolo fosse immediatamente presente e si determinasse di per se stessa, non ci sarebbe *rap-presentazione*, ma semplice presenza. L'unità politica – il popolo – è idea, ciò che è da rappresentare, proprio perché non è empiricamente presente, ed è ciò in cui i singoli rappresentati si identificano. La natura *ideale* del popolo rimane sempre tale: quando, mediante la rappresentanza, viene reso presente, esso non è *semplicemente presente*, ma resta *per sua natura assente*: la sua presenza è nella forma dell'assenza e ciò che è presente e determinato è l'immagine che ha preso forma mediante la rappresentanza. È proprio la distanza dell'idea del popolo dalla sua presentificazione a lasciare aperto continuamente lo spazio della critica e del mutamento.

È per questo rimanere assente dell'idea del popolo, sebbene una volontà determinata sia per altro resa presente attraverso la rappresentanza politica, che si ha il processo tipico del controllo e del mutamento del corpo rappresentativo nelle democrazie parlamentari moderne; si può cioè sempre dire che la volontà del popolo non è stata rettamente intesa o rispettata, e che si è compiuto il misfatto tipico, che emerge in quanto tale fin dall'origine, della concettualità moderna relativa allo Stato: che cioè i rappresentanti fanno passare interessi privati e volontà particolari per interesse comune e volontà generale. In rapporto a ciò il richiamo schmittiano alla natura ideale dell'unità politica ci avverte del fatto che la pretesa della verifica che sta alla base del controllo si basa sulla presunzione di immenza implicita nell'opinione che la volontà del popolo, che si dichiara tradita, sia empiricamente reale, determinabile, visibile. L'indicazione della sua natura ideale ci aiuta invece a vedere facilmente come, anche nella critica e nel mutamento o capovolgimento della rappresentanza, la volontà del popolo resti sempre qualcosa di ideale, che non esiste di per sé e non può venire alla luce al di fuori della mediazione e della responsabilità propria dell'agire rappresen-

tativo, nei prodotti del quale esiste tuttavia sempre scarto nei confronti di quell'idea che si intende rendere presente.

Per meglio comprendere il senso di questa struttura «teologica» della rappresentazione e la sua rilevanza per il significato determinato delle categorie fondamentali del pensiero schmittiano, innanzitutto quella di *decisione*, così spesso causa di fraintendimenti, è necessario ripercorrere le prime opere di Schmitt. In esse infatti emerge progressivamente questa struttura teoretica che esprime il significato della teologia politica e che trova successivamente la sua espressione mediante il concetto di *Repräsentation*. Lo stesso Schmitt nel periodo più tardo ha sottolineato l'importanza delle prime opere²² per intendere l'autentico significato della decisione, che, appaesata nella struttura della teologia politica, mostra di essere ben altro da ciò che si muove sul piano della fattualità e della mera forza, come la gran parte delle interpretazioni del «decisionismo» schmittiano vogliono far credere. Al contrario, è proprio nella confutazione della possibilità di intendere il piano fattuale ed empirico come effettivamente reale (*wirklich*), e dunque nella comprensione della necessaria implicazione dell'idea per poter parlare di realtà, che emerge come indispensabile il concetto di decisione.

La critica alla concezione del politico come mera forza (*Machttheorie*) è una costante nell'opera schmittiana, fin dalle prime opere. La realtà dello Stato e la presenza della forza che esso implica mostrano – nella prima riflessione organica di Schmitt sullo Stato²³ – il loro significato, in quanto lo Stato implica un diritto da realizzare, e dunque un'istanza che lo trascende, istanza che non è risolvibile in una serie di norme codificate, di leggi che debbano semplicemente essere applicate. Il riferimento alla definizione agostiniana del diritto come *origo, informatio, beatitudo*²⁴, mostra come in esso si riveli un'istanza di giustizia originaria, nei confronti della quale lo Stato si presenta come tensione e sforzo continuo di realizzazione. A questo stadio, per delineare il piano reale in cui lo Stato si pone, compare il movimento consistente nella tensione al

²² Cfr. la Premessa alla seconda edizione di *Gesetz und Urteil*, München 1969, p. V.

²³ C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen 1914.

²⁴ *Ivi*, p. 53.

Sichtbarmachen, a rendere cioè visibile l'idea del diritto, a rendere presente sul piano della visibilità e anche attraverso la forza ciò che è per sua natura altro, che è idea, pensiero. Solo in questo sforzo lo Stato è reale in quanto Stato: il che significa che non è realmente Stato se non nell'implicazione dell'idea, nel tentativo di renderla visibile, presente.

In questo contesto, in concomitanza con l'attività del *Sichtbarmachen*, emerge un concetto di *secolarizzazione* che appare, per il significato di questa struttura teoretica della teologia politica, assai più rilevante di quello che è stato spesso ravvisato nel famosissimo saggio schmittiano dedicato alla *Politische Theologie*. Secolarizzazione non è qui un *passaggio* epocale dal teologico al politico, dal trascendente al mondano. Al contrario è proprio questo passaggio ad essere *realmente* impossibile, per il carattere strutturale che ha qui il concetto di secolarizzazione, che è illuminato da quello di *Sichtbarmachung*: esso consiste cioè nel tentativo proprio del politico, ma si potrebbe dire della stessa prassi dell'uomo, di rendere visibile e dunque di far entrare nel *saeculum*, ciò che è trascendente, che è ideale²⁵. La secolarizzazione, qualora sia intesa come passaggio dal trascendente al mondano, risulta allora impossibile, in quanto è strutturale per il reale l'implicazione di ciò che lo trascende, e d'altra parte il trascendente è dicibile solo in questo piano mondano: non c'è dunque nessun *passaggio*. Se l'idea in quanto trascendente è invisibile, tale invisibilità diviene percepibile, e dunque solo *per noi reale*, sul piano della visibilità.

La tensione, strutturale per la politica, consistente nel tentativo di rendere presente un elemento trascendente, conferisce al concetto di secolarizzazione che si ha nella *Teologia politica I* un significato più pregnante e determinato: esso non comporta tanto il passaggio dal trascendente al mondano, quanto piuttosto indica il fatto che il piano mondano della politica non può risolversi in se stesso, ma implica concetti di origine teologica proprio in quanto non può, nonostante tutte le pretese, risolversi sul piano dell'immanenza e della mondanità, ma implica l'idea in un costante movimento di trascen-

²⁵ Questo significato strutturale di secolarizzazione è stato bene messo in luce da M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, sp. p. 53.

dimento della realtà empirica: senza tale movimento la politica non si riesce a costituire, nemmeno nella sua forma più laica e terrena. È utile riflettere su questo punto a proposito di tutti quei modi di intendere la politica che, pur non potendo non implicare l'idea, pretendono o di escluderla dalla propria considerazione a causa di una concezione laica della politica guidata dalla massima che le cose si governano da sole, oppure di renderla proprio sicuro possesso in una direzione totalitaria, implicando in tal modo e insieme contraddittoriamente negando la trascendenza dell'idea.

La *teologia politica* esprime allora una struttura teoretica, in relazione alla quale risulta densa di significato la metafora goethiana da Schmitt ripresa: *Die Idee tritt immer als ein fremder Gast in die Erscheinung*²⁶. Il piano della realtà è dunque quello in cui si danno l'empirico impiego della forza tipico dello Stato e contemporaneamente anche l'implicazione dell'idea, che solo su questo piano della realtà appare e opera rimanendo tuttavia, per la sua stessa essenza, non visibile²⁷. È nel contesto di questa struttura che compare la decisione, e solo in questo contesto essa prende il suo autentico significato, non certo sul piano della mera forza o della fattualità empirica. Infatti a causa dell'*aporetica* invisibilità (aporetica in quanto solo nello sforzo di renderla visibile e dunque sul piano della visibilità

²⁶ Schmitt, *Der Wert des Staates* cit., p. 75.

²⁷ Se effettivamente una tale struttura teoretica compare nelle prime opere schmittiane, mi sembra siano da correggere le interpretazioni che leggono queste ultime alla luce di un dualismo metafisico: da una parte l'idea o il mondo delle norme, e dall'altra il piano della realtà e della forza. Come ho cercato di indicare, nessuno dei due termini del cosiddetto dualismo riesce infatti a presentarsi di per sé, indipendentemente dall'altro: la mediazione non costituisce allora il legame tra due termini separati, ma piuttosto il terreno in cui si danno sia l'idea che la realtà empirica dello Stato. Ciò comporta una messa a punto teoretica della stessa affermazione della trascendenza: se infatti questa si risolve nell'affermazione di *qualcosa di trascendente*, ben si intende che la struttura qui delineata è tradita e si dà luogo a una contraddizione, in quanto, come oggetto del nostro pensiero e del nostro dire, il trascendente è perso in quanto tale ed è reso immanente. Non l'idea come oggetto trascendente è dunque reale, ma è reale quel movimento di trascendimento proprio della politica che implica aporeticamente l'idea. Un discorso analogo si potrebbe fare per l'immanenza, la quale può porsi (si pensi all'affermazione del popolo come ciò che è *realmente* a fondamento della funzione rappresentativa) solo mediante un movimento di trascendimento che implica l'idea o l'unità politica (in tal caso il popolo), che non è empiricamente presente (non corrisponde cioè alla somma dei singoli individui empiricamente presenti).

essa appare invisibile ed è produttiva) l'idea non può essere vista, detta, presentata e dunque rispecchiata, copiata, come un modello presente. Non è possibile da essa dedurre una prassi e dunque non è possibile una mera esecuzione del diritto: è allora necessario l'atto soggettivo e arrischiato, non garantito, della decisione²⁸.

La decisione compare dunque come necessario agire in una sfera di politicità che si determina in relazione all'idea. Proprio perciò la pretesa di avere un rapporto garantito tra il diritto e la forza che lo realizza è destinato al fallimento, come si può riscontrare nelle contraddizioni in cui si involve Fichte nel tentativo di preservare il diritto da un uso distorto della forza attraverso quella figura del custode del custode in cui consiste l'eforato²⁹. Elementi imprescindibilmente legati alla decisione sono dunque insieme il rapporto all'idea e il rischio dell'azione, della pratica. Se l'idea fosse visibile, non fosse cioè *ospite straniero*, sarebbe possibile una sua copia,

²⁸ È singolare che in tutto l'affannarsi delle interpretazioni schmittiane che mettono in primo piano il concetto di decisione non si tenga conto del modo in cui questo concetto viene alla luce e della relazione, assai esplicitamente indicata da Schmitt, che l'origine di questo concetto ha con la struttura teoretica del rendere visibile ciò che è invisibile. Si veda un passo significativo di *Der Wert des Staates* cit., p. 81: «*Sobald irgendwo das Bestreben einer Verwirklichung von Gedanke, einer Sichtbarmachung und Säkularisierung auftritt, erhebt sich gleich neben dem Bedürfnis nach einer konkreten Entscheidung, die vor allem, und sei es auch auf Kosten des Gedankens, bestimmt sein muß, das Bestreben nach einer in derselben Weise bestimmten und unfehlbaren Instanz, die diese Formulierung gibt*». La tesi che vado esprimendo non può trovare un riscontro più palese: il presentarsi del movimento tendente a rendere visibile l'idea richiede necessariamente il concetto di decisione. I discorsi che si fanno sulla decisione schmittiana non possono sradicarla da questa origine logica, che lo stesso Schmitt, anche nella maturità, ricorda. In rapporto alla struttura teoretica del *Sichtbarmachen* viene a prendere significato anche quella istanza di infallibilità a cui Schmitt si riferisce parlando del Papa e indicando le aporie fichtiane. Essa non comporta la fondazione della decisione in un'assoluta verità, ma piuttosto indica l'imprescindibile aspetto di fede che emerge nell'ambito politico. Certo la fede positiva che caratterizza la religione, e in modo determinato i fedeli attorno alla figura del Papa, non è immediatamente riportabile alla struttura della politica, ma l'elemento che accomuna i due ambiti è la *consapevolezza dell'essere nella fede*. Da questo punto di vista l'infalibilità non è fondata sul possesso sicuro della verità, ma piuttosto, data l'invisibilità di ciò che è trascendente, indica l'impossibilità di una vera ed esatta verifica, e comporta perciò l'inevitabile rischio della decisione.

²⁹ *Ivi*, pp. 82-83: sulle aporie relative all'eforato in Fichte ricordo il saggio su Fichte sopra citato in *Il contratto sociale* cit., sp. pp. 292-301.

una sua semplice *esecuzione*, e ci si troverebbe su di un piano di oggettività perfettamente controllabile: la sua invisibilità invece comporta il rischio e l'insopprimibilità di un atteggiamento di fede, di fiducia. L'assolutezza che sembra caratterizzare il concetto di decisione, non comporta il suo porsi sul piano dell'assoluto, ma al contrario il suo *implicare l'assoluto sul piano della finitezza*. In ciò si chiarisce il senso teologico politico della decisione, che non è assimilabile alla creatività di tipo divino³⁰.

Quando Schmitt dice che la decisione non si fonda su nulla di normativo, ciò non significa che essa si basi sul nulla o che sia mero arbitrio, ma piuttosto che essa si riferisce appunto a un'idea che non è oggettivabile in una norma. Allora la decisione non si libra sul vuoto, ma da una parte implica l'idea, dall'altra è decisione reale, e non mera velleità, in quanto si colloca nella costituzione, in quanto cioè è *efficace* e riesce a mettere in forma una realtà complessa³¹. Solo allora nel concreto della *Verfassung* e nell'ambito della teologia politica la decisione prende in Schmitt il suo significato: il concetto di decisione emerge dunque dalla struttura stessa della rappresentazione. Infatti è nella rappresentazione che si coagula la struttura teoretica del movimento di trascendenza che abbiamo fin qui delineata e che è approfondita nel saggio riguardante la visibilità della Chiesa³², struttura che è felicemente e platonicamente legata alla metafora del vedere sulla base della radice etimologica del termine «idea».

6.4 Rappresentazione e forma politica

È in *Cattolicesimo romano e forma politica* che il concetto di rappresentazione mostra di esprimere questa struttura della *visibilità di ciò*

³⁰ Ecco perchè la figura dell'analogia tra i concetti teologici e quelli politici può essere fonte di fraintendimento se non è intesa come un rapporto che implica il riferimento allo stesso termine – il trascendente –, ma in modo diverso.

³¹ Al riguardo si veda P. Schiera, *Dalla decisione alla politica: la decisione in Carl Schmitt*, in *La politica oltre lo Stato* cit., pp. 15-24. Il riconoscere che la decisione è tale in quanto è efficace e riesce a mettere in forma una realtà complessa, non significa che essa si *giustifichi* con il mero fatto di aver prodotto ordine.

