

GENESI E LOGICA DELLA RAPPRESENTANZA POLITICA MODERNA

Giuseppe Duso

1. La rappresentanza moderna: per la storia di un concetto
2. Diritti dell'uomo e costituzione: la Rivoluzione francese.
3. Dalla rappresentanza per ordini alla rappresentanza per testa: un altro modo di intendere la politica
4. Il concetto di popolo e la dimensione rappresentativa
5. La nascita della scienza politica moderna
6. Naturalità della società e naturalità del governo in Althusius
7. La dimensione plurale del popolo e la concezione cetuale della rappresentanza
8. Fine del governo e nascita del potere
9. L'unità politica e l'invenzione della rappresentanza
10. Il popolo attraverso il rappresentante
11. Il popolo contro il rappresentante
12. Il controllo dei rappresentanti e la rivoluzione
13. La rappresentanza politica tra unità e complessità

1. La rappresentanza moderna: per la storia di un concetto

Quando ci si pone il problema della storia di un concetto fondamentale della politica, spesso si cerca di cogliere i mutamenti che esso ha avuto nella storia, ma ciò appare possibile in quanto ci si riferisce ad un nucleo che ha una sua identità e che permette di intendere lo stesso mutamento. Il rischio di una tale operazione, per altro assai diffusa, è da una parte che si identifichi il concetto con la parola, facendo della storia concettuale una storia dei termini, e dall'altra che si ipostatizzino elementi concettuali propri del nostro modo di pensare, fraintendendo così il pensiero e la realtà di contesti che sono diversi e non comprensibili sulla base delle nostre categorie. Quando ci si riferisce alla *rappresentanza politica* il nostro pensiero è immediatamente portato a pensare al potere, al suo esercizio e alla sua legittimazione, e dunque ad un contesto di pensiero che non risulta adeguato a cogliere il significato che era espresso dal termine *rappresentanza* durante il periodo medievale e cetuale. Nel passaggio tra tale significato e quello della *rappresentanza moderna* non si determina un mutamento dello stesso concetto, ma piuttosto la nascita di un concetto nuovo che implica presupposti che sono pensabili solo nella negazione del modo in cui una lunga tradizione di pensiero aveva concepito l'uomo e la politica^[1].

Se si cerca di intendere il carattere specifico del moderno concetto di rappresentanza e le modalità secondo le quali si rapporta agli altri concetti politici, all'interno di un contesto in cui viene a prendere un significato determinato, si è condotti a trovarne la genesi storica nel momento di nascita delle costituzioni moderne, in quel crogiolo di formazione dello Stato contemporaneo che è costituito dalla Rivoluzione francese. Ma una ricerca che è attenta ai tempi lunghi, alle continuità e alle rotture, al rapporto tra logica del concetto e modo di intendere la vita in comune degli uomini, anche se tale rapporto non si dà nel nesso immediato tra pensiero e contesto storico, è sollecitata ad andare lontano nel tempo nel

rintracciare la genesi concettuale di ciò che si afferma nella Rivoluzione, e a risalire fino alla nascita della moderna scienza politica, che trova nel *Leviatano* di Hobbes una sua espressione particolarmente lucida ed emblematica. Tale percorso mette in luce il nesso sostanziale che il concetto di rappresentanza ha con quello di sovranità: non solo i due concetti nascono assieme, ma appaiono difficilmente separabili tra loro. Se ciò si mostrasse vero, non potrebbe non costituire problema il fatto che un concetto, che spesso è inteso come connotante la lunga via che dall'assolutismo giunge alle contemporanee democrazie di massa, affondi le sue radici nel cuore di un pensiero solitamente considerato assolutista.

La presente riflessione, intende ripercorrere alcuni tratti fondamentali del pensiero giusnaturalistico, facendo particolare attenzione ai risvolti *costituzionali* che in tale pensiero si nascondono. Allo stesso modo sembra utile mettere in luce alcuni punti della riflessione filosofica tedesca che si manifesta nel periodo immediatamente a ridosso della Rivoluzione francese, non nell'intento di ricostruire un capitolo di storia delle idee, ma al fine di fare emergere alcuni problemi e alcune difficoltà che appaiono propri della rappresentanza politica nel momento in cui risulta elemento strutturante le moderne costituzioni^[2]. Non si intende certo, con un tale percorso, di aver messo in campo gli elementi che caratterizzano la rappresentanza politica e i problemi da essa sollevati nella nostra contemporaneità. Molti sono i passaggi che sono necessari a questo scopo, dalla comprensione delle tematiche conflittuali proprie della società a partire dall'Ottocento, alla formazione dei gruppi di interesse, alla nascita dei partiti moderni e della loro burocratizzazione, alla crisi, che emerge negli anni Venti e Trenta del secolo scorso, della classica distinzione di società civile e Stato, al rapporto tra mezzi di informazione e formazione dell'opinione pubblica, ai processi tipici delle democrazie di massa. Tuttavia alcuni elementi propri della genesi della rappresentanza moderna sembrano permanere, sia nelle strutture costituzionali e nel modo di intendere il voto, sia nei principi legittimanti l'obbligazione politica. Ritornare dunque a riflettere problematicamente su questa genesi della rappresentanza politica, e sul suo legame con la moderna sovranità può essere particolarmente utile in un momento come quello odierno, nel quale la concettualità politica moderna, che sta alla base degli Stati sovrani nazionali, non appare più adeguata alla comprensione dei processi in atto, attraverso i quali vecchie unità statali sembrano scindersi e nuovi tipi di aggregazione, come quello dell'Unione europea, sembrano affacciarsi alla storia.

2. Diritti dell'uomo e costituzione: la Rivoluzione francese.

Se ci si interroga sull'origine della rappresentanza politica quale noi ancora oggi la pensiamo, il momento storico che immediatamente si presenta alla nostra attenzione è quello costituito dalla rivoluzione francese. E' noto il carattere forte che nella Rivoluzione e nella fase in cui nasce la costituzione viene ad assumere la *teoria*. Ciò

è ben evidenziato da Sieyes, che, anticipando le critiche al razionalismo e alla astrattezza filosofica che caratterizzerebbe la Rivoluzione francese, nell'89 già indicava come stessero diventando insieme patrimonio comune e realtà una serie di idee che al loro apparire erano state denotate come "metafisica": che fosse cioè da dare una costituzione alla Francia, che il potere legislativo appartenesse alla nazione e non al re, che i deputati degli stati fossero veri rappresentanti, che si distinguesse un potere costituente da uno costituito, che i cittadini fossero uguali e depositari di uguali diritti. Ciò accade, dice Sieyes, a 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"^[3].

Ciò vale a buon diritto per i principi che vengono espressi nella famosa *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*^[4]. 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 loro convivenza e la società civile. In un momento chiave per la storia delle costituzioni moderne, alla base della formazione di una società determinata, che, in quanto tale, comporta processi di inclusione ed esclusione, e dunque precisi confini, si trova una dimensione di pensiero che pretende l'universalità, che pretende di valere in relazione alla natura umana e al di là di ogni società particolare. La tensione teorica tra l'indicazione di diritti universali, propri dell'uomo in quanto tale, e dunque di tutti gli uomini, e la

determinazione di una costituzione particolare, che necessariamente comporta esclusione, segnerà la storia successiva delle costituzioni e costituirà un nodo irrisolto^[5].

In ogni caso pensare la società a partire dai diritti dei singoli uomini diventa una costante nel processo storico. I diritti dell'uomo alla base della costituzione si pongono non solo come ciò che deve essere salvaguardato e difeso nei confronti di un eventuale potere esistente, ma come il fondamento di una forza pubblica, che è necessaria affinché essi divengano realtà effettiva.^[6] È lo stesso pensiero dei diritti degli uomini a comportare la dimensione del potere, della forza comune, di quella sovranità, nel senso moderno del termine, che sta alla base della concezione dello Stato. Il nesso tra diritti degli individui e diritto di coazione, e dunque la dimensione dell'esercizio del potere che appartiene alla comunità intera, evidenzia il rapporto che, nella vicenda francese, la tematica della costituzione manifesta con la riflessione teorica che si era imposta a partire dalla metà del XVII secolo attraverso la nuova scienza, quella del diritto naturale, che intende sostituirsi all'antica politica nel compito di pensare la comunità degli uomini e l'ordine.

In relazione alla sfera dei diritti sono innanzitutto quelli di uguaglianza e libertà ad essere massimamente importanti e a rivestire un ruolo fondante. 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 emancipazione^[7]. La parola non indica più una semplice descrizione di avvenimenti, ma piuttosto un compito da realizzare ed un insieme di idee e principi nei confronti dei quali decidere la propria collocazione culturale e politica. La libertà indica la via della rivoluzione, che è il processo di liberazione dalle pastoie del potere esistente e dalla cristallizzazione dei diversi diritti e privilegi.

E la libertà costituisce 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 diritti e poteri. 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. Un concetto di libertà inteso come indipendenza, o dipendenza di tutti dalla propria volontà, libera appunto di esprimersi in ogni direzione, con il solo limite di non nuocere agli altri. Questo limite è quello che la legge determina, legge in cui consiste il comando del corpo politico che si deve costituire. 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 dalla 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 il compito della costituzione dello Stato.

Tale principio della libertà si coniuga con quello dell'uguaglianza degli uomini, con il quale costituisce la base della nuova organizzazione della società. Ben si comprende allora 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. Ma ora emerge un modo totalmente nuovo di intendere la politica, e nel celebre proclama delle nuove idee, che è il pamphlet *Che cos'è il terzo stato?* di Sieyès, la stessa realtà che sta alla base della proclamazione degli Stati generali mostra di essere destituita 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.

La società politica francese risulta 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 compito emerge un soggetto costituente, l'unico che può legittimamente dare la costituzione. E' la società produttiva composta di uguali, dunque l'intera *nazione*, che ha tale 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 meno di fronte ad essa che è fonte ed arbitro supremo di ogni diritto positivo"^[8]. Lo Stato, razionalmente fondato secondo i principi razionali e legittimato dalla volontà di tutti, diviene la fonte unica del diritto al suo interno.

Se il compito nuovo è dunque, per la Francia, quello di darsi una costituzione, con questo compito emerge anche il soggetto che unico può assolverlo: 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 delle dottrine del contratto sociale: si tratta nella realtà storica di dare costituzione ad una società politica; e con il problema della costituzione si presenta anche il problema del potere costituente. Sieyes 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 corpo politico sovrano di Rousseau, anche se in un contesto di pensiero in cui, a differenza del filosofo ginevrino, si parla di "volontà generale rappresentativa", unificando dunque, contro il divieto di Rousseau, il concetto di volontà generale con quello di rappresentanza. La rappresentanza politica appare dunque in Sieyes 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 pur sempre bisogno di un nucleo di persone, dell'*Assemblea costituente* appunto.

3. Dalla rappresentanza per ordini alla rappresentanza per testa: un altro modo di intendere la politica

Lo scarto storico fondamentale e la modificazione radicale del modo stesso di intendere la politica sono evidenti nel modo in cui viene intesa la rappresentanza politica e la funzione del corpo rappresentativo. 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, in stati, che esprimono esigenze e bisogni. L'unità dello Stato è incarnata dal re, che resta una superiore istanza di fronte ai rappresentanti degli stati. Attraverso la rappresentanza non sono gli individui che esprimono la loro volontà, ma appunto gli stati, gli ordini. Il terzo stato viene a trovarsi in una situazione di inferiorità nei confronti degli altri due stati e della loro coalizione. La prima istanza 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 Sieyes), e che la rappresentanza dei primi due stati si basa sui privilegi. La richiesta si attesta allora sul principio della rappresentanza per testa: questo principio non rende tanto egemone il terzo stato, ma nega alla sua radice la possibilità di pensare alla società sulla base di stati e ordini.

Alla base di tale trasformazione appare trionfare un modo nuovo di intendere la società. Essa non consiste tanto in una serie di corpi e di parti diverse, ma piuttosto in una dimensione collettiva che ha alla sua base gli individui. L'individuo e la sua volontà viene a costituire la dimensione fondante della società. Non si tratta più di rappresentare parti della società o bisogni particolari, di fronte all'istanza costituita dalla figura regale, ma piuttosto di esprimere la volontà sovrana della nazione, cioè la volontà del corpo collettivo formato da tutti gli individui che, in quanto tali, formano la nazione. La rappresentanza allora non esprime la pluralità delle volontà particolari degli ordini della società, ma la volontà unica della nazione: si tratta dunque della *rappresentazione dell'unità politica*. La rappresentanza politica viene in tal modo a costituire la modalità stessa (che pare presentarsi come l'unica) di espressione della volontà del soggetto collettivo e nello stesso tempo contiene anche in sé la fonte di legittimazione del comando, che sta in quella espressione della volontà da parte di tutti che avviene nell'atto dell'elezione dei rappresentanti.

In tale quadro l'elezione viene a rivestire un significato nuovo: in quanto espressione della volontà dei cittadini, costituisce l'atto unico che può legittimare il corpo rappresentativo: senza elezione non vi è rappresentazione"^[9]. Per tale motivo non appare più legittimata la rappresentanza del re, che ha alla sua base una determinazione ereditaria della volontà^[10]. Sotto tale concezione sta il ruolo fondamentale svolto dalla volontà degli individui, i quali sono intesi non nelle condizioni reali in cui operano, ma nella loro totale indipendenza e autonomia. Solo la loro volontà può stare alla base e legittimare la volontà generale espressa dal corpo rappresentativo.

Per intendere lo specifico della concezione della rappresentanza che qui si viene ad inaugurare, bisogna riflettere sul significato esatto che ha tale espressione di volontà mediante il voto. E' chiaro che non si tratta di espressione di una volontà determinata da parte del cittadino. Mai sarebbe possibile passare dall'espressione di milioni di volontà determinate all'espressione dell'unica volontà che si fa legge. Ciò che avveniva nella rappresentanza politica tipica di una società cetuale o di una società feudale, può essere inteso, anche se in modo riduttivo^[11], come una trasmissione di volontà. Le differenze tra gli ordini, i corpi, le corporazioni, le associazioni, sono differenze determinate, che hanno a che fare con la realtà oggettiva di queste parti della società. Tali differenti volontà determinate si esprimono mediante la funzione rappresentativa, nella quale spesso è presente la figura del mandato imperativo, cioè di una volontà determinata ed espressa a cui i rappresentanti sono vincolati^[12]. A partire dalla costituzione del 1791, quando cioè attraverso il parlamento si rappresenta la volontà unitaria di tutta la nazione, non ci può più essere mandato vincolante, in quanto la volontà della nazione che deve essere espressa dal rappresentante non è vincolata dalla volontà particolare di coloro che eleggono il corpo rappresentativo. Perciò si parla di *mandato libero*: un mandato che non consiste tanto nell'espressione di una volontà determinata che deve essere rispettata e riportata in una sede superiore, quanto piuttosto in un *incarico affidato a qualcuno di esprimere la volontà unitaria della nazione*.

Contrariamente a quanto caratterizza le opinioni diffuse sulla rappresentanza, ciò che si inaugura con le costituzioni moderne non è una rappresentanza che esprime dal basso la volontà, ma qualcosa di radicalmente diverso. Non c'è nell'atto dell'elezione alcuna espressione di contenuti determinati di volontà da parte degli elettori, ma piuttosto l'indicazione di colui o coloro che esprimeranno *per loro* la volontà di *tutta la nazione*. Attraverso l'elezione i cittadini non conferiscono un mandato determinato, ma piuttosto si riconoscono vincolati alle future deliberazioni dell'assemblea rappresentativa^[13]. In altri termini l'elezione consiste in realtà in un *atto di autorizzazione* che legittima gli eletti a rappresentare, cioè a *dare forma* alla volontà unitaria della nazione. In quanto autorizzazione e dunque atto fondativo dell'autorità l'elezione costituisce la fondazione dal basso del potere, il quale tuttavia dà forma alla volontà sempre dall'alto e dunque in modo non dipendente dalle volontà particolari dei singoli cittadini^[14].

4. Il concetto di popolo e la dimensione rappresentativa

All'interno del dibattito che accompagna la costituzione francese del 1791, la linea che afferma la centralità per la costituzione del principio rappresentativo, identifica dunque la volontà del popolo con quella manifestata dal corpo rappresentativo. Quest'ultimo a sua volta fonda la sua legittimità sulla elezione e dunque sulla scelta libera che i cittadini fanno di coloro a cui è affidato il compito di esprimere la volontà del popolo. In tal modo si pensa realizzata nella costituzione la regola della libertà che starà alla base del pensiero democratico: solo al popolo, al soggetto collettivo da tutti costituito, spetta la facoltà di dettare la legge, perché solo il popolo non può far torto a se stesso. Libertà civile consiste dunque nel non essere più sottoposti ad una istanza esterna, eteronoma, ma piuttosto alla legge che da se stessi ci si è dati. Tale affermazione riguarda i singoli cittadini e il popolo come loro insieme. Il popolo è dunque insieme il soggetto attivo che fa la legge e l'insieme di coloro che sono sottoposti alla legge.

E' immediatamente evidente che quando si dice che "il popolo è sottomesso alle leggi che si è dato", e si intende tale affermazione come la realizzazione della libertà, cioè dell'indipendenza della volontà del soggetto collettivo, si innesca un ragionamento la cui logica non è priva di difficoltà e forse di contraddizioni. Infatti è evidente che il *popolo* che è sovrano e dà la legge e il *popolo* che obbedisce non costituiscono un soggetto unico a se stesso identico. Il *popolo* che dà la legge è quella entità collettiva unitaria che si manifesta solo attraverso l'atto concreto del corpo rappresentativo: è quest'ultimo di fatto a determinare i contenuti della legge. Il *popolo* che ubbidisce è invece l'insieme dei cittadini che sono sudditi nei confronti della legge; e non sono certo costoro a fare la legge. Se, come si è visto, la legittimazione dell'identificazione della volontà del corpo legislativo con quella ideale del popolo è costituita dall'elezione e dunque dall'intervento di tutti, mediante il voto, alla determinazione dei rappresentanti, anche nell'atto dell'elezione è rintracciabile, la dimensione del popolo come insieme *singulatim* dei cittadini. Questi stanno dunque a monte e a valle della determinazione della volontà del popolo come unica volontà del soggetto collettivo, ma non intervengono direttamente nella sua determinazione.

