

Perché leggere oggi Althusius?

1. Storia concettuale ed epoca moderna

Lo studio di un autore e di una fonte del passato ha una sua intrinseca giustificazione e un suo valore, in quanto aumenta la nostra conoscenza e la nostra coscienza. Una tale convinzione è a buona ragione confermata se il nostro oggetto è costituito da un classico della portata di Althusius. Ma è lecito chiedersi se il nostro incontro con il suo pensiero non abbia una pregnanza tutta particolare, non sia un punto nodale della *nostra* riflessione sul politico; e ciò in relazione alla sua specificità e non certo nell'intenzione di deformare il nostro autore attualizzandolo¹.

Perché leggere proprio oggi Althusius? Sembra questa una domanda che è suggerita anche dal dibattito giuridico e costituzionale in corso sui processi della realtà odierna - alcuni di dimensione mondiale e altri più specifici, come quelli costitutivi dell'Unione Europea - che hanno come conseguenza la messa in crisi di un quadro caratterizzato dalla vicenda degli stati nazionali, con la loro dimensione di sovranità. In relazione alla realtà presente è divenuto corrente il riferimento ad una situazione complessa e plurale come quella della prima età moderna e in particolare ad un pensatore quale Althusius, che in modo particolarmente efficace riesce ad esprimere una tale complessità che potremmo chiamare *costituzionale*, usando il termine in un senso etimologico, più ampio e radicalmente diverso da quello implicato dalle moderne costituzioni². Un tale riferimento ha le sue ragioni, ma forse presenta anche alcune difficoltà di fondo. Perciò è necessario riflettere sulle implicazioni che la domanda comporta e cercare di chiarire, per quanto è possibile nella brevità di questo intervento, quale significato abbia il nostro rapporto con l'autore e quale sia il quadro in cui questo si colloca.

Credo sia utile richiamare alcuni accorgimenti che mi sembrano necessari per impedire fraintendimenti e per rendere fruttuosa la nostra lettura. Emergeranno in tal modo alcune indicazioni che vanno oltre la descrizione di una semplice situazione ermeneutica, che coinvolge sempre il nostro rapporto con un autore, e che permetteranno anche di conferire un senso più determinato e preciso all'attraversamento di Althusius all'interno di un confronto con la storia del pensiero politico da una parte e con una riflessione teoretica sulla politica dall'altra. Ciò mi permetterà anche di dialogare con Thomas Hueglin³, il quale non ha dedicato la sua ricerca ad Althusius per semplice amore di una ricostruzione antiquaria del passato, ma ne ha fatto una strategia teorica di intervento sul presente. In questo dialogo e nel tentativo di chiarire alcuni aspetti che caratterizzano il nostro rapporto con Althusius, sono costretto a riferirmi alle

¹ La stessa domanda che determina il tema di questo saggio - *Warum lesen wir noch Althusius* - era stata posta come titolo del *Vorwort*, a E. Bonfatti, G. Duso, M. Scattola, *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, H.A. Bibliothek, Wolfenbüttel 2002, pp. 7-12.

² Si veda su ciò G. Duso, *L'Europa e la fine della sovranità*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (2002), pp. 109-139 (sp. pp. 123 ss.).

³ Si tengano presenti le riflessioni e le obiezioni che egli solleva nel saggio contenuto in questo stesso volume.

ricerche svolte non solo sul suo pensiero, ma anche sul giusnaturalismo moderno e sul problema di come sia possibile una storia dei concetti politici⁴.

Fornire qualche indicazione su una modalità storico concettuale di affrontare gli autori e i temi politici, non significa tanto illuminare i *presupposti* dell'interpretazione, perché quella che chiamo *storia-concettuale* non consiste nell'assunzione di alcuni presupposti metodologici, ma, al contrario, nella *consapevolezza critica dei presupposti* che sono propri del nostro modo di pensare la politica per metterli in questione e dunque anche per superarli⁵. Ciò viene alla luce se si chiarisce in cosa consiste una consapevolezza storico-concettuale e quale valenza abbia al suo interno il termine di *moderno*.

Il problema non è quello di periodizzare la storia, classificando le epoche: antica, medievale, moderna e magari post-moderna e porsi il problema di quali siano i loro confini temporali. Se questo si fa in relazione ai concetti e si mostrano le modificazioni che i concetti subiscono nelle diverse epoche, si opera in una direzione non solo diversa da quella che già la *Begriffsgeschichte* tedesca ha percorso, ma proprio nella direzione che viene da quest'ultima criticata. Infatti un tale modo, molto diffuso anche in Italia, di fare storia dei concetti si possono rintracciare le cosiddette modificazioni storiche di un concetto solo in quanto quest'ultimo rimane lo stesso e dunque è costituito da un nucleo che rimane identico. Ciò è in realtà possibile solo mediante un'operazione surrettizia di ipostatizzazione del concetto che è solo moderno e che si pretende costituisca il piano di comprensione del passato⁶.

Un modo come quello descritto di fare storia dei concetti non riesce a mettere a fuoco la situazione di pensiero in cui si trova colui che pone di fronte a sé le differenze storiche, in un presunto quadro oggettivo. Bisogna chiedersi quale sia la sua dimensione di pensiero; come sia costituito il suo sapere; quali significati connotino le parole che usa; con quali strumenti affronti l'indagine. Questi sono gli interrogativi che si pone una

⁴ E' proprio infatti lo studio delle dottrine del contratto sociale, che hanno il loro punto di partenza con Hobbes, e il tentativo di comprendere la logica dei fondamentali concetti politici moderni che nascono in questo ambito, che, insieme alla riflessione teoretico-metodologica sulla storia concettuale, hanno consentito di opporsi alla nota tesi di O. von Guericke, che ravvisa in Althusius il punto di nascita delle moderne dottrine dello Stato e di guardare alla concezione politica del nostro autore sotto una luce del tutto diversa (rimando a *Patto sociale e forma politica moderna*, Introduzione a G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998³, sp. pp. 13-21 (cfr. anche *Mandatskontrakt, Konsoziation und Pluralismus in der politischen Theorie des Althusius*, in G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel (Hrsg), *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Föderalismus in der politischen Theorie*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 65-81). E' dunque nel contesto di questi studi sulle dottrine del contratto sociale, che hanno consentito di mettere a fuoco la logica che è propria dei concetti che giungono fino a noi e condizionano solitamente il nostro modo di riferirci al passato, che è apparsa tutta l'alterità del modo di pensare la politica che è propria di Althusius. Tentativo di questo intervento è quello di mostrare che è proprio questa *alterità* che ci dà *oggi* motivi di riflessione.

⁵ Se i concetti moderni che sono sedimentati nelle parole che usiamo costituiscono l'insopprimibile contesto in cui ci muoviamo, ciò non significa che essi debbano essere presupposti come necessari e come criteri di validità del nostro sapere. Da questo punto di vista ho proposto la stretta connessione, se non addirittura l'identificazione tra un lavoro di storia dei concetti e un'attività critica come deve essere quella della filosofia politica (cfr. *Storia concettuale come filosofia politica*, in G. Duso, *La logica del potere*, Laterza, Bari-Roma 1999, pp. 3-34).