³² *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, «Summa», 1917-18, n. 2, pp. 71-80, trad. it. in *Cattolicesimo romano* cit., pp. 73 sgg..

che è invisibile. Tale opera mi sembra fondamentale nel percorso intellettuale di Schmitt e la sua portata teorica non riducibile al problema del rapporto con il cattolicesimo o alle contingenze della vita dell'autore che connotano il periodo in cui essa è stata scritta. Essa va collocata, a mio avviso, a fianco dell'opera weberiana *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, non solo per l'importanza che riveste, ma anche per l'analogia e le differenze esistenti nelle due diverse relazioni poste tra capitalismo e protestantesimo da una parte, e tra lo specifico della forma politica e il cattolicesimo dall'altra. La collocazione temporale di quest'opera appare strategica nell'itinerario schmittiano, perché la prima edizione è immediatamente successiva alla celebre definizione della sovranità come decisione nello stato di eccezione, mentre la seconda edizione, che lo stesso Schmitt sembra prediligere e che sta alla base della terza, è del '25, e precede dunque di poco la *Verfassungslehre* e il *Begriff des Politischen*.

È significativo che qui l'elemento della *decisione*, che caratterizza la forza della Chiesa, sia coniugato con la *mediazione*, in quanto la Chiesa è una delle più significative manifestazioni di *complexio oppositorum*, di capacità di tenere insieme elementi diversi e contrastanti, di dare loro una forma. È proprio la dimensione formale a costituire la forza e l'efficacia della Chiesa e a determinare il suo operare, e tale dimensione formale si manifesta nel *Prinzip der Repräsentation*. Per questo essa appare non solo un esempio di forma politica, ma, nello specifico momento del *Cattolicesimo romano*, come autentica *Trägerin* della forma politica, soprattutto in un periodo di trionfo della tecnica e del pensiero economico. La forza rappresentativa della Chiesa è tanto maggiore in quanto non è l'idea della giustizia ad essere rappresentata, ma la *persona* di Cristo: più grande è allora la sua capacità di presa, la sua autorità, la capacità di convincimento³³. E questi sono elementi necessari al politico, perché senza rapporto con l'idea, senza autorità e senza *ethos* della convinzione non c'è destino né durata per un sistema politico: ancora si ha il rifiuto di una teoria della mera forza, in quanto incapace di intendere il modo in cui la potenza politica si esplica³⁴.

³³ Cfr. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* cit., p. 41; trad. it. cit., p. 59.

³⁴ *Ivi*, p. 25; trad. it. cit., p. 45.

Qui, nella trattazione della forza politica della Chiesa, appaiono tutti gli elementi fondamentali che caratterizzeranno nella *Verfassungslehre* il concetto della rappresentazione come principio della forma politica: superamento del piano empirico, implicazione dell'idea, trascendenza, dimensione pubblica, carattere istituzionale, produttività del *formieren*, indeducibilità della rappresentanza «dal basso», carattere «personale». Tale aspetto di trascendenza, o, per meglio dire, un movimento di trascendimento dell'empirico è presente anche nelle forma parlamentare, che in quest'opera è intesa come la più laicizzata e illanguidita in relazione a quella rappresentatività che si manifesta nella Chiesa. Infatti: «il popolo come intero è solo un'idea»³⁵ e perciò può essere rappresentato, perché è solo l'idea, che non è empiricamente presente, a poter essere rappresentata. Nella rappresentazione si ha uno scarto costante nei confronti della *Realpresenz der Dinge* e anche di quel rispecchiamento di volontà determinate ed espresse che caratterizzano un semplice rapporto privatistico di *Vertretung*, nei confronti del quale la *Repräsentation*, e dunque la rappresentanza nel suo senso politico, si differenzia radicalmente.

Tuttavia il riferimento alla Chiesa, indicata nostalgicamente come la vera *Trägerin* della forma politica in un tempo dominato dalla tecnica e dal pensiero economico e in rapporto ad uno Stato che appare mancare proprio della capacità politica e formante della rappresentazione, ci deve far riflettere ulteriormente sulla rappresentanza come concetto centrale della teoria politica moderna. Sembra quasi che in *Cattolicesimo romano* tra la Chiesa e lo Stato ci debba essere, per quanto riguarda la funzione rappresentativa, mera continuità, e che la meta proposta per uno Stato ormai in crisi sia quella di riuscire ad elevarsi alla capacità rappresentativa della Chiesa. In realtà se così fosse si perderebbe lo specifico della concettualità moderna, che è – secondo la proposta che qui cerco di avanzare – lo specifico oggetto della riflessione radicale di Schmitt. Un esame più complessivo del pensiero schmittiano non mi pare tuttavia porti a confermare questa semplice continuità, se è vero che la costruzione

³⁵ *Ivi*, p. 36; trad. it. cit., p. 56.

politica moderna appare sospesa su un vuoto³⁶ e che Schmitt esprime, in un periodo più tardo, la consapevolezza che solo un'immane disperazione ha potuto dare luogo a questa forma³⁷.

Il filo logico del ragionamento schmittiano mi pare essere il ritrovamento, al cuore della forma politica moderna, di una struttura originaria, che comporta un movimento di trascendenza, ma contemporaneamente il tentativo di sottrarsi a questo movimento, mediante una soluzione di immanenza. È vero che la costruzione hobbesiana pur – o meglio *proprio* – nel tentativo di dar luogo ad una costruzione oggettiva e formale (lo Stato come manifestazione e insieme neutralizzazione del politico), esprime già nella modalità fondativa di questa costruzione l'elemento non razionale e oggettivo della fede. La fondazione del corpo politico non avviene infatti mediante un contratto, che implica scambio, ma un *patto*, che implica fiducia, scommessa sul futuro³⁸. Non solo, ma risultato della costruzione razionale è pur sempre la *fede* in una persona, il sovrano rappresentante, o, nelle elaborazioni successive ad Hobbes, il rappresentante del popolo sovrano, insomma colui o coloro che dicono «lo Stato sono io», senza il quale o i quali non c'è forma-Stato. Ciò perché è la stessa rappresentazione a comportare fede, fiducia, come si può notare nel tentativo rousseauiano, tanto radicale quanto vano, di opporsi alla rappresentanza politica proponendo l'inalienabilità della sovranità e la manifestazione sempre in atto della volontà generale³⁹. La stessa costruzione hobbesiana risulta poi nell'interpretazione schmittiana ulteriormente aperta alla trascendenza, come si può notare nel famoso «cristallo di Hobbes».

Ugualmente è vero che il politico nel moderno non si costituisce se non in rapporto all'idea. L'immagine secondo cui l'ideale della politica è una situazione totalmente oggettiva e non conflittuale e in

³⁶ È merito di C. Galli aver messo in luce la differenza fra la moderna rappresentazione dello Stato, sospesa nel vuoto, e la rappresentazione della Chiesa (cfr. la Presentazione cit. all'edizione italiana di *Cattolicesimo romano*, p. 18; cfr. ora *Genealogia della politica* cit., spec. cap. VI).

³⁷ Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Greven Verlag, Köln 1950, p. 66 (trad. it. di C. Mainoldi, con un saggio di F. Mercadante, Adelphi, Milano 1987, p. 68).

³⁸ Cfr. La mia Introduzione, *Patto sociale e forma politica*, a *Il contratto sociale* cit., pp. 7-49.

³⁹ Cfr. S. Biral, *Rappresentazione e governo nel '700 francese (un capitolo di teologia politica)*, «Il Centauro», 1981, n. 2, pp. 23-28.

cui le cose si governano da sole è smentita dal fatto che con il mero riferimento alle cose la sfera politica in senso moderno non si può nemmeno costituire. Ciò riguarda non solo la forma politica nel suo significato istituzionale, che è resa possibile attraverso l'azione formante della rappresentazione, la quale, come si è visto implica necessariamente l'idea; ma riguarda anche ciò che sta a monte e si realizza mediante questa forma, cioè il rapporto amico-nemico. Infatti anche le cose o le realtà indicate da un pensiero economico diventano politiche quando si fanno elemento di coagulo e simbolo che segna il discrimine tra amici e nemici, quando cioè diventano ideali e bandiere per cui combattere. Come si è sopra ricordato, anche nella situazione in cui l'elemento rappresentativo sembra più illanguidito, cioè nei moderni parlamenti, che pur hanno a che fare con cose e interessi, ciò che si rappresenta è la totalità del popolo, che, in rapporto agli individui particolari esistenti, è appunto idea.

Tuttavia questo movimento di trascendimento, che viene alla luce nella comprensione di Schmitt, pur essendo il movimento che permette il costituirsi del politico moderno, è dalla stessa teoria moderna anche negato. Infatti quest'ultima si viene a formare solo nel momento in cui è destituito di valore un ragionamento metafisico e un modo di intendere l'ambito della pratica e della politica che aveva costituito un punto di riferimento per un lunga tradizione di pensiero. Se è vero che l'esperienza politica è possibile solo mediante il riferimento all'idea, e ciò permette di tornare con il pensiero alla *Repubblica* platonica⁴⁰, tuttavia è proprio il problema dell'idea che viene contraddittoriamente posto tra parentesi nella teoria moderna, e che alla fine viene negato. Bisogna rinunciare alla ricerca di cos'è bene e giusto; su questo i filosofi morali hanno fornito soluzioni diverse, causa di conflitto – dice Hobbes –: bisogna allora trovare una soluzione formale (monopolio della forza e obbligatione politica) che garantisca l'ordine. L'orizzonte metafisico e quello teologico sono tolti di mezzo e il tentativo è quello di una costruzione che si risolve nell'immanenza.

⁴⁰ Si badi bene: «il riferimento all'idea», non il suo possesso, non il suo uso come modello razionale che possiamo avere davanti agli occhi e dunque «vedere»: un'idea dunque che permette di mettere in crisi qualsiasi preteso sapere e qualsiasi *risposta definitiva* in relazione al problema della giustizia.

Schmitt ha consapevolezza di questa ambivalenza dei concetti politici moderni. Se è vero che le entità che sono poste al luogo di Dio, cioè «umanità», «nazione», «individuo», «sviluppo storico», e anche la «vita» in quanto tale, sono ancora metafisica e comportano sempre un'istanza suprema e radicale, così che la metafisica appare come qualcosa di inevitabile⁴¹, è anche vero che questi sono fattori mondani e terreni, che pur non potendosi identificare con la datità delle cose, sono tuttavia funzionali a una soluzione di tipo immanente. Insomma, se la rappresentanza moderna è rappresentanza del popolo, della nazione intera, ciò che con questa forma si intende mettere in atto è una garanzia totale e immanente, che neghi l'elemento della trascendenza proprio della rappresentazione. Difatti è riportando l'azione di coloro che esercitano il potere alla sua natura rappresentativa che si intende disinnescare le possibilità di distorsione dell'uso del potere e dunque riportarlo al suo fondamento che è il popolo. Il popolo cioè costituisce quel fondamento immanente e non problematico che garantirebbe l'uso corretto del potere. Certo, si è visto che in realtà il popolo come intero, come soggetto politico, è solo idea, e proprio perciò può essere rappresentato, ma il tentativo della costruzione moderna è di farne invece non ciò che nella rappresentazione trascende e rimane sostanzialmente assente nel momento in cui è rappresentato, ma piuttosto il fondamento immanente della politica. Non solo la rappresentazione dovrebbe fare emergere questo soggetto immanente, ma l'eventuale uso distorto di quest'ultima dovrebbe essere corretto con l'emergere della *volontà diretta del popolo*.

Tale immanenza è più evidente nel filosofo politico che, per eliminare ogni trascendenza e il sempre possibile inganno del popolo da parte di coloro che lo rappresentano, nega decisamente il concetto di rappresentazione, cioè Rousseau. Nel suo pensiero emerge con maggior chiarezza ciò che in realtà sta alla base anche delle concezioni rappresentative successive. Il popolo, inteso come la totalità di tutti gli individui, è il soggetto perfetto e assoluto della politica, in quanto non avrebbe nessuna istanza superiore o estranea che lo

⁴¹ Cfr. la Premessa del 1924 a *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München u. Leipzig, 1925² p. 23 (*Romanticismo politico*, trad. it. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981, p. 21).

condizioni. La sua volontà è sempre buona: è quella che è. Chi può agire politicamente se non la totalità di tutti i cittadini? Ben si comprende che anche nelle democrazie rappresentative è questo il fondamento, e dunque un fondamento che pur ponendosi mediante uno scarto ideale, tende ad essere immanente, un fondamento *esistente*. Non è questo il luogo per mostrare come in realtà non sia risolutiva la negazione rousseauiana della rappresentazione, proprio perché il suo problema è quello della sovranità moderna. Ciò che ha qui importanza è mostrare come nella negazione della rappresentanza, ma anche attraverso la rappresentanza, si tenti di negare ogni movimenti di trascendenza.

Allora la situazione aporetica – che solo in un pensiero comprendente e radicale viene in luce – in cui si trovano i concetti politici moderni, è quella di richiedere per il loro stesso porsi una struttura di trascendenza e di implicazione che tuttavia tendono a negare. Essi cioè in tanto possono porsi in quanto implicano un'istanza radicale e trascendente, ma tuttavia negano questa trascendenza e il rischio della prassi che questa comporta, e intendono l'istanza radicale e trascendente in modo immanente. Il bene e il giusto non sono più un problema, non sono più l'idea necessaria, che bisogna rischiare di *rappresentare*, come avviene per il filosofo della *Repubblica* di Platone, che disegna e cancella e ritocca il proprio disegno, dando forma a una *polis* che non può essere la *copia* di un modello, dal momento che l'archetipo non è visibile⁴² (altro che delineazione scientifica della *polis* perfetta!). Si dà luogo invece a una soluzione formale e oggettiva, perfettamente disegnabile e geometrizzabile della giustizia, che pretende di non comportare alcuna eccedenza e trascendenza, e dunque nemmeno nessun rischio. In questa forma le idee che sono rappresentate (popolo, nazione ecc.) sono intese come realtà presenti, dunque in modo immanentistico. Proprio nell'immanenza del movimento e nel circolo di volontà individuale e volontà generale, consiste la legittimazione che i concetti moderni tendono a dare dell'obbligazione politica. Perciò si può anche comprendere che questa stessa legittimazione sia posta in crisi nel momento in cui tale complesso movimento – di implicazione della trascendenza e di sua

⁴² Cfr. al riguardo il mio *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in *La rappresentanza* cit., sp. pp. 46 sgg.

negazione – proprio della concettualità politica moderna viene *compreso*.