La libertà politica, che anche in Sieyes si manifesta nella figura del cittadino in senso pieno, cioè nel "cittadino attivo", comporta che questi non sia suddito di una istanza che abbia altro fondamento da lui stesso. Tuttavia ciò non significa che il cittadino sia sottoposto alla legge che lui stesso si dà, ma piuttosto alla legge alla quale egli *in qualche modo* contribuisce eleggendo i rappresentanti, cioè qualcuno che la fa in sua vece.

E' sulla base di questa logica che, nella sua concezione totalmente determinata dal principio rappresentativo, Sieyes, identifica in quello che chiama il *potere committente* la modalità attraverso la quale il popolo, come insieme di tutti i cittadini, può contribuire a fare la legge: il popolo deve limitarsi ad esercitare direttamente il solo potere *committente*, cioè deve limitarsi a scegliere ed a delegare le persone che eserciteranno i suoi *reali* diritti, a cominciare dal diritto [eccezionale] di costituire l'istituzione pubblica. Contro allora ciò che è espresso dal termine *democrazia* nel senso letterale, l'esercizio cioè diretto del potere da parte del popolo, e dunque la determinazione della legge da parte dell'insieme di tutti i cittadini, il principio rappresentativo comporta la presenza indiretta del popolo, la sua presenza mediata attraverso l'affidamento del compito di fare la legge al corpo rappresentativo. Sieyes applica il principio rappresentativo fino in fondo: come si è visto, non solo nell'ambito della costituzione ai poteri costituiti, ma anche al potere costituente. Anche in questo caso l'influenza del popolo consiste nella scelta di quei rappresentanti straordinari che danno una forma concreta e determinata al potere costituente^[15].

In quanto direttamente collegato al principio rappresentativo il termine *popolo* manifesta allora un duplice aspetto, che deve essere ben tenuto presente, da una parte per non dar luogo ad equivoci in relazione alla struttura logica del concetto di rappresentanza e dall'altra per comprendere le difficoltà che, a partire da qui, si proiettano nel futuro della storia delle costituzioni moderne. Da una parte popolo è soggetto collettivo, rappresentativamente espresso, e dall'altra è l'insieme dei cittadini, che sono nello stesso tempo i *sudditi* nei confronti della legge comune e coloro che autorizzano i rappresentanti, e *in questo modo* (cioè non mediante espressione di volontà determinata, dei contenuti della legge, ma di un atto di autorizzazione, di fiducia) contribuiscono a fare la legge a cui saranno sottoposti. Allora il soggetto collettivo ha un carattere unitario: in quanto unica è quell'espressione di

volontà che è la legge: la rappresentanza è dunque la modalità di espressione di tale unità della nazione, del popolo, al di là di ogni accordo tra gruppi diversi e tra volontà particolari. La libertà del mandato è direttamente collegata alla funzione di espressione dell'unità che è propria di questo nuovo concetto di rappresentanza.

L'altro aspetto del termine popolo è costituito dagli individui, dai cittadini intesi singolarmente. Solo essi possono essere alla base della rappresentanza: i cittadini nella loro singolarità e uguaglianza. Non certo raggruppamenti e corpi sociali: questi avrebbero una loro volontà determinata e differente tra loro: il loro riconoscimento politico in una situazione caratterizzata da una società per ordini, era direttamente collegato ad un modo radicalmente diverso di intendere la rappresentanza, come trasmissione di volontà che devono essere armonizzate e accordate tra loro mediante l'azione unitaria del governo. L'esistenza di corpi e gruppi impedisce quell'unità del popolo e quella libertà dei cittadini che sta alla base della moderna costituzione quale si afferma con la Rivoluzione francese.

La accettazione di associazioni, aggregazioni e gruppi dotati di carattere 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 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 individui. Infatti "nessun diritto è interamente garantito se non è protetto da una forza irresistibile"[\[16\]](#).

Tale natura della rappresentanza è ben espressa da Sieyes, quando afferma che solo *l'interesse comune* e quello *individuale*, personale, possono essere rappresentati[\[17\]](#) (OTP, 277-278). 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 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. La rappresentanza di associazioni e corpi infatti evoca un modo radicalmente diverso di intendere la società e la politica, nel quale il singolo cittadino si esprime politicamente non in quanto individuo, ma all'interno della cerchia di cui fa parte. In tale quadro la rappresentanza si riferisce sempre ad una realtà determinata e particolare, che è da riportare ad un livello superiore, che è da rappresentare appunto *di fronte* ad una istanza di governo. Ma è tale quadro di una realtà attuale che viene soppresso dalla logica della rivoluzione e dai concetti di uguaglianza e libertà degli individui. Solo in quanto sono emancipati dalle differenze sociali i singoli sono riconosciuti come uguali e liberi e possono costituire la base della legittimazione di coloro che, in quanto rappresentanti esercitano il potere comune. Il nesso fondamentale tra volontà degli individui e volontà generale toglie di mezzo il possibile ruolo politico delle aggregazioni particolari di volontà. Queste si oppongono a quell'uguaglianza e quella libertà che costituiscono il proclama rivoluzionario: tali concetti richiedono l'eliminazione del significato politico delle differenze di gruppi e aggregazioni: invece le infinite e indefinite differenze degli individui non sono pericolose e si annullano restituendo il singolo cittadino che vota come un cittadino uguale, che non esprime interessi particolari e pericolosi nella sua funzione autorizzante. La legge Le Chapelier del 1791 è significativa nella direzione della eliminazione di ogni mediazione tra individui e volontà della nazione, e del conseguente divieto di organizzazione e rappresentanza dei corpi particolari, di contro all'antico ordine delle corporazioni.

Tuttavia la logica del principio rappresentativo trova nel dibattito attorno alla costituzione del '91 una forte opposizione. A causa di quanto si è infatti sopra evidenziato, appare evidente il pericolo che in essa si cela. In quanto sottratto dalla determinazione diretta di volontà da parte dei cittadini e dal loro controllo, in base alla fiducia espressa dal voto, il corpo rappresentativo corre sempre il pericolo di fare passare come volontà generale la propria volontà particolare, di tradire il popolo e la volontà generale. Una volta emerso il concetto di popolo come grandezza costituente, come vero soggetto sovrano, esso non può più essere messo da parte. I foglianti nel dibattito sulla costituzione appaiono come coloro che hanno tradito la rivoluzione: la volontà generale non può essere una volta per tutte affidata al corpo rappresentativo: questo deve essere sempre controllato dal popolo e ispirarsi alla sua volontà, che solo il movimento concreto delle società affiliate al club dei Giacobini rende presente. Solo tali libere espressioni della volontà popolare possono impedire che la volontà dei cittadini si alieni nel corpo rappresentativo. Solo le società patriottiche possono esercitare una sorveglianza continua sui poteri costituiti ed esprimere come opinione pubblica quella volontà generale che i rappresentanti devono appunto rappresentare senza fare passare per tale la loro volontà particolare[18].

Di fronte dunque alla rappresentanza come unica via di espressione della volontà del popolo sta l'idea rousseauiana che la rappresentanza politica crea un popolo di schiavi e comporta una inaccettabile alienazione della sovranità del popolo. La volontà generale è quella che è in atto nel tutto e nell'anima di ciascuno e che viene alla luce immediatamente grazie alla virtù che fonde assieme le qualità dei singoli. Sopprimendo la distanza tra uomo e cittadino e attraverso la progressiva politicizzazione dell'opinione pubblica, il cittadino virtuoso diviene colui che rappresenta la virtù collettiva, rendendo allo stesso tempo continuamente attuali i principi della rivoluzione. La comunità virtuosa esprime così la soluzione trascendentale grazie alla quale vengono annullate – anche violentemente – le differenze politiche e sociali tra i singoli, venendo esse percepite come inaccettabili disuguaglianze e quindi come volontari delitti perpetrati contro la sostanza omogenea del popolo.

La dialettica tra l'espressione della volontà del popolo attraverso l'assemblea rappresentativa, costituzionalmente determinata, e la sua manifestazione immediata in quanto soggetto superiore ad ogni costituzione, 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. Ma anche un'altra dialettica comincerà a partire dalla Rivoluzione, quella cioè dello scarto sempre denunciabile tra la volontà *pubblica* prodotta dai rappresentanti e la volontà del popolo, che ha per altro un valore ideale, in quanto non identificabile in una precisa realtà empiricamente esistente. Ciò porterà non solo al movimento critico dell'opinione pubblica nei confronti del potere costituito[19], 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.

5. La nascita della scienza politica moderna

Abbandonando per ora la riflessione sulla nascita delle moderne costituzioni, è da chiedersi quando e dove nasca questo concetto nuovo di rappresentanza che emerge nel dibattito francese che si svolge tra l'89 e il '91. Può sembrare strano che questo concetto di rappresentanza come uso rappresentativo del potere politico o della sovranità popolare, come espressione dell'unità politica al di là di vincoli di parti e di gruppi, questo concetto, che spesso è collegato al modo moderno di intendere la democrazia, che è appunto democrazia rappresentativa, trovi in realtà la sua genesi nel pensiero di un autore che è considerato spesso un pensatore assolutista, cioè Hobbes[20]. E' questa genesi che bisogna cercare di intendere per mettere in luce nello stesso tempo quali sono i presupposti all'interno dei quali si impone il concetto di rappresentanza, quale sia la sua effettiva logica al di là delle opinioni diffuse su di esso, e anche quali sono le difficoltà e le aporie che in tale concetto emergono.

Già Sieyès indicava, nel celebre discorso sopra ricordato, che erano diventate e stavano diventando opinioni diffuse e condivise ciò che prima era considerata astratta metafisica. E' nella filosofia politica di Hobbes, o meglio nella sua costruzione teorica, che pretende lo statuto di scienza rigorosa, la *nuova scienza politica*, che si inaugura un modo di pensare la

società che ha alla sua base gli individui, pensati mediante i concetti di uguaglianza e libertà. E' con lui che si opera una rottura profonda e radicale nei confronti di una tradizione di pensiero e di una realtà in cui era appaeso un modo radicalmente diverso di intendere la rappresentanza, un modo che, come si è ricordata è ancora presente nella convocazione degli Stati generali che inaugura il periodo rivoluzionario. L'attraversamento del pensiero hobbesiano ci permette di intendere come la rappresentanza politica moderna, nella sua radice concettuale, non consista tanto in un modo particolare di esercitare il potere, quanto piuttosto sia un elemento indispensabile per concepire la società quel potere politico giusto e razionale che la rende possibile. Si tratta di intendere allora come il concetto di potere, che è spesso considerato come un concetto dotato di una sua universalità e capacità di descrivere una dimensione propria dell'uomo in quanto tale e del rapporto tra gli uomini, sia in realtà qualcosa che nasce all'interno della concettualità politica moderna e non permetta la comprensione del pensiero e della realtà precedenti l'epoca moderna. E' da comprendere come alla costruzione teorica in cui nasce il potere politico, in quanto potere legittimo, nella forma della sovranità moderna, sia essenziale il nuovo concetto di rappresentanza che si affermerà con le costituzioni moderne[21].

Ciò che si tende spesso a intendere in termini di potere, in riferimento alla concezione dell'*imperium* e della società precedente ad Hobbes, in realtà implica un modo di intendere l'uomo e la comunità politica che il concetto moderno di sovranità tende a negare radicalmente. Il concetto di potere nasce, sulla base dell'assolutizzazione della volontà individuale e del nuovo concetto di libertà, proprio per eliminare quell'antico modo di intendere l'uomo e i rapporti tra gli uomini che implicava di necessità la dimensione del governo, secondo la quale è razionale che nei raggruppamenti umani ci siano alcuni che governano gli altri. Ci sia governo dell'uomo sull'uomo. E' proprio questa dimensione di governo che Hobbes esplicitamente intende negare: e lo fa mediante una costruzione che ha alla sua base il concetto di uguaglianza degli individui, il concetto di libertà come indipendenza della volontà e il conseguente concetto di sovranità, che è concepibile soltanto mediante modalità rappresentative.

Nel nesso, inaugurato da Hobbes di rappresentanza-potere il concetto nuovo di rappresentanza rivela un significato radicalmente diverso da quello che lo stesso termine esprimeva all'interno di una società cetuale e di un modo di intendere la politica che è comprensibile solo grazie al *principio del governo*, che, come dice Otto Brunner, conferisce un senso durante tutta una tradizione millenaria, alle discipline pratiche -l'etica individuale, l'economica e la politica appunto -, che sono tutte discipline *etiche*[22]. Per intendere tale novità è utile cercare di indicare, sia pur brevemente la funzione che la rappresentanza aveva in una concezione della politica quale quella di Althusius, che ancora opera all'interno di quella tradizione e in una società di tipo cetuale.

6. Naturalità della società e naturalità del governo in Althusius

La prima dimensione che caratterizza la *Politica* di Althusius è quella della politicità intrinseca della natura dell'uomo e della naturalità della società[23]. Ciò comporta che l'esercizio della riflessione filosofica sulla politica non avviene in uno spazio vuoto in cui sia da costruire un modello razionale, ma piuttosto all'interno di una realtà complessa che è caratterizzata da una serie di elementi che non dipendono dalla volontà degli uomini: è l'insieme di questi elementi che permettono di orientarsi e di pensare alla dimensione del governo. Tra questi elementi si possono ricordare la verità divina, quale emerge nei testi sacri, il buon diritto antico, gli *exempla* sacri e profani, i doveri imposti dal diritto simbiotico, lo stesso problema della vita buona e giusta. Ugualmente nel contesto della vita politica elementi vincolanti provengono dalla "costituzione" del regno, dalla presenza dei suoi diversi membri, dei gruppi o consociazioni che lo costituiscono. Tutto ciò rappresenta una realtà che condiziona la volontà degli uomini e che non può essere annullata da nessuna decisione maggioritaria del corpo politico. Solo all'interno di questo contesto si può intendere il significato dell'*imperium*, che è appunto da intendersi secondo il significato dell'antica parola *gubernare*..

L'affermazione della naturale socialità tra gli uomini comporta una prima e fondamentale dimensione della *politica*, quella della comunione e della comunicazione dei beni (*communio, communicatio*), che viene indicata mediante il termine greco che connota lo specifico della politica aristotelica: la *koinonia*. E' da ricordare che ciò che caratterizza la dottrina althusiana è il fatto che il suo oggetto, l'oggetto cioè della politica, non è la *civitas* o la *respublica*, o il regno, ma la *consociatio*, in quanto tale, di cui la *respublica* è la forma più alta, comprensiva e autosufficiente. Tale dimensione *sociale* – qualcuno sarebbe tentato di dire "orizzontale" – non comporta l'affermazione dell'uguaglianza degli uomini: al contrario implica la differenza tra gli uomini, così come tra le parti della società. La *concordia* che caratterizza la convivenza tra le parti del corpo sociale implica sempre l'idea di una pluralità di soggetti diversi. E' proprio tale diversità uno degli elementi che consentono e insieme rendono necessaria un'azione di governo e di guida, nei confronti di parti che possono collaborare, ma che possono anche avere la tendenza a scindersi. Se tutti gli uomini fossero uguali e tutti volessero governare si avrebbe non l'accordo, ma la rottura della società (*Politica*, I, 37)^[24]. In quanto i membri costituenti i raggruppamenti umani, le *consociationes*, come dice Althusius, sono diversi (anche nella più semplice delle consociazioni, la famiglia), è necessario che ci sia una funzione di guida e di governo, senza di cui le parti potrebbero anche muoversi in modo autonomo e contrastante (*Politica*, I, 35).

Dunque l'affermazione della naturalità della società va in Althusius di pari passo con l'affermazione della naturalità del governo (*imperare, regere, subjici, regi et gubernari, sunt actiones naturales*), senza di cui non si ha un corpo politico, ma un "*monstrum*". Per comprendere l'affermazione secondo cui è naturale che tra gli uomini ci sia chi governa e chi è governato, bisogna intendere quale sia la natura dell'*imperium* e quale sia la sua diversità tra la sua natura e quella di ciò che si intende per *potere*^[25]. L'affermazione althusiana della naturalità dell'*imperium* non significa infatti che si intenda come naturale quella dimensione del potere che nelle moderne teorie politiche è artificiale e dunque legittimata dalla volontà di tutti gli individui. Non può essere naturale una tale dimensione, frutto del gioco delle volontà: ciò che è naturale è la funzione di guida e di governo che è necessariamente propria di una realtà associativa composta di elementi differenti^[26].

La natura dell'*imperium* si chiarisce mediante i verbi, spesso usati nel I capitolo della *Politica*, di *regere* e *gubernare*. Si tratta cioè di condurre la società pensando al problema del bene e del giusto, si tratta di tendere al *buon governo*, che è tale in base a parametri non dipendenti dalla volontà di chi governa. E' bensì vero che colui che governa esprime anche comando, a cui i sudditi sono sottomessi, ma non si tratta di un rapporto formale di comando e obbedienza, di un'espressione di volontà che richieda obbedienza solo per la funzione e l'autorizzazione che ha colui che governa.

Per chiarire questa differenza di *governo* e *potere*, è utile richiamare un'immagine suggestiva usata, oltre che da Althusius, anche da Platone, da Aristotele, da Cicerone e da una lunga tradizione: quella del nocchiero, dell'azione cioè consistente nel *gubernare navem rei publicae*. Ciò che in questa metafora è rilevante è non solo il fatto che il pilota guida la nave per il bene della nave e accidentalmente anche per il suo vantaggio, in quanto imbarcato - come dice Aristotele - ma ancor più il fatto che l'attività della conduzione della barca è pensabile solo all'interno di un contesto in cui si è inseriti e della sua conoscenza. Bisogna conoscere il mare, i venti, le correnti, avere punti di riferimenti nelle stelle. Da una parte c'è questa oggettività di riferimento, e dall'altra la conoscenza e la esperienza, la capacità, la virtù e il senso del *kairos*, del nocchiero: non tutti possono essere piloti, anche se tutti svolgono un loro ruolo nella barca. Il principio del governo, non è pensabile se non in rapporto ad una realtà che non dipende dalla volontà né di chi governa né di chi è governato, alla differenza che connota i membri della società, e ai punti di orientamento che permettono la navigazione.