⁶ Per un tentativo di critica ad una storia dei concetti che è possibile sulla base della ipostatizzazione dei concetti moderni cfr. *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in *Sulla storia dei concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, a cura di S. Chignola e G. Duso, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 159-193 (sp. pp. 171 ss.). Per quanto riguarda una tale modalità di trattazione in relazione al concetto di *democrazia*, quale emerge nella nota distinzione di "democrazia degli antichi" e "democrazia dei moderni", cfr. l'Introduzione in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, sp. pp.15-26.

storia concettuale, che consiste nell'affrontare le fonti interrogandosi contemporaneamente su quali siano i concetti che sono sedimentati, che noi lo vogliamo o no, nelle parole che usiamo. Se noi non ci liberiamo dall'ipoteca di tali concetti non possiamo intendere le fonti. In questo modo la consapevolezza storica non riguarda solo la determinazione degli oggetti dell'indagine, ma innanzitutto la collocazione del soggetto della ricerca. Questa collocazione non concerne tanto il momento e il contesto storico in cui si vive, ma ancor più il contesto concettuale che caratterizza l'uso delle parole e inoltre il modo diffuso di concepire la scienza.

La messa a fuoco di tale situazione del soggetto della ricerca, potrebbe sembrare quella messa in luce dall'ermeneutica. Ma contorni più determinati e differenziati provengono dal lavoro di ricerca compiuto. In questo, che ha riguardato le dottrine del contratto sociale, lo sviluppo della filosofia politica moderna, una serie di autori e una serie di temi - quali quelli del potere, della rappresentanza, della società, della giustizia, della democrazia, della rivoluzione - hanno portato alla conclusione che le parole che usiamo in relazione alla politica sono segnate da significati e dunque da concetti che non hanno una valenza universale, ma risultano nati in un contesto culturale preciso, quello della cosiddetta *scienza politica moderna*, che si presenta nella veste del *diritto naturale*. Nel quadro di questa scienza è sorto un vero e proprio *dispositivo logico* che si è imposto nel modo moderno di pensare la politica e che fa da sfondo - da tutti condiviso - alle contrapposizioni teoriche e anche alle lotte politiche.

Non è qui possibile soffermarsi su ciò, ma ricordo come si tratti di una costruzione teorica che ha come suoi poli gli individui e i loro diritti da una parte e il potere politico dall'altra, che non può che appartenere a tutta la comunità, al soggetto collettivo, potere che consiste nell'espressione della volontà generale e nell'uso della forza che realizza i diritti e permette la libertà di tutti, impedendo i soprusi reciproci. I concetti non hanno una loro storia isolata, e in questo dispositivo quelli di *individuo, diritti, uguaglianza, libertà, popolo, società, sovranità, potere, rappresentanza*, sono concetti che hanno il loro significato preciso solo in relazione gli uni con gli altri e dunque svolgono la loro funzione in un unico contesto che pretende di essere razionalmente rigoroso e scientifico.

Se tutto ciò fosse fondato (ma per verificarlo bisogna confrontarsi con le ricerche che hanno portato ad una tale convinzione), potrebbe apparire improprio riferirsi ad una passata tradizione di pensiero utilizzando il quadro concettuale nato nella scienza moderna. Si pensi ad esempio ai riferimenti correnti alla "legittimazione del potere" in Aristotele, o agli aspetti "democratici" del pensiero di Marsilio da Padova, o alle interpretazioni di Althusius o dei Monarcomachi sulla base del significato contenuto nella locuzione "sovranità del popolo". L'atteggiamento che appare diffuso è quello di leggere gli autori del passato usando concetti moderni per poi magari cercare di mostrarli "attuali". In questo modo il pensiero dell'autore viene frainteso e, una volta ridotto al comune denominatore del modo moderno di pensare la politica, perde la capacità di comunicare veramente con noi e di porci problemi che mettono in questione le nostre convinzioni e i nostri valori. Una ricerca storico-concettuale non consiste nell'assumere presupposti determinati che condizionino la ricerca, ma nell'attuare una pulizia critica dei concetti mentre si accostano le fonti. Tutto ciò non può essere *presupposto*, ma deve mostrare - qualora ce l'abbia - la sua validità nel concreto stesso della ricerca.⁷

⁷ Non solo le indicazioni qui fornite sono schematiche, ma hanno anche il carattere dell'affermazione, e mancano dunque del carattere della motivazione e della - a suo modo - "dimostrazione" che è proprio della ricerca in atto; sono dunque solo *rappresentative* delle ricerche stesse.

Nel contesto di questo modo - qui solo accennato - di intendere la storia concettuale, l'uso del termine *moderno* non vuole indicare genericamente la realtà e il pensiero dell'epoca moderna, ma ha un significato più specifico e anche limitato. Non si tratta infatti di etichettare una realtà che copre un determinato arco storico, e dunque di decidere dove cominci e dove eventualmente finisca, dando luogo ad un'altra epoca, che venga magari chiamata "post-moderna". Non solo, ma questo termine non copre nemmeno tutto il pensiero che si è dato nella cosiddetta epoca moderna⁸. Esso si riferisce soltanto a quell'insieme di concetti che hanno determinato il modo comune, socialmente diffuso, di intendere la politica e che hanno costituito i pilastri dell'organizzazione della vita degli Stati mediante le costituzioni e delle procedure da queste ultime avviate. E' certo che nel pensiero politico moderno ci sono differenti posizioni e le più diverse teorie, ma nell'uso limitato del termine "moderno" che caratterizza questo lavoro sui concetti, il termine si riferisce al rapporto tra teoria, linguaggio socialmente diffuso e organizzazione costituzionale della società.

In relazione a ciò il termine di *moderno* non riveste il carattere di un qualche cosa di indispensabile e inamovibile, a causa del fatto che noi ci troveremo nell'epoca moderna, né, tantomeno, comporta un giudizio di valore, quasi che *moderno* fosse migliore e più adeguato alla nostra realtà di ciò che moderno non è. Al contrario, il lavoro critico sui concetti politici moderni ha mostrato come questi, che sono spesso comunemente intesi come valori, siano in realtà segnati profondamente da aporie, e appaiano anche, nella situazione specifica in cui noi ci troviamo, inadeguati a farci comprendere la realtà e insieme ad orientarci nella politica⁹.

Allora il riconoscimento della *non modernità* di una fonte non comporta la riduzione della sua rilevanza; al contrario, proprio per questo può essere rilevante, se abbiamo consapevolezza della crisi odierna del dispositivo concettuale che chiamiamo *moderno*. Contro l'atteggiamento sopra denunciato di ridurre la fonte alla misura della nostra modalità di pensiero e di cercare poi di indicarla come attuale, l'atteggiamento più proficuo appare quello di intenderne tutta l'alterità, perché, proprio in questo modo la fonte può proporci oggi problemi e punti di riflessione: ci dà cioè da pensare. Comprendere l'alterità della fonte nei confronti del nostro apparato concettuale ci permette di meglio intenderla e di ravvisare in essa problemi che non sono certo spariti nella modernità, ma piuttosto esclusi dalla considerazione proprio grazie a quell'apparato.

⁸ Da questo punto di vista è da condividere l'affermazione di Hueglin che non c'è solo il dispositivo della sovranità nell'epoca moderna, e anzi che esso è poco atto a fare intendere la realtà. Nei nostri attraversamenti della filosofia politica moderna si può dire che tutti i momenti *filosofici* alti non coincidono con l'accezione di *moderno* che è stata qui indicata, (si veda ad es. il libro sopra citato *Oltre la democrazia*, in particolare i saggi di S. Visentin su Spinoza, di G. Rametta sull'idealismo tedesco, di S. Chignola su Tocqueville; oppure o il cap. II "Genesi e logica della rappresentanza politica moderna", di G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli 2003, sp. pp. 96-119), ma si veda anche quel tentativo di lettura dei classici mediante una coscienza storico-concettuale che ha dato luogo al volume collettaneo *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999.