La teologia politica è dunque il cuore pulsante della teoria politica moderna e tuttavia da questa negato. Ma ci si può chiedere a questo punto se Schmitt sia effettivamente fedele a questa struttura teoretica che emerge nel suo itinerario di pensiero, cioè a questa teologia politica intesa non come fondazione, ma come struttura sempre aperta verso l'alto. Se si guarda alla contemporanea e assai vicina riflessione di Benjamin, sembra di dover rispondere negativamente⁴³, perché proprio il modo in cui la stessa struttura è vissuta, come aperta, da Benjamin ci fa riflettere sull'attaccamento schmittiano all'ordine positivamente prodotto che caratterizza lo Stato moderno. Così come nella Chiesa Schmitt accentua l'aspetto istituzionale e formante a cui dà luogo la rappresentazione, così per lo Stato tiene fermo l'aspetto ordinante, e dunque il calarsi dell'idea della giustizia in diritto positivo. Perciò, nonostante il politico sia «*nello Stato oltre lo Stato*» ed egli comprenda che l'epoca degli Stati è ormai al tramonto, tuttavia è riluttante a intendere fino in fondo questa forma come transeunte⁴⁴.

6.5 Oltre Schmitt e la scienza politica moderna

L'indicazione della nostalgia di Schmitt per la forma-Stato, ci introduce all'ultima fase di questa riflessione sul significato e sulla rilevanza del suo pensiero. Si tratta cioè di chiedersi se egli, nonostante la sua *comprensione* dei concetti politici moderni, non rimanga tuttavia prigioniero della scienza politica moderna, come ha indicato Voegelin⁴⁵. Si tratta cioè di capire se il ritenersi giurista da

⁴³ Cfr. S. Ganis, *L'ordine della redenzione. Benjamin e il politico*, «Trimestre», 24 (1991), n. 1-2, pp. 45-86.

⁴⁴ Sulla riluttanza di Schmitt ad intendere lo Stato come forma contingente e transeunte, nonostante l'ulteriorità del politico nei confronti dello Stato, si veda il testo redatto da S. Biral, che raccoglie la relazione orale di G. Miglio, *Oltre lo Stato, in Il politico oltre lo Stato* cit., pp. 41 e 47, e L. Ornaghi, *Lo Stato e il politico nell'età moderna*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 1986, pp. 721-741.

⁴⁵ Cfr. E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staats-theoretischen Prinzipien*, «Zeitschrift für öffentliches Recht», XI (1931), pp. 89-109, qui p. 107. Sul rapporto Voegelin – Schmitt

parte di Schmitt, accanto all'aspetto felice e produttivo fin qui messo in rilievo, consistente nell'intendere il filosofico non come ciò che ha un suo luogo *altro*, ma come un pensiero radicale degli stessi concetti giuridici, non mostri anche un diverso aspetto, quello dell'incapacità di andare *oltre* quella concettualità. Tale incapacità avrebbe un duplice esito: da una parte quello schmittiano non sarebbe un pensiero radicale dell'origine, e dall'altro non fornirebbe un'attrezzatura di pensiero atta a pensare un presente che non è più comprensibile mediante la concettualità dello Stato, se è vero che l'epoca della statualità è dallo stesso Schmitt considerata come un'epoca che da tempo sta volgendo alla fine⁴⁶.

Schmitt ha forse avuto la pretesa, evidenziando la dialettica tra politico e Stato, di cogliere al di là della forma propria dello Stato, una dimensione originaria del politico, costituita dal rapporto amico-nemico, una dimensione che permetterebbe di intendere il modo in cui il politico si configura anche in altre esperienze estranee alla forma-Stato. Da ciò il tentativo di intendere con questa chiave anche la concettualità politica greca e di interpretare il significato dell'*archein* aristotelico. In questa direzione si sono dati tentativi come quello di Christian Meier di interpretare il pensiero politico greco, e sempre in questa direzione si è cercato di indicare la via per una *scienza politica* rigorosa, basata sulle leggi e sulle costanti del comportamento umano. In realtà il politico inteso come rapporto amico-nemico più che una struttura originaria per intendere la prassi dell'uomo e il significato del politico, è un *presupposto del politico moderno* e del modo in cui in esso è inteso l'ordine. Nell'indicazione schmittiana, come ho cercato di argomentare, abbiamo una prestazione di pensiero notevole, consistente nella *comprensione dei concetti politici moderni*, ma non il coglimento di una dimensione quasi ontologica dell'agire umano.

Da questo punto di vista giustamente Brunner ha inteso il concetto schmittiano del politico come il punto finale di una dottrina

rimando alla mia relazione, *Die Krise des Staates als Rechtsform und die politische Philosophie: Eric Voegelin und Carl Schmitt* cit., e a Chignola *Pratica del limite* cit., sp. pp. 79-89.

⁴⁶ Bisogna per altro fare attenzione a parlare troppo affrettatamente di «postmoderno», in quanto il nuovo appare molto spesso come sintomo di crisi del quadro moderno, piuttosto che come un *altro* quadro con una sua coerenza propria.

dello Stato⁴⁷: potremmo dire finale in quanto ne comprende la radice, il presupposto, e anche la crisi. Non mi sembra tanto forte la critica al fatto che Schmitt avrebbe dato maggiore o esclusivo rilievo al rapporto con il nemico piuttosto che ai legami che stanno alla base dell'amicizia. Qui ha ragione Schmitt: nel vuoto operato dalla teoria moderna è proprio il rapporto con il nemico, assieme alla determinazione dell'ordine interno, l'elemento discriminante e decisivo del legame che si ha nella forma Stato⁴⁸. Ciò che determina il legame e che raggruppa la comunità politica è certo rilevante in altro contesto concettuale, in modo diverso forse nelle diverse tradizioni e modi di pensare il politico *prima e fuori* della scienza politica moderna. Il politico come rapporto amico-nemico è allora non qualcosa di originario, ma la condizione che permette di pensare e di dedurre la forma politica moderna, e dunque è un presupposto del pensiero giuridico riguardante lo Stato.

Nel presente volume l'attraverso schmittiano non viene dunque a costituire un'operazione isolata, ma va congiunta al confronto critico con la *Begriffsgeschichte* tedesca e dunque fa parte di un lavoro che confluisce nella proposta di un lavoro di storia concettuale inteso in tutta la sua pregnanza filosofica. La radicalizzazione schmittiana è assai rilevante per un pensiero filosofico sulla teoria politica moderna, ma di fronte a tale movimento di pensiero si blocca: e il blocco è costituito dal fatto che la forma politica moderna costituisce l'orizzonte in cui egli permane e condiziona il suo tentativo di cogliere l'originario politico dell'agire umano. Una prospettiva come quella indicata fin dall'inizio di questo volume tende invece a superare l'inevitabilità di questo orizzonte, per poter intendere in modo più appropriato forme di pensiero della politica non riducibili alle categorie moderne e per attingere a una domanda originaria sull'agire e sull'agire in comune degli uomini.

⁴⁷ Cfr. la *Premessa* del 1963 alla seconda edizione di *Der Begriff des Politischen* cit., p. 14. (trad. it. in *Le categorie del politico* cit., p. 95).

⁴⁸ È possibile verificare questo punto esaminando le motivazioni che portano alla fondazione del monopolio della forza nei filosofi politici moderni a partire da Hobbes: alla base della costruzione dello Stato stanno la necessità di garantire l'ordine nella società, e la difesa nei confronti delle minacce che vengono dall'esterno.

L'epoca della statualità è giunta alla sua fine per lo stesso Schmitt, e la sua stessa comprensione della concettualità politica moderna ha contribuito – suo malgrado – a metterne in evidenza la crisi. I concetti di individuo, uguaglianza, sovranità, rappresentanza, che caratterizzano le stesse costituzioni formali, cioè le carte costituzionali, non sembrano più essere in grado da una parte di capire l'effettivo costituirsi della realtà politica, e dall'altra di legittimare l'obbligazione politica. Anche nei confronti di Schmitt bisogna allora tener presente la sua lezione di non parlare di cose nuove con concetti vecchi. Ma sempre la sua lezione risulta indispensabile per intendere quei concetti, la loro genesi, la loro logica e le loro aporie, e per non correre il rischio, come oggi si fa quasi sempre, di usare una parte di quella concettualità contro l'altra (ad esempio i diritti degli individui contro la forza e la centralità dello Stato), non comprendendo come i diversi lati della teoria siano legati tra loro da una ferrea logica, e come, se si intende ancora una volta partire dai diritti e dalla uguaglianza degli individui, non ci sia altro esito che l'immane forza dello Stato.

L'ossessione schmittiana per l'unità politica è da riportare proprio alla comprensione di questa logica. Non è in questo criticabile. Ma se ciò che è oggi da capire è la differenza, il raccordo delle diverse volontà e forme di raggruppamento, la dimensione politica degli uomini al di là della scissione di privato e pubblico operata dalla rappresentanza moderna, il senso reale e costituzionale di termini come *consenso* e *partecipazione*, allora bisogna andare *oltre Schmitt*, ma solo tenendo ben presente la sua lezione, senza aggiustamenti interni alla dottrina dello Stato, che sono confusioni concettuali. Per intendere tutto ciò bisogna affinare nuovi strumenti, senza usare come valori e bandiere concetti che sono stati alla base di quella dottrina, quali individuo, uguaglianza, diritti, avendo la forza di superare la costruzione teorica che porta allo Stato e allo Stato di diritto. È ancora attraversando la strada indicata da Schmitt, nella direzione di un suo superamento, che si può tentare di intendere insieme il senso radicale del problema dell'originario – dell'idea del giusto e del bene – che emerge nell'agire degli uomini, l'esistenza di significati della politica diversi da quello moderno incentrato sulla forma, sul potere e sul conflitto, e infine la possibilità di realtà ulteriori a quella, non eterna, dello Stato.

7. Considerazioni preliminari su democrazia e federalismo

7.1 Istanze contraddittorie nell'uso del termine di democrazia

Il tema della democrazia è già emerso nel nostro percorso, soprattutto in relazione alla distinzione tra l'antica concezione del governo e il moderno concetto di potere politico. Appare tuttavia utile ripensare questo concetto, o meglio i concetti che sono implicati dalla nozione di democrazia, perché questa si pone nell'epoca contemporanea come comprensiva di un modo di intendere i valori della politica e come indicativa del carattere legittimante proprio della teoria politica moderna, e perché i chiarimenti che possono derivare dall'analisi critica appaiono caratteristici di un approccio storico-concettuale. Naturalmente la questione non è quella di schierarsi in favore o contro la democrazia, ma piuttosto quella di cercare di dirimere gli equivoci che si presentano e di individuare il problema che si pone tra le intenzioni e le istanze che con il concetto di democrazia si vogliono esprimere e i concetti che sono usati per determinarne il significato.

Difficilmente si può rintracciare una parola che, al pari di quella di «democrazia», sia espressiva del modo che si ha nel dibattito politico, nella vita comune e anche nei trattati scientifici, di riferirsi ai concetti politici o, ancora più in generale ai concetti della vita pratica. Così come accadeva nello scenario del dialogo di Socrate con i suoi concittadini, sulle questioni pratiche¹ tutti pretendono di sape-

¹ A buon diritto la vita pratica coincide con quella politica in un mondo come quello greco, in cui non abbiamo la moderna scissione di interiore ed esteriore, di morale e politica, e l'etica determina l'ambito dell'agire che è dell'uomo, e proprio

re: hanno le loro certezze e «verità». Tale atteggiamento ha una sua ragione nella struttura propria dell'ambito dell'agire: non si tratta infatti di un ambito particolare, che, pur essendo utile magari per tutti (come quello tecnico produttivo), può tuttavia rimanere fuori della propria attività e della propria competenza. L'azione è strutturale per l'uomo: si può decidere come agire, ma non di agire. Tutti sono allora portati a pensare di sapere come comportarsi, e a darsi una propria identità e collocazione nei rapporti con gli altri in base a tale presunto «sapere»². L'interrogazione socratica tuttavia mostra la contraddizione di questo preteso sapere e apre la ricerca su ciò che è giusto e buono, una ricerca che è non occasionale e transitoria, che non si conclude con il conseguimento di una verità che guidi infallibilmente l'agire, ma che determina piuttosto il significato del pensiero nell'ambito pratico, non risolvibile nella deduzione da una teoria giusta, ma aperto piuttosto al rischio della scelta.

L'uso della parola «democrazia» mostra come i concetti siano spesso usati come bandiere, come segnali per indicare la propria posizione, la propria collocazione culturale e politica, e non siano invece esaminati in ragione del senso determinato che hanno, della loro logica, dei loro presupposti. Questo uso del concetto come bandiera è per la democrazia tanto più vistoso, quanto più esso è venuto ad assumere un significato incontestabilmente positivo, progressista, emancipatorio. Come ha ricordato Sartori³, in un'inchiesta sul tema della democrazia svolta nel 1948 nell'ambito dell'Unesco, rivolta a filosofi, politologi, sociologi, e economisti, risultò che nessuna dottrina si presentava come antidemocratica, mentre antidemocratici erano piuttosto

perciò dell'uomo in quella *polis* che è fine e ambito dell'espressione della sua attività e della sua virtù.

² Tale sapere non viene, dagli interlocutori di Socrate, distinto dal sapere tecnico, in quanto intende risolversi in un sapere oggettivamente inteso e determinabile in norme vere a cui adeguare la prassi. Allo stesso Platone viene spesso attribuito un tale atteggiamento, che fa coincidere il pensiero filosofico con il preteso possesso della verità, con una sua esposizione. Ciò fa ad esempio la Arendt nella sua interpretazione di Platone, e Klaus Held (*Stato, interessi e mondi vitali*, tr. it. a cura di A. Ponsetto, Morcelliana, Brescia 1981, cap. V, sp. pp. 168 sgg.), il quale, nella stessa direzione, fa di Platone un anticipatore della scienza politica moderna di stampo hobbesiano. In tal modo va perso non solo il senso della filosofia di Platone, ma il significato e il ruolo che il pensiero filosofico ha nell'ambito della prassi.

³ Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1974⁴, p. 10.

indicati coloro che propugnavano altre idee: insomma gli avversari. Con il concetto di democrazia si ha dunque l'impressione di aver attinto un valore universale, da tutti condiviso. Tale situazione sembra confermata in modo ancor più forte oggi, nel momento in cui, caduti i muri e le ideologie contrapposte sull'ordine della società, sembra che il modello denominato, con non poco bisticcio concettuale, come «liberaldemocratico», abbinato al riconoscimento più o meno assoluto della dimensione del mercato, costituisca l'idea vera a cui tutti si rifanno, e che tutti vogliono interpretare nel modo migliore e più autentico⁴.