Fuori di metafora, governo può esservi solo all'interno di un ordine delle cose, di un mondo in cui vi sono punti di orientamento. Il governo implica dunque il problema del bene e del vivere bene, l'ordine dell'anima, il 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 importante è 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 tratta di applicare ai casi particolari: non è perciò riducibile ad una razionalità formale (tipica non solo della politica, ma anche della morale in epoca moderna): è solo nell'atto concreto 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 da ricordare che è agire *politico* non solo quello di governare, ma anche quello di essere governati. Ciò che è importante è in questo contesto la virtù e la capacità di chi governa: siamo all'interno di un pensiero che dà rilevanza per una buona azione politica alla virtù, e in particolare alla *phronesis*, secondo l'indicazione aristotelica. Come non è necessario giustificare la necessità del governo, per il corpo politico (sarebbe come dover giustificare l'esserci della testa per il corpo umano), così è innato per i più potenti e prudenti governare coloro che sono più deboli e incapaci (*Politica*, I, 38).

Per intendere cosa sia *imperium* in Althusius mi sembra necessario dunque comprendere che non è pensabile la dimensione fondamentale e caratterizzante la *Politica* althusiana della *koinonia* senza quella della guida. Se la *consociatio*, a tutti i livelli, è composta da membri differenti in rapporto tra loro, la dimensione della *communio* e *communicatio* è efficace solo in quanto si dà un coordinamento, una guida, un *unum* a cui la molteplicità dei membri si rapporta. Questo governo, non esprime, come nella sovranità moderna, la volontà unica del popolo, ma al contrario esprime l'azione propria di colui che governa, e ha come altra istanza quella plurale delle parti della consociazione. La funzione unitaria del governo è concepibile solo in rapporto alla pluralità che costituisce la società. Il concetto di governo risulta, in Althusius, legato alla dimensione plurale *federale*, che è propria del suo pensiero. patto: non si annulla né la loro politicità, né la loro diversità. Al contrario il popolo come corpo complessivo è possibile solo in quanto è costituito di parti diverse, altrimenti non sarebbe un corpo. È significativo che quando ci si riferisce alla *majestas* del popolo, questo termine venga chiarito da espressioni che mostrano la pluralità che lo costituisce: *populus, seu membra regni consociata* (*Politica*, IX, 16), oppure *potestas regni, seu consociatorum corporum* (*Politica*, XVI, 19).

7. La dimensione plurale del popolo e la concezione cetuale della rappresentanza

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. Ad 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 – all'interno del quale solo la rappresentanza prende un significato preciso - 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 membri del corpo politico non sono i singoli, ma, a loro volta, associazioni, sia pubbliche che private^[27]. 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 successiva tra i singoli cittadini e l'unità della società civile (o politica), del suo volere e delle

sue azioni, ma piuttosto la partecipazione dei singoli uomini alla vita politica complessiva attraverso la mediazione della cerchia o delle cerchie di cui essi fanno parte, che hanno dunque una natura politica.

In questa concezione pluralistica anche il *popolo* non ha il carattere dell'unità, ma piuttosto quello della composizione e dell'accordo delle diverse parti che lo costituiscono. La *majestas*, che Althusius gli attribuisce, aprendo 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 successivi[28], 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 una unificazione di parti diverse. Nel regno si esprime allora bensì un'azione unitaria di governo da parte del Sommo magistrato, ma questa non *si identifica* con l'agire e il volere del popolo, ma 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 dai 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.

La concezione althusiana della consociazione implica allora un modo specifico 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 Althusius[29]. 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 molta importanza il modo della 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 previa elezione di un numero di membri maggiore del necessario, ad esempio da parte del principe o conte della provincia[30], o anche, per quanto riguarda gli Efori, da parte del sommo magistrato[31]. Ciò mostra ancora una volta il carattere della scienza o arte politica di cui si tratta nella *Politica* di Althusius, che non è creazione di un modello che si fonda 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 forme[32]. La poca importanza attribuita al modo di elezione è

rivelativa anche della natura della rappresentanza propria della forma collegiale: colui che rappresenta un ordine o un raggruppamento, è legato alla oggettiva realtà di questo, e condivide con gli altri membri una serie di bisogni, interessi, diritti, modi di vedere, la consapevolezza della propria dignità. Poco rilevante è allora la sua volontà, perché non è una volontà *libera*, tale cioè che può essere esercitata a suo arbitrio: si tratta insomma di un sentirsi parte dell'identico corpo, di una *rappresentazione di tipo identitario*[33]. Perciò, se è vero che a ogni livello dell'ordine sociale ci sono istanze di unificazione e di governo, 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 mediante i loro rappresentanti. La forma della collegialità esprime la collettività in quanto esprimere nel loro insieme le parti che la costituiscono[34].

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. Nelle loro associazioni i singoli hanno la loro *diversa* realtà ed esercitano una differente influenza sulla 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 di *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 solidarietà tra le diverse parti della collettività. Ugualmente è denso di significato il termine di *partecipazione*, perché 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 della struttura del corpo, costituito appunto da tutte le sue parti con le loro diverse funzioni. Consenso e partecipazione avvengono attraverso la *rappresentanza delle parti sociali* e di questa rappresentanza mostrano la rilevanza.

8. Fine del governo e nascita del potere

A distanza di pochi anni dalla stesura della *Politica* di Althusius lo scenario teorico cambia radicalmente, mediante la nascita di quella che si è soliti chiamare la *scienza politica moderna*, espressione che emblematicamente lega insieme il termine di moderno e quello scienza: infatti è un nuovo significato di scienza che investe l'ambito della pratica e dunque della politica, in contrapposizione con l'antica *praktiké epistémé*. 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 perduti. Il problema della giustizia deve essere risolto da una razionalità 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* comune, 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 riferimento[35], 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: in essa infatti si perde sia la meta comune, sia la pluralità e la differenza, che abbiamo viste indispensabili per l'esserci del governo. La sua apparente estensione 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*, come era in Grecia, 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 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 uomini[36].

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. 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, è 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 volontà[37].

La subordinazione al potere comune è ora totale e richiede perciò di essere legittimata[38], così come deve essere legittimata la differenza che viene a crearsi tra chi esercita il potere e chi si trova nella situazione di suddito, dal momento che il punto teorico di partenza è quello della uguaglianza degli individui. 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, ma è la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico, la loro vera volontà contro la loro volontà privata. In questo unico ambito si trovano le due posizioni teoriche considerate più radicali, quella di Hobbes e quella di Rousseau. Quest'ultimo si oppone fortemente ad Hobbes, ma, come si vedrà, tale opposizione avviene all'interno di un sostanziale terreno comune, quello della sovranità moderna, che li separa ormai dal pensiero politico della tradizione, anche nella forma che esso assume con Althusius[39].

9. L'unità politica e l'invenzione della rappresentanza

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 morte. L'unica soluzione è - come emerge dalla celebre costruzione che si ha con il contratto sociale - un accordo che sia garantito da una forza immane, costituita da tutti. È questa forza comune alla quale tutti volontariamente e razionalmente si assoggettano, proprio perché non ci sia sopraffazione dell'uno sull'altro^[40]. Dunque anche per Hobbes, e non solo per Rousseau, la subordinazione è dovuta 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 di per se stessa, ma per l'intero corpo politico. Dunque il corpo politico acquisisce una voce e la possibilità di agire solo mediante qualcuno che ne prenda le parti, che la rappresenti appunto. Qui non vi è più spazio per l'immagine di un corpo in cui le singole parti hanno funzioni diverse nell'insieme, per il modo in cui era spesso raffigurata la *respublica*, ma risulta piuttosto emblematica la figura che caratterizza il frontespizio del *Leviatano*, quella del sovrano, che è costituito da tanti piccoli uomini, tutti uguali, che si ravvisano in tutte le sue parti del 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. Ciò che bisogna comprendere e che può destare meraviglia è il fatto che 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*.

La ragione della difficoltà del controllo dell'esercizio rappresentativo del potere, che arrovellerà i pensatori a lui successivi, consiste nel fatto che *la rappresentanza è la condizione indispensabile per poter pensare il corpo politico, cioè il soggetto collettivo*. Se è così, risulta ben arduo pensare il soggetto collettivo, come esistente nella sua funzione di controllo *di fronte e contro* colui che lo rappresenta. La difficoltà per coloro che contro Hobbes vorranno riuscire a pensare al controllo del potere, deriva dall'accettazione che essi fanno del principio rappresentativo per poter intendere il potere politico. Cerchiamo di seguire il modo in cui i due concetti di rappresentanza e di sovranità si mostrano indissolubilmente legati tra loro.

Un primo ragionamento può essere fatto in relazione al risultato della costruzione pattizia, che, è utile ricordarlo, non pone il popolo e il sovrano l'uno di fronte all'altro, ma piuttosto prevede come contraenti gli individui, e come risultato insieme il corpo collettivo, il popolo, e il sovrano. Il patto 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 - come unica persona - 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, dal momento che nel contratto gli individui hanno trovato un punto di coincidenza sulla necessità che vi sia un unico giudice in relazione all'uso della forza comune, perché solo l'esistenza di un unico giudice può risolvere la conflittualità che nasce dalla diversità delle opinioni degli individui su ciò che è utile fare o non fare per la vita in comune. 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. Allora, perché ci sia reale espressione della volontà e dell'agire della persona civile, non esiste 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 sudditi^[41]: essere sudditi del sovrano è allora l'unico modo per essere sudditi del corpo comune e dunque del popolo.

L'obbedienza al sovrano è esclusivamente legata alla sua natura di *rappresentante*, al fatto cioè che attraverso 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 una assemblea. 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 egli stesso sia 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 qui consiste la base della legittimità della forma politica moderna e nello stesso tempo anche l'origine delle aporie che in essa si manifestano.

Nel capitolo XVI del *Leviatano* si esprime per la prima volta questo nuovo concetto di rappresentanza che non consiste in una modificazione all'interno della storia del concetto di rappresentanza politica, ma piuttosto la nascita di qualcosa di totalmente nuovo, un nuovo modo di intendere l'uomo, la vita comune degli uomini, la politica. Qui si assiste all'emergere del punto centrale del modo moderno di intendere l'obbligazione politica e il concetto di autorità. Nel momento in cui si pensi ad una persona artificiale, che non ha cioè una sua realtà empirica quello rappresentativo e l'unico modo per poterne pensare la realtà e la concreta espressione di volontà ed agire. Ma ciò permette di capire, nello stesso tempo perché nell'agire rappresentativo consista la legittimazione dell'esercizio del potere e il significato moderno dell'autorità. Sulla base dell'uguaglianza degli uomini non è infatti più pensabile un'autorità che abbia un fondamento proprio o superiore nei confronti di coloro che sono sottoposti ad essa: né il volere divino, né le doti e le virtù personali possono più costituire un tale fondamento.

In un quadro in cui, con l'immagine dello stato di natura, si è realizzata una *tabula rasa* nella quale costruire il disegno scientifico della società razionalmente fondata e del potere giusto e legittimo, l'unico fondamento dell'autorità non può che essere la volontà di tutti gli individui, cioè di coloro che sono sottoposti all'autorità. Ciò può avvenire scoprendo l'unico vero fondamento dell'autorità: cioè il processo di autorizzazione, cioè quel processo attraverso il quale tutti si dichiarano *autori* delle azione che colui che è da tutti incaricato, l'*attore*, compirà. Il nuovo concetto di rappresentanza nasce dunque in un orizzonte in cui è scomparsa quella complessa realtà, divina, etica, giuridica, "costituzionale" (nel senso delle parti che "costituiscono" il regno o la repubblica), che condizionavano la volontà e che erano punti di orientamento e di riferimento per le decisioni. Ora la volontà è libera, sciolta da ogni condizionamento e legame, ed è determinata formalmente, in relazione cioè alla legittimazione del soggetto che la esprime: è tale legittimazione che rende la volontà *giusta*, e non una qualche adeguatezza dei suoi contenuti all'idea di giustizia. Il gioco che si innesca è quello che si svolge tra la volontà unitaria del corpo politico e quella degli individui che, da una parte sta alla base della autorizzazione di colui che quella volontà ha il compito di determinare, e dall'altra ha bisogno del vincolo delle leggi e della forza che le rende effettuali, per avere garantito uno spazio di libertà *privata*^[42].

Certo il processo di autorizzazione ha nel *Leviatano* un carattere logico e non fa riferimento ad un qualche tipo di procedura. Ma se si pensa al significato che ha l'elezione come fondamento della rappresentanza nel contesto della Rivoluzione francese e del

pensiero di Sieyes, quello secondo cui non è trasmissione di volontà determinate, ma come sopra si è visto, consiste piuttosto in una forma di *autorizzazione*, non è difficile ravvisare nel testo hobbesiano il nucleo logico della rappresentanza quale si afferma con le moderne costituzioni. Il fondamento del potere non può consistere che nella volontà degli individui, non può che provenire dal basso, ma nello stesso tempo, la determinazione della volontà non può provenire che dall'alto, non può non essere ravvisata che nell'azione dell'attore, del rappresentante[43]. Tale concezione della rappresentanza come esercizio del potere, proprio nel momento in cui sembra nascere, da un punto di vista politico, la moderna soggettività, comporta un modo di intendere la soggettività degli individui che non può non destare meraviglia. Tutti infatti sono politicamente soggetti proprio in quanto sono *autori* di azioni, ma grazie al processo di autorizzazione, essi non compiranno mai tali azioni, mentre coloro che tali azioni compiranno, i rappresentanti, non portano di esse la responsabilità, in quanto autori ne sono tutti coloro che li hanno autorizzati a compierle[44]. Ci troviamo cioè di fronte ad una scissione nel modo di concepire la soggettività politica e l'azione degli uomini.

Tuttavia non si è ancora attinto il nocciolo del problema: bisogna capire quale è il presupposto perché si determini una tale situazione concettuale. A tale scopo ci aiuta la considerazione del fatto che il capitolo del *Leviatano* dedicato alla rappresentanza, il XVI, *precede* quello del contratto fondante il *commonwealth*. Infatti la 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 dalla infinita molteplicità degli individui. E' infatti nel capitolo dedicato alla rappresentanza che emerge l'argomentazione centrale della moderna forma politica, che condiziona – con una forza e con conseguenze sulle quali non si è riflettuto abbastanza - il pensiero politico successivo: c'è un unico modo per pensare come *una* 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 uno. "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"[45].

L'unità non può dunque 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*. Si badi bene: non è che non sia pensabile l'accordo tra soggetti diversi, che danno luogo a un consenso di volontà, come poteva avvenire in una concezione pluralistica del popolo come quella di Althusius. Che l'unità debba necessariamente provenire dal rappresentante è dovuto al fatto che non si parte da volontà differenti che siano determinate, come quelle dei corpi e degli ordini, ma dalla infinita molteplicità delle volontà individuali, che non hanno nessuna determinazione e che possono assumere qualsiasi contenuto: allora l'unità è *prodotta* dalla rappresentazione. Se si determina una scissione, e quella, a questo livello della riflessione, sembra una mancanza di comunicazione, tra la volontà privata dei molti rappresentati e la volontà politica espressa dai rappresentanti, che non è dalla prima condizionata - se si determina dunque una *alterità* della volontà politica e della rappresentazione dell'unità nei confronti dei singoli - ciò è dovuto al presupposto della costruzione teorica, cioè dal fatto che punto di partenza è costituito dagli individui: dunque dal ruolo nuovo che il concetto di individuo ha per la natura della società civile.

10. Il popolo attraverso il rappresentante

Ben si comprende come nel quadro qui delineato non ci sia *trasmissione* di potere, in quanto i singoli, coloro che si dichiarano autori, non hanno nessun potere politico da

trasmettere – ciò che avveniva invece nei contratti di signoria della tradizione precedente -; piuttosto il potere è la creazione del contratto sociale e del processo di costituzione dell'autorità. Solo in questo modo, cioè mediante l'agire rappresentativo si ha una dimensione collettiva e politica, si ha potere del popolo, si forma la volontà della persona civile, che non può recepire in sé nessuna volontà particolare. E' questo il contesto logico che rende impossibile pensare alla trasmissione di volontà particolari mediante la rappresentanza, che porta cioè alla negazione di qualcosa come il mandato imperativo, che porta a ritenere i rappresentanti come svincolati da qualsiasi vincolo particolare nel loro compito di dar voce alla persona civile. 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.

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 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 rappresentante: le altre volontà sono solo di singoli, di privati, di sudditi. Così si può ad esempio dire che, qualora il sovrano sia un monarca, "(per quanto sia un paradosso) il re è il popolo"[\[46\]](#). 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 totalità[\[47\]](#). 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* - o di *unico potere* del corpo politico, scompare l'idea di un agire che rapporti i cittadini tra di 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 sia garanzia stabile dell'ordine, e tale forma (in quanto tale, oggetto di *scienza*) è appunto la sottomissione di tutti alla forza comune, esercitata da colui che è a ciò autorizzato. In tal modo la sottomissione dei sudditi al sovrano non è la sottomissione ad una istanza esterna, ma al prodotto della propria volontà: ha dunque una sua logica la risposta hobbesiana all'antica questione della giustizia: "giusto è ubbidire alle leggi". Un comportamento da questo diverso sarebbe infatti in questo contesto "contraddittorio", in quanto comporterebbe che non si vuole ciò che si è voluto, cioè il giudizio e il comando di quell'unico giudice sul bene della società che si è voluto per garantire pace e ordine[\[48\]](#). 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 giusto[\[49\]](#). Ma tale situazione è nello stesso tempo liberazione dalla sottomissione sempre possibile nei confronti di un altro uomo. Il potere dunque e la sua espressione. Il comando a cui tutti sono sottoposti, non è qualche cosa che si oppone alla libertà, ma è piuttosto l'unico mezzo per renderla attuale o addirittura per renderla pensabile[\[50\]](#).