⁹ Il plesso dei concetti che fondano la legittimazione del potere appaiono ad esempio inadeguati alla comprensione dell'Europa come realtà politica: su ciò si veda il percorso che caratterizza il volume collettaneo già citato, Chignola, Duso (a cura di), *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa* e i miei due saggi *Tra Unione europea e forma-Stato: pensare il federalismo*, in *L'Europa e il futuro della politica*, a cura di A. Carrino, Società libera, Milano 2002, pp. 199-233 e *L'Europa e la fine della sovranità* cit.

2. La concezione politica di Althusius e i concetti moderni

Solo alla luce della messa a fuoco dei concetti che segnano inevitabilmente le parole che adoperiamo e della comprensione dei presupposti che rendono possibile la loro genesi è proficuo accostare il pensiero di Althusius. Se si tiene presente la struttura logica del successivo giusnaturalismo si potrà capire che la concezione althusiana della politica non solo non è comprensibile sulla base del dispositivo concettuale che abbiamo chiamati *moderno*, ma costituisce esattamente l'obiettivo polemico del nuovo modo "scientifico" di intendere la politica e la società. Non si tratta cioè di diverse proposte strategiche per realizzare l'ordine, oppure, di modi diversi di risolvere il problema della sovranità e del potere politico (che in questo caso sarebbero intesi come denotanti una dimensione essenziale alla natura dell'uomo e della comunità e dunque perenne), ma piuttosto della nascita, con Hobbes, di un nuovo modo di intendere l'ordine, che è possibile proprio in quanto l'orizzonte di ordine precedente appare come disordine, connotato da società giudicate "irregolari"¹⁰, basate sulla distinzione di governanti e governati, caratterizzate da una pluralità di soggetti che pretendono di agire politicamente e ispirate alla questione, sempre diversamente declinabile, della giustizia. Naturalmente non è qui possibile argomentare questa diversità, ma solo dare alcune indicazioni a questo proposito in relazione ad alcuni termini significativi del lessico althusiano, che non sono comprensibili sulla base dei concetti moderni¹¹.

Possiamo innanzitutto riferirci al *patto* o *contratto*. Certo ci troviamo di fronte ad un elemento caratteristico che scandisce tutto il pensiero politico di Althusius. La rilevanza del patto è ancora più evidente in quella prima esposizione del suo pensiero politico quale appare nella *Disputatio*, discussa da Pelletarius, *De regno recte instituendo et administrando*¹², dove tutta la tematica è organizzata attorno ai tre patti, quello tra i membri del regno che costituisce il popolo, quello tra popolo e sommo magistrato e quello con Dio, che rappresenta l'obbligazione più alta e la garanzia del rispetto dei patti. Anche nelle edizioni della *Politica*, il patto è nominato fin dalla pagina di apertura¹³ e appare legato strutturalmente a quella figura della *consociatio* che è l'oggetto dell'opera. Poi ricorre nei vari stadi in cui si danno forme di consociazione, e naturalmente viene a svolgere un ruolo fondamentale nella costituzione del regno, e dunque anche del popolo nel senso più complessivo del termine, e nell'istituzione del governante mediante il contratto di mandato.

Sulla base di questa continua presenza potrebbe sembrare giustificata la celebre interpretazione di Otto von Guericke, che fa di Althusius l'iniziatore delle moderne dottrine contrattualistiche, che stanno alla base della dottrina dello Stato. Ciò potrebbe sembrare confermato dal fatto che si possono rintracciare anche nella sua dottrina quelle due figure del "patto di unione" e del "patto di subordinazione" che sembrano ricorrenti nella storia del pensiero e dunque tali da poter essere impiegate dai lavori di ricostruzione di storia del pensiero ai fini della descrizione di un lungo sviluppo delle teorie contrattualistiche, nella quale appunto posizioni diverse si darebbero all'interno dell'alveo concettuale comune, rappresentato dalla figura del contratto sociale, secondo

¹⁰ Alessandro Biral (*Hobbes: la società senza governo*, in Duso, *Il contratto sociale* cit., sp. pp. 75 ss.) insiste a lungo sul senso della *irregolarità* che caratterizza agli occhi di Hobbes le società, prima del contratto sociale e della sovranità.

¹¹ Sono costretto a riferirmi per le argomentazioni di quanto qui solo accennato ai saggi scritti su Althusius che sono richiamati nelle note.

¹² Questa *Disputatio politica* è ora edita a cura di M. Scattola in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", n. 25 (1996), pp. 23.63.

¹³ Cfr. J. Althusius, *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1603, Cap. I, p. 1, e l'edizione del 1614, rist. an., Scientia Verlag, Aalen 1981, I, 1, p. 2.

una modalità di ricerca che sopra si è cercato di mettere in discussione. In realtà mi sembra che le cose non stiano così e che la permanenza delle stesse parole rischi di comportare un'interpretazione basata sull'equivoco. La figura del contratto ha nel contesto althusiano e in quello della prima età moderna, caratterizzato dai contratti di signoria (*Herrschaftsverträge*), un significato così diverso da quello che acquista nel moderno giusnaturalismo, che si può dire che le dottrine del contratto sociale che seguono la logica inaugurata da Hobbes *tendono a negare proprio una società che si regola sulla contrattazione reciproca degli uomini – quale è quella althusiana – e che pone l'accordo come fine costantemente da ricercare*. Una tale società è infatti agli occhi della scienza del diritto naturale continuamente esposta al conflitto e al disordine: è strutturalmente disordinata. Insomma il patto sociale del giusnaturalismo moderno è il mezzo per costruire una forma politica in cui *venga esclusa proprio la contrattazione politica tra le parti*, a causa del pericolo che comporta¹⁴.

Il patto, quale è inteso nell'ambito della moderna scienza del diritto naturale, svolge la funzione dell'unificazione delle volontà degli individui neutralizzandone una proiezione a livello politico, mediante la creazione di una società intesa come *persona* civile dotata di volontà e di forza. La figura del contratto comporta la nascita di qualcosa di nuovo, il *potere politico* del corpo comune, all'interno del quale gli individui fondanti il patto si ritrovano in una situazione di ubbidienza e in un ambito di azione *privato*, che impediscono alle loro particolari volontà di rivestire una valenza politica¹⁵.

Al contrario, nella concezione althusiana il patto comporta il carattere politico dei soggetti che concludono il patto, siano questi i membri che costituiscono il regno oppure il popolo e il sommo magistrato al livello della più alta consociazione politica. I soggetti contraenti si legano tra loro mediante il patto, dal quale restano vincolati, diventando responsabili nei confronti di quanto hanno insieme stabilito all'interno di un comune orizzonte di diritto e di giustizia. Il popolo non solo non perde la *summa potestas*, ma, pur promettendo obbedienza nei confronti del sommo magistrato, resta capace di azione politica *accanto* e anche *contro* di lui. E' da ricordare che per Hobbes invece, padre della nuova logica del contratto sociale, è proprio questa politicità del popolo di fronte a colui che lo governa ad esser fonte di conflitto e guerra civile. Perciò nasce il nuovo concetto di *potere*, che, mediante la figura del sovrano-rappresentante, non solo non consentirà la ribellione e la resistenza, grazie all'uso della forza comune, ma, ancor più, renderà impossibile *pensare il popolo di fronte e contro colui che per tutti esercita il potere di tutti*. Il contratto sociale serve nelle dottrine dei giusnaturalisti, sia pure con modalità e gradazioni diverse, a togliere questa possibilità, che gli individui o il popolo - in quanto inteso come realtà contrapposta al rappresentante e dunque semplice aggregato di sudditi - possano esprimere giudizio politico e agire conseguentemente; e ciò è possibile proprio in quanto è il popolo il soggetto a cui è attribuito il potere e il suo esercizio. Mentre le dottrine del contratto sociale producono quel concetto di sovranità che conferisce un significato determinato alle costituzioni, a partire dalla Rivoluzione francese, il contratto in Althusius è necessariamente collegato al riconoscimento di una molteplicità di soggetti politici che la sovranità e la costituzione moderna non può rendere concepibili.