In realtà sotto il termine di «democrazia» si possono rintracciare opinioni e istanze spesso non facilmente compatibili tra loro, o, nel loro fondamento logico, addirittura contrapposte. Per esprimere due di queste istanze difficilmente compatibili, si può ricordare, da una parte, il concetto moderno di «popolo», inteso come soggetto unitario autentico e perfetto della politica, concetto che ha alla sua base le grandi idee di «uguaglianza» e di «libertà», diffuse ed egemoni dall'epoca della Rivoluzione francese. Dall'altra, ci si può riferire alle istanze, che emergono spesso nei dibattiti politici e nel discorso comune, e che sembrano proprie dell'ambito concettuale della democrazia, di una reale *partecipazione* degli uomini alla vita politica, del riconoscimento della differenza e della pluralità dei diversi soggetti che di volta in volta si presentano nella sfera pubblica, mettendo in discussione un assetto consolidato della vita sociale, dell'accettazione infine delle minoranze, a cui si intende attribuire dignità politica.

Se ci si interroga sul significato e sulla logica dei concetti che emergono in questi due gruppi di istanze, quello determinato dal popolo sovrano e dall'uguaglianza e libertà degli individui, e quello esprime il pluralismo e la partecipazione, si può riscontrare che ci si trova di fronte ad esigenze non immediatamente compatibili tra loro, e tali da rendere contraddittoria l'area di opinioni che si condensano nel termine di *democrazia*. Ciò a maggior ragione se ci si riferisce al senso determinato dei concetti e al loro risvolto costitu-

⁴ Sulla progressiva identificazione di liberalismo e democrazia, cfr. N. Bobbio, *Democrazia*, in *Lessico della politica*, a cura di G. Zaccaria, Edizioni lavoro, Roma 1987, sp. 163 sgg.

zionale. Appare allora un utile compito preliminare ad una trattazione della democrazia quello di esaminare se i concetti che stanno alla sua base costituiscano un ambito indiscusso di verità, o non abbiano piuttosto conseguenze paradossali, quali ad esempio il fatto che sono proprio essi ad implicare, nella loro logica e nella loro ricaduta costituzionale, l'espropriazione della dimensione politica dell'agire degli uomini e a rendere privo di significato pregnante il termine di *partecipazione*.

7.2 Identità concettuale della «democrazia»?

Se ci rivolge ai Lessici filosofici contemporanei, per controllare il modo in cui si intende la democrazia, si può notare come l'assunzione di fondo sia quella di un significato unitario del termine, che poi viene esaminato nelle sue differenze, caratterizzanti l'antichità, il medioevo e l'epoca moderna. Persino la recente opera prodotta nell'ambito della *Begriffsgeschichte* tedesca, cioè i *Geschichtliche Grundbegriffe*, che nasce dalla critica ad un tale modo di intendere la storia dei concetti, non si sottrae all'impressione di trattare il concetto di democrazia come qualcosa di sostanzialmente unitario, anche se dedica un paragrafo alla «Dissoluzione della tradizione nella prima età moderna»⁵. Ciò non sorprende, in quanto all'interno della trattazione si hanno i contributi di Christian Meier, noto per i lavori sulla nascita della democrazia e del Politico in Grecia⁶, e di Reinhart Koselleck, il quale, pur contrapponendo la storia dei concetti alla storia delle idee e al contenuto identitario che queste vengono ad assumere, è tuttavia preoccupato di trovare un piano di omogeneità o di traducibilità tra i concetti antichi e i concetti moderni⁷. Pur notando come, nella frattura da lui individuata nel XVIII secolo, il termine di democrazia sia connotato in modo nuovo, grazie «all'appello alla sovranità delle leggi, o al principio di uguaglianza», tuttavia egli considera ancora oggi possibile riferirsi al senso greco di «democrazia», che, pur nella sua di-

⁵ Cfr. GG, Bd. 1, pp. 821-899; trad. it., W. Conze, R. Koselleck, H. Maier, Ch. Meier, H.L. Reimann, *Democrazia*, a cura di E. Parsi, Marsilio, Venezia 1993.

⁶ Cfr. Ch. Meier, *Die Entstehung der Demokratie. Vier Prolegomena zur einer historischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, e *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1980, trad. it. di C. De Pascale, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁷ Su ciò cfr. cap. I, sp. pp. 30 sgg.

versità, in quanto indica una delle forme di costituzione della *polis*, fissa «determinazioni, metodo o regolarità che si possono incontrare anche nella democrazie attuali»⁸.

Uno degli elementi che mostrerebbero il contenuto identico del concetto è fornito dal significato che il termine ha assunto a partire dai Greci, secondo il quale esso determina una forma di governo. Il nucleo identico sarebbe allora contenuto nell'etimo del termine, che viene inteso come esprime il popolo quale soggetto del potere: il *kratos* del *demos*, appunto. Su questa base identica si darebbero le differenze, delle quali una delle più rilevanti consisterebbe nel fatto che il potere del popolo sarebbe esercitato *direttamente* nell'*agora* dei Greci, nei *comitia* dei romani, e nell'*arengo* degli antichi comuni medievali, mentre tale esercizio sarebbe *indiretto* nello Stato moderno, in quanto avverrebbe mediante rappresentanti⁹; modalità di esercizio che di solito viene attribuita agli Stati moderni in relazione alla dimensione che li caratterizza, tale da rendere impensabile un esercizio diretto del potere da parte di tutto il popolo.

Per un approccio critico al tema si tratta tuttavia di comprendere se in una tale accezione noi non determiniamo il concetto in un modo che non è pensabile prima della nascita della concettualità moderna, rischiando di fraintendere il riferirsi alla «democrazia» da parte di una lunga tradizione di pensiero. Il problema non riguarda solamente la corretta interpretazione del passato, ma anche la validità e pretesa universalità della concettualità moderna. Infatti l'operazione con la quale si intende il passato proiettando su di esso il significato concettuale che si è sedimentato nelle nostre parole è densa di conseguenze, perché rende universale ed eterno un contenuto di pensiero che è invece possibile solo all'interno di una serie di condizioni e di presupposti che non hanno il carattere di un'astorica, necessaria e universale razionalità. Ma ciò che più conta è intendere se tale concetto, accettato non solo come ovvio, ma anche come *valore*, non contenga difficoltà e contraddizioni.

⁸ Cfr. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 100.

⁹ Si veda ad esempio la voce *Democrazia* di Norberto Bobbio in *Lessico della politica* cit. p. 160, come pure la voce dello stesso autore, contenuta in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 1983, p. 308 sgg.

Se riflettiamo sull'espressione «potere del popolo» ci possiamo rendere conto che tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni la differenza non consiste tanto nel modo di esercitare il potere, ma nel modo complessivo di pensare la politica e i suoi termini fondamentali. Sono i due concetti di popolo e di potere – come sopra si è mostrato – che risultano fuorvianti per intendere la politica dei Greci. Il moderno pensiero della democrazia non è più legato alla tradizionale distinzione delle forme di governo, ma si basa piuttosto su una serie di concetti, quali quello di uguaglianza e quello di libertà, che non solo non compaiono nei Greci, secondo il significato che noi inevitabilmente conferiamo ad essi, ma che nascono proprio sulla base della negazione di quel contesto di filosofia pratica, che trova il suo principio ordinatore nell'antico concetto di *governo*, implicato nella stessa distinzione classica delle *forme di governo*. Intendere i concetti di *popolo* e di *potere* omogeneamente nei due contesti di pensiero, come se si trattasse delle stesse cose, è allora una fonte di equivoci alla cui base sta l'opinione, oggi assai diffusa nei molteplici tentativi di fare storia dei concetti politici, dell'unità del concetto nello sviluppo storico.

7.3 Democrazia come forma di governo

La distinzione spesso usata per distinguere la democrazia antica da quella moderna, cioè quella fra *democrazia diretta* e *democrazia rappresentativa*, appare fonte di equivoci. Innanzitutto, infatti, fa pensare al popolo come soggetto costituito dalla totalità degli individui che agisce senza alcuna mediazione e sottomissione, ma un tale concetto di popolo non è consono alla lunga tradizione della filosofia pratica. Inoltre, implica l'immagine di un'indipendenza della volontà, della mancanza di alcun tipo di sottomissione di questo popolo di cittadini che esprimerebbe la sua volontà, che non è pensabile in un ambito di riflessione che trova il suo orientamento in quello che abbiamo chiamato il principio del governo.

La democrazia intesa come forma di governo, secondo la celebre partizione rintracciabile già in Aristotele, implica un orizzonte di pensiero che è scomparso dal modo moderno di pensare la democrazia. Più dell'identificazione della democrazia come forma degenerata di governo, in quanto dedita all'interesse della massa dei po-

veri piuttosto che a quella della comunità e non rispettosa dell'ordine e dunque del *nomos*, è utile qui ricordare che il principio del governo è legato da una parte al modo di pensare la *polis* e l'anima come realtà plurali, e dall'altra al problema del bene e del giusto.

Il *demos*, in questo contesto, è una parte della *polis*, quella composta dai cittadini liberi e poveri e non ha certo il significato della totalità degli individui, così come «governo» non ha il senso del dominio e del comando. C'è un ordine a cui l'azione di governo è sottoposta, e da cui dipende per essere espressione di buon governo; non c'è l'autonomia di un soggetto politico che, in quanto tale, è autorizzato ad esprimere il suo dominio, ad esprimere la sua volontà sotto forma di comando a cui debba corrispondere l'obbedienza dei cittadini¹⁰. Anche quando Aristotele, nel caso della *politia*, esprime una valutazione positiva sul *plethos* e sulla sua capacità di vedere, in quanto nei molti vi sono anche molte virtù e capacità di giudizio, in tal modo non intende affermare un principio di legittimazione che ravviserebbe nella massa del popolo, in quanto totalità dei cittadini, il vero soggetto della politica e dunque la fonte della giusta volontà. Non è la decisione dell'assemblea del popolo ad essere di per sé buona, ma lo è la deliberazione che si ispira ai *nomoi* ed è conseguente alla virtù della *phronesis*.

Se si tiene presente questo contesto complessivo di riferimento, che ha una durata plurisecolare, in quanto costituisce ancora il quadro di orientamento nelle politiche calviniste del primo Seicento, si può comprendere quanto possa essere fuorviante la proposta, ben presente nella storiografia politica, che ravvisa in Marsilio da Padova un padre della moderna democrazia, in quanto sottoporrebbe il governo (la *pars principans*) alle leggi e dunque al legislativo e attribuirebbe questo potere legislativo al popolo. Anche qui bisogna chiedersi cos'è popolo e cosa è governo. È ben vero che Marsilio considera buono il governo che è sottoposto alle leggi: con Aristotele ravvisa esserci *politia*, e dunque governo temperato, là dove i governanti governano secondo le leggi¹¹; ma ciò non ha il significa-

¹⁰ Per una trattazione più articolata vedi il cap. III, § 1.

¹¹ Cfr. Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, *Prima dicio*, XI, 5; trad. it. *Il difensore della pace. Primo discorso*, a cura di C. Vasoli, Marsilio, Venezia 1991, p. 183.

to della dipendenza del potere esecutivo da quello legislativo, secondo la partizione che discende dal moderno concetto di sovranità; piuttosto è da ricondurre al principio antico del «governo secondo le leggi». Pur essendo accentuato, nella concezione della legge, il momento deliberativo e del comando, tuttavia essa non è ridotta al comando del soggetto autorizzato. Per intendere il significato della legge bisogna tener presente non solo che sotto il termine di «leggi» stanno molte cose diverse, quali consuetudini, statuti, decretali, plebisciti¹², ma anche che per una buona legge occorre la virtù della *prudentia*, che non è acquisibile senza esperienza, elemento tipico della filosofia pratica che precede la moderna scienza politica.

È da notare che per Marsilio il termine di *democrazia* caratterizza non tanto la funzione legislatrice attribuita al popolo, ma piuttosto una forma di governo, e per di più, aristotelicamente, una forma degenerata, in quanto persegue l'interesse di una parte della città, cioè dei poveri: il motivo fondamentale di ciò sta nel fatto che un tale governo si muove nella direzione del vantaggio di una parte piuttosto che in quella dell'attuazione del giusto e del bene; dunque rende autonoma l'azione e la fa dipendere solo dalla decisione del soggetto del governo. In tutte le forme buone di governo l'azione di governo è sottoposta alle leggi, e in tutte è meglio che il legislatore, o la causa efficiente della legge, sia il popolo¹³; tuttavia tale affermazione da una parte non identifica la legge buona con la deliberazione del popolo, e dall'altra, pur intendendo il popolo come l'insieme dei cittadini, non lo intende come un soggetto unitario che si basa sulla totalità indifferenziata dei singoli individui, ma piuttosto come *universitas civium*, come una realtà corporata. Non solo *cittadini* non sono tutti, ma anche non sono tutti uguali, pur essendo tutti cittadini: la città è composta di parti e i cittadini partecipano alla vita politica in relazione alle diverse realtà di cui fanno parte, come pure del diverso rango (*secundum gradum*) che li caratterizza.

¹² Cfr. *Defensor pacis*, X, 5; trad. it. cit., p. 167. Sui diversi significati di legge nel medioevo e sulla loro irriducibilità al concetto, a cui inevitabilmente si tende a ricorrere, di manifestazione formale della sovranità, si veda il bel testo di P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari 1995, che è, per il suo contenuto e per le indicazioni metodologiche iniziali, uno strumento assai utile per un lavoro storico-concettuale, quale qui si cerca di proporre.

¹³ Cfr. *Defensor pacis*, XII, 3; trad. it. cit., p. 193.

Allora l'identificazione del popolo come depositario dell'attività legislatrice serve ad indicare la necessità dell'accordo, del consenso e della partecipazione delle parti della città, che si esprimono attraverso quella *pars valencior* che rappresenta identitariamente la totalità del popolo nelle sue diverse manifestazioni¹⁴. Il quadro che si presenta ha ben altre implicazioni che l'assolutizzazione della volontà di un soggetto collettivo, il quale, in quanto totalità di tutti gli individui, sarebbe l'unico legittimato ad esprimere il suo comando come legge. Un tale concetto di potere del popolo appare qui impensabile.

La differenza del contesto di pensiero di Marsilio da quello dei concetti che nel moderno si usano in riferimento alla democrazia non è in questa sede tanto richiamata ai fini della correttezza di un lavoro storiografico, quanto piuttosto per una critica nei confronti della universalizzazione dei concetti (che rischiano così di divenire vaghe opinioni, perdendo determinazione e capacità di comprensione) con i quali si pensa la democrazia nel moderno e per il rilevamento degli elementi contraddittori che in tale universalizzazione si manifestano.