La centralità del principio rappresentativo caratterizza la quasi totalità delle dottrine giusnaturalistiche del contratto sociale e la logica qui delineata è la causa delle difficoltà che i pensatori hanno nel porre il problema del controllo del potere, problema che diviene tuttavia sempre più incombente. Ciò risulta anche nel pensiero di Pufendorf, che pensa all'interno

del problema della sovranità intesa in senso moderno, come potere cioè che è unico in quanto si basa sulla 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, perché 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 moderna[51].

Il cuore della costruzione teorica sta ancora una volta nell'intrinseco nesso di sovranità e rappresentanza. Come nel *Leviatano* la domanda fondamentale è come possa la persona civile, che è *una*, di fronte alla moltitudine empirica degli individui, esprimere *un solo volere e un solo agire*. Anche per Pufendorf, come per Hobbes questa unica volontà non può consistere nelle volontà dei singoli, né nella loro somma, perché 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 volontà e capace di compiere azioni peculiari, diverse e separate (*actiones separatas*) da quelle dei singoli"[52]. 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 *socialitas*, che è per Pufendorf caratteristica originaria degli uomini[53] 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*.

Se si è consapevoli che il contesto del pensiero giuridico-politico 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 scambia la volontà della *civitas*, in quanto volontà di una persona sopra-individuale, con la volontà dell'organo sovrano: così il popolo è identificato con il *concilium populi* nella democrazia e con il re nella monarchia[54]. Ciò non desta meraviglia, perché si tratta di un procedimento logico assai coerente, anche se al suo interno emerge una 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.

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*[55] 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.

Pufendorf esprime la necessità di intendere attraverso il rappresentante il soggetto collettivo in modo molto chiaro. Infatti la *civitas* è "persona moralis composita... cuius voluntas pro voluntate omnium habetur"[\[56\]](#). E come è pensabile la volontà di questa *persona composita*? Così risponde Pufendorf: "Sed hoc demum modo multae voluntates unitae intelliguntur, si unusquisque voluntatem suam voluntati unius hominis aut unius concilii subiciat, ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit, quicquid de rebus ad securitatem communem necessariis ille voluerit"[\[57\]](#). 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*.

Non c'è allora da esprimere nessuna meraviglia in relazione a quello che sembra a molti interpreti il paradosso che si presenta già con Hobbes: che il popolo c'è a partire dal contratto, ma appena costituito sparisce, per essere presente solo attraverso colui che lo rappresenta[\[58\]](#). Ciò dipende dal concetto di rappresentanza, qualora sia inteso nella sua funzione logica: di rendere realmente presente un soggetto collettivo che è pensato a partire non da gruppi e parti determinate, ma dalla molteplicità indefinita degli individui.

Se la moltiplicazione degli atti contrattuali nella dottrina di Pufendorf 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, appare tuttavia una contraddizione difficile da superare, ma che è necessario superare per andare oltre l'assolutezza hobbesiana del potere. Questa consiste nel fatto che gli individui costituiscono il fondamento del potere, ma quest'ultimo, 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.

La difficoltà è tutta espressa nell'immagine del frontespizio del *Leviatano*, a cui sopra si è fatto cenno. Non si manifesta più quella pluralità dell'agire politico presente nel principio del governo, che comporta la presenza e l'agire politico dei governanti di fronte a chi governa. Di fronte al sovrano non c'è più nessuno: i sudditi sono all'interno del sovrano: ne costituiscono il corpo. La loro volontà politica, mediante il processo di autorizzazione e dunque il principio rappresentativo, è quella espressa dal sovrano. L'agire politico dei singoli cittadini sembra allora essere negato alla radice. Innanzitutto il *consenso*, così importante per una concezione centrata sulla politica come *koinonia*, 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 ne consentire ne 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, è difficile pensare che i singoli cittadini partecipino ad una volontà politica e ad un esercizio del potere che già appartiene a loro, e d'altro canto essi si vengono a trovare in un livello di persone private, che, in quanto tali, non possono esprimere azioni politiche.

11. Il popolo contro il rappresentante

Il tentativo più radicale di sfuggire alla logica della rappresentanza politica è costituito dal pensiero di Rousseau, secondo cui non solo è possibile intendere la volontà del popolo *al di fuori* della forma rappresentativa, ma è necessario, perché il questa, a causa della particolarità personale che comporta, non può che tradire il vero sovrano, che può essere solo il soggetto collettivo. Ancora con più radicalità si deve dire che la rappresentanza comporta l'annullamento del popolo come soggetto collettivo: "*à l'instant qu'un peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre; il n'est plus*"^[59]. E' tuttavia da tenere presente che anche il ragionamento del *Contratto sociale* si muove all'interno della problematica della sovranità, e dunque del problema moderno dell'unità politica. Per questo anche in esso viene affermata la necessità della totale alienazione dei singoli favore del corpo politico; questa alienazione è necessaria proprio per garantire i diritti dei singoli e la loro uguaglianza, per impedire che qualcuno usi parte del diritto e del potere che non ha alienato ai fini di esercitare supremazia sugli altri e che pretenda di essere giudice nel caso di conflitto con gli altri membri del corpo comune^[60].

Non è nell'attenuazione dell'alienazione dei diritti 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*, come avviene invece non solo nello scenario hobbesiano, ma anche in quello delle dottrine del contratto sociale che prevedono più atti o più contratti, ma che, a causa del principio rappresentativo, sono costretti ad intendere effettivamente compiuto il corpo politico quando la persona rappresentativa può conferire ad esso volontà e azione. In Rousseau invece i singoli alienano i loro diritti, ma nel loro insieme sono anche i destinatari dell'alienazione: danno tutti, ma, tutti insieme, ricevono anche tutto. Essi sono in tal modo non solo sudditi, ma anche costituiscono il sovrano: sono cittadini nel senso attivo del termine: in un senso che non può essere declinato in direzione del principio rappresentativo: tutti insieme essi *sono* il sovrano, non indicano, attraverso il voto, la persona che esprime la volontà del sovrano. Anche in Hobbes, a causa dell'uguaglianza degli uomini, l'alienazione avviene in relazione al corpo politico, ma, come si è visto, in forza del principio rappresentativo ciò implica, immediatamente la figura del *sovrano-rappresentante*, di colui cioè che impersona il corpo politico, che gli conferisce vita concreta. E' proprio questo principio rappresentativo il vero obiettivo polemico di Rousseau e l'oggetto della sua critica. La sovranità non può che appartenere al corpo politico nella sua collettività e non può passare attraverso la mediazione politica di nessuna persona, di nessun rappresentante^[61]. L'accettare l'affidamento dell'esercizio della sovranità ad un rappresentante costituisce un atto di folle e cieca fiducia: anche infatti ammesso che la volontà di qualcuno possa coincidere con quella generale su qualche punto, come è pensabile che tale accordo sia duraturo e costante?

Come ci si può affidare all'espressione della volontà generale ad opera di una persona particolare, di un rappresentante?[62].

La sovranità è dunque inalienabile e non è pensabile attraverso la forma rappresentativa. La volontà generale è quella del corpo sovrano e non può essere delegata a nessuno. Se si può pensare ad un corpo politico costituito, allo Stato, questo è solo l'aspetto passivo del corpo politico, il risultato di un'azione, e tale risultato implica il soggetto dell'azione, cioè il corpo politico nel suo significato attivo, e questo è il sovrano, che da niente può essere limitato e che è superiore ad ogni costituzione: è l'unico soggetto che può darsi una costituzione. 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. 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*[63].

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 cogente di quanto emerga dalle stesse parole di Rousseau, che 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"[64]. 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 costituente, almeno nel senso della sua attività, non certo in quello passivo in cui esso è l'insieme dei sudditi. Perciò si può dire che, a rigore, una volta così inteso il popolo, non solo la democrazia come forma di governo è una questione poco importante, ma è piuttosto una questione improponibile[65].

Per intendere tuttavia la forza della logica rappresentativa ci si può interrogare su cosa accada nel momento in cui Rousseau tenta di mostrare il sovrano all'opera nel momento più alto, quello appunto in cui dà luogo allo Stato, in cui esprime le leggi costitutive della società. E' in questo contesto che si afferma il principio che è poi divenuto un ritornello da tutti ripetuto: "il popolo sottomesso alle leggi deve esserne l'autore": ritornello che sta alla base delle costituzioni democratiche. Ma è singolare che proprio nel contesto del pensiero di colui che è più radicale contro l'agire di qualcuno *in vece* del corpo politico nella sua totalità, questo principio dell'identità del soggetto che obbedisce in quanto contemporaneamente dà anche la legge, mostri la sua aporia radicale. Come sopra si è ricordato, quando si dice che il popolo ubbidisce perché comanda, e in ciò consiste la legittimazione democratica del potere e la libertà politica, in questa stessa affermazione il *popolo* si scinde in entità diverse: il popolo che esprime la legge implica una unità di volontà che non coincide con quell'insieme dei singoli individui, dei sudditi, che sono sottoposti alla legge.

Infatti Rousseau si chiede: "come una moltitudine cieca, spesso ignara di ciò che vuole, perché di rado sa cosa le giova, potrà attuare da sé un'impresa tanto grande e difficile come un sistema di legislazione? Il popolo da sé sempre vuole il bene, ma non sempre lo vede da sé"[66]. Qui il termine "popolo" indica l'insieme dei cittadini che sono sottoposti alla legge. Ma *dove* è allora il sovrano che costituisce lo Stato? Nel punto più alto dell'esercizio della sovranità Rousseau inventa una figura, quella del grande legislatore, di colui cioè che deve compiere l'opera quasi divina di dare le leggi alla città e di costituire la comunità[67]. Ancora il problema è quello di passare dalla individualità isolata di ognuno ad una comunità in cui i singoli hanno una natura sociale: e per questo sembra necessaria l'opera sovrumana di una persona, di qualcuno che non solo esprima la volontà del sovrano collettivo, ma che dia forma al popolo, che lo istituisca[68].

Se si è ben compreso che la logica del principio rappresentativo implica che la mediazione personale del rappresentante[69] è indispensabile per dare voce unitaria ad un soggetto

collettivo composto da innumerevoli individui, soggetto la cui unità non consiste in una realtà empirica, ciò che avviene attraverso la figura del legislatore di Rousseau appare qualcosa di assai vicino alla funzione personale rappresentativa, anche se non si tratta di una rappresentanza intesa nel senso dei poteri costituiti. Anche qui sembra cioè necessaria la mediazione *personale* per dare forma all'*unica* volontà di un corpo collettivo, formato cioè da molti individui. Alla radice di ciò sta un'aporia: come è possibile che compia l'azione determinata di dare una costituzione, una forma allo Stato un soggetto *che non è esso stesso costituito*, che non ha forma? Se il concetto di sovranità del popolo ricade nella storia delle costituzioni attraverso l'idea del popolo come grandezza costituente, proprio in relazione a questa difficoltà si mostra necessaria una mediazione personale per l'espressione di questa sovranità popolare. Come sopra si è visto, la soluzione di Sieyes consiste nel pensare l'operare rappresentativo anche nell'ambito del potere costituente: una forma di rappresentanza speciale ed eccezionale.

Se ci si chiede il fondamento logico del riemergere di una dimensione rappresentativa al cuore della sovranità rousseauianamente intesa, bisogna ritornare al punto di partenza del pensiero giusnaturalistico. Il fondamento si può ravvisare proprio nella domanda hobbesiana che inaugura la storia della rappresentanza moderna: come intendere come *una* una moltitudine di individui. E' il passaggio dal numero indefinito degli individui indifferenziati a richiedere una unità che prenda forma attraverso il principio rappresentativo. In altri termini l'unitarietà e l'assolutezza della sovranità moderna, così come la sua *alterità* in relazione ai cittadini è dovuta proprio al fatto che gli individui, in quanto tali, costituiscono il punto di partenza della costruzione teorica. E' proprio la difficoltà di mediare la molteplicità dei singoli con l'unità del soggetto collettivo che comporta in Rousseau l'aporia che si evidenzia con la figura del legislatore, nella quale ancora l'unità della legge appare come *altra* nei confronti della realtà particolare degli individui[70].

12. Rappresentare l'idea

Il concetto di rappresentanza politica, nella sua logica e nelle sue difficoltà, prende una luce particolare dalla riflessione filosofica che si ha nel passaggio dal XVIII al XIX secolo, a ridosso cioè delle vicende della Rivoluzione francese. La nuova scienza del diritto naturale introdotta attraverso l'insegnamento di Pufendorf si diffonde dando luogo alla fine del '700 ad una copiosa pubblicazione di trattati. La logica della costruzione hobbesiana e con essa quella della rappresentanza politica si diffonde nonostante Hobbes venga spesso a costituire un esplicito obiettivo polemico[71]. Ciò coinvolge anche i più rilevanti filosofi tedeschi, che si riferiscono al pensiero giusnaturalistico, recependone gli elementi fondamentali e il movimento della costruzione teorica, che sulla base dei diritti degli individui fonda il diritto di coazione che si manifesta nel corpo statale. Tuttavia con la riflessione di Kant e di Fichte si assiste anche ad una radicale complicazione e modificazione del concetto di rappresentanza quale emerge con Hobbes; e non è un caso che tale riflessione avvenga a ridosso di quel passaggio epocale che è costituito dalla Rivoluzione francese, poiché, per intendere i problemi e la dialettica che si innescano con la costituzione, il concetto di rappresentanza hobbesiano appare indispensabile ma non ancora sufficiente. Con Hegel si ha poi esplicitamente il tentativo di superare l'astrazione e le difficoltà del concetto di rappresentanza, ponendolo su nuove basi sia da un punto di vista logico che costituzionale.

E' innanzitutto a Kant che conviene rivolgere l'attenzione, in quanto il suo pensiero evidenzia quel superamento dell'identità tra volontà del popolo e espressione empirica della volontà del rappresentante, che sembra propria della posizione hobbesiana. Senza questo passaggio esplicitato da Kant non si può intendere il concetto di rappresentanza che si manifesta nelle moderne costituzioni. Ma il pensiero di Kant non è riducibile ai principi costituzionali, nei confronti dei quali comporta una problematizzazione filosofica[72].

Per intendere tuttavia la forza e il destino della logica emersa con Hobbes nel nesso tra rappresentanza e sovranità, è da ricordare che questo non è negato da Kant, ma è ripreso in modo che può sembrare sorprendente a coloro che ravvisano in lui un avversario

dell'assolutismo hobbesiano particolarmente rispettoso dei diritti dei singoli e di un senso positivo e partecipativo della cittadinanza. Kant infatti è ben conscio di ciò che implica il principio rappresentativo come necessaria modalità di espressione della sovranità del soggetto collettivo. E' l'antico diritto di resistenza che non appare più invocabile in una costituzione nella quale il potere non è un'istanza estranea, ma si basa sui diritti propri di tutti gli uomini: è il prodotto di una costruzione teorica che parte dai diritti. L'argomentazione usata a questo scopo è assai simile a quella hobbesiana, ed è significativo che si trovi proprio in quel paragrafo dello scritto *Sul detto comune: ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, che è diretto esplicitamente "contro Hobbes". Qui infatti è affermata l'irresistibilità del potere statale, che va ribadita anche quando il capo dello stato violi il contratto originario e il diritto[73]. Non è ammissibile resistenza, perché questa minerebbe alle radici ogni costituzione civile. L'unità del corpo politico richiede che uno solo sia il giudice in relazione a ciò che è necessario fare per la vita comune, e dunque, in relazione a una costituzione civile già esistente "il popolo non ha più alcun valido diritto di giudicare come essa debba venire attuata": infatti qualora si ammettesse un tale diritto, bisognerebbe ammettere un superiore al popolo e al sovrano per dirimere l'opposizione che tra questi due soggetti si viene a creare. Ma in tal modo ci si troverebbe nella situazione contraddittoria di ammettere un sovrano sopra il sovrano[74].

Per andare alla radice dell'argomentazione si è aiutati da una famosa nota della *Metafisica dei costumi*, in cui si esprime la consapevolezza della necessità che il soggetto collettivo ha, per essere reale: quella cioè di manifestarsi mediante un rappresentante o un corpo rappresentativo. L'elemento rappresentativo è essenziale al modo moderno di intendere la società politica mediante la forma giuridica. 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*), il rappresentante cioè, non c'è il *popolo*, ma l'insieme dei sudditi[75]. Il popolo cioè, nella sua dimensione collettiva, come soggetto politico, non può essere pensato *di fronte* a colui o coloro che lo rappresentano. Anche in Kant dunque il popolo, come soggetto collettivo, si esprime solo mediante il rappresentante; allora, accanto alle affermazioni che identificano il popolo con il sovrano, o che attribuiscono al popolo – più esattamente, al *vereingte Wille des Volkes*[76] - il più alto potere, quello legislativo, troviamo passi che parlano del "sovrano del popolo(il legislatore)"(*der Beherrscher des Volkes (der Gesetzgeber)*[77], o del "supremo legislatore dello stato" (*das gesetzgebende Oberhaupt des Staates*)[78]. L'apparente contraddittorietà di tali affermazioni si risolve se si è consapevoli della logica del principio rappresentativo. Tali affermazioni si trovano in un contesto in cui si nega la possibilità della resistenza del popolo, a cui pur spetta idealmente *l'imperium*, nei confronti di colui che di fatto esercita il potere collettivo.

Tuttavia se ci si fermasse a ciò, e cioè al necessario passaggio del soggetto collettivo attraverso la mediazione personale rappresentativa, saremmo ancora fermi alla posizione hobbesiana e non si intenderebbe ancora il modo kantiano di porre il problema della rappresentanza. Nello stesso paragrafo "contro Hobbes" emerge il piano nel quale Kant si distanzia dal suo avversario: quello della rivendicazione della libertà di penna, cioè della pubblica opinione. 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 pubblico[79]. Ciò potrebbe sembrare poca cosa in relazione alla possibilità del controllo effettivo dell'esercizio del potere da parte del popolo (cosa per altro difficilmente pensabile in seno alla costituzione, come si vedrà a proposito dello stesso Fichte), ma in realtà comporta un mutamento notevole di prospettiva: non si tratta cioè solo di *produrre empiricamente un'unica volontà*, cioè la legge, i cui contenuti non sono giudicabili, ma si tratta di riferirsi alla ragione, di rappresentare una dimensione razionale, a cui governanti e sudditi devono guardare e che non è frutto dell'arbitrio dei primi né di quello dei secondi.