¹⁴ Rimando al mio *Patto sociale e forma politica moderna* cit.

¹⁵ Sulla nascita del potere come realtà nuova prodotta del patto e non attribuibile agli individui che stipulano il contratto stesso e sulla radicale differenza della logica del patto sociale del moderno giusnaturalismo nei confronti della tradizione precedente, si veda W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, e Id., *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, "Filosofia politica", VIII (1994), n. 3, pp. 409-437.

Inoltre è da osservare che il contratto sociale, quale è raffigurato dalle dottrine giusnaturalistiche moderne, avviene in un contesto in cui sono stati azzerati, mediante lo stato di natura, i punti di riferimento tradizionalmente necessari per la vita politica e in cui perciò resta assolutizzata la volontà, sia essa quella degli individui che stanno alla base della costruzione teorica, oppure quella generale del soggetto collettivo, del popolo, che è considerata *giusta* soltanto in ragione del fatto che è attribuibile al popolo inteso come l' totalità degli individui. Il contratto esprime dunque il carattere fondante della volontà individuale mediante un processo di *autorizzazione*, senza del quale non è giustificato parlare di *autorità*. Non così nel pensiero althusiano, nel quale il contratto avviene all'interno di un orizzonte in cui molti sono i punti di riferimento non dipendenti dalla volontà¹⁶. E' ben vero che la figura del patto, presente ai vari livelli consociativi, mostra l'agire volontario e responsabile dei soggetti che trovano l'accordo, ma ciò non significa che la dimensione comune sia *fondata* sull'arbitrio delle volontà; essa trova piuttosto la sua radice nel diritto simbiotico e in tutti quegli elementi che configurano l'orizzonte comune.

Questo orizzonte di ordine, costituito da diritto, religione, consuetudini, come pure dalla possibilità che tutti possano ad esso riferirsi per assumere una posizione in relazione a ciò che è giusto, non viene nelle moderne dottrine giusnaturalistiche a trasformarsi nei suoi elementi costitutivi, ma viene ad essere radicalmente negato: è in questa negazione che emerge la razionalità formale che connota la *sovranità* prodotta dal patto. In Althusius noi non possiamo riscontrare, una modalità diversa di intendere il concetto di sovranità e con esso l'ordine della società: in tale modo si rischia di fraintenderlo. Il *potere*, nel modo in cui inevitabilmente intendiamo questo termine¹⁷ e l'*ordine*, inteso come assenza di conflitto, nascono proprio mediante la negazione del contesto proprio della *Politica*. Se si ritiene che in Hobbes sia affermato il potere del sovrano, mentre in Althusius la sovranità apparterebbe al popolo, magari parcellizzata tra le diverse *consociationes*, si opera una distinzione all'interno dell'identità del concetto di potere o di sovranità, e dunque si veicola, più o meno consapevolmente il concetto di un potere ultimo, di una volontà o possibilità di comando decisiva. Ma un tale potere non è pensabile prima di Hobbes. Allora, nel momento in cui si contrappongono due modelli di sovranità, quello assolutistico e autoritario di Hobbes e quello di Althusius, che partirebbe dal basso e risulterebbe frammentato e diviso, in realtà lo si fa sulla base del concetto nato con Hobbes, che può prendere forma soltanto grazie alla negazione del modo althusiano di concepire la politica¹⁸.

¹⁶ Cfr. G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, n. 25 (1996), pp. 65-126. Quando mio sono riferito ad “un ordine delle cose” in relazione ad Althusius non ho inteso affermare la permanenza di un ordine di cose medievale assunto come cristallizzato, ma piuttosto riferirmi al fatto che la politica non è ridotta a quel gioco di volontà individuale e volontà generale che caratterizza il dispositivo moderno di individuo-potere, o libertà-potere, nel quale l'aspetto fondante è un atto di arbitrio e l'autorizzazione riguarda la posizione e la funzione di colui che esercita il potere e non permette di entrare nel merito dei contenuti del comando. In Althusius ci sono invece punti di riferimento, dal diritto, ai testi sacri, alle consuetudini, che hanno una loro valenza e sono intesi come *oggettivi*, in quanto non dipendenti dalla mera espressione di volontà, sia dei governanti che dei governati: essi sono dunque da riconoscere, e servono per orientare la volontà e l'azione.

¹⁷ Rimando a *Il potere e la genesi dei concetti politici moderni* cit., sp. pp. 174-176.

¹⁸ Un equivoco di questo tipo si manifesta anche nelle voci *Herrschaft* e *Souveränität* contenute nei *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992, nonostante siano proprio le posizioni originarie di Brunner Conze e Koselleck, che danno luogo all'impresa cospicua di questo Lessico, a mettere in guardia nei confronti di un tale equivoco (cfr. *Il potere e la nascita dei concetti* cit., sp. pp. 165-173).

Ho cercato di mostrare come il concetto di sovranità, affermatosi a partire dal giusnaturalismo moderno, nasca dalla negazione del pensiero politico che è implicato in parole quali la *maiestas* o la *summa potestas* che compaiono nella *Politica*¹⁹, la quale non può essere pensata che come espressione di una dottrina pericolosa proprio in quanto in essa manca l'unità decisiva che è propria del concetto di sovranità. I diritti di maestà, che appartengono al popolo, riguardano tutto ciò che è necessario ad una comunità politica, dal fare leggi e decreti, al punire i colpevoli, al battere moneta, al costruire strade e ponti, ma non comportano una volontà che, per il fatto di essere intesa come quella di tutta la comunità, oppure di essere stata da tutti autorizzata, possa avere il ruolo della decisione ultima.

Non è assoluta la volontà del sommo magistrato, e ciò non solo perché una *suprema potestas* implica altre *potestates* e perché, come vedremo tra poco, non è identificabile con il *potere* ciò che è attribuito al sommo magistrato o a colui che governa, ma soprattutto in quanto è il concetto di potere assoluto o pienezza del potere che è contrario alla natura dell'uomo e infrange i limiti che caratterizzano la società umana²⁰. Proprio per questo una volontà decisiva non è attribuibile nemmeno al popolo. Non è pensabile in Althusius che la decisione del popolo, in quanto si tratta della totalità della comunità politica, sia di per sé buona e giusta. Anche la volontà del popolo, lungi dall'essere indipendente, è condizionata da una quantità di cose. Non è possibile intendere la superiorità del popolo e il fatto che è depositario dei diritti di maestà e della *summa potestas* mediante il significato che risuona nell'espressione di "sovranità del popolo", nel momento in cui noi moderni la adoperiamo. Lo stesso diritto di resistenza, che è destinato a scomparire per necessità logica nel giusnaturalismo moderno²¹, non si basa certo su una pretesa *sovranità del popolo*, bensì sulla capacità di agire di quest'ultimo *di fronte* a colui che lo governa, cosa non pensabile all'interno di quel dispositivo moderno che abbiamo ricordato e che ha una gittata molto ampia, tale da condizionare anche quanto oggi si intende con l'espressione "legittimità democratica". Non solo, ma la possibilità della resistenza necessita soprattutto del riconoscimento di punti di riferimento considerati oggettivi e dunque tali da dover essere riconosciuti da governanti e governati, dunque proprio di ciò che il concetto di sovranità deve escludere per poter essere formulato.