Una posizione più accorta e interessante, in relazione all'indicazione dei padri nobili della democrazia, è quella che si riferisce ad Althusius, ma solo in quanto essa è legata alla consapevolezza che non si trova tanto, nel suo pensiero, la base della democrazia moderna, quanto piuttosto un'*altra democrazia*, diversa da quella che si forma a partire dai concetti moderni di Hobbes e di Rousseau¹⁵. Prima di riprendere questo tema del rapporto tra il *problema* o

¹⁴ Tale rappresentanza è qualcosa di radicalmente diverso dalla rappresentanza della democrazia moderna che ha la sua base nell'elezione come espressione di volontà da parte di tutti gli individui (su ciò si veda oltre); non è qui possibile soffermarsi sui grossi problemi relativi all'interpretazione di Marsilio: per il significato della rappresentanza d'identità che caratterizza la parte che sta per un tutto corporato, rimando a Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte* cit., sp. pp. 209 sgg.

¹⁵ Mi riferisco ad alcune riprese americane e soprattutto alla posizione di Th. Hügin, che, in contrapposizione alla democrazia che nasce dai concetti omogenei, unificanti e monopolizzanti dello Stato moderno, ravvisa nel federalismo di Althusius un assetto del potere più consono all'idea democratica (si veda il volume *Sozialer Föderalismus* cit. e la mia discussione, *Althusius e l'idea federalista* cit.: cfr. cap. IV, n. 31). Per il rapporto tra federalismo e problema della democrazia, si veda la parte finale del presente capitolo.

le *intenzioni* della democrazia e il federalismo, bisogna però ricordare che, nonostante tutte le differenze sia di pensiero, sia «costituzionali» – proprie queste ultime di una società organizzata attualmente – che caratterizzano il pensiero di Althusius in relazione a quello di Aristotele, ci troviamo ancora in un contesto di pensiero in cui quello del *governo* rimane il principio organizzatore della sfera della vita pratica¹⁶. Ancora nella *Politica* di Althusius del 1603, la pluralità caratterizzante la comunità politica, naturale in quanto l'uomo è animale politico, la differenza tra gli uomini e tra i membri della repubblica e il ruolo della virtù stanno alla base del modo di intendere il governo non solo della comunità politica, della repubblica o del regno, ma di ogni tipo di associazione. L'azione di governo non esprime la volontà e l'azione di tutto il corpo politico, ma è imputabile alla persona che governa, di fronte a cui stanno i governati con possibilità di giudizio e di azione politica. Il governo è necessario al coordinamento della vita dell'associazione, della repubblica o del regno nella sua dimensione più ampia e autosufficiente; dunque è un'azione di unificazione delle differenze che caratterizzano i membri dell'associazione, ma non esprime un'unità che dissolva la molteplicità dei membri. La necessità del governo indica la necessaria relazione ad *unum* che è propria di una concezione plurale del corpo politico, non esprime la volontà unitaria del corpo politico di contro ai molti ridotti a sudditi. La totalità del corpo politico implica sia l'azione di governo, sia l'azione di cooperazione propria delle parti che formano la *respublica* o il *regnum*, dotate di una possibilità e capacità di espressione politica. L'*unum* costituito dall'azione del governo (propria del sommo magistrato) è necessario proprio perché c'è una pluralità di parti che si esprimono politicamente e che devono essere, in quanto differenti, coordinate e guidate. Il popolo, in questo contesto, è una *realtà costituita* da parti diverse, cioè da associazioni che si differenziano qualitativamente tra loro e si esprimono nell'organo collegiale, che, al livello del regno, è quello degli Efori. Per intendere il modo in cui Althusius si

¹⁶ Questa consapevolezza del principio di governo come principio organizzatore delle discipline fino al mutamento radicale che si determina con la *Herrschaft* moderna, è espressa con lucidità, come si è indicato, da Brunner, *La 'casa come complesso'* cit., sp. pp. 144 sgg.

riporta al tema della democrazia, è significativa la sua convinzione che strumento per la partecipazione dei cittadini alla vita politica sono gli organi collegiali, che si confrontano continuamente con l'istanza di governo, e non un ipotetico governo democratico (cfr. cap. III, §2).

7.4 La scienza politica moderna e il potere del popolo

Quando si ravvisa nella democrazia l'attribuzione del potere al popolo si implica, in modo più o meno cosciente, un quadro radicalmente diverso da quello in cui si inserisce la democrazia come forma di governo. Sia «popolo» che «potere» hanno un significato non rintracciabile in quel pensiero della sfera pratica che si ispira al principio del governo, che non è dominio, né è risolvibile nel rapporto di comando e ubbidienza, come abbiamo visto. La genesi di tali concetti ci riporta ad un punto di rottura epistemologico, quello della nascita della scienza politica moderna, alla cui base sta la duplice convinzione che non è più ravvisabile un ordine che si tratti di riconoscere, e che il governo tra gli uomini è uno scandalo da eliminare. Nessuno ha qualità così diverse dagli altri uomini da poterli e doverli guidare e governare. Di contro ad una realtà segnata dai conflitti bisogna costruire un ordine sociale, che certo implicherà l'uso della forza, ma non di una forza che sia segnata dalla differenza tra gli uomini, quanto piuttosto che sia prodotta dall'uguaglianza e sia a questa funzionale: una forza che sia propria del corpo politico nella sua totalità.

Si badi bene che la nascita di tale teoria, che ravvisa nell'uguaglianza tra gli uomini la nota fondamentale che elimina il governo, avviene con Hobbes. Se la democrazia ha alla sua base l'idea dell'uguaglianza degli uomini, e la necessaria espressione della loro volontà per costruire la società e l'autorità indispensabile per il vivere pacifico da una parte, e dall'altra quella del potere politico come forza propria di tutto il corpo politico, Hobbes è allora un autore senza di cui non si comprende la svolta radicale all'interno della quale si costituisce il moderno concetto di democrazia. Possiamo dire che tra Hobbes e Rousseau – i pensatori della sovranità moderna – si costruisce il tessuto concettuale che è inevitabilmente adoperato per pensare nel moderno la democrazia.

Innanzitutto è il concetto di *popolo* ad essere nuovo. Non si tratta più di una realtà costituita di parti, che può essere oggetto della nostra esperienza, ma piuttosto di ciò che si pensa razionalmente a partire dal presupposto dell'esistenza di un'infinita molteplicità di individui. Esso è allora frutto di una costruzione che ha negli individui il suo punto logico di partenza: il contratto sociale appunto, in cui il soggetto collettivo si forma sulla base della volontà di tutti gli individui. Non può essere altrimenti se la società razionale e l'ordine devono essere costruiti in modo razionale e giusto: il punto di partenza non può contemplare realtà associative, visto che quelle che sono esperibili sono segnate dal governo dell'uomo sull'uomo, ma deve essere ravvisato in una situazione contrassegnata solo da realtà individuali. Non essendoci più un *cosmos* da riconoscere, perché l'esperienza ci mostra solo conflitti, ed essendo azzerate le differenze tra gli uomini, quelle differenze che mediavano, nella tradizione della filosofia pratica, la partecipazione alla vita politica, unico elemento fondamentale diviene la volontà degli individui riconosciuti uguali. Sulla base di questa volontà si costruisce il soggetto collettivo, il popolo, dotato di una forza e di una volontà a cui tutti devono essere sottomessi per evitare appunto che alcuni possano usare la loro forza privata per sottomettere gli altri.

Il *popolo* nasce contemporaneamente al *potere*. La forza necessaria ad evitare il conflitto, forza che tutti hanno costruito, non è di qualcuno in particolare, ma appartiene al corpo politico nella sua totalità: questo, si badi bene, non solo in Rousseau, ma anche in Hobbes¹⁷, nel quale l'esito del contratto è un soggetto unitario, la persona civile, a cui bisogna dare un volto e una voce. Attraverso questo volto e questa voce è il popolo che parla, e dunque indirettamente è a lui che ci si sottomette. Il problema d'ora in poi non è più quello di un bene comune da ricercare, di una meta verso cui dirigersi, ma piuttosto quello dell'espressione della volontà politica dell'unico soggetto legittimo, il popolo, e di quelle volontà individuali che da una parte stanno alla base della legittimazione del soggetto collettivo, e dall'altra si devono trovare in uno stato di con-

¹⁷ Una lettura contestuale dei due autori si ha nei saggi di A. Biral contenuti in *Il contratto sociale* cit. (ora anche in Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit.).

trollata libertà per la ricerca del bene personale. Il modo moderno di intendere la democrazia ha alla base questa assolutizzazione della volontà, anche se non è diffusa la coscienza critica dello scarto che si viene a determinare necessariamente tra la politicità del soggetto collettivo e l'ambito privato della libertà in cui i singoli esprimono la loro volontà.

La differenza tra *democrazia diretta* e *democrazia rappresentativa* non fornisce categorie utili a far intendere la distinzione tra il mondo antico e quello moderno, ma porta piuttosto a fraintenderla: tale distinzione infatti si colloca *tutta* in questo nuovo contesto di pensiero. Nei Greci il problema riguardava l'agire dei cittadini (pochi: gli uomini maturi e liberi), inteso immediatamente come l'agire della *polis*, ma questo agire era pensato all'interno della problematica del governo e non immaginava l'espressione di volontà di un soggetto collettivo. È invece nel contesto dell'assolutizzazione della volontà, in cui i nuovi concetti di popolo e potere nascono congiuntamente, che si pone il problema di un agire diretto e immediato del soggetto collettivo, oppure di un suo agire attraverso persone che lo rappresentano. Proprio in questo punto sta la differenza tra Hobbes e Rousseau: tra due modi di rispondere alla questione dell'espressione di volontà del popolo.

Quando ci si riferisce alla democrazia, specie nella sua ipotizzata dimensione di democrazia diretta, quale concetto limite, punto di approssimazione, si tende a concepire i singoli come sovrani; ma ciò è assai lontano dal concetto della sovranità del popolo. Non sono certo i singoli ad essere sovrani in questa nuova costruzione teorica, ma il corpo collettivo, un soggetto cioè unico. Il problema di Rousseau non è quello dell'azione politica dei singoli, ma quello della sovranità moderna. Anche se c'è una tendenza a coinvolgere i singoli in una espressione collettiva, quest'ultima è sempre unitaria e non cancella quel dualismo che il singolo sente in se stesso quando la voce del suo interesse privato si oppone a quella volontà generale che non può che essere la sua vera volontà. Si può dire che il popolo di Rousseau, nel suo carattere unitario, è divenuto il soggetto perfetto della politica, l'unico ad essere legittimato per l'azione pubblica e per l'uso della forza: niente ha accanto a sé e sopra di sé.

Che nel moderno il problema non sia più costituito dalla democrazia come forma del governo, ma piuttosto dalla *volontà sovrana*

del popolo, e dunque dal suo *potere*, lo si può verificare se si fa attenzione all'atteggiamento che hanno nei confronti della democrazia due autori quali Rousseau e Kant, che solitamente sono intesi come padri nobili della democrazia moderna nella forma della democrazia diretta del popolo o della democrazia rappresentativa. In ambedue i casi ci si trova di fronte ad una critica radicale della democrazia, qualora sia intesa come forma di governo: non solo è scomparsa la dimensione che emergeva con l'antico concetto di governo, ma l'idea di un'azione di governo propria di un soggetto composto dalla totalità degli individui risulta impensabile¹⁸.

7.5 Le costituzioni moderne e la morsa dell'unità politica

Ambedue le soluzioni che si contrappongono nell'ambito del pensiero giusnaturalista manifestano un'aporia fondamentale. Nella soluzione rappresentativa di Hobbes infatti l'emergere della dimensione del soggetto collettivo è possibile solo grazie alla prestazione dell'attore politico: il popolo dunque, nello stesso momento in cui si forma, scompare come realtà collettiva effettivamente presente e la sua espressione equivale alla negazione della politicità dell'agire dei singoli individui. In quella rousseauiana, di contro, l'affermazione della diretta espressione della volontà del popolo si scontra con l'impossibilità di pensare l'azione unitaria di un corpo costituito da un'infinita molteplicità, difficoltà che si rivela nella necessità di ricorrere all'azione di una *persona*, il grande legislatore, proprio nel momento di massima espressione della sovranità del popolo. Come può infatti un soggetto non costituito, che non ha una forma, produrre qualcosa di reale, dare costituzione e forma? È sempre necessario che qualcuno gli permetta di essere presente mediante la logica rappresentativa, anche quando ad esprimere la volontà sia una persona che non ha di per sé il potere, o non è autorizzata ad agire pubblicamente.

Le due istanze opposte ricadono tuttavia entrambe nella problematica costituzionale, che implica un corpo rappresentativo per poter avere una forma e compiere azioni determinate e, nello stesso tempo, un soggetto che possa legittimamente essere fonte della co-

¹⁸ Cfr. I §§ 5 e 6 del cap. III.

stituzione; tale soggetto altri non può essere che il popolo, come totalità di tutti gli individui. Nell'azzeramento di quel mondo che era implicato dalla concezione del governo solo la volontà è fondante, e più precisamente la volontà del corpo politico da tutti composto. Questo è l'unico modo per far contare la volontà di tutti. Tuttavia la forza della logica rappresentativa, legata all'ineliminabile dualismo costituito dalla unità della volontà da esprimere e dalla molteplicità delle reali volontà individuali, si manifesta nella necessità espressa da Sieyes e ricordata da Schmitt, di pensare a modalità rappresentative di espressione del potere costituente del popolo quale l'Assemblea costituente¹⁹.