Nella costruzione hobbesiana il rapporto di rappresentanza è totalmente risolto nella forma a cui dà luogo il processo di autorizzazione: il fatto che la volontà del soggetto collettivo non possa essere espressa che da colui che lo impersona, che lo rappresenta, ha per conseguenza che la volontà espressa dal rappresentante è *immediatamente* la volontà del

popolo. Non c'è nessuna eccedenza della volontà dell'essere collettivo nei confronti della sua espressione empirica attraverso il rappresentante sovrano. Così non è in Kant. Il fatto che il *vereinigste Wille des Volkes*, in quanto grandezza ideale, debba passare attraverso la mediazione rappresentativa, non significa che si identifichi con l'espressione empirica della volontà comune da parte del rappresentante (chiunque esso sia, a seconda della forma dello Stato: il monarca, i pochi o tutto il popolo). Non abbiamo qui un meccanismo procedurale legittimante, sia pure ideale, quello proprio della figura del contratto sociale, che, partendo dalla volontà dei singoli, autorizza l'espressione della volontà comune da parte del rappresentante. "Autorizzare" significherebbe che ognuno non può che ritenere come *propria* la volontà del rappresentante *in ragione dell'autorizzazione*, senza cioè poter giudicare di volta in volta i contenuti della rappresentazione, cioè i contenuti del comando di chi legittimamente lo esprime. In Kant è necessario che il rappresentante guardi alla ragione e alle sue leggi, che non dipendono da un semplice gioco degli arbitri.

Bisogna allora ricordare la distinzione che Kant opera tra, *arbitrio* e *volontà*. Senza intervenire qui sul problema delle possibili oscillazioni di Kant in relazione alla concezione della libertà come scelta e a quella dell'autonomia della volontà, intesa come la sua dipendenza dalle leggi razionali[80], mi pare sia da sottolineare non solo la differenza della volontà dall'arbitrio, ma anche il rapporto reciproco delle due nozioni. Nell'arbitrio troviamo il concetto negativo di libertà: cioè l'indipendenza nei confronti di ogni impulso sensibile. Tale indipendenza può comportare nell'ambito fenomenico dell'esperienza il suo uso in direzioni contrapposte. Ma ciò non costituisce un *fondamento* razionale della costruzione giuridica: non è questa indipendenza a costituire la libertà dei singoli che sta a fondamento della volontà comune. Per questo Kant nega che la libertà dell'arbitrio, concettualmente, consista nella possibilità indifferenziata di scelta. Nei confronti della libertà questa possibilità di scelta mostra solo il lato negativo della indipendenza dall'istinto, cioè dalla serie delle cause naturali.

Il concetto positivo di libertà consiste nella facoltà della ragione pura di essere per se stessa pratica [81]. La volontà è da Kant riferita alla legislazione della ragione pratica. E' essa che riempie lo spazio vuoto dell'arbitrio e cioè la capacità di autodeterminarsi da parte dell'uomo. La libertà indica dunque *l'autonomia della volontà*, la capacità cioè della volontà di determinarsi in modo indipendente dalla causalità naturale, a partire dalle leggi della ragione. L'azione umana dipende dall'autonomia della volontà, la quale si manifesta come attività, come spontaneità in rapporto alle azioni: in ciò consiste la libertà, altrimenti la volontà sarebbe solo un mezzo mosso da un'altra causa, sarebbe dipendente e non essa stessa causa indipendente dunque libera.

La differenza da Hobbes risulta chiaramente se si pensa che la libertà consiste per quest'ultimo nel fatto che la volontà non abbia ostacoli, e ciò non esclude che essa sia l'ultimo anello di una serie di cause meccaniche – da questo punto di vista la libertà risulta totalmente compatibile con la necessità[82]. Ma ancor più rilevante è il fatto che in Kant l'indipendenza che caratterizza la volontà non la collochi in uno spazio vuoto, in cui ogni elemento materiale è possibile, ma piuttosto la faccia dipendere dalle leggi della ragione, senza cui non c'è libertà.

E' allora necessario ricordare il ruolo che svolge in Kant *l'idea* per la dimensione pratica dell'agire. Non solo l'idea è necessaria per intendere l'esperienza morale, pur non essendo un momento dell'esperienza[83], ma è anche produttiva nella realtà: è cioè fonte dell'agire e del miglioramento delle azioni umane. In questo contesto infatti è indicata come idea necessaria "una costituzione che miri alla maggior libertà umana secondo leggi, che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri". Una costituzione che sia secondo il diritto e che promuova la libertà è dunque *un'idea della ragione*, che deve ispirare sia il primo disegno di una costituzione politica, sia le leggi ordinarie emanate da chi esercita il potere. Non si tratta tanto di un modello da attuare, ché tale costituzione, come pure la libertà, non sono riducibili alla fissità del modello. Si tratta piuttosto della produttività dell'idea nell'esperienza, della sua capacità di operare e di muovere all'azione.

Il carattere ideale della libertà e della costituzione repubblicana[84] mostra un superamento della logica semplice della rappresentanza. Non è sufficiente che il rappresentante sia eletto

per essere autorizzato ad esprimere la volontà del corpo comune: la sua capacità rappresentativa deve costantemente riferirsi al piano ideale della ragione che è comune per governanti e governati, e non dipende dal loro arbitrio. Se non si intende il ruolo di tale piano ideale, si è tentati di risolvere l'idea della costituzione che tende a promuovere la libertà in una costruzione formale, segnata da regole procedurali, come è avvenuto nel cammino delle moderne costituzioni[85]. In tal caso però la libertà viene ridotta all'arbitrio dei singoli, il quale dovrebbe esplicitarsi a livello politico-costituzionale mediante l'elezione, e dovrebbe comportare quella compossibilità che è garantita dall'ordine prodotto dalle leggi, dal comando irresistibile che è proprio della sovranità. Ma le regole procedurali e la costruzione formale non permettono di interrogarsi sull'eccedenza dell'idea di cui parla Kant. La compossibilità degli arbitri dei singoli non è garanzia della autonomia della loro volontà, cioè del loro vivere secondo le leggi della ragione, essendo essi causa della loro azioni[86]. A tale libertà di tutti tende l'idea di costituzione, ma tale libertà non è riducibile all'espressione libera dell'arbitrio di tutti, né a quell'espressione efficace dell'arbitrio dei singoli che consiste nel voto.

Due sono gli aspetti da evidenziare. Il primo, che si manifesta anche nella dialettica democratico-rappresentativa delle costituzioni moderne, nonostante che formalmente il rappresentante sia liberato da mandati vincolanti, consiste nella necessità che ha il corpo rappresentativo, soprattutto in relazione all'uso continuo del diritto di voto da parte dei cittadini, di riferirsi alla sfera della pubblica opinione e alle istanze emergenti nella società. Il secondo esclude tuttavia che tale sfera della pubblica opinione sia riducibile alle opinioni prevalenti che empiricamente emergono: è piuttosto all'esercizio della ragione e alla riflessione sul significato ideale della libertà che l'agire rappresentativo si deve riferire.

La concezione kantiana della costituzione non permette uno slittamento dalla costituzione ideale alla legittimazione di procedure empiricamente presenti. L'idea di repubblica non è risolvibile in un meccanismo costituzionale - quello che si intende comunemente come *democratico*, in cui tutti partecipano al voto eleggendo i rappresentanti che esercitano il potere comune - che possa, in quanto tale, legittimare l'esercizio del potere. Se si potesse dare una tale traducibilità dell'idea, verrebbe assolutizzato l'elemento dell'arbitrio del singolo e della sua espressione: la libertà sarebbe di per sé attuata dalla semplice esistenza di procedure in cui tutti votano, al di là del contenuto della volontà espressa e al di là della capacità dell'arbitrio di veicolare una volontà veramente autonoma[87]; ma altro è il concetto di libertà kantiano[88].

E' lo stesso principio rappresentativo che, in questa traduzione del pensiero kantiano nelle procedure democratiche, rischia di andare travisato. Infatti esso assumerebbe il senso dell'autorizzazione espressa dal voto dei singoli: tale autorizzazione sarebbe una legittimazione a priori della volontà espressa dai rappresentanti. La nota frase dello scritto *Sulla pace perpetua* che vede compatibile, se non addirittura logicamente collegate, la riduzione del numero di coloro che esercitano il potere (i rappresentanti) con l'elevato grado della rappresentatività[89], non sembra far dipendere la rappresentatività dall'espressione dei voti da parte di tutti, ma coglie l'*alterità* – propria della *rappresentanza* moderna – della volontà comune che viene rappresentata nei confronti delle volontà dei singoli. Ma, ciò che per il nostro ragionamento appare più rilevante è il rapporto che il principio rappresentativo ha con l'idea. La *rappresentatività* di chi esercita il potere non si risolve nella strana forma moderna del *mandato libero*, che per essere veramente legittimante deve essere possibilmente espresso dalla totalità degli individui; essa piuttosto consiste nel fatto che lo *Herrscher* non è padrone del pensare e agire pubblico, e neppure è semplice tramite della volontà empirica dei singoli, ma deve riferirsi all'idea di libertà, deve appunto *rappresentarla* e lavorare all'innalzamento di tutti ad una dimensione di libertà, fare le leggi favoriscano la libertà di tutti.[90].

13. Il controllo dei rappresentanti e la rivoluzione

Anche nella riflessione matura di Fichte, quella degli anni dell'800, si assiste ad una complicazione filosofica del modo *giusnaturalistico* di intendere il nesso sovranità-rappresentanza, che egli ha ripreso nello scritto sul *Diritto naturale*[91]. Tuttavia, dal

momento che non è la radicalizzazione filosofica, sia essa legata ai testi kantiani o fichtiani, che si sedimenta nei principi delle moderne costituzioni, ma piuttosto gli elementi semplici della costruzione teorica che dà luogo alla forma politica moderna, appare particolarmente istruttivi soffermarsi sulle pagine fichtiane del *Naturrecht*, che hanno la straordinaria capacità di forzare la costruzione moderna sino all'evidenziazione delle sue aporie costitutive[92].

Si può valutare fino in fondo il movimento di pensiero fichtiano se si è consapevoli del fatto che esso si muove all'interno della comprensione della natura del principio rappresentativo moderno. Altrimenti di prendono per valide e ragionevoli soluzioni che lo stesso Fichte scarterà con il maturarsi del suo pensiero: sia quella degli Efori quale strumento costituzionale, sia quella della rivoluzione come reale possibilità di impedimento dell'ingiustizia da parte del potere costituito. La mancanza della consapevolezza qui indicata comporta anche l'impossibilità di comprendere il motivo della complessità del ragionamento con cui Fichte tende ad impostare il problema del controllo dell'esercizio del potere affidato al corpo rappresentativo, che egli chiama *esecutivo* e che contiene in sé in modo unitario i poteri dello Stato, che non possono andare divisi[93].

Da una parte egli riconosce, in linea con la nuova scienza del diritto naturale la possibilità di libertà e potere coercitivo, in quanto solo la presenza di un potere comune superiore alle forze degli individui (la *Übermacht* propria del corpo politico), può permettere di pensare alla realizzazione del diritto e alla salvaguardia della libertà dei singoli. Dall'altra egli concorda con Kant sulla necessità che questo potere non possa essere esercitato immediatamente dalla comunità, ma debba essere affidato ad un singolo o ad un corpo[94]. Ciò significa porre alla base del potere statale il principio rappresentativo, contro il concetto di democrazia diretta in senso stretto. Dal momento che nella comunità sta l'ultimo giudice nei confronti dell'amministrazione del potere, se la comunità esercitasse direttamente il potere, sarebbe giudice sulla propria causa[95]. Il potere statale sarebbe perciò assoluto e arbitrario e mancherebbe di quella responsabilità che è connaturato all'elemento rappresentativo e senza il quale non si ha che dispotismo.

Come si può notare anche Fichte condivide quella dialettica della rappresentazione che Kant ha illuminato, secondo la quale il potere esecutivo, o il corpo rappresentativo è responsabile nei confronti del popolo. Ma il problema che Fichte si pone a differenza di Kant è quello del reale esercizio del controllo del potere da parte del popolo. Il problema non è di semplice soluzione, dal momento che l'esclusione dell'uso diretto del potere da parte della comunità è legato non ad una opzione arbitraria, ma ad una necessità logica: la difficoltà di pensare l'esercizio del potere da parte di un soggetto collettivo composto da una molteplicità indefinita di individui: ancor più di pensare questo stesso soggetto come un soggetto realmente esistente. E' denso di significato il fatto che nel *Naturrecht* Fichte affermi che tutto il suo procedimento consiste in una "*strenge Deduktion der absoluten Notwendigkeit einer Repräsentation aus reiner Vernunft*"[96]. Perciò, se è vero che solo il popolo nel suo insieme può esercitare il controllo del corpo rappresentativo, è altrettanto vero che la difficoltà consiste nel rintracciare la possibilità di manifestazione concreta del popolo come soggetto collettivo *al di fuori* e *al di là* dell'agire del corpo rappresentativo.

La domanda che Fichte si pone: "dove è... la comunità, e cos'è (*wo ist... die Gemeinde, und was ist sie*)"[97] non è retorica, ma nasce dalla consapevolezza che, non appena realizzato il contratto politico, la nascita della dimensione collettiva è contemporanea al suo esprimersi rappresentativo e alla dimensione di persone *private*, che caratterizza tutti i membri dello Stato, che diventano, nei confronti del tribunale del potere pubblico, un aggregato di sudditi (*Aggregat der Untertanen*). Come si può intendere, anche per Fichte la costruzione della dimensione giuridica della comunità politica (*forma politica moderna*) comporta l'esistenza di un corpo che è autorizzato ad esprimere la volontà comune. Ma allora, per pensare alla reale presenza di quella comunità originaria bisogna riuscire a attingere nuovamente la sua volontà al di là di quella espressa dal corpo rappresentativo con cui quella volontà si è identificata nel momento stesso di costituzione dello Stato.

Dal momento che solo la comunità potrebbe riconvocarsi e dichiararsi costituita al di là dell'espressione della costituzione statale a cui ha dato luogo, ci si trova di fronte alla

contraddizione che si può esprimere in questo modo: la volontà della comunità si può separare dalla espressione di essa che avviene secondo la modalità rappresentativa solo se è *costituita*, ma in realtà essa si è dissolta nella costituzione dello stato; essa deve dunque dichiararsi costituita, ma, dal momento che essa sola può porre in atto questa proclamazione, essa “dovrebbe essere comunità prima di esserlo, il che è palesemente contraddittorio”^[98].

Non è possibile in questa sede seguire la complessa articolazione del ragionamento fichtiano. Si può innanzitutto ricordare che il tentativo è in prima istanza quello di prevedere nello stesso l'atto originario della costituzione un organo, l'Eforato, che abbia il compito di riportare in essere quella comunità originaria, di riconvocarla. Per fare ciò esso non possiede una facoltà positiva di espressione della volontà comune e dunque di esercitare il potere, ma piuttosto la funzione di sospendere in toto l'attività dell'esecutivo e dunque la sua funzione rappresentativa: solo negando che essa coincida con la volontà del popolo, la esprima, la *rappresenti* appunto, è possibile ridare esistenza al popolo riconvocandolo. Gli Efori non costituiscono allora un giudice superiore all'esecutivo, che può giudicarlo in quanto è esso ad esprimere la vera volontà del popolo: ciò darebbe luogo alla contraddizione del sovrano del sovrano. Essi hanno solo la possibilità di sospensione del potere dell'esecutivo, della loro funzione rappresentativa, per permettere la convocazione del popolo.

Due considerazioni si possono fare in relazione a questo tentativo di una *seconda* forma di rappresentanza. Innanzitutto che sempre di una modalità di agire rappresentativo si tratta: la possibilità di sospensione dell'esercizio del potere e dunque la dichiarazione che l'azione dei rappresentanti non coincide con quella del popolo avviene attraverso l'operare di persone particolari, a ciò incaricate. Solo mediante esse c'è la possibilità che sia convocato il popolo e questi si esprima avvallando l'operato degli efori e dando luogo ad un altro esecutivo. La comunità è cioè messa in forma attraverso la chiamata da parte degli Efori, e ciò non la mette in grado di agire direttamente, ma le consente di esprimere un nuovo corpo rappresentativo.

L'evocazione poi di antiche istituzioni, quali quella dei tribuni della plebe, a cui Fichte direttamente si richiama, o quella degli Efori della *Politica* di Althusius, non deve provocare fraintendimenti. In quest'ultimo la rappresentanza degli Efori è manifestazione della pluralità di istanze che caratterizzano il mondo cetuale, ed è il mezzo che permette al popolo, in quanto realtà costituita attraverso le sue istituzioni, di esistere realmente di fronte all'azione di governo del sommo magistrato. La riflessione fichtiana sulla rappresentanza si colloca invece all'interno della concettualità moderna dell'unità politica, che non consente una pluralità di soggetti politici e decidenti, né una effettiva pluralità di poteri. La funzione dell'Eforato non è quella di esprimere in positivo un potere con cui la prima rappresentanza debba fare i conti, ma piuttosto di permettere il controllo sul potere e l'emergere della volontà del popolo mediante un nuovo corpo rappresentativo: tale funzione è sempre in direzione dell'espressione della volontà unica del corpo politico.

Uno dei motivi per cui Fichte in seguito abbandonerà il ricorso alla figura dell'Eforato è quello costituito dalla difficoltà logica di pensare al controllo dei controllori, o alla costrizione del corpo che è autorizzato a costringere, ad esercitare cioè la coazione statale^[99]. Ma una tale difficoltà si presenta anche nell'itinerario dello scritto sul *Diritto naturale*, in quanto la riflessione sul controllo all'interno dei meccanismi costituzionali si interrompe in seguito alla constatazione che se il tradimento della volontà del popolo si può manifestare nel corpo esecutivo, a causa della particolarità che connota pur sempre le persone che esercitano rappresentativamente il potere, un simile tradimento può coinvolgere anche gli Efori: esso cioè è sempre possibile in una dimensione rappresentativa, grazie all'alterità e ulteriorità della volontà generale nei confronti delle persone che devono esprimerla. Di fronte ad una tale possibilità non resta che un'unica via, quella della rivoluzione, a cui Fichte vuole mantenere aperta la via^[100].