Si comprende allora che la *maiestà* che è attribuita al popolo non ha niente a che vedere con ciò che noi intendiamo per *sovranità popolare*, espressione che è inevitabilmente condizionata dalla concezione di Rousseau. Quando si fa di Althusius un precursore di Rousseau non solo si fraintende il termine di *maiestas*, ma anche quello di *popolo*, il quale, pur estendendosi alla dimensione complessiva della comunità politica, non ha niente a che vedere con il concetto che noi abbiamo della totalità degli individui uguali. Il concetto moderno di *popolo*, che si forma a partire dalla molteplicità indifferenziata degli individui, ha un carattere ideale e ha bisogno di un momento

¹⁹ Cfr. G. Duso, *La maiestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G-M. Cazzaniga et Y-C. Zarka, edizioni ETS Pisa e Vrin, Paris 2001, pp.85-106. Sul tema della *maiestas* e della *summa potestas* nel periodo in questione è rilevante il quadro presentato da M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2003, sp. pp. 242-300.

²⁰ Cfr. Althusius, *Politica* (III ed.), XIX, 10.

²¹ Che alcuni elementi che sembrano di resistenza o addirittura di rivoluzione, presenti in modo molto diverso tra loro in Pufendorf, Locke e Fichte, non abbiano il significato di un prolungamento dell'antico diritto di resistenza e neghino il pluralismo politico che questo richiedeva, si è cercato di spiegare nei saggi contenuti in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit, e anche nell'*Introduzione* dello stesso volume (sp. pp. 27-33).

rappresentativo per calarsi nell'agire concreto²². Questo concetto - *moderno* - fa tutt'uno con la nascita della sovranità, e la sua radice logica è riscontrabile in Hobbes, anche se si perfeziona con Rousseau. Dopo questo perfezionamento, al concetto appartiene una dimensione *costituente*: perciò si tratta di una grandezza *ideale*, in quanto è ben difficile pensare come empiricamente presente una grandezza politica *che non è costituita* e non ha perciò una forma. Al contrario, il popolo in Althusius è capace di azione, pur essendo sottoposto al sommo magistrato, proprio perché è una *realtà costituita*, composta delle diverse componenti associative e non pensata sulla base della molteplicità indifferenziata degli individui. Liberarsi del concetto di *sovranità* per comprendere il testo althusiano significa anche liberarsi del concetto moderno di *popolo*.

Tutto ciò comporta l'impossibilità di usare anche il concetto di *potere*. Certo, traducendo alcuni termini quali quello di *potestas* e di *imperium*, può accadere che si adoperi la parola "potere", ma il problema non è quello delle parole. Il problema consiste in ciò che accade nella nostra mente nel momento in cui, anche nelle traduzioni, rintracciamo il termine di *potere*: credo che inconsapevolmente operi quel significato di un rapporto formale che caratterizza il termine quale noi lo adoperiamo, quello cioè che astrae da una realtà concreta e complessa il semplice aspetto della coazione di volontà. Ho tentato di avanzare la proposta che forse la nostra comprensione delle fonti è aiutata se usiamo per l'attività di comando che troviamo nella *Politica* il riferimento alla parola *governo*, intesa secondo il suo significato antico, in quello che si ritrova nella metafora, che ha una storia millenaria, del *gubernator navis reipublicae*. Ciò implica non solo che i governati, pur obbligati all'ubbidienza, siano caratterizzati dalla capacità di azione politica, ma anche, e soprattutto, che si dia quell'orizzonte di orientamento in cui non può essere assolutizzata la volontà: orizzonte che scompare nel concetto di *potere*. Il governo, e dunque l'*imperium* di Althusius, è ciò che è negato affinché possa nascere la dimensione della sovranità propria della costruzione hobbesiana e anche rousseauiana²³. Anche qui non si tratta di parole, come dimostra il fatto che la parola *imperium* in Pufendorf avrà il senso della moderna sovranità e nascerà dunque dalla negazione di quanto Althusius intende con lo stesso termine²⁴.

Si potrebbe continuare attraversando tutte le parole rilevanti del lessico althusiano in questa direzione storico-concettuale, ma mi limito ad altre due indicazioni. La prima riguarda la *rappresentanza*: anche in questo caso la nostra comprensione necessita della consapevolezza critica del significato che la parola odierna comporta²⁵. L'aspetto prevalente è oggi quello dell'autorizzazione, della costituzione e legittimazione dal basso del potere, e si basa sull'espressione di volontà da parte degli individui. I suoi poli sono gli individui e la volontà unica comune che attraverso il corpo rappresentativo si deve formare. Nella *Politica* invece la rappresentanza ha alla sua base una trasmissione di volontà politica, e ciò è pensabile in quanto i membri della comunità non sono gli individui, ma gruppi e associazioni. Le volontà di un numero infinito o indefinito di

²² Cfr. *La rappresentanza politica* cit., sp. pp. 77-92.

²³ Cfr. soprattutto *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere* cit. pp. 55-86, dove una parte è dedicata ad Althusius.

²⁴ Rimando al mio *Alle origini del moderno concetto di società civile* in *La logica del potere* cit., pp.87-112 e a O. Mancini, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, in Duso (a cura), *Il contratto sociale* cit., pp. 109-148.

²⁵ In realtà in questo termine mi pare si possano ravvisare nell'uso comune odierno elementi contraddittori tra loro: da una parte l'aspetto di autorizzazione che è nato con Hobbes e ha determinato la procedura delle elezioni, che appare elemento fondamentale di legittimazione del potere nelle costituzioni moderne; ma dall'altra permane anche il residuo del significato medievale, feudale e cetuale della rappresentanza, che implica la realtà effettiva e previa di ciò che è da rappresentare, che in quel contesto si manifesta mediante l'uso ricorrente della nozione di mandato imperativo.

individui non possono essere rappresentate; e infatti le differenze dei singoli scompaiono nella moderna rappresentanza, la quale – è da ricordarlo - non ha il fine di rispecchiare la volontà dei rappresentati, ma piuttosto quello di *dare forma* alla volontà del soggetto collettivo a cui gli individui hanno dato luogo. Ma ciò non avviene se sono da rappresentare le differenze limitate e determinate dei gruppi che costituiscono la comunità e che sono intesi come dotati di volontà politica. Certo sono gli uomini reali ad esprimersi politicamente, ma attraverso i raggruppamenti di cui fanno, parte. Anche il rappresentante è legato alla realtà che deve rappresentare, che è connotata da bisogni, diritti, *libertates*, che sono specifici e a cui il rappresentante non può non essere fedele. Per questi motivi è presente bensì l'elemento della elezione, ma in modo non vincolante e privo di quella funzione autorizzante che noi siamo abituati ad attribuirgli. Perciò non è per esempio scandaloso o contraddittorio che gli Efori possano essere eletti oppure essere nominati in altro modo²⁶.