La consapevolezza dello scarto che la logica rappresentativa crea nei confronti della possibilità di manifestazione di volontà politica determinata da parte dei cittadini porta al tentativo di superare la mediazione rappresentativa attraverso il ricorso a strumenti di più diretta manifestazione della volontà popolare, quali il plebiscito e il referendum. Ciò può avvenire sia in relazione alla ratifica dei risultati di un'assemblea costituente, sia nell'ambito della normale attività legislativa in relazione a temi in cui le differenziazioni tra i partiti, che organizzano negli Stati contemporanei la rappresentanza politica, non sembrano risolutive per le scelte da prendere. Si innescava in tal modo una dialettica tra l'espressione della volontà del popolo che emerge mediante gli organi rappresentativi, e una sua manifestazione più diretta e immediata. È attraverso gli strumenti di consultazione ora ricordati che sembra potersi raggiungere una dimensione autentica e reale del popolo, al di là di un suo tradimento sempre possibile da parte del corpo rappresentativo. Nemmeno qui, tuttavia, si ha una concreta presenza diretta e immediata del popolo. Anche nel plebiscito o nel referendum infatti non si può parlare del «popolo» in relazione alla molteplicità delle persone dei cittadini che votano: non è questo il popolo, ma piuttosto è quello che si può identificare nella volontà maggioritaria che risulta dal conteggio delle risposte ad una domanda che non è il popolo a porre. Il cosiddetto *popolo* è allora il risultato di un processo che vede l'espressione di volontà da parte di milioni di persone, le quali si riconoscono in una domanda ad esse rivolta, o creano in ogni caso

¹⁹ Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* cit., pp. 108 sgg.

una maggioranza mediante una scelta affermativa o negativa. Tale risultato non è possibile se ognuno esprimesse una sua propria volontà o un suo peculiare punto di vista, poiché le volontà possono essere assai diverse; esso è possibile – e dunque il popolo è, *si manifesta* – solo se qualcuno, mediante la domanda, ne mette in forma la volontà, permettendo che l'infinita molteplicità si trasformi in un'unica volontà. Anche qui si ha un'espressione unitaria, come avviene per la rappresentanza istituzionale, che decide la legge, la volontà che diviene comando per tutti valido²⁰.

Alla base di queste difficoltà sta la logica dell'unità politica, che permea la concettualità sottesa al modo moderno di intendere la democrazia. All'unità politica bisogna per altro necessariamente approdare, se il punto di partenza della costruzione razionale della società sta nel concetto di individuo e nella sua volontà. Non è più pensabile, in questo contesto, una convivenza di parti diverse, tra le quali le differenze siano determinabili. Le diversità di un numero indefinito di individui si annullano nella volontà di questi ultimi di costituire un'unica persona civile, che esprima un'unica volontà politica: la legge, comando per tutti valido. L'unità caratterizza l'unico potere che si esprime nella sovranità moderna, così come la rappresentanza, che riguarda tutto il popolo, tutta la nazione. Anche il popolo come grandezza costituente ha il carattere dell'unità: non è più riportabile a una pluralità di parti e di gruppi che si accordano, ma è un unico soggetto, con una propria volontà diversa da quella dei singoli.

Paradossalmente, anche il rapporto di maggioranza e minoranza non è segno del pluralismo, ma prodotto dell'idea di unità politica, o dell'unità propria della forma politica. Anch'essa infatti è chiaramente espressa nel XVI capitolo del *Leviatano*, quando si pensa al modo di esprimere la volontà di un'assemblea, che, naturalmente, deve essere costituita da un numero dispari di membri. Essendo lo Stato *una* persona, non può che esprimere *una* volontà, cioè una

²⁰ Sugli aspetti di rappresentatività necessari al plebiscito e al referendum cfr. H. Dreier, *Il principio di democrazia della costituzione tedesca*, in *Democrazia, diritti, costituzione*, a cura di G. Gozzi, Il Mulino, Bologna 1997, p. 28 (che rimanda a H. Hofmann – H. Dreier, *Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz*, in H. P. Schneider – W. Zeh (hrsg.), *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis*, de Gruyter, Berlin – New York 1989 § 5, nr. 17, pp. 172-173).

legge, che vale per tutti, maggioranza e minoranza. La dialettica democratica non consiste nell'attribuzione alla minoranza di una diversa espressione di volontà pubblica, cioè nell'accettazione di una pluralità di soggetti politici, ma piuttosto nella garanzia dello spazio che può permettere alla minoranza di diventare, pacificamente sulla base del voto, maggioranza. Non abbiamo soggetti *politici* diversi, ma un unico soggetto, che può, di volta in volta in modo diverso, esprimere la sua volontà.

L'espressione di volontà di tutti i cittadini, che sta alla base della rappresentanza, non riguarda poi – come spesso si tende a pensare, riferendosi di fatto alla rappresentanza feudale piuttosto che a quella moderna, fondata sul mandato libero – contenuti particolari che *devono* essere rappresentati: l'elezione consiste piuttosto in un atto di autorizzazione rivolto alle persone che contribuiranno, nell'assemblea legislativa, a formare quell'unica volontà, costituita dalla maggioranza delle volontà, che sarà intesa come la volontà del popolo, e dunque la legge.

Si può obiettare che questo è un quadro solo formale, che viene a cadere nello stesso momento in cui si è consapevoli dei contenuti determinati e sempre particolari che riempiono lo spazio formale della legge e l'azione del governo. Ma nell'assunto limitato di questa riflessione – che riguarda la nascita e la logica di quei concetti che sono ancora usati per parlare la politica e la democrazia – tutto ciò appare rilevante, in quanto costituisce il quadro legittimante che fonda l'obbligazione politica anche nelle moderne costituzioni. Senza volere e potere qui seguire i complessi processi delle democrazie moderne, si può riscontrare che anche nel periodo segnato dall'esperienza della repubblica di Weimar, in cui la concezione classica dello Stato sembra andare irrimediabilmente in crisi, in quanto lo Stato non è più espressione di un potere di tutto il corpo politico, superiore alle parti sociali, ma diventa insieme un luogo di contrattazione e un polo della stessa, tuttavia ancora la rappresentanza appare come rappresentanza di tutto il popolo e costituisce insieme il modo dell'esercizio del potere e il fondamento (radicandosi sul voto popolare) della sua legittimità.

Anche la figura del moderno partito di massa non rompe questo quadro nella direzione di una configurazione pluralistica della società. I partiti politici sono piuttosto l'espressione prima di questo

modo unitario di intendere la politica, il popolo e il potere. Essi non sono infatti soggetti politici che si riconoscono nella loro esistenza e differenza, ma sono funzionali all'organizzazione del consenso dei cittadini che si esprime mediante il voto, con il quale si scelgono i rappresentanti a cui viene riconosciuto il compito classico di formazione della volontà del soggetto politico unitario, cioè la legge. Come già ha mostrato Weber, questa rappresentanza classica, che formalmente permane, perde la sua funzione originaria, in quanto il rappresentante in parlamento non decide la volontà comune, ma è piuttosto controllato dai partiti e funzionale a decisioni prese in altro contesto da quello parlamentare.

I partiti non costituiscono dunque *parti* della società intese come soggetti politici, che permangono tali al di là del risultato del gioco di volontà in cui consiste l'azione pubblica e la sua legittimazione nel voto dei cittadini. Non sono cioè basati su differenze qualitative e strutturali, su ciò che gli uomini *sono* concretamente, ma riguardano piuttosto differenze ideologiche, concezioni globali della società, e tendono a conquistare l'opinione pubblica per determinare la volontà generale e l'esercizio dell'*unico* potere. Il fatto che i programmi dei partiti tendano sempre più a identificarsi e ad essere tra loro intercambiabili, e che i settori della società a cui si rivolgono siano tendenzialmente tutti o quasi tutti, non sono che segni esteriori di tale vocazione all'unità e alla conquista del potere unitario e centrale dello Stato²¹.

Nonostante, dunque, nella riflessione costituzionale sia stato possibile intendere i partiti come una forma di autorganizzazione dei cittadini, quasi una presenza del popolo nella sua identità, al di là della mediazione rappresentativa²², in realtà i partiti, che negli Stati delle «moderne democrazia di massa» hanno bisogno di un apparato burocratico e di mezzi sempre più potenti per indirizzare l'opinione pubblica, procurare consenso e favorire i candidati alle elezioni, hanno accentuato la distanza dei cittadini dalla politica. Ma

²¹ Cfr. il § 6 del cap. V.

²² Mi riferisco al pensiero di Leibholz, che in un lungo itinerario che parte dagli anni Venti-Trenta, pensa in contrapposizione la rappresentanza moderna e i partiti delle moderne democrazia di massa, i quali sono intesi, inizialmente, come modi di espressione di una democrazia diretta (cfr. Leibholz, *La rappresentanza nella democrazia* cit., p. 171 sgg.).

ciò che più conta nel ragionamento presente è il loro legame con una logica unitaria e centralizzata dello Stato.

7.6 L'eccedenza del potere costituente

Le contraddizioni sopra indicate in relazione alla dimensione costituente del popolo riguardano sempre l'aspetto formale della questione e dunque un modo di pensare il potere costituente all'interno del quadro della forma politica, e in questo senso dunque, della costituzione. Bisogna tuttavia ritornare a riflettere sul potere costituente, in quanto esso indica una via per pensare la democrazia che va oltre l'effetto *riduttivo* della concettualità fino a qui esaminata. Nell'aporia del potere costituente che abbiamo sopra segnalata («come può un essere non formato formare?») si nasconde una sollecitazione più fortemente dirompente in relazione alla forma politica moderna. Il potere costituente appare implicato dal concetto di costituzione, modernamente intesa come *forma*, e d'altra parte risulta impossibile da parte di quest'ultima pensarlo fino in fondo. La capacità fagocitante del principio rappresentativo nei confronti del potere costituente²³ riguarda un quadro formale di espressione della volontà e dipende dall'astrazione con cui è concepito il soggetto costituente, cioè il popolo in quanto totalità degli individui.

In realtà il concetto di potere costituente, necessario per la costituzione, ma irriducibile ad essa, è lo spiraglio per intendere una esigenza innegabile per il costituirsi stesso della forma politica, che tuttavia la stessa forma tende necessariamente ad escludere dalla propria ottica. Si tratta dell'eccedenza della produzione della forma nei confronti della forma, o, in altri termini, dell'eccedenza del *politico* nei confronti della sua pensabilità da un punto di vista giuridico²⁴. Se la pre-

²³ Si veda la parte riguardante il potere costituente – che è segnata dal problema della democrazia – nella *Dottrina della costituzione* di Carl Schmitt. Una portata più ampia della *rappresentazione* emerge tuttavia se si pensa ad essa in maniera esistenziale, come capacità di mettere in forma una volontà comune e un agire di gruppi e masse (si veda ad esempio la funzione degli efori naturali nella riflessione di Fichte che tende aporeticamente, nel quadro del diritto naturale, a tenere aperta la possibilità o la necessità della rivoluzione: cfr. G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale* cit., pp. 299-300).

²⁴ Per la problematica del potere costituente tra *politico* e *giuridico*, si veda M. Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, in *Stato e costituzione* cit., pp. 217-235 e M. Dogliani, *Potere costituente*, Giappichelli, Torino 1986.

stazione della scienza politica moderna consiste nel pensare il politico come forma, come Stato, tuttavia tale prestazione è possibile solo in quanto al cuore della forma emerge un elemento *formante*, il potere costituente appunto, che, per la sua stessa natura di soggetto produttivo di forma, non può essere inteso in modo formale, e dunque sfugge sempre ai tentativi di catturarlo da parte di un pensiero costituzionale e giuridico.

Tale aporia interna alla forma politica apre una strada ulteriore per pensare alla democrazia. Con tale termine infatti si vuole intendere la capacità soggettiva del popolo di creare le strutture per il suo ordine. Dal momento che, nell'ambito della costituzione, il popolo si esprime mediante i suoi rappresentanti, la soggettività del popolo non può che apparire nella capacità di porre e modificare l'assetto costituzionale, nel suo essere potere costituente²⁵. Al di là dell'aporia formale e dell'astrattezza del concetto di popolo, si è pur data nella storia una concreta azione, non tanto da parte di un soggetto coincidente con la totalità degli individui, ma di una serie reale di forze, di uomini, di gruppi e di masse nell'opera di determinazione e di modificazione dei rapporti che si danno nella costituzione. *Democrazia*, intesa come coincidente con il problema del potere costituente, indicherebbe tale concreto agire degli uomini che si esprime nella capacità effettiva di modificare assetti sociali e di potere esistenti e di determinare nuove strutturazioni sociali e politiche. In tali movimenti si può ravvisare un venire alla luce della soggettività politica di masse estese di uomini che si trovavano nell'ordine precedente bloccati in un'ineguale situazione di passività: nell'azione costituente essi *agiscono politicamente* e lo fanno di concerto. In questa direzione quella democratica è un'istanza politica irriducibile ad ogni sua sistemazione formale e giuridica.

Non è difficile ravvisare la relazione tra questo significato di democrazia e quello di rivoluzione²⁶, non tanto per l'immagine di azione violenta che il termine evoca, ma per quello della capacità, che sembra avvenire nei momenti rivoluzionari, di appropriarsi da parte

²⁵ Per questa identità del problema della democrazia con quello del potere costituente, cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, SugarCo, Carnago 1992.

²⁶ Sul carattere rivoluzionario del potere costituente, si veda E.-W. Böckenförde, *Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrecht*, in *Staat, Verfassung, Demokratie*, Suhrkamp. Frankfurt am Main 1991, sp. pp. 94 sgg..

degli uomini dell'agire e di determinare le condizioni del proprio vivere²⁷. Non si può non ricordare che il problema del potere costituente è al centro di quel processo rivoluzionario da cui nasce la costituzione francese. Ci si può, a questo proposito, riferire al modo in cui pensa la rivoluzione Hannah Arendt, nella direzione appunto dell'idea di libertà intesa come capacità di *iniziare* l'azione (secondo l'etimo del termine greco *archein*), del dare origine al nuovo e della prassi politica concreta degli uomini, di contro all'espropriazione che comporta il principio moderno della rappresentanza politica e il radicarsi dell'agire politico nella realtà della divisione del lavoro²⁸.

Tutto ciò può aprire uno spazio di analisi sulla democrazia, sia al livello del pensiero che ha avuto la capacità di pensare tale concreto agire degli uomini al di là dei concetti formali e legittimanti della scienza politica, sia al livello dell'analisi dei movimenti di democratizzazione e di liberazione, in cui masse sempre più estese di uomini hanno avuto la capacità di agire per liberarsi dalla sottomissione a realtà cristallizzate e prima solo subite. Questa può essere una via di approccio al tema della democrazia successivo alle avvertenze solo *preliminari* che rappresentano la finalità della presente riflessione. Bisogna tuttavia avere la consapevolezza dello scarto esistente tra l'agire concreto di gruppi umani e i concetti astratti e legittimanti che sono usati nell'ambito di questo stesso agire. Non è cioè quel *popolo* a cui ci si riferisce – e che è stato prodotto dalla teoria politica – ad essere reale soggetto dell'agire politico; né sono le parole usate come bandiere che ci fanno intendere il reale significato e il risultato dell'azione.

È opportuno soffermarsi su alcuni problemi che sono interni a quanto finora detto, per aprire la strada ad una seconda via di analisi²⁹.

²⁷ Questo della riappropriazione dell'agire è il significato che Hegel sottolinea della rivoluzione francese nel periodo giovanile, in cui lega la libertà come *Selbstständigkeit* all'espressione dell'azione in comune (*Selbsttätigkeit*): cfr. G. Duso, *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, in *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, hrsg. H. F. Fulda u. P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 242-279.