Una tale apertura alla rivoluzione crea però difficoltà ad un sapere che intende fondare razionalmente, su base formale e giuridica, lo Stato e il potere necessario alla vita in comune degli uomini. Una tale apertura costringe infatti a pensare alla scissione sempre

possibile di giustizia formale e giustizia materiale, una giustizia che non si identifica con l'obbedienza da parte di tutti a chi è da tutti autorizzato ad esprimere il comando e cioè la legge. Se di fronte al potere ingiusto si invoca la giustizia da un punto di vista materiale, e dunque l'eccedenza di *un vero diritto* nei confronti del meccanismo formale che a partire dalla libertà degli individui e dalla loro volontà porta all'esercizio rappresentativo del potere comune, ben si comprende che si apre il problema di chi sia il giudice e dunque un'aporia all'interno della riduzione della giustizia al rapporto tra diritto e forza che lo attua, a cui lo stesso Fichte sembra lavorare nell'ambito della dottrina del diritto naturale.

Ma, in relazione all'imporsi della logica rappresentativa è qui da ricordare il modo in cui Fichte intende lo scoppio della rivoluzione. Dopo aver avanzato una prima possibilità che tutto il popolo insorga di fronte all'ingiustizia "come un sol uomo", riconosce la difficoltà di una tale eventualità; se si pensa alla diversità delle opinioni umane e ai problemi fino a qui esaminati relativi all'azione di un soggetto collettivo, si può intendere come, forse, impensabile una tale eventualità, cioè che *tutti agiscano come una sola persona*. Quella che è credibile è invece l'altra via: che qualcuno chiami gli altri a sollevarsi e che in seguito a questa chiamata si costituisca un'azione unitaria del popolo. Non importa qui ricordare che il potere legalmente costituito ha il diritto e il dovere di punire i rivoltosi e che se i rivoluzionari non sono seguiti dal giudizio e dall'azione popolare, ricongiungendo ciò che è materialmente giusto con la forma giuridica, anche se hanno ragione, sono puniti sulla base del diritto formale e restano dei martiri. Ciò che maggiormente rileva è invece sottolineare la necessaria funzione di chi chiama il popolo alla rivoluzione. Per essere precisi si deve dire che coloro che sono chiamati alla rivoluzione sono i cittadini che sono *sudditi*, in quanto sono in presenza dell'esercizio legittimo del potere statale. Diventano *popolo* in seguito e mediante la chiamata, unificando la loro azione e dando luogo alla presenza reale della comunità di contro alla sua espressione rappresentativa.

Ben si comprende che tutto ciò riprende la tematica della tensione esistente tra l'espressione diretta del popolo e sua manifestazione attraverso l'azione rappresentativa, di cui si è parlato a proposito della Rivoluzione francese. Ma è significativo ricordare che i rivoluzionari sono chiamati da Fichte *Efori naturali*, quasi ad indicare la loro funzione rappresentativa. Infatti è la loro chiamata e la loro azione che consente alla moltitudine indeterminata degli individui di dare un'unica risposta, di manifestarsi come un solo soggetto. E' la loro chiamata che permette l'esprimersi del popolo, che mette in forma unitaria la molteplicità dispersa dei singoli individui. Anche nel momento in cui si tenta di fare emergere la vera volontà del popolo al di là della sua *rappresentazione* mediante gli organi previsti dalla costituzione, proprio in quanto il punto di partenza di questa entità collettiva è costituito dagli individui isolatamente considerati, appare necessaria una *messa in forma unitaria* della molteplicità, una messa in forma che appare tipica del modo moderno di intendere la rappresentatività del corpo politico, sia pure contro la rappresentanza costituzionale che esercita il potere. E' tuttavia da chiedersi se anche in questa manifestazione diretta della volontà del popolo, proprio per l'*alterità* che si determina tra questa volontà unitaria e la molteplice volontà privata dei singoli cittadini, non si crei uno iato difficilmente colmabile tra politico e privato tra volontà generale e volontà particolare, tra unità politica e molteplicità delle volontà private.

14. La rappresentanza politica tra unità e complessità

Il breve itinerario attraverso la riflessione filosofica tedesca sul concetto di rappresentanza politica nel periodo immediatamente a ridosso della Rivoluzione francese ci ha permesso di intendere da una parte la forza di quella logica che nasce con il pensiero moderno della sovranità e dall'altra anche le aporie che in essa si manifestano e l'impossibilità di accontentarsi di una semplice traduzione dell'elemento legittimante che caratterizza l'uso rappresentativo del potere in un gioco empirico di volontà, nel quale la semplice espressione del voto da parte dei singoli cittadini autorizza l'espressione della volontà del popolo da parte dei rappresentanti. Ciò appare rilevante proprio perché ci troviamo in un momento epocale, quello della nascita delle costituzioni che faranno propri principi e concetti che sono emersi nel seno della filosofia o scienza politica moderna. Ciò è particolarmente evidente per il concetto di rappresentanza politica come modo di espressione della volontà del popolo,

come abbiamo visto, come pure per la concezione, a quel concetto opposta, dell'espressione diretta della volontà popolare. Anche questa ha una ricaduta nelle moderne costituzioni, sia nell'indicazione del popolo come grandezza costituente, sia nel problema riguardante le vie per una più diretta consultazione della volontà popolare, che superi la mediazione rappresentativa[101].

Nel momento di nascita dell'epoca delle costituzioni sembrano avere un peso notevole i due elementi, che sono insieme tra loro consequenziali e pur tuttavia in tensione: quello del ruolo dell'individuo, dei suoi diritti, della sua volontà da una parte, e quella dell'unità dello Stato e dell'espressione unitaria del comando, della legge dall'altra. Questi due elementi sono destinati ad operare all'interno delle costituzioni e a mutare nel corso del XIX e XX secolo, perdendo sempre più la loro caratterizzazione iniziale, ma mantenendo ancora una loro presenza e una loro funzione legittimante all'interno delle costituzioni. Appare allora utile, nel momento in cui arrestiamo il nostro itinerario all'inizio della storia delle costituzioni, indicare il modo in cui Hegel critica da una parte la costruzione giusnaturalistica della forma politica, e dall'altra il modello di rappresentanza che si manifesta nella costituzione francese, tentando un loro superamento che è anche una loro comprensione come pure una comprensione della realtà a cui danno luogo.

Nel concetto di rappresentanza politica, in quanto nato nell'alveo della costruzione teorica del diritto naturale, e dunque nel tentativo di rapportare tra loro gli individui con il potere politico, o la sovranità, si manifesta, come si è visto, una frattura difficilmente colmabile tra la volontà degli individui che stanno alla base della costruzione e la determinazione della legge che è affidata al corpo rappresentativo. Tale difficoltà emerge fin dall'inizio nella riflessione hegeliana sulle dottrine del diritto naturale. Il problema logico che il dualismo giusnaturalista non riuscirebbe a risolvere è quello del rapporto *molti-uno*. Da una parte la molteplicità degli individui, che sta alla base della costruzione, richiede il principio dell'unità per risolvere il conflitto e l'anarchia, ma dall'altra l'unità, che caratterizza lo stato giuridico, si manifesta inevitabilmente nei confronti dei molti individui che diventano sudditi, nella forma dell'*alterità*, si una alterità che sembra negare quel valore dell'individuo da cui si è partiti, in quanto è vissuta dai singoli come un rapporto di dominio (*Verhältniss der Herrschaft*) e di coazione (*Zwang*) [102]. Hegel esprime chiaramente la consapevolezza che il rapporto di dominio che assoggetta i singoli non è una istanza che nasce come contrapposta ai diritti dei singoli, ma è esattamente la conseguenza della posizione degli individui e dei loro diritti *come fondamento e fine* della costruzione "scientifica" della società. Ciò avviene non solo nel modo empirico di porre il problema della scienza - e qui si può ravvisare l'alterità empirica costituita dal sovrano di Hobbes - ma anche nelle posizioni formali di Kant e di Fichte, nelle quali da una parte il principio trascendentale richiederebbe una unificazione della molteplicità, ma dall'altra l'uso intellettualistico e dualistico dei termini della costruzione non permette di uscire da un rapporto di dominio e coazione. Hegel vede affermata tale contraddizione nel concetto di rappresentanza accettato da Fichte, e considera tale contraddizione moltiplicata dall'introduzione dell'Eforato, che comporterebbe non l'eliminazione della costruzione, ma piuttosto l'introduzione della logica, aperta alla cattiva infinità, della costruzione di colui che deve costringere.

In rapporto a questa contraddizione costituita dai due lati della costruzione che si implicano vicendevolmente, quello della volontà e dei diritti degli individui e quello della sovranità e della coazione, Hegel non intende tanto *contrapporre* una concezione organica, come spesso recitano le interpretazioni, e tanto meno la vittoria egemonica di uno dei termini, ad esempio quello dello Stato su quello degli individui e dei loro diritti, quanto piuttosto mostrare la necessità intrinseca del superamento di una loro considerazione come concetti autonomi e in se stessi significanti. Tale superamento, nella forma della struttura logica della *Aufhebung*, nel periodo di Jena avviene, per un suo aspetto rilevante, attraverso la figura dell'*Anerkennung*[103], attraverso la quale Hegel, proprio prendendo le mosse dalla posizione del singolo come assoluto fondamento della costruzione, secondo le tesi giusnaturalistiche, giunge a mostrare la necessità del rapporto e del riconoscimento dell'altro. Solo un'astrazione - un'operazione dell'intelletto - dai rapporti concreti che caratterizzano la sua esistenza, può allora permettere di isolare l'individuo singolo: ma la contraddizione che connota il suo porsi come tutto, mostra il piano della sua verità e della sua realtà, costituito dalla concretezza dei rapporti, cioè dal popolo. Il coglimento della verità

e realtà del singolo richiede il superamento della sua assolutezza, e della sua pretesa di essere il *primo*, di essere fondamento. Il concetto di popolo risulta a questo stadio della maturazione del pensiero hegeliano ancora poco articolato; in ogni caso non rappresenta l'unità dello stato che ingloba i singoli e li annienta, ma è piuttosto il raggiungimento di quella concretezza dei rapporti all'interno dei quali soltanto il singolo ha realtà.

Nella *Vorlesung 1805-6* viene affermato il principio moderno della *soggettività*, che è fondamentale per intendere il significato specifico che viene ad assumere l'eticità, intesa come piano concreto dell'agire degli uomini, nei confronti del pensiero greco. Proprio per questo Hegel è costretto a ripensare la costruzione contrattualistica, in cui la soggettività del singolo è affermata come un *primum*. Ancora una volta il movimento di attraversamento conduce al superamento del dualismo dei termini della costruzione contrattualistica, per culminare nella concreta articolazione della *Verfassung*^[104]. E' in essa che comincia ad emergere la via del superamento del dualismo di individuo e unità politica che si esprime mediante il diritto e la forza di coazione. Al di là della contrapposizione tra individui e istituzione statale, comincia ad emergere una articolazione di *Stände*, che richiede un uso duttile del potere centrale del governo: legislazione, amministrazione e tassazione appaiono perciò doversi adeguare alla concreta differenziazione delle cerchie sociali di contro alla rigidità propria di una concezione che si basa sull'uguaglianza.

Il quadro che risulta in questo periodo jenesi individua già nella *costituzione* quell'intero articolato in cui la molteplicità dei singoli, e l'unità dello Stato non appaiono estremi isolabili: essi non sono reali in quanto tali, ma soltanto nell'insieme dei rapporti in cui le cerchie appaiono come la necessaria articolazione dell'intero. Senza l'internità a queste articolazioni gli individui non hanno realtà, ma ugualmente lo Stato non è caratterizzato dall'unità semplice, ma si sostanzia dell'estrinsecarsi della soggettività dei singoli e dal loro operare, che avviene attraverso i sistemi moderni dell'economia e del diritto, e attraverso il concreto differenziarsi delle cerchie sociali. Ciò comporta il superamento del concetto di rappresentanza, quale si manifesta nel diritto naturale, ma anche nel modello francese di costituzione: di esso sono infatti costitutivi due lati, quello degli individui, che in maniera indifferenziata esprimono il voto, e quello del corpo rappresentativo che determina la legge ed esercita il potere unitario della nazione.

Una prima significativa critica alla rappresentanza di tipo francese emerge già nello scritto giovanile sulla *Costituzione della Germania*, dove, diversamente da quanto avverrà successivamente, Hegel ravvisa una continuità tra la rappresentanza feudale e quella moderna. Ciò è dovuto, oltre che alla rilevanza conferita agli *Stände*, in buona parte anche al fatto che Hegel pensa ancora la Germania nell'ambito dell'idea di impero e dei corpi territoriali. Già questa prima riflessione sulla rappresentanza politica è tuttavia significativa, in quanto lega il concetto non tanto alla formazione dell'unità politica, quanto piuttosto all'elemento, che si contrappone dialetticamente al primo, della libertà dei cittadini, all'interno dei loro corpi territoriali. Non si tratta dunque di rappresentare l'unità politica ma piuttosto la pluralità dei corpi e la loro libertà di autorganizzazione. Tanto più forte e concentrato è il potere unitario dello Stato, tanto più spazio può essere lasciato all'autonomia dei *Landstände* e alla libertà dei cittadini. Tale autonomia, che si manifesta attraverso la rappresentanza attuale, lungi dal dissolvere l'unità dello Stato, comporta un coinvolgimento delle parti e dei corpi, una loro "partecipazione agli affari generali"^[105].

Nello famoso scritto sui *Landstände* del Württemberg del 1817, Hegel muterà la sua prospettiva e, abbandonato il punto di riferimento costituito dall'impero, porrà più risolutamente la sua riflessione nell'ambito dello Stato moderno. Non riproporrà perciò la continuità tra rappresentanza feudale e rappresentanza moderna e si opporrà alle pretese della dieta che tale collocazione della rappresentanza all'interno dell'unità dello stato moderno non aveva compreso. Tuttavia ciò non comporta l'accettazione del modello francese di rappresentanza, anzi, questo rimane uno degli obiettivi polemici di Hegel, accanto all'altro, costituito dal buon diritto antico e dal modo feudale di intendere la rappresentanza, che si può basare sulla duplicità delle istanze dei corpi e del principe, in quanto di riferisce ad un elemento mediatore costituito dall'imperatore. Anche in questo scritto la rappresentanza non ha il compito di dar forma allo Stato, ma piuttosto quello di *completarlo* con la libertà e la partecipazione dei cittadini. Ma ciò non può avvenire mediante

una modalità secondo la quale rappresentanza i cittadini sono rappresentati in quanto tali, in modo indistinto, secondo quella che Hegel chiama una *demokratische Unformlichkeit*, all'interno della quale le uniche distinzioni in relazione al voto sono di tipo quantitativo, riguardante il censo e l'età.

Già nella *Fenomenologia* Hegel aveva mostrato la necessità dell'astrazione distruttiva dell'assoluta libertà nei confronti del particolarismo e delle differenziazioni che avevano perduto ogni funzione e erano divenute inadeguate in relazione alla realtà e ai bisogni del tempo^[106]. Ma nello stesso contesto aveva mostrato la necessità che, dopo questa opera distruttiva, si ripresentassero nuove articolazioni dell'intero sociale e statale, i poteri dello stato e gli *Stände der Arbeiten*. Sono queste cerchie diverse che caratterizzano l'ordine civile, e dunque attraverso di esse si deve esprimere il cittadino, al di là delle astrazioni francesi. Se la realtà del cittadino consiste nella sua internità ad una cerchia, nell'aver un tipo di lavoro e di ufficio, al quale sono legate la sua formazione, la sua cultura e il suo modo di rapportarsi allo Stato, allora è a questa realtà concreta e differenziata che deve essere rapportata la rappresentanza^[107]: essa deve cioè rappresentare i singoli cittadini non in modo astratto e indifferente, ma in relazione alle cerchie che caratterizzano la loro realtà sociale. E' questo modo di intendere la rappresentanza che Hegel sviluppa nella sua *Rechtslehre* all'interno della concezione dell'eticità

Di contro alla diffidenza che a lungo e da parti diverse si è manifestata per il significato che l'eticità riveste nel sistema hegeliano, e in particolare nell'ambito dello spirito oggettivo, bisogna affermare che è proprio essa a permettere di comprendere sia il modo in cui il filosofo intende la realtà dello Stato moderno, sia il significato del suo superamento delle dottrine del diritto naturale. Mediante l'eticità Hegel *comprende* (nel senso letterale del termine: tiene dentro il movimento di pensiero, mantiene trasformando) il punto di vista che si afferma nel diritto moderno, così come l'esigenza del porsi della coscienza del singolo e della sua soggettività attraverso la sfera della moralità. Questi due ambiti non sono rifiutati, ma compresi nella loro verità e realtà solo nel concreto dell'eticità. Ed è solo sul piano dell'eticità, e non più su quello del diritto - nel senso stretto del termine - che si può e si deve ora pensare lo Stato; ma tale realtà comporta il superamento della possibilità di porlo come elemento unilaterale, contrapposto alla soggettività degli individui, così come si mostra in sé non comprensibile e reale il concetto di individuo, inteso nella sua autonomia. Una considerazione dunque dell'eticità nella sua struttura logica, rende prive di significato sia le interpretazioni del pensiero hegeliano che lo risolvono in una concezione statalista, sia quelle che tengono fermi in esso i diritti degli individui al modo del diritto naturale moderno e del successivo liberalismo.