L'altra indicazione riguarda il termine di *democrazia*. Chi volesse oggi valorizzare il carattere *democratico* della concezione althusiana, rischiando inevitabilmente di coinvolgere i concetti moderni di *popolo* e *sovranità*, dovrebbe confrontarsi con la critica alla democrazia che si trova nella *Politica*. Se ci si libera dall'ipoteca della concettualità moderna e si comprende che quella della *sovranità del popolo*, non importa se diretta o rappresentativa, è una questione tutta moderna, non è paradossale constatare che, proprio nel contesto in cui il popolo è la grandezza politica maggiore, la democrazia sia criticata. Non è paradossale perché in questo contesto, come nei duemila anni che precedono le dottrine contrattualistiche, la democrazia, e con essa la monarchia e l'aristocrazia sono *forme di governo* e non indicano i titolari della sovranità: implicano cioè il *principio del governo*, che non è la funzione in cui il popolo manifesta la propria realtà politica. A governare infatti, anche nella forma democratica, sono pur sempre in pochi, e se noi pensassimo che attraverso di essi si esprimesse la volontà del popolo, noi ragioneremmo sulla base dei concetti sedimentati appunto nelle nostre parole di *sovranità, popolo, potere e rappresentanza*: ancora cioè sulla base dei concetti del dispositivo moderno con cui si pensa la politica a partire da Hobbes.

Ma non mi sembra che in Althusius le cose stiano in questo modo. Attraverso l'agire dei governanti si esplica l'agire di cui solo loro sono responsabili. Nella *costituzione mista*, che non è una forma di governo accanto alle altre, ma piuttosto ciò che caratterizza il modo althusiano di intendere la costituzione della *respublica* o del regno, non è sorprendente che il governo democratico costituisca *l'elemento monarchico* e unitario della costituzione, mentre se per quello *democratico* si intende la presenza politica del popolo, questa avvenga, nella democrazia, come nella monarchia, attraverso gli organi collegiali: sono questi, posti sempre accanto e di fronte a chi governa e intesi in modo pluralistico, a costituire la possibilità effettiva dell'agire politico del popolo e della partecipazione dei cittadini ai problemi della comunità²⁷.

²⁶ Rappresentanza e diritto di resistenza costituiscono il filo conduttore della monografia di L. Calderini, *La "Politica" di Althusius. Tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Franco Angeli, Milano 1995; ma sulla rappresentanza si veda soprattutto H. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., pp. 513-542 (lo stesso saggio è anche in Id., *Recht, Politik, Verfassung*, Metzner Verlag, Frankfurt am Main 1986, pp. 1-30). Dello stesso autore è fondamentale per intendere il tema della rappresentanza, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 2004⁴.

²⁷ Rimando su questo punto al mio *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, "Filosofia politica", 2005, n. 1, pp. 77-96; tutto il numero è dedicato al tema della costituzione mista.

Questi brevi accenni, riguardanti alcuni dei termini rilevanti della *Politica*, hanno lo scopo di indicare la necessità della coscienza critica dei concetti che usiamo, e che sono dunque *moderni*, nel senso sopra indicato. Siamo di fronte, in questo modo, ad una *alterità* radicale, non riducibile alle opposizioni che si possono dare all'interno di essi, quali la sovranità del popolo o del monarca, il potere assoluto o il potere diviso e condiviso, la sovranità diretta o rappresentativa, l'assolutismo o la democrazia. Solo con questa consapevolezza mi sembra si possano intendere nella loro portata le dimensioni della *communicatio* e quella del *governo*, la concezione federale con il pluralismo che comporta, il ruolo del diritto, gli elementi reali e vincolanti della costituzione del regno assieme al significato delle leggi fondamentali e anche il diritto di resistenza: insomma tutti gli aspetti rilevanti del pensiero politico althusiano.

3. I problemi che Althusius ci pone

Si è detto che la contrapposizione di Althusius ad Hobbes nella concezione della sovranità comporta uno scorretto rapporto con le fonti. In una tale contrapposizione si tende, di contro alla dimensione verticale del potere, che sarebbe rappresentata da Hobbes, ad enfatizzare e ad assolutizzare la dimensione della comunicazione, intesa come *orizzontale*, quasi potesse essere autonoma e da sola potesse esprimere il senso del legame politico. In tal modo e in collegamento con una interpretazione che ravvisa nella rappresentanza l'elemento di legittimazione della obbligazione politica, si potrebbe avere l'impressione che nella *Politica* si manifesti una concezione del *potere che si forma dal basso*. Una tale impostazione del problema rischia di fraintendere insieme Althusius e Hobbes, e di non rendersi conto che è caratteristica essenziale alla sovranità, quella della formazione del potere dal basso. Nello stesso Hobbes, e poi in tutto il giusnaturalismo, la sovranità consiste in un potere sommo, e unico, proprio in quanto nasce dalla volontà degli individui: è questa nascita, con il processo di autorizzazione (certo in Hobbes solo logico e non realizzato attraverso procedure concrete) che costituisce l'autorità, ad essere fondamento della absolutezza del potere del soggetto comune. Nella sovranità moderna dimensione orizzontale e verticale sono strettamente congiunte: il comando *viene dall'alto* per quanto riguarda i suoi contenuti solo grazie al fatto che è *autorizzato dal basso*.

Il pensiero di Althusius non è comprensibile mediante una tale razionalità - *formale* - e la dimensione della *koinonia* e della concordia è bensì essenziale per determinare la politica, ma non può essere concepita come a sé stante, bensì soltanto assieme a quella del *governo*. Sono parti diverse della società a dover trovare l'accordo, e proprio tale diversità comporta la necessità che ci sia una guida, un'istanza che lavori a tale concordia e che impedisca che le parti operino guardando solo a se stesse, portando così alla disgregazione dell'intero. La necessità del governo non toglie la soggettività politica delle parti che tendono alla concordia; al contrario, non è pensabile senza la effettiva presenza politica di queste ultime. Le differenze non sono neutralizzate, ma caratterizzano quelle realtà che ricercano la concordia. Si può comprendere allora che, in un tale modo di pensare, il *popolo* non sia, come sopra si è detto a proposito della democrazia, la fonte del comando e del governo, ma piuttosto coincida con la comunità intesa come l'insieme plurale dei membri, che mantengono la propria politicità di fronte a chi governa. Tutto ciò è ben altro dalla costituzione del potere dal basso, e come si è visto la politicità del popolo è reale proprio in quanto non è esso a governare e ad esprimere il comando. Piuttosto nella *Politica* si spiega come il popolo, pur essendo la

grandezza politica maggiore, tuttavia ponga il re *sopra e non sotto di sé*²⁸. Ciò non è spiegabile nell'ottica di un potere fondato dal basso, bensì in quella del *governo* e della contemporanea e necessaria politicità dei governati, che, attraverso gli organi collegiali, istituiscono il governante, cooperano con lui, lo controllano e possono anche deporlo. E' questa politicità, che si esprime nella presenza reale del popolo, ciò che sarà difficilmente pensabile nell'alveo della costruzione teorica della sovranità²⁹.

E' solo avendo coscienza dell'*alterità* del pensiero di Althusius nei confronti dei concetti che abitualmente usiamo, che esso può essere significativo per noi e porci dei problemi. Certo a *noi oggi*; non solo per il fatto che i concetti moderni sono in crisi, ma perché non costituiscono e non hanno costituito l'ambito necessario e universale del pensiero, né sono stati sufficienti a farci comprendere tutto ciò che nella stessa epoca moderna si è manifestato. E anche perché non costituiscono una teoria che riesce a dare ragione di sé, ma sono piuttosto nati da una domanda originaria quella della *giustizia*, che, pur essendo essenziale al processo della loro formazione, appare tuttavia rimossa dalla concezione della politica a cui danno luogo, che rischia di ridursi al rigore formale di una costruzione che si presenta come unica garanzia della pace e dell'ordine³⁰ e tende ad impedire il ripresentarsi perturbante di quella domanda.