²⁸ Cfr. H. Arendt, *On Revolution*, Wiking Press, New York 1963, trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, e *Che cos'è la libertà* in trad. it. *Tra passato e futuro*, tr. it. Vallecchi, Firenze, 1970, p. 157-187.

²⁹ La seconda via, quella del federalismo, si può per altro intrecciare con quella qui proposta come compito, nel momento in cui si riconosce l'agire di gruppi de-

La stessa indicazione che viene dalla Arendt ci pone la questione relativa alla difficoltà di rintracciare nella forma fondata dalla rivoluzione quella stessa soggettività che si esprime nel momento rivoluzionario; e tuttavia bisogna ricordare che è pur sempre nella direzione della produzione di costituzione che il movimento rivoluzionario si dirige. È allora da chiedersi se lo stesso riconoscimento dell'eccedenza del potere costituente non porti tanto all'attingimento di qualcosa che connota in modo originario l'agire dell'uomo, ma costituisca ancora un modo di vedere che è connotato dal punto di vista e dai limiti della teoria moderna della società e del potere.

Un primo problema si può ravvisare a proposito del rapporto potere costituente-costituzione. Si è detto che è la costituzione ad implicare un potere costituente che *essa* non riesce a pensare. In altro modo si può dire che è il processo rivoluzionario a portare alla costituzione implicando la nozione di un soggetto superiore alla stessa costituzione e tale da poterla produrre; d'altra parte la costituzione, finalmente *giusta e legittima*, proprio in quanto tale, per la sua stessa struttura e per la forza del principio rappresentativo, è riluttante a prevedere in sé lo spazio per la rivoluzione. Lo stesso potere costituente, da parte sua, pur mostrandosi nel suo momento rivoluzionario, sembra dissolversi nell'opera di produzione della forma costituzionale: la rivoluzione francese medesima va nella direzione della costituzione di forma. Perciò facilmente la Arendt può riscontrare in tale forma tradita e persa quella concreta prassi politica che si dava nel momento della rivoluzione. La difficoltà consiste cioè nel rapporto che si porrebbe tra potere costituente nel senso concreto ed esistenziale del termine e l'ordine costituzionale, sia pure questo inteso in un senso più concreto e non riducibile alla costituzione formale, quale si può ravvisare in espressioni come quella di «costituzione materiale» di Mortati o quella di *Verfassung* come insieme di elementi sociali e politici, di Schmitt e della *Verfassungsgeschichte*. L'assolutezza che caratterizza il soggetto costituente appare riluttante al pensiero di qualsiasi configurazione dell'ordine sociale (si pensi allo stesso sovrano di Rousseau), implicando così l'aporia di una realtà costantemente non costituita. Se si intende la democra-

terminati di uomini, e dunque si supera l'ottica della concettualità moderna schiacciata tra individualismo e unità, tra particolare e universale.

zia come l'istanza eccedente continuamente la costituzione, il problema concettuale che si pone è quello di comprendere in modo non reciprocamente escludente i due termini che si implicano vicendevolmente.

Una più forte difficoltà mi pare sia insita nel segno di unità che il potere costituente porta con sé. Proprio in quanto è *costituente* e non si risolve in un multiforme e caotico movimento, un tale potere non può esprimersi che in modo unitario, ripresentando i problemi propri, da questo punto di vista, del prodotto della scienza politica moderna, all'interno della quale, ricordiamolo, tale concetto di potere costituente viene in luce. In questo senso il potere costituente porta in sé il disegno di totale immanenza che si può riscontrare nella posizione di Rousseau, in cui sta il compimento del *tentativo* di secolarizzazione moderno: non è infatti nel sovrano rappresentante di Hobbes e dunque nella figura della rappresentazione che si può leggere una posizione di totale immanenza, ma nell'attualità dell'agire del sovrano, eccedente ogni sua costituzionalizzazione. In questa immanenza si perde il problema originario della giustizia e del bene, come viene in luce con evidenza non appena si ponga la domanda su chi agisca, e come agisca: il bene viene fatto coincidere con la stessa manifestazione della volontà del soggetto agente, e con l'azione di colui o coloro che di volta in volta permettono a forze diverse (non a quelle di tutti gli uomini) di avere un esito unitario, costituente appunto. Tale immanenza è segnata dalla categoria dell'unità: il tentativo di rintracciare la differenza concreta tra gli uomini viene vanificato dalla morsa che si determina tra l'idea di un'infinità di «singolarità libere e creative» e un potere costituente o una *moltitudine* declinati sempre al singolare³⁰. Tutto ciò rischia di rimanere ancora nell'ottica di un concetto di libertà quale mera indipendenza della volontà e della razionalità legittimante il potere propria della scienza politica moderna.

Si può tuttavia pensare ai concreti movimenti di presa di coscienza e di liberazione da parte di gruppi e soggetti diversi al di là dell'assoluta creatività propria della nozione di potere costituente e nella direzione della comprensione delle differenze, che non si danno tanto nella figura dell'infinita molteplicità degli individui (come

³⁰ Cfr. ancora Negri, *Il potere costituente* cit., sp. p. 378.

evidenzia il rapporto tra molteplicità degli individui e unità, tipico della scienza politica moderna), ma in quella delle concrete forme di raggruppamento tra gli uomini. A questo fine può essere utile riflettere su modi di pensare la politica e i rapporti tra gli uomini che relativizzano la costruzione della forma politica moderna, non nella direzione di un'immediata attualizzazione di tale modalità di pensiero, ma piuttosto in quella della problematizzazione dei concetti moderni, al fine di ripensare a ciò che con il termine di democrazia si è voluto indicare.

7.7 Federalismo come «altro» modo di intendere la politica

I concetti di popolo, di sovranità, di rappresentanza e di potere costituente sono così segnati dalla logica dell'unità da risultare intrinsecamente inadatti ad esprimere quelle istanze di pluralismo, di riconoscimento delle differenze e delle minoranze, di coinvolgimento di tutti nella vita politica, che si vogliono *anche* esprimere con il termine di democrazia, ma che risultano non compatibili con i concetti fino a qui considerati. Per dare senso reale e costituzionale a queste istanze di partecipazione³¹ e pluralismo sembra allora necessario ripensare all'assetto delle costituzioni moderne che su quei concetti, nati nell'ambito del diritto naturale, fondano ancora la loro legittimità. Viene allora spontaneo volgere lo sguardo a un contesto di pensiero, quello federalistico, che era strutturalmente espressione di problemi come quelli testé nominati. Tale mossa non intende qui prendere posizione nei confronti di proposte politiche riguardanti la nostra attualità, ma ha il suo significato all'interno di un tentativo di comprensione storico-concettuale.

³¹ Anche il tema della *partecipazione* non appare consono al senso della politica che si esprime mediante i concetti moderni. La difficoltà è strutturale e non dipende semplicemente dalla vischiosità e dalla globalità di processi nei quali i singoli difficilmente si possono inserire avvertendo il peso e il valore della loro partecipazione. Infatti, mediante il voto che determina la rappresentanza, da una parte si investe il rappresentante dell'autorità di esprimere la volontà del popolo al posto dell'elettore – mostrando in tal modo che la rappresentanza ha sempre la sua legittimazione dal basso, ma, in quanto ai contenuti della volontà, proviene dall'alto, poiché la volontà del popolo non è *formata* prima dell'espressione del corpo rappresentativo –, ma dall'altra si intende affermare che il potere è non del rappresentante, ma di tutto il popolo: il potere è di tutti e non si può allora *partecipare a ciò che già si possiede*.

Pensare il *federalismo* è tanto più utile quanto più si ha la consapevolezza che si è dato un pensiero del federalismo non tanto come federazione di Stati, o Stato federale, ma come un modo di pensare la *politica radicalmente altro* da quello proprio dei concetti che stanno alla base della dottrina dello stato moderno³², e determinatosi prima che dello Stato nel senso concettuale del termine si potesse propriamente parlare. Mi riferisco in particolare al contesto althusiano sopra indicato, nel quale sono rintracciabili le parole chiave del contrattualismo moderno, ma tutte con un significato assai diverso da quello che hanno nel moderno giusnaturalismo. È lo stesso concetto di *foedus*, fin dall'inizio, ad avere una funzione diversa, in quanto non serve a produrre qualcosa di nuovo, il potere del corpo comune, ma piuttosto sottolinea la pluralità dei soggetti che entrano mediante il patto in una dimensione comune, dimensione che non dipende dalla loro sola volontà, ma deve rispettare un ordine delle cose³³. Tali soggetti non si annullano in una volontà comune propria della repubblica che è da essi costituita, ma agiscono continuamente in essa con le differenze che li caratterizzano.

Non è possibile qui delineare il quadro di pensiero di tale federalismo, che si muove all'interno del *principio del governo* sopra indicato. Si può solo ricordare che in esso la società è intesa come un complesso rapporto di associazioni e gruppi di uomini, i quali sono – essi e non i singoli individui – i veri *membri* della collettività. Gli individui partecipano all'azione politica, ma a seconda del loro *status* e della concreta realtà delle cerchie in cui sono quello che sono. Si determina allora un pensiero in cui il popolo non è inteso come la totalità di tutti gli individui uguali: non è cioè, in quanto tale, una *idea costituente*, ma piuttosto indica una realtà costituita delle parti che la compongono. Queste parti hanno valenza politica e non scompaiono nella determinazione di una volontà del tutto, ma contribuiscono alla

³² È utile la consapevolezza della radicale alterità tra federalismo e forma dello Stato che è espressa da B. Clavero, *Diritto debole. Un manifesto moderatamente federale*, «Filosofia politica», 1994, n. 1, pp. 3-23; per la discussione di questo saggio rimando al mio intervento contenuto nello stesso numero della rivista (pp. 50-57).

³³ Si pensi alla presenza e alla funzione in Althusius e nei monarcomachi calvinisti del patto con Dio accanto a e solidale con il patto civile (rimando per l'articolazione di questo punto al mio: *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit.).

vita della società politica, che coincide con l'insieme di quelle parti. Ciò avviene per il fatto che non è l'individuo, con l'uguaglianza e la serialità che è propria del concetto, ad avere un ruolo fondante, e perciò il risultato della teoria non è la *sovranità*, il potere politico, con l'unità e l'assolutezza che la caratterizzano³⁴. Siamo ancora con Althusius all'interno di un pensiero politico in cui la naturalità dell'essere politico dell'uomo va insieme al principio del governo proprio di ogni essere composto di parti differenti.

In tale pensiero, come si è detto, di fronte all'azione di governo sta la partecipazione e il controllo dei governati attraverso le associazioni che costituiscono il popolo. Anche qui abbiamo una nozione di rappresentanza, ma diversa da quella hobbesiana e da quella che si instaura nelle costituzioni a partire dalla Rivoluzione francese: è una rappresentanza di istanze, bisogni, diritti e modi di partecipazione diversi; insomma, di parti e non di un popolo unitario. Perciò la rappresentanza si riferisce a volontà determinate, oggettive, e non è il modo di produzione della volontà del popolo come totalità. La *respublica* è allora un insieme plurale di soggetti che danno luogo alla cooperazione federale, e che non possono, dunque, proprio in quanto soggetti del patto e della conseguente collaborazione, essere annullati da un'unica volontà maggioritaria. È da sottolineare che in un tale federalismo, il *foedus* è segno insieme della pluralità dei soggetti e del loro stare insieme, della *solidarietà* che li lega. Non si tratta qui della riduzione all'unità propria della forma politica moderna, con la forza di coazione che la connota, ma piuttosto di un lavoro per una vita in comune e per la ricerca di un *consenso* che può anche correre il rischio dell'insuccesso.

In questo contesto la *partecipazione* ha un significato effettivo, e si riferisce al fatto che ci sono parti con differenze qualitative, all'interno delle quali i cittadini realmente vivono e operano. Essi contano allora, *tutti*, con uguale dignità, ma la loro partecipazione è legata alle differenze che caratterizzano le diverse forme associative e non si manifesta in quella uguaglianza che si esprime nel voto, in cui

³⁴ Per il chiarimento di ciò si veda *Una prima esposizione* cit., dove si cerca di mostrare che ben altro è il senso della *majestas* del popolo di cui parla Althusius; cfr. anche, per il dibattito sul federalismo di Althusius, Duso, Krawietz, Wyduckel (Hrsg.), *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Föderalismus in der politischen Theorie* cit..

i contenuti particolari della volontà vengono azzerati. Ciò può essere considerato come un limite all'espressione della dimensione politica dei cittadini solo se non ci si rende conto dell'effetto di privazione di tale dimensione che è conseguente all'intreccio dei concetti di uguaglianza, di sovranità del popolo e di rappresentanza e alla loro ricaduta costituzionale. Nelle costituzioni odierne il raggiungimento del piano dell'uguaglianza, nel determinare l'autorizzazione dei rappresentanti, si accompagna alla limitata efficacia di ogni voto e all'incapacità strutturale del voto di determinare i contenuti della volontà pubblica che a partire da esso si deve determinare. In ciò si può ravvisare, al di là di situazioni contingenti, uno dei motivi della crescente astensione dal voto che si determina nelle cosiddette «democrazie avanzate».

7.8 Federalismo come vera democrazia?

Nel momento in cui si ha la consapevolezza della difficoltà di pensare la pluralità e la partecipazione mediante i concetti di uguaglianza e libertà degli individui, di popolo, di sovranità e di rappresentanza, che stanno alla base dello Stato moderno, e si intende come essi servano ad una costruzione in cui si ha l'espropriazione di politicità e la costituzione di un radicale dualismo di pubblico e privato³⁵, si può essere tentati di ravvisare in quel federalismo prestatale la direzione di una vera democrazia³⁶. Tale proposta è interessante, in quanto nasce dalla consapevolezza che la via indicata dai concetti del giusnaturalismo non è una via universale e priva di contraddizioni strutturali ed è per sua natura segnata dalle difficoltà

³⁵ Si è già detto che tale dualismo formale non è più utilizzabile per la comprensione della complessa realtà contemporanea, almeno dal tempo degli anni Venti e Trenta, in cui si è cominciata a modificare la figura classica dello Stato. Tuttavia la sua presenza *formale* non è irrilevante, perché lascia spesso nell'ombra la dialettica delle forze che operano per determinare il quadro del potere pubblico e non permette di intendere una effettiva presenza dei cittadini nei processi decisionali.