In consonanza con la sua comprensione dell'epoca moderna come epoca della soggettività e della libertà soggettiva, la libertà è posta al centro della filosofia dello spirito e l'eticità è il piano della libertà realizzata: ciò che caratterizza l'eticità moderna è il dispiegamento della libertà, anche dal punto di vista del soggetto singolo. Se l'eticità culmina nello Stato, non come istituzione, ma come *cerchia delle cerchie*, ciò significa che la forma politica moderna non è comprensibile se non attraverso il dispiegamento della libertà, anche per l'aspetto che concerne la determinazione della coscienza e l'agire dei singoli individui. Perciò è rilevante non solo il punto di vista dello *in sé*, ma anche quello del *per sé*, e cioè l'aspetto della *libertà formale*, che implica la partecipazione consapevole del singolo alla vita dell'intero. La concezione del politico come mera potenza, senza la soggettività che si esprime nell'aspetto del *per sé*, non dà ragione dello stato moderno nella sua specificità, ma può tutt'al più riferirsi al politico come in altre epoche si poteva dispiegare. Il regno della libertà realizzata - per quanto riguarda la tappa dello spirito in cui consiste lo spirito oggettivo, che non è certo l'ultima e la più comprensiva del sistema hegeliano - significa allora non che tutti empiricamente ci troviamo in una situazione di perfetta libertà^[108], ma che lo stato moderno si caratterizza nei confronti di altre manifestazioni politiche come quelle della polis, o degli antichi imperi, o del feudalesimo, grazie alla manifestazione della soggettività e della libertà dei singoli: manifestazione concreta, come si è detto, attraverso le cerchie che caratterizzano la società. Questo è il punto in cui si concentrano il problema e i compiti dello Stato, la sfida che si pone all'altezza dell'epoca storica.

Non è possibile qui soffermarsi sul modo hegeliano di intendere la libertà. E' sufficiente ricordare che essa non può essere limitata all'idea dell'autonomia e dell'indipendenza della volontà del singolo. Certo il punto di vista del *soggetto che agisce* e che afferma la certezza della sua coscienza è riconosciuto, ma acquista un significato assai diverso di quello che ha nelle costruzioni del diritto naturale e nelle coeve concezioni della moralità. Il punto di vista della *moralità*, come il punto di vista del soggetto che agisce, permane sin nei punti più alti della sfera etica (anche in quello costituito dal monarca, che è pur sempre un individuo che agisce), ma non ha in sé la sua verità e la sua realtà. Questa emerge solo nella rete di rapporti che si svelano nella sfera etica. Il punto di vista del soggetto singolo, come punto di vista della certezza della coscienza, della libertà della decisione, è indispensabile, ma non rende conto della realtà in cui l'azione si attua e dunque della realtà dell'azione stessa: è allora unilaterale, deve essere *compreso*, e nella comprensione mostra una verità che esso stesso non esprime.

La libertà implica allora non l'isolamento della sfera dell'individuo nella sua autonomia, ma piuttosto la limitazione (*Beschränkung*), che non ha l'aspetto della negazione di una libertà più bella e assoluta, ma piuttosto quella della determinazione secondo la quale solo si può avere *liberazione* e la libertà si gioca sul piano della realtà effettuale. E' questo il modo in cui Hegel intende superare la contraddizione che, a suo avviso, mina la concezione giusnaturalistica, consistente nel fatto che l'ideale della libertà come perfetta autonomia e indipendenza della volontà, è destinato ad essere sempre negato dalla società reale, la quale comporta una serie complessa di rapporti che condizionano l'agire del singolo.

L'*individuo*, con il suo agire, resta centrale in Hegel, ma non si risolve nella sua assolutezza, e dunque nel suo poter essere fondamento della società e dello Stato. Solo all'interno dei concreti rapporti, della famiglia, del lavoro, dello Stato, egli ha la sua realtà e all'interno di queste condizioni si esprime politicamente. Ma se non è momento autonomo, se non grazie ad un processo di astrazione dell'intelletto, l'individuo, non lo è nemmeno lo Stato, come istituzione. Esso non è una realtà *di fronte* all'agire soggettivo dei singoli, ma si sostanzia di questo agire, sia al livello della società che a quello politico. E' il concetto di *Verfassung*, costituzione nel senso etimologico del termine che mostra questa complessità di rapporti, e dunque anche l'irrealtà della dimensione dualistica in cui la scienza del diritto naturale pensa il corpo politico e il suo potere di fronte alla molteplicità dei cittadini divenuti sudditi, soggetti passivi sottoposti alla espressione della volontà generale che si fa legge.

Nel concreto della *Verfassung* il potere statale risulta intrinsecamente legato alla articolazione sociale e all'espressione della soggettività dei singoli (che si ha a livello sociale, ma insieme anche a quello politico). Una tale realtà comporta il superamento di quella nozione di rappresentanza, nata con Hobbes, che appare produttiva della sovranità, secondo la quale tutti si fanno autori delle azioni che il rappresentante farà, esprimendo, attraverso la sua persona, la volontà e l'azione pubblica di tutto il popolo. In questo quadro la sottomissione che si determina per i cittadini difficilmente si può congiungere con un'espressione di soggettività politica: nello stesso tempo difficilmente il termine di *partecipazione* può avere un senso concettuale pieno, perché la volontà e le azioni che esprimono la sovranità, che appartiene al popolo, anche se passano per il tramite della persona del rappresentante, sono già *volontà e azioni di tutti*, in quanto tutti si sono dichiarati (per la stessa essenza della forma politica) autori di ciò che il rappresentante farà. Non appare in tale quadro necessario o possibile partecipare ad un potere che tutti attraverso la mediazione rappresentativa, possiedono già.

In Hegel l'unità dello Stato si esprime attraverso il monarca e il suo atto di *decisione*, ma questi non è *rappresentante*, non esprime la volontà generale, la quale si forma piuttosto all'interno delle concrete viscere della *Verfassung*: non consiste in una volontà unica che si contrapponga alle volontà individuali, come la volontà pubblica a quelle private, ma piuttosto costituisce quell'intreccio di volontà, interessi, cultura e modi di vedere che costituiscono l'essere stesso della società civile, formata da cerchie e non riducibile al sistema astratto dei bisogni e del lavoro, che pure rivestono un ruolo importante nel sistema dello spirito oggettivo. E' la *rappresentanza* il modo di espressione dell'essere delle cerchie, soprattutto del "lato mobile della società civile", quello legato al lavoro, al mercato. La rappresentanza non è allora la modalità di espressione dell'unità della volontà politica, o del popolo come

grandezza unitaria e contrapposta ai singoli, ma il modo in cui si esprimono le parti della società, in cui si collabora all'affermazione e alla mediazione del particolare, che tale è in un quadro di complessità di parti e di posizioni.

La rappresentanza non consiste dunque nell'espressione dell'unità politica, ma piuttosto nel modo di affermazione della *libertà formale*, il modo in cui i singoli possono partecipare alla vita politica. Ciò è possibile proprio in quanto "lo Stato concreto è l'intero articolato nelle sue cerchie particolari; il membro dello Stato politico è un membro di una tale cerchia o 'stato' (*Stand*): soltanto in questa sua determinazione oggettiva esso può venire in considerazione nello Stato politico"^[109]. L'espressione politica del singolo non consiste allora in quell'espressione di volontà che costituisce attraverso il voto il corpo che eserciterà il potere^[110], ma piuttosto avviene in relazione al concreto suo stare all'interno dei rapporti, nell'esprimersi cioè attraverso le cerchie della società. La rappresentanza è dunque insieme il modo di espressione delle parti e degli interessi presenti nella società e la via per la partecipazione – mediata e *differente* – dei singoli cittadini agli affari dello Stato.

Nello Stato della *Rechtslehre* hegeliana non è direttamente ravvisabile nessuno degli Stati empiricamente presenti del suo tempo; egualmente si deve dire che il suo modo di intendere la costituzione e la rappresentanza politica non ha ricaduta nelle costituzioni moderne, nelle costituzioni delle democrazie di massa, che sono costruite sul modello che vede l'espressione indifferenziata del voto del singolo alla base dell'autorizzazione del corpo rappresentativo unitariamente inteso. E pur tuttavia, nonostante questa sua non coincidenza con la realtà empirica, o magari anche grazie ad essa, forse Hegel coglie la *realtà* dello Stato, cioè il problema che si pone all'altezza dello Stato moderno. In questo la sfida consiste nello stare assieme dell'elemento del potere, della legge, della decisione unitaria, e dell'espressione della soggettività e della partecipazione dei cittadini: è il problema dell'articolazione, della pluralità, delle differenze, della partecipazione, problema che è difficilmente affrontabile sulla base della rappresentanza intesa come l'autorizzazione dei singoli mediante il voto all'azione del corpo rappresentativo come espressione della volontà del popolo. E' 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, 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^[111]. Ciò non significa certo che in Hegel si possa trovare un modello per risolvere i problemi complessi dei processi contemporanei, dove è la stessa concettualità che sta alla base degli stati sovrani a mostrare la sua crisi, ma che, nel momento inaugurale della storia post-rivoluzionaria delle costituzioni, la riflessione hegeliana ci illumina forse su una problematica che è costitutiva di quella forma politica moderna che è lo Stato.

[1] Sulle coordinate teoretiche e metodologiche di un lavoro *storico-concettuale* e per la sua collocazione in relazione alla tedesca *Begriffsgeschichte*, di cui Otto Brunner, Reinhard Koselleck e Werner Conze, sono stati i più illustri rappresentanti, rimando a *Storia concettuale come filosofia politica*, in G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, cap. I (versione spagnola, *Historia conceptual como filosofia politica*, "Res publica, Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos" 1998, n. 1, pp. 35-71). Della *Begriffsgeschichte* tedesca, che nasce in seno alla *Verfassungsgeschichte*, si tiene qui presente lo stretto nesso tra concetti e strutture costituzionali. Di questa corrente storiografica tedesca ricordo il noto strumento *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992. Per una informazione sulla *Begriffsgeschichte* 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, che si riferisce alla discussione tra la scuola sul discorso politico di tipo anglosassone e quella tedesca, in seguito anche ai lavori di M. Richter, alla cui cura si deve 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); dello stesso Richter si veda, *The History of Political and Social Concepts. A*

Critical Introduction, Univerity Press, New York-Oxford, 1995. 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.

[2] Fondamentale per una ricerca sulla rappresentanza politica resta il volume di H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Worten und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990² (I ed. 1974). Per la presentazione del problema teoretico e per la riflessione novecentesca (in particolare di Weber, Schmitt, Leibholz e Voegelin) rimando al mio *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988, e per una prima bibliografia a *La logica del potere* cit., p. 220, n. 33.

[3] J. E. Sieyes, *Préliminaires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen*, 3^a éd., chez Baudouin, Paris 1789, tr. it. in *Opere e testimonianze politiche*, a cura di G. Troisi Spgnolo, Giuffrè, Milano 1993(d'ora in poi OTP), vol. I, p. 377 ss. Sul pensiero costituzionale di Sieyes cfr. P. Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, Odel Jacob, Paris, 1998.

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

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

[6] Si veda l'articolo 12 della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" dell'89.

[7] Cfr. *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, tr. it. *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986, sp. p. 63. Su ciò si veda anche la voce *Revolution* nei *Geschichtliche Grundbegriffe* cit. Vol. V, pp. 653-788, e K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehungsgrund und Entwicklung*, a cura di I. Horn-Steiger, Europäische Verlaganstalt, 1979² (tr. it. a cura di C. Cesa, La Nuova Italia, Firenze, 1979).

[8] E. Y. Sieyes, *Che co'è il terzo stato*, in OTP, pp. 255-258.

[9] Sul dibattito intorno alla rappresentanza in occasione della Costituzione del 1791, si veda A. Biral, *Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791*, in "Filosofia politica", I (1987), n. 1, pp. 57-75. Sui processi e sul dibattito politico dell'ultimo decennio del '700 francese si veda P. Colombo, *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Giuffrè, Milano 1993. Cfr. anche sul rapporto tra costituzione e rappresentanza il mio *Constitution et représentation: le problème de l'unité politique, in 1789 et l'invention de la constitution*, sous la direction de M. Tropeur et L. Jaume, Bruylant, Paris 1994, pp. 263-274.

[10] Cfr. a questo proposito il discorso di Sieyes (*Archives nationales 284 AP 4 doss. 12*): su ciò P. Pasquino, *Sieyes, Constant e il "governo dei moderni"*, "Filosofia politica", I (1987), n. 1, pp. 77-98.

[11] La riduttività dell'affermazione consiste nel fatto che non si dà, nelle concezioni proprie di tali tipi di società, una assolutizzazione della volontà che permetta di ridurre la rappresentanza ad una mera trasmissione di volontà.

[12] Cfr. su ciò H. Triepel, *Delegation und Mandat im öffentlichen Recht*, Kolhammer, Stuttgart und Berlin 1942, e H. Müller, *Das imperative und freie Mandat. Überlegung zur Lehre von der Repräsentation des Volkes*, Sijthoff, Leiden 1966. Cfr. anche G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza* (1984), ora in *Le regolarità della politica*. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi, Giuffrè, Milano 1988, vol II, pp.973-997.

[13] Cfr. Pasquino, *Sieyes, Constant e il "governo dei moderni"* cit., p. 97.

[14] Naturalmente ben più complessa è la dialettica della rappresentanza, come già si vedrà più avanti (rimando per questa struttura al mio *La rappresentanza e l'arcano dell'idea: introduzione a un problema di filosofia politica*, in *La rappresentanza politica* cit., pp.13-54): la volontà indipendente dei rappresentanti può tramutarsi in una dipendenza dagli umori e dalle tendenze della pubblica opinione, intesa questa nel senso delle opinioni diffuse e dominanti, e dunque in un agire in relazione a ciò che agli elettori o a parte degli elettori piace, al fine di permanere, mediante l'elezione, nella funzione di rappresentanza. Qui si vuole solo evidenziare la struttura formale che si viene ad instaurare con le moderne costituzioni.

[15] Cfr. Pasquino, *Sieyes, Constant e il "governo dei moderni"* cit., p. 92.

[16] Cfr. Sieyes, *Preliminari*, OTP, p.385, 387.

[17] Cfr. Sieyes, *Che cos'è il terzo stato*, OTP, 277-278.

[18] Cfr. Biral, *Rivoluzione e costituzione*, pp. 63, 72.

[19] Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Leuchterhand, Neuwied 1962.

[20] Tale legame tra la rappresentanza che si afferma con la rivoluzione francese e il pensiero hobbesiano è per altro stato indicato da tempo: si veda il volume significativo di L. Jaume, *Hobbes et l'état représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.

[21] Su Hobbes come "padre" della sovranità moderna e sulla nascita dei concetti politici moderni nell'alveo delle dottrine del contratto sociale cfr. G. Duso (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998³; per una storia del concetto di potere si veda il volume collettaneo *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

[22] Cfr. O. Brunner, *Das «ganzes Haus» und die alteuropäische «Ökonomik»*, in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht 1968, tr. it. A cura di Schiera, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 20002. Sulla trasformazione della *Herrschaft* cfr. 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*, usata da Brunner, conferendo ad essa il

significato di *governo*, per il lungo periodo della tradizione della filosofia pratica, e quello di *potere*, nel senso che si espliciterà nella definizione weberiana della *Herrschaft* o del potere politico, per il contesto che inizia con la moderna scienza politica. Non si ha in tal caso il mutamento all'interno di un concetto, ma ci si trova di fronte a due modi radicalmente diversi di intendere la politica (cfr. *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere* cit. pp. 55-85).

[23] Due 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*, a cura di 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. Hüglin, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlin-New York 1991. Per una breve presentazione del pensiero di Althusius rimando a *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in *Il potere* cit., pp.77-94.

[24] J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1614, rist. an., Scientia Verlag, Aalen 1981². La prima edizione è del 1603, sempre presso l'editore Corvinus di Herborn; Mi riferirò in questa sede alla terza edizione, che costituisce la versione definitiva (saranno indicati i capitoli, e i numeri, che riguardano la divisione della materia).

[25] Anche qui il problema non è risolvibile mediante la riduzione della storia concettuale a storia dei termini. In Pufendorf, non molti decenni dopo l'opera althusiana, la parola "imperium", veicola quella forma di potere che è propria della moderna sovranità quale nasce con il pensiero moderno e che si afferma con la nuova scienza del diritto naturale (rimando per un chiarimento al mio *Sulla genesi del moderno concetto di società: la "consociatio" in Althusius e la "socialitas" in Pufendorf*, "Filosofia politica", X (1996), n. 1, pp. 5-31).

[26] La differenza tra governo e potere non è tenuta presente da Bobbio, quando paragona tra loro i due "modelli" aristotelico e giusnaturalistico: il paragone è infatti all'interno del piano comune costituito dalla natura dello Stato e del potere, in relazione al quale si darebbero modi diversi di intenderne la natura, l'origine e la legittimità (Cfr. N. Bobbio, M. Bovero, *Società civile e statop nella filosofia politica moderna*, Il saggiatore, Milano 1979, sp. p. 44). Il potere politico è qui inteso come proprio della dimensione dell'uomo, e dunque come ciò che sempre si dà nella realtà: ma in realtà nel potere viene ravvisato quel rapporto tra comando e ubbidienza, rapporto tra volontà, che è tipico della scienza politica moderna.

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

[28] Classica la critica di Hermann Conring, ad es. in *Dissertatio de Autoribus politicis*, in *Opera*, ed J.W.Goebel, Braunschweig 1730, vol. I, p.31: sulla *maiestas* e sugli *iura maiestatis* rimando al mio *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero politico moderno", 25 (1996), sp. p. 87 ss.

[29] Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit* cit., sp. pp. 522 e sgg.. Diversa è invece l'opinione di Hüglin, *Sozietales Föderalismus* cit., sp. 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).

[30] Cfr. *Politica*, V, 60.

[31] Cfr. *Politica*, XVIII, 59.

[32] 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 spesso oggi usate 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.

[33] 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., sp. pp.191-285.

[34] Se non si vuole 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, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der "Politica" des Johannes Althusius*, "Zeitschrift für Historische Forschung", XI (1984), pp. 417-472) . Tale lettura è segno di una direzione interpretativa condizionata dalla concettualità moderna, così come quella di coloro 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.

[35] Si badi bene che per tale quadro non intendo un sistema di verità, ma piuttosto un problema che a tutti si impone, come avviene nei *Dialoghi* di Platone. 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" 1992, n. 3, pp. 399-428 (ora anche in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999) e anche *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari 1997.

[36] 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. la parte prima del volume Duso (a cura), *Il potere* cit. (anche per quanto riguarda la bibliografia essenziale sul tema).

[37] Cfr. 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"*.

[38] 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*, Duncker & Humblot, Berlin 1977, cit., p.13, *Repräsentation* 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.

[39] Naturalmente questa linea risulta critica nei confronti della celebre interpretazione di O. von Gierke (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1980: tr. it., G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche, Torino 1943), che considera Althusius all'origine del moderno giusnaturalismo. Per una discussione della tesi del Gierke rimando a *Patto sociale e forma politica, Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit. p. 14, e alla bibliografia citata in questo paragrafo. Il confronto con la tesi di Gierke è costante nella gran parte dei saggi contenuti in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit.

[40] Ricordo il saggio di A. Biral, dal titolo significativo per il presente ragionamento, *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 51-108. Cfr. anche il volume collettaneo Th. Hobbes, *Leviathan*, hrsg. von Wolfgang Kersting, Akademie Verlag, Berlin 1996.

[41] Cfr. il cap. XVII del *Leviatano*.

[42] Sulla centralità del nella scienza politica moderna del concetto di libertà in luogo dell'antica questione della giustizia cfr. H. Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, prossimamente in traduzione italiana per i tipi della Laterza, e dello stesso autore *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, Siemens-Stiftung, München 1997; si vedano anche i saggi contenuti nella parte monografica "giustizia e forma politica" di "Filosofia politica", XV (2001), n.1.

[43] Più complessa sarà la logica della rappresentanza politica, come si vedrà nel proseguo di questa riflessione, ma quello qui descritto appare come il primo elemento determinante quella che si può chiamare *la forma politica moderna*.

[44] Ancora Weber ricorda il carattere di irresponsabilità del rappresentante a causa del carattere specifico della moderna rappresentanza, che non lo lega agli interessi e alle volontà di coloro che lo hanno delegato, non lo fa Diner, ma Herr (cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. J. Winckelmann, Tübingen 1976⁵, I, 172; cfr. il mio *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*, in *La rappresentanza: un problema* cit., p. 79).

[45] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, XVI.

[46] Th. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. a cura di T. Magri, Roma 1982², p.188. Naturalmente ciò ha senso in quanto non il riferimento non è più alla monarchia come *forma di governo*, ma come modo di esercizio del potere, nell'ambito della teoria moderna della sovranità.

[47] Th. 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 es. *Politica*, IX, 18).

[48] Cfr. *Leviatano*, cap. XIV, p. 107.

[49] Fino a Weber arriva l'onda lunga di questa formalità del potere,: si veda in *Economia e società* la definizione della *Herrschaft* come rapporto di comando-obbedienza, e la definizione dell'obbedienza che comporta l'accettazione del comando come norma del proprio comportamento non a causa del giudizio sul contenuto del comando, ma piuttosto della relazione formale e dell'autorizzazione della funzione di colui che esprime per tutti la volontà comune (*Wirtschaft und Gesellschaft* cit., I, 28).

[50] Infatti se il nuovo concetto di libertà comporta la mancanza di ostacoli e l'indipendenza della volontà, tale situazione di mancanza di opposizione e di indipendenza è pensabile per l'individuo solo se è pensabile per tutti gli individui, e ciò non è possibile se non mediante quei vincoli, le leggi, che impediscono il reciproco recarsi danno e dunque il reciproco ostacolarsi. Solo il potersi rende dunque pensabile una situazione di libertà per gli individui. Cfr. su ciò G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, "Filosofia politica", XV (2001), n. 1, sp. p. 10

[51] Cfr. il significativo paragrafo in *De iure*, VII, 3,1. Sul rapporto di pufendorf con il pensiero hobbesiano si veda O. Mancini, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, in *Il contratto sociale* cit, pp. 109-148, e F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1990.

[52] S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum 1672, VII, 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" (*De iure*, VII, 2, 8).

[53] Cfr. F. Palladini, "Appetitus societatis" in Grozio e "socialitas" in Pufendorf, "Filosofia politica", X (1996), n. 1, pp. 61-70 e F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. III Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè, Milano 2001, sp. cap. II .

[54] Tale meraviglia è espressa in da H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Walter de Gruyter, Berlin 1958, tr. it., *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, a cura di V. Fiorillo, Giappichelli, Torino 1993, p. 93.

[55] Cfr. *De iure*, VII, 2, 14.

[56] *De iure*, VII, 2, 13.

[57] *De iure*, VII, 2, 5.

[58] Cfr. ad es. W. Kersting, la voce *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, nei *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., vol. VI, pp. 901-946, per il quale successiva divisione del patto hobbesiano in un patto di unione uno di sottomissione va nella direzione della costituzione del popolo come soggetto capace di azione e di contratto (tentativo del resto problematico per la stessa presenza in Pufendorf del principio rappresentativo): “stirbt das Volk bei Hobbes in derselben logischen sekunden, in der es sich bildet, so verlangt im zweiphasigen Kontraktualismus des deutschen nturrechts die staatliche Ordnungsleistung nicht, daß sich das Volk als Rechtssubjekt selbst vernichtet” (p.925); dello stesso si veda anche il saggio *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, in “Filosofia politica”, VIII (1994), pp. 409-437, e *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994.

[59] *Contrat social*, III, 431

[60] Cfr. J. J. Rousseau, *Contrat social*, in *Oeuvres Complètes*, Paris 1964, vol. III, Libro I, cap. VI. p. 361.

[61] Naturalmente ben altra cosa è la rappresentanza che Rousseau accetta in seno al potere esecutivo: qui necessariamente sono persone particolari ad avere il compito di eseguire la legge: è nell’espressione della legge, della volontà sovrana che non è pensabile la rappresentanza.

[62] *Contrat social*, L.II, cap. I, “la sovranità è inalienabile”.

[63] *Contrat social*, L. III, cap. 1.

[64] *Contrat social*, L. III, cap. 4, p. 404.

[65] Perciò si può spiegare il fatto che colui che è ritenuto il padre della democrazia, nel suo aspetto più radicale di democrazia diretta, sia critico della democrazia intesa come forma di governo (cfr. *Contrat social*, L. III, cap. IV “Della democrazia”). Il problema della democrazia non è più quello antico delle forme di governo: con la nascita del potere, della moderna sovranità, non c’è più governo nel senso antico del termine: dire che il governo è potere esecutivo, significa indicare che ci troviamo all’interno di un modo radicalmente diverso di pensare la politica, un modo che è incentrato sul concetto di potere (cfr. su ciò “Considerazioni su democrazia e federalismo”, in *La logica del potere* cit., pp. 161 ss.

[66] Cfr. *Contrat social*, L. II, cap. VI, p. 380.

[67] Cfr. *Contrat social*, L. II, cap. VII. Per questo e per l’interpretazione di Rousseau rimando a S. Biral, *Rousseau, la società senza sovrano*, in *Il contratto sociale* cit., p. 191-236 .

[68] “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; d’alterer la constitution de l’homme pour la renfermer; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature” (*Contrat social* L. II, cap. VII, p. 381, corsivi miei).

[69] Si ricordi che l’etimo di *persona* esprime la funzione rappresentativa, come ricorda Hobbes nel XVI capitolo del *Leviatano*.

[70] Che la scissione caratterizzi anche la soluzione offerta da Rousseau lo si può riscontrare anche quando, nel *Contratto sociale*, si parla della scissione tra la volontà particolare del singolo nei confronti della volontà generale che egli ha in quanto cittadino (L. I, cap.7, p. 363.)

[71] Emblematica a questo proposito l’opera di Ansel Feuerbach, *Anti-Hobbes, ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano*, tr.it. A Cattaneo, Giuffrè, Milano 1972. Non è difficile riconoscere quanto della logica costruttiva *hobbesiana* vi sia in quest’opera, nonostante l’opposizione ad Hobbes indicata nel titolo. Basti ricordare una serie di elementi che determinano il processo razionale fin dall’inizio. Innanzitutto il carattere teorico della costruzione: non l’esperienza né la storia possono essere di aiuto per il compito a cui l’autore si, ma la scienza. Nel concreto del processo deduttivo scatta inoltre anche qui la logica del rapporto libertà-potere: una libertà intesa come l’indipendenza di ognuno che deve essere compatibile con quella di tutti gli altri, libertà per garantire la quale è necessario un patto che non rapporti tra loro soggetti diversi, che rimangono tali, ma che crei qualcosa di nuovo, un soggetto collettivo, un corpo comune a cui tutti appartengono e a cui dunque devono essere sottomessi. A completare la costruzione sta la natura di rappresentante propria del sovrano, che, in quanto tale, richiede una ubbidienza irresistibile.

[72] Sulla filosofia del diritto kantiana si veda W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993.

[73] I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Werke*, hrsg. von der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin u. Leipzig, 1923, Bd.VIII, , p. 299.

[74] Idem, p. 300.

[75] E’ 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, riv. 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.

[76] *Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, § 46, 313 (tr., it. 142).

[77] *Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, § 49, 317 (tr., it. 147).

[78] *Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, 320 (tr. it., 150).

[79] Cfr. sul ruolo della critica e dell'opinione pubblica i noti saggi di R. 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.. E' 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.

[80] Cfr. su ciò S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994.

[81] Cfr. *Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, pp. 213-214 (tr. it., p. 14), e *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Aus. V, 33, (tr. it. F. Capra, riv. E. Garin, Laterza, Bari 1966, p. 42).

[82] Cfr. *Leviatano*, XXI, 176.

[83] *K.r.V.*, Ak.Aus., III, 247 (tr. it. 306-307); qui viene fatto l'esempio dell'idea di virtù, che, anche se non è raggiungibile in modo adeguato dall'agire umano, è tuttavia necessaria per ogni giudizio sul valore o sul non valore morale. E' all'idea di libertà che si riferisce Kant in apertura della trattazione delle idee nella *Critica della ragion pura*, e in modo significativo alla repubblica di Platone, nella quale non è certo possibile intendere l'affermazione del moderno concetto di libertà degli individui. Questo rimando mostra come la libertà non sia riducibile alla semplice espressione dell'arbitrio, sia pure di un arbitrio che non nuoce agli altri. *K.r.V.*, Ak.Aus., III, 247 (tr. it. 306-307); qui viene fatto l'esempio dell'idea di virtù, che, anche se non è raggiungibile in modo adeguato dall'agire umano, è tuttavia necessaria per ogni giudizio sul valore o sul non valore morale.

[84] Cfr. per uno sviluppo di ciò, il mio *La libertà moderna* cit., che qui in parte riprendo.

[85] Spesso viene nelle interpretazioni contemporanee la riduzione di Kant al senso comune civico che si esprime nelle costituzioni democratiche.

[86] Sulla irriducibilità della volontà all'espressione dell'arbitrio dei singoli in relazione all'idea di contratto originario, cfr. G. Rametta, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in G. Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, sp. pp. 259-260.

[87] Con ciò non si vuole sostenere l'immagine di un Kant conservatore, o negare l'atteggiamento concettualmente positivo nei confronti di quel grande evento che è la rivoluzione, soprattutto per ciò che concerne il giudizio pubblico. Il problema non consiste tanto in una possibile opposizione di Kant all'estendersi di procedure costituzionali di tipo "democratico", ma piuttosto nel sottolineare la non riducibilità del nucleo filosofico contenuto nell'idea di libertà e nell'idea di costituzione repubblicana a tali procedure e alla neutralizzazione della questione della giustizia che l'assolutizzazione della volontà dell'individuo, nel senso del libero arbitrio, comporta. In altri termini, mi sembra che non si possa ridurre, come spesso oggi si fa, la filosofia pratica di Kant al senso comune civile contemporaneo.

[88] Landucci collega la libertà in senso positivo ad un antico concetto di libertà, cioè allo *status* di una persona in termini di valore (*La critica della ragion pratica di Kant*, La nuova Italia, Firenze 1993, p. 78). Si può in questa direzione dire che non coincide in ogni caso con l'espressione non condizionata del proprio arbitrio, come può essere pensabile in un orizzonte che, neutralizzando ogni ordine delle cose e la stessa questione della verità, assolutizza la volontà empirica.

[89] "Si può quindi affermare: quanto più piccolo è il numero di coloro che impersonano il potere dello Stato (*das Personale des Staatsgewalt*) (il numero cioè di coloro che esercitano il potere), e quanto più grande è di contro la loro rappresentatività (*Repräsentation*), tanto più la costituzione dello Stato si accorda con la possibilità del repubblicanesimo, e può sperare, attraverso graduali riforme, di elevarsi, infine, fino ad esso" (*Z.e.F.*, Ak. Aus. VIII, 353, traduzione mia).

[90] E' questo piano di rappresentatività, consistente nel riferimento alla ragione e alle sue leggi, e non l'espressione del voto, che mi sembra collegare, in Kant, coloro che esercitano il potere, con i delegati che difendono i diritti del popolo, con i cittadini che esercitano il voto e anche con coloro che sono semplicemente *Staatsgenosse*, senza avere diritto di voto si ricordi per altro che tale termine non è di poco significato, se è vero che è proprio di una concezione repubblicana il fatto che colui che esercita il potere si intenda come *Staatsgenosse*). E' il piano della ragione e della sua *pubblicità*, a costituire l'ambito di riferimento per l'espressione empirica della volontà pubblica e per quella delle volontà individuali. Non si ha cioè quella riduzione all'espressione di volontà (dei singoli e del sovrano) che caratterizza la formalità della costruzione razionale di Hobbes. L'agire rappresentativo si riferisce alla ragione, all'eccedenza dell'idea della libertà, che si manifesta in quella sfera pubblica, assente in Hobbes, delimitata dalla filosofia e dal suo pubblico.

[91] Cfr. G. Duso, *La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique*, in "Fichte-Studien", Bd. 16 (1999), pp. 191-211.

[92] Cfr. per una trattazione più ampia, G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., pp. 273-310, saggio che qui in parte si riprende.

[93] La legislazione, in quanto riguarda il diritto che deve essere portato ad esecuzione, è una parte della stessa esecuzione (Cfr. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-97), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA), hrsg R. Lauth u. H. Jakob, Mitwirkung R. Scottky, Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1966, I, 3, 428); e ancora: „*potestas judicialis et potestas executiva in sensu strictiori*, appartengono entrambe alla *potestas executiva in sensu latiori*“ (I, 3, 435).

[94] Cfr. la recensione di Fichte allo scritto kantiano *Sulla pace perpetua (Sammtliche Werke*, hrsg. I. Fichte, De Gruyter, Bonn 1934-35, Bd. VIII, p. 432.

[95] Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, 438-39.

[96] Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, p. 439.

[97] Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, p. 446-447.

[98] *Naturrecht*, GA, I, 3, 447.

[99] Tale difficoltà è espressa nitidamente nella *Rechtslehre* del 1812, dove viene indicata la consapevolezza che la volontà sovrana esercita su tutti la costrizione senza poter essa stessa essere costretta (J. G. Fichte, *Rechtslehre*, ed. Schottky, Felix Meiner, Hamburg 1980, p. 152). Se si ammettesse di poter costringere il sovrano si sfocerebbe in una contraddizione senza fine, in quanto si riproporrebbe all'infinito (*ins unendliche*) il problema di costringere colui che ha il compito di costringere (p. 150). Sulla impossibilità di risolvere il problema in cui questo Fichte si trova immerso, di avere cioè un rapporto garantito tra il diritto e la forza che lo realizza, o, in altri termini di garantire il controllo del custode della legge mediante la figura di un custode del custode, si veda C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen 1914, p.83.

[100] In seguito la figura dell'eforato sarà direttamente legata al fenomeno rivoluzionario, ma Fichte avrà dubbi ben maggiori sulla rivoluzione di quelli nutriti nel periodo jense: la rivoluzione gli apparirà non come una semplice rottura nei confronti della forma politica esistente, ma, nello stesso tempo la creazione di una nuova forma, che non elimina il carattere assoluto del potere statale, ma lo rafforza, sulla base della pretesa di aver instaurato una forma finalmente giusta e della necessità di preservare tale forma da una nuova rivoluzione (*Rechtslehre*, p. 154).

[101] Pur nella sua opposizione al principio che sostiene il corpo rappresentativo, il processo referendario non appare privo di elementi tipici della logica rappresentativa. Infatti, quando si dice che attraverso di essi si esprime il popolo, non si indica certo l'immediato esserci del popolo come soggetto collettivo. Coloro che votano sono i singoli cittadini, e a volte nemmeno molti; se esprimessero le loro singole volontà, non ci sarebbe nessuna espressione di volontà unitaria: perché questa ci sia è necessario che qualcuno (che non è il popolo) ponga una domanda che permette di mettere in forma le risposte in modo tale da avere una risposta maggioritaria: questa è la volontà del soggetto collettivo. Dunque anche qui il popolo è risultato di un processo, impensabile senza la formulazione della domanda: si ricordi l'affermazione schmittiana "Volk kann antworten, aber nicht fragen" (sulla rilevanza del pensiero di Schmitt in relazione al concetto moderno di rappresentanza politica, confronta i cap. III e IV del mio *La rappresentanza: un problema* cit., pp. 83-138. Sugli aspetti di rappresentatività propri del plebiscito e del 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).

[102] Cfr. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, 1968 ss., I, 3, 357-359.

[103] Cfr. il frammento sulla filosofia dello spirito del 1803-4 (GW, 6, 307-314): su ciò rimando al mio *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in Duso, *Il contratto sociale* cit., pp. 311, 362.

[104] Anche se la parola usata è qui *Konstitution*, non è alla costituzione formale, alla carta costituzionale, ma al modo concreto in cui la società e lo Stato sono costituiti che Hegel si riferisce, e dunque a ciò che esprime il termine *Verfassung* nella contrapposizione che si avrà successivamente in Germania tra i due termini. La *Verfassung* ha poi una funzione centrale nella *Rechtslehre*, nel mostrare