Allora nella *Politica* non possiamo trovare una conferma del modo oggi comune di pensare la politica, ossia proposte quali quella del *potere dal basso*, o quella, per altro contraddittoria, della *sovranità dei cittadini*, oppure quella di un semplice riconoscimento della pluralità di volontà politiche³¹. In altra sede ho esaminato le ragioni per le quali oggi appare ricorrente il richiamo ad Althusius, in particolare nell'ambito del pensiero costituzionale e in riferimento alla realtà politica dell'Europa e della sua costituzione³². Un tale riferimento, che ha una sua forza particolare nei lavori di Hueglin, è condivisibile, ma mi sembra che debba essere accompagnato dall'avvertenza di non ridurre la complessità costituzionale e il pluralismo presenti nel pensiero di Althusius, ad un mero schema di ingegneria costituzionale, in cui vengono esorcizzati elementi essenziali di quel pensiero e dunque anche perduti alcuni problemi a cui, mi sembra, dobbiamo oggi pensare, anche se il compito che ci pongono può sembrare troppo arduo, o non condivisibile da parte di tutti coloro che intendono il modello della forma politica che caratterizza la democrazia moderna come l'unico modello da praticare. Si può rischiare di nominarne in modo sommario qualcuno di questi problemi, alla cui riflessione ci sollecita oggi la lettura del giurista e pensatore politico del lontano Seicento e che sembrano imporre una riflessione che va oltre la discussione politica oggi prevalente a tutti i livelli, da quello statale a quello europeo, a quello che si riferisce alla situazione mondiale.

Innanzitutto il modo di intendere la partecipazione politica, la concordia e la pluralità della società ci spingono a mettere in questione la centralità che il concetto di individuo ha nell'odierna concezione della politica. La constatazione largamente condivisa della crisi del concetto di sovranità deve essere tenuta insieme alla consapevolezza – di gran lunga meno condivisa – che è proprio il concetto di individuo

²⁸ *Politica* (III ed), XVIII, 92 ss.; Nel contesto di questi passi viene esplicitamente detto (98) che non è assurdo che il monarca sia insieme superiore e inferiore al popolo e agli Efori che lo rappresentano: cosa che sarebbe inconcepibile sulla base del concetto di sovranità.

²⁹ Cfr. *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia* cit., pp. 107-140.

³⁰ Sulla rimozione moderna della questione della giustizia, ma anche sul suo riemergere, in particolare in relazione alla filosofia politica kantiana, cfr: G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, "Filosofia politica", XV (2001), n. 1, pp. 5-28.

³¹ Sono spesso tali proposte a destare il crescente interesse odierno per Althusius.

³² Cfr. *L'Europa e la fine della sovranità* cit, sp. pp. 126-134.

a fondare un processo logico, affermatosi a partire dai trattati di diritto naturale, il quale opponendosi ad una concezione per ordini della società giunge, secondo una logica ferrea, a dedurre la necessità razionale della sovranità. Ma allora, se si mette in questione la sovranità, bisogna conseguentemente anche mettere in questione il concetto di individuo e il suo ruolo. Certo, ciò non può significare annullare il cammino in cui è venuta alla luce il valore della coscienza e la dignità uguale degli uomini, e nemmeno relegare il singolo in uno spazio in cui è totalmente determinato dalla sua situazione o dal suo *status*, ma piuttosto mettere in crisi quella indipendenza della volontà e quell'astrazione nei confronti dei rapporti determinati in cui il singolo concretamente vive, che, proprio in quanto assolute e considerate fondamento della società, portano paradossalmente alla perdita da parte dell'individuo di una dimensione politica e conseguentemente alla sua inefficacia in relazione all'agire pubblico. E' allora il modello della democrazia, nella sua forma imperante di liberal-democrazia a dover essere ripensato.

Questa indicazione comporta un corollario. Con questo ruolo del concetto di individuo è da mettere in questione anche *un modo di pensare la politica che parta dai diritti degli individui*. E' stato infatti questo ad approdare al concetto di sovranità, di un potere cioè immane che è necessario per neutralizzare il potere proprio dei singoli individui, impedire i soprusi reciproci e rendere effettivi i diritti. L'affermazione dei diritti non solo nella teoria, ma anche nelle affermazioni che stanno alla base dell'organizzazione costituzionale (si pensi alla *Dichiarazione dei diritti* della Rivoluzione francese), manifesta l'esigenza che ci sia chi un *potere* capace di dare a ciascuno ciò di cui ha diritto. Tale potere è stato appunto la sovranità. Allargare il discorso dei diritti a livello mondiale rischia di portare al livello mondiale l'esigenza di un potere sovrano con le aporie che lo caratterizzano. L'insegnamento che viene da Althusius è invece quello di pensare i singoli all'interno dei rapporti: non di partire dalla nozione dei diritti degli individui, ma piuttosto di pensare gli uomini all'interno del diritto simbiotico, della sfera della comunicazione dei beni e della solidarietà, della necessità di un agire concorde, della questione della giustizia.

Uno dei punti della tradizione del pensiero precedente alla scienza politica moderna su cui pare particolarmente utile riflettere è costituito dal fatto che, quando non si pensava la società mediante la soluzione del potere e della sovranità, ciò che appariva razionale e necessario era una istanza di *governo*. Ciò non costituisce nessun modello politico; le dottrine più diverse si sono date all'interno di questo *altro* modo di pensare la politica, da quelle in cui l'elemento del comando e del dominio era più forte, a quelle – è il caso di Althusius - in cui i membri del regno, che sono governati e dunque obbediscono, appaiono costituire nel loro insieme, come popolo, la grandezza politica più rilevante. In tutti i casi mi sembra mancare in queste concezioni della tradizione quell'assolutezza e unicità che caratterizza la sovranità moderna. Pensare alla sfera politica composta di governanti e governati non comporta necessariamente la convinzione di semplici dipendenze *naturali* e cristallizzate tra gli uomini, ma piuttosto quel riconoscimento delle differenze che è essenziale ad un contesto segnato dalla pluralità dei soggetti politici e da un orizzonte in cui sia possibile orientarsi: ambedue questi elementi - differenze e punti di riferimento per poter pensare ciò che è giusto – appaiono implicati nel principio del *governo*. E' da riflettere sul fatto che è proprio il riconoscimento della necessità di una istanza di governo (che certo in Althusius non può che dipendere dalla istituzione e dal controllo da parte delle entità che risultano governate) ciò che permette al popolo di essere politicamente presente e di non cadere all'interno dell'aporia che si presenta nel nesso di sovranità e rappresentanza. E' da

ricordare che è stata precisamente la negazione del rapporto di governo come costitutivo della comunità politica a comportare la nascita della sovranità.