³⁶ È questa la già citata proposta di Hüglin e dei suoi saggi su Althusius. Dell'estesa bibliografia sul rapporto federalismo democrazia si veda almeno D. J. Elazar, *Idee e forme del federalismo*, tr. it. a cura di L. M. Bassani, ed. di Comunità, Milano 1995, e C. J. Friedrich, *Governo costituzionale e democrazia*, tr. it. Neri Pozza, Vicenza 1960; di natura e contenuto assai diverso è per altro la riflessione qui condotta.

proprie all'unità politica e al centralismo³⁷. In questa prospettiva il problema non è quello di riuscire a far essere sempre più *presente*, anche al di là della scena pubblica degli attori politici, ovvero dei rappresentanti, quel *popolo* che continua ad essere inteso come la totalità degli individui uguali. Quel popolo è infatti un'idea, che solo mediante l'agire rappresentativo viene resa presente; e quel popolo è sempre un soggetto unitario, che, in quanto tale, fagocita una reale presenza e partecipazione politica degli uomini. Anche l'idea di una democrazia come raggiungimento della dimensione della sovranità da parte dei singoli, e cioè come liberazione da ogni sottomissione, non è che un'idea residuale e contraddittoria della sovranità moderna e una conseguenza della sfera del potere. Si è del resto visto come la nozione di libertà come indipendenza della volontà dei singoli sia la condizione di base del moderno concetto di potere.

La proposta del federalismo come vera democrazia porta invece a pensare ad una pluralità di soggetti, e ciò è possibile se non sono i singoli individui in quanto tali alla base di quel soggetto politico statale che non può essere che unitario e che relega i singoli ad una dimensione *privata*, con il senso negativo che comporta appunto il termine. Si tratta di intendere un diverso modo di essere politici degli uomini dunque, attraverso le cerchie che li costituiscono: non tanto di dare un senso politico-statale alla dimensione della società civile, quanto di superare il dualismo moderno di società civile e Stato.

Tale proposta presenta per altro delle difficoltà, sia in relazione alla sua comprensione del federalismo precedente allo Stato moderno, sia in relazione alla maniera di pensare il federalismo oggi. Infatti se l'antico federalismo è inteso come un sistema di *organizzazione del potere dal basso*, si rischia in tal modo di fraintendere il significato e il ruolo che ha in esso il *governo* e il mondo oggettivo, ontologico, religioso, morale, giuridico e costituzionale che esso implica. Si scambia la dimensione del governo con quella del potere, neutrale, azzerante tutti gli elementi che non siano la volontà. Perciò si può dire che il potere «viene dal basso», alludendo così ad una sfera omogenea, in cui scompaiono le distinzioni qualitative e permangono solo indicazioni geometriche, come quelle di «alto» e

³⁷ Naturalmente non si tratta qui di dare valutazioni e giudizi su processi storici, ma solo di intendere il significato logico e costituzionale dei concetti che si impiegano.

di «basso», che si collocano in un unico piano. In tal modo si introduce quella sfera del potere che serve solitamente per pensare la democrazia moderna, anche se, certo, l'organizzazione del potere federale sfuggirebbe alla contraddizione propria della democrazia a cui solitamente si pensa, insita nel fatto che l'autorizzazione del potere dal basso implica il suo esercizio e la determinazione dei contenuti della volontà comune *dall'alto*. Questa *vera democrazia* rischia allora di basarsi su un quadro che assolutizza la volontà e di essere intesa nella direzione dell'immagine di liberazione da ogni sottomissione e da ogni *governo*, il quale era invece connaturato al modo di intendere le differenze e la partecipazione nell'antico federalismo.

Se si ha una tale consapevolezza, dell'alterità dell'antico federalismo all'orizzonte dei concetti moderni e a quella realtà che su quei concetti si è anche costituita, si possono nutrire legittimi dubbi anche sull'attualizzazione del federalismo althusiano per intendere la democrazia oggi, in una situazione in cui non è più presente una società cetuale, come quella a cui è legata la *Politica* di Althusius, e neppure un quadro *etico* complessivo che trova un riferimento sostanziale nelle Sacre Scritture, nel buon diritto antico e negli *exempla* sacri e profani.

Tuttavia il contesto della concettualità moderna non è il presupposto necessario del nostro pensare la politica. Come si è detto, la stessa realtà contemporanea è al di là di quel quadro teorico. L'antico federalismo non è strumento risolutivo, ma ci mostra un contesto di pensiero politico nel quale hanno significato le differenze, la pluralità delle associazioni, la partecipazione dei cittadini. Esso serve a problematizzare i concetti moderni e a porci di fronte al compito di pensare *oggi* queste tematiche. Si possono tentare allora alcune considerazioni riguardanti il nostro presente, ma con la consapevolezza che queste non possono essere intese come un processo di deduzione dalla comprensione concettuale che si è tentata, e nemmeno come la determinazione di un *modello* che potrebbe o dovrebbe seguire e sostituire quello dello Stato. Una tale maniera di intendere il legame tra la dimensione di *comprensione* propria del pensiero e la proposta pratica sarebbe ancora prigioniera di quel rapporto di teoria e prassi che è nato con la concettualità moderna, secondo la quale la buona *prassi* deriverebbe dalla *teoria*, dal giusto

modello razionale. Bisogna forse tornare alla concezione che la buona prassi politica dipende dalla virtù, dall'esperienza, dalla capacità di intendere il contesto in cui si vive: la proposta politica non dipende da un sapere che ha carattere normativo, ma è necessariamente segnata dal rischio, dal senso del *kairos*, dalla virtù ed esperienza degli uomini, e non ha lo stesso rigore della comprensione.

Tenendo ben presente questa avvertenza, per non incorrere in fraintendimenti in relazione al significato di queste indicazioni finali, si può tentare di intendere in modo *federalista* non tanto un nuovo modello di costituzione, quanto piuttosto i problemi che il presente ci pone, nella duplice direzione di pensare in modo produttivo i processi che sono in atto nella realtà contemporanea, e che non sono comprensibili a partire dalla forma costituzionale, e contemporaneamente di rimettere in questione – e ciò non è compito facile – i concetti fondamentali delle moderne costituzioni, quegli stessi che stanno alla base dello stato di diritto e della rappresentanza moderna.

Se si volesse compiere una riflessione sulla situazione attuale in questa direzione, sarebbe innanzitutto da osservare che appare assai riduttivo, per un pensiero del federalismo, delimitare la discussione alla federazione di stati. In tal modo infatti rimangono non solo le contraddizioni e i dualismi propri del concetto di sovranità, ma rischia di apparire debole e già pregiudicato il problema della pace e dell'ordine mondiale, come si può notare già in *Per la pace perpetua* di Kant. Federalismo non sarebbe in tal caso un altro modo di pensare la politica, ma si risolverebbe nell'accettazione dei concetti politici che stanno alla base dello Stato moderno. Il tipo di rapporti politici che implica il federalismo non può non coinvolgere le strutture interne delle società politiche, rendendo debole e forse contraddittorio il pensiero della semplice federazione di Stati sovrani. Ciò mi sembra valere anche e soprattutto in relazione a quella realtà politica che ora è all'ordine del giorno mediante i processi di costituzione dell'unità europea, che, invece di valorizzare la ricchezza delle differenze, rischia di appiattirle mediante scelte omogeneizzanti³⁸.

³⁸ È interessante la constatazione di alcuni costituzionalisti che riconoscono nell'Unione Europea la mancanza di legittimità democratica (senza che ciò costituisca un giudizio di valore, o un'indicazione di realtà *antidemocratica*): ciò per il

Non appare consono a un pensare federalista nemmeno l'indicazione del superamento della sovranità nazionale mediante la divisione in più sovranità territoriali: in questo modo non si risolvono, ma si riproducono e si moltiplicano le difficoltà della forma-Stato. In tal modo si avrebbe (ed è ciò che appare diffuso oggi in Europa) non tanto un pensiero federalista, ma l'incrociarsi di molteplici nazionalismi e la rivendicazione del requisito della sovranità, con le difficoltà che ciò comporta. Non si può poi non osservare che ciò andrebbe nella direzione opposta a un pensiero federalistico, che ha al suo centro il *foedus*, e cioè l'accordo che si ha con il patto: dunque ciò che unifica i soggetti diversi (non li riduce all'unità) e non ciò che divide. La divisione delle sovranità lascerebbe intatte le contraddizioni che sono emerse tra unità del potere e molteplicità dei cittadini ridotti a dimensione privata e la difficoltà di intendere la partecipazione. Non ci sarebbe un riconoscimento delle parti e della loro intrinseca valenza politica, perché non ci sarebbero più parti, ma unità diverse. Il problema del riconoscimento della pluralità da un punto di vista

fatto che alla sua base non stanno le volontà di tutti i cittadini che si esprimono con il voto, ma piuttosto realtà costituite, cioè gli stati che si uniscono. Se si pensa alla possibile produttività politica di un tale quadro non si può non aprire la domanda relativa alla fondazione dell'unità politica dei singoli Stati e al loro modo di intendere la legittimazione da parte del popolo come soggetto costituente. Se anche le diverse comunità statali che confluiscono nell'Unione fossero viste come relazione solidale di soggetti costituiti, si aprirebbe una considerazione e un'analisi di tipo federalistico anche all'interno degli Stati, per i quali allora la stessa connotazione di Stati sovrani dovrebbe sembrare obsoleta. La sfida che i processi di unificazione europea comportano per il pensiero consiste nella possibilità di ripensare la politica in modo federale, superando gli schemi della concettualità propria dello Stato moderno. Se non si fa questo resta la duplice possibilità prospettata da Schmitt: o il legame tra gli Stati è debole in relazione alla sovranità degli Stati che si uniscono, oppure nascerà una più forte sovranità e un più forte centro decisionale, nei confronti del quale si annulleranno le capacità decisionali dei singoli Stati. Ben si intende che in questa prospettiva verrebbe azzerata la possibilità di una partecipazione più intensa alla vita politica delle diverse realtà che intendono insieme cooperare, partecipazione che è invece al centro di un modo federalistico di pensare la stessa Unione europea. Questa riflessione sulla realtà europea può essere una verifica del significato che ha l'attraversamento concettuale del pensiero schmittiano. In esso è colta con lucidità la logica dei concetti dello Stato moderno, al di là della consapevolezza dei suoi critici; tuttavia non è questa concettualità che è produttiva ed efficace per comprendere la nuova realtà che ci sta di fronte.

politico comporta il superamento del concetto stesso di sovranità e non la sua suddivisione.

Anche identificare il federalismo con un semplice processo di *decentramento* appare contraddittorio con il tentativo di pensare in nuovo modo la costituzione. Infatti l'azione di decentramento implica la logica del centro e la centralità del potere, che può delegare alcune funzioni alla periferia: appare dunque presupposto come determinante proprio ciò che si vuole superare. Federalismo indica piuttosto il mettersi o l'essere insieme di realtà e parti diverse, con capacità di autogoverno, che insieme decidono e richiedono un momento di governo comune. Egualmente riduttiva, anche se parzialmente giustificata, appare la semplice declinazione del federalismo in chiave territoriale. Certo può essere efficace un ravvicinamento delle forme di governo ai cittadini in un più ristretto territorio, così come possono essere identificati territori con problemi comuni; ma, per le interrelazioni che ci sono non solo a livello economico ma anche geografico (si pensi ad esempio ai dissesti geologici, in cui problemi della montagna si riversano nella pianura, o ai problemi della costa che unificano i territori litoranei, al di là di divisioni semplicemente geografiche quali «nord» e «sud»), le modalità di espressione di bisogni e di soluzioni ai vari problemi non possono non incrociare territori diversi, così come diverse aggregazioni sociali.

Ciò che sembra più rilevante è che una organizzazione politica in chiave propriamente federalista non può non riguardare il modo in cui i cittadini vengono ad assumere valenza politica. Essa cioè non appare aver luogo se non è pensato in modo diverso il rapporto del singolo con la vita pubblica, se cioè non si *pensa in modo diverso la rappresentanza politica*. Si può forse intendere la concreta partecipazione dei singoli mediante modalità diverse da quella uniformità che caratterizza il voto, modalità che riescano a coinvolgere il modo di essere, di lavorare, le competenze, l'ambito in cui ognuno effettivamente opera. Le parti attraverso cui il cittadino può partecipare non possono avere certo una dimensione sostanziale ed unica quale si aveva in una società cetuale: diversi, plurali e complessi sono gli ambiti in cui ognuno si trova ad operare, e forse tutti questi dovrebbero essere coinvolti nella dimensione della politicità e della conduzione degli affari comuni. Plurali dovrebbero perciò

anche essere le possibilità di partecipazione politica dei singoli, ma tutte legate ai diversi piani in cui ognuno si trova concretamente a vivere e operare.

In questa dimensione si dovrebbe forse pensare a momenti di autogoverno dei diversi raggruppamenti della società. Certo è difficile pensare a ciò in una realtà complessa, in cui i processi hanno spesso una dimensione globale, ma appunto questo appare il compito difficile: pensare a momenti di partecipazione e di governo in una realtà in cui si danno fenomeni dalla dimensione internazionale e mondiale. Ciò naturalmente richiede che l'identificazione e la valorizzazione delle competenze e dei bisogni risulti dalla realtà della società, in tutte le sue dimensioni, anche le più disagiate e quelle che sembrano le più estranee ai modelli di buon funzionamento di una macchina, perché anch'esse sono reali e in esse si esprimono soggetti con eguale dignità. La differenza e il superamento dell'uguaglianza astratta non comporta la negazione, ma l'affermazione dell'uguale dignità dei differenti. Tale riduzione della partecipazione alle dimensioni reali in cui ognuno vive non è limitazione della sua espressione politica: è stata piuttosto l'uguaglianza astratta ad essere la base dell'uguale irrilevanza dei singoli nei confronti della decisionalità politica all'interno della moderna concezione della sovranità del popolo.

Forse le due vie che sono state indicate per iniziare a *pensare la democrazia* possono incrociarsi, qualora la tematica federalista, che permette di valorizzare la differenza e la solidarietà tra le parti, di dare un senso reale alla nozione di *partecipazione*, e di prendere coscienza di processi reali che si danno nella costituzione concreta, non venga vissuta staticamente, ma piuttosto come una reale dimensione per l'espressione e la creatività delle soggettività politiche, e qualora la comprensione dei reali movimenti di democratizzazione e di assunzione di responsabilità e di soggettività politica da parte di gruppi di uomini e di intere masse perdano i caratteri dell'unità e dell'assolutezza.

Collana di Filosofia Politica
a cura di Giuseppe Duso

Maurizio Merlo (2006) *La legge e la coscienza* Polimetrica Publisher,
Italy. ISBN 88-7699-032-1

Giuseppe Duso (2007) *La logica del potere. Storia concettuale come
filosofia politica* Polimetrica Publisher, Italy. ISBN 978-88-7699-067-0