Ripensare la dimensione politica fuori dal concetto di sovranità e secondo il principio del governo può risultare oggi utile a diversi livelli di aggregazione politica. Invece che muoversi, nella riflessione teorica, in modo sempre più imbarazzato, tra Stati e Unione Europea sulla base dell'immaginario della sovranità, cercando di calcolare quanta autonomia di decisione resta agli Stati e che quota di decisionalità e di forza vada attribuita alla nuova entità politica unitaria, è da chiedersi se non sia più utile oggi concepire un'azione di *governo* da parte di quest'ultima, che abbia una sua forza, ma che debba anche sempre confrontarsi con una pluralità di membri che cercano costantemente la concordia e l'accordo. Non ci sarà in questo caso la garanzia dell'unica decisione e dell'unica forza, che è caratteristica della sovranità, ma sarà possibile pensare la partecipazione politica dei membri. Anche questi ultimi devono tuttavia essere ripensati: sulla base del principio del *governo* e della *pluralità* dei soggetti politici è la stessa forma-stato ad essere messa in questione, e questo ha una ricaduta su ciò che si intende per *democrazia*. Al di là dell'ideale della negazione della subordinazione al governo e dell'assolutizzazione della volontà del singolo, è forse alla pluralità del popolo che bisogna pensare, negando che esso possa e debba identificarsi con la fonte del comando. E' infatti questo duplice ideale a comportare l'aporia di un popolo che è *sovrano*, ma che paga questo suo assoluto potere con *l'impossibilità di essere realmente presente* nella scena politica e con la perdita da parte dei cittadini della possibilità di agire politicamente.

Tutto ciò comporta la messa in questione del modo moderno di intendere la *rappresentanza politica*: è infatti in questo nodo che si intrecciano i temi qui elencati e si evidenzia lo iato esistente tra soggetto individuale e soggetto collettivo, nello stesso tempo in cui si vuole affermare la loro identità, o in ogni caso il loro indispensabile rimando reciproco. In Althusius la rappresentanza è mediazione e legame concreto di determinazioni reali presenti nella società. Ci si è riferiti sopra alla modalità rappresentativa che caratterizza il comportamento degli organi collegiali. Ho già avuto occasione di dire che condivido l'interpretazione di Hofmann, il quale ravvisa in Althusius una duplice rappresentanza, quella identitaria che si esprime negli organi collegiali e che culmina nella figura degli Efori, e quella cerimoniale e regale propria del Sommo magistrato³³. Da parte mia direi che nella *Politica* si manifesta a tutti i livelli consociativi un duplice ordine di istanze, che si implicano necessariamente a vicenda: quella plurale e rappresentativa espressa dagli organi collegiali, e quella unitaria di guida propria del governo. Si può comprendere che si presenta in tal modo una visione della politica e del rapporto tra una pluralità di soggetti che fuoriesce dal quadro della forma politica moderna, nella quale la molteplicità indefinita dei singoli comporta l'alterità non mediata dell'unità politica. Ma questo quadro, contrariamente a quanto spesso si crede, non è il nostro necessario *destino*, non solo, ma non corrisponde nemmeno più a quella che è la nostra realtà.

Forse bisogna allora concepire una modalità procedurale in cui il singolo non sia uguagliato in una elezione che lo slega dai molteplici rapporti concreti in cui vive e condiziona il suo voto semplicemente all'impressione soggettiva, all'arbitrio e all'opinione (ragione per cui si attribuisce al singolo la condizione di libertà!). Si è notato che la rappresentanza premoderna è plurale, ma legata ad una realtà feudale e cetuale che non è ravvisabile nella società odierna. Certo ci sono oggi raggruppamenti e

³³ Cfr. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit* e G. Duso, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: La Politica di Althusius*, in *Il potere* cit. sp. pp. 86-89.

aggregazioni, che hanno diversa influenza nelle decisioni politiche, ma il singolo non è caratterizzato dall'appartenenza ad un ceto o ad un gruppo particolari. Tuttavia si può forse pensare alla presenza politica dei diversi gruppi e dunque alla partecipazione del singolo attraverso tutte le realtà di cui fa parte. Ciò significa andare oltre quella opposizione di società e stato, che costituisce l'immaginario su cui si basano le costituzioni contemporanee, e cercare di pensare la pluralità dei soggetti politici. Ciò sarebbe anche più consono a quella realtà che ci sta di fronte e che la costituzione riesce sempre meno a nominare, descrivere e normare.

Infine – ma in ciò consiste forse il problema principale - l'indicazione che viene da questa lettura è quella della necessità di andare oltre la razionalità formale che è propria della concezione moderna della politica. L'obbligazione politica appare legittimata nel Moderno in una logica che comporta la neutralizzazione delle diverse concezioni, culture, religioni. L'aver demandato all'ambito *privato* le differenze ha costituito uno stratagemma che ha cercato di esorcizzare il conflitto. E' tuttavia da chiedersi se in questo modo non sia anche un atto nichilistico a originare questo modo di pensare e se oggi, di fronte alle fedi, alle culture, alle religioni diverse, non risulti debole la risposta rappresentata dal modello formale della democrazia, che toglie ogni rilevanza a quelle diversità ai fini del vivere comune. Da questo punto di vista appare utile *attraversare* Althusius per ritrovarsi certo *oltre* il suo stesso pensiero e di fronte al nostro presente. Ciò che colpisce nella *Politica* è che la pluralità è pensabile - nella sua realtà "costituzionale", non riducibile al mero pluralismo ideologico a cui siamo abituati - grazie ad uno spazio condiviso, costituito dalla religione, dal diritto, dalle consuetudini, dalla stessa nozione di *impero*³⁴. Forse per pensare la pluralità è necessario ripensare ad un orizzonte di condivisione, ma questo non può più essere declinato nel senso univoco di una religione, di una tradizione giuridica, di consuetudini omogenee. E pur tuttavia mi sembra necessario cercare ciò che ci accomuna per poter pensare situazioni di pluralità a tutti i livelli, da quello locale a quello mondiale, altrimenti, come insegna la *forma politica* che ha caratterizzato la Modernità, l'eliminazione di un orizzonte comune comporta l'impossibilità di pensare la pluralità politica per dar luogo all'affermazione del pluralismo ideologico, e cioè della pluralità delle opinioni.

Questo è un compito tanto urgente quanto arduo, se si vuole battere una strada diversa da quella, che appare oggi debole a livello mondiale, della neutralizzazione delle differenze mediante una democrazia formale e procedurale, che, per eliminare il conflitto, può e deve essere imposta con la forza. E' invece proprio attraverso le differenze e la loro valorizzazione (che significa tutt'altro che la loro cristallizzazione e il loro consistere in presunte verità autonome) che è, con fatica e rischio, da ritrovare ciò che unisce. Al di là della razionalità formale, che ha fatto nascere la sovranità, e del meccanismo procedurale di legittimazione è la stessa questione della giustizia che appare ripresentarsi, questione tanto più problematica e rischiosa quanto meno è passibile di una risposta univoca che elimini alla radice i possibili conflitti.

Se questi fossero alcuni dei problemi che ci vengono *oggi* dalla lettura di Althusius, allora sarebbe evidente che il suo pensiero non si può ridurre ad un meccanismo

³⁴ Tutto il pensiero giuspubblicistico imperiale tedesco è connotato da una visione plurale dei soggetti politici (cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Polizeywissenschaft (1600–1800)*, München, Verlag C. H. Beck, 1988, pp. 170–186, soprattutto pp. 182–183 e Id., *La respublica mixta au 17ème siècle. Réception de l'idéal de la constitution mixte en Allemagne in Le gouvernement mixte de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (13ème-18ème siècles)*, études réunies et présentées par M. Gaille-Nikodimov, Presses universitaires de Saint-Etienne, 2005.).

costituzionale e non ci presenta nessun modello risolutivo: piuttosto aiuta a porci di fronte al compito di pensare il nostro presente senza il *pre-giudizio dei concetti moderni* e in questo senso di pensarlo in modo *nuovo*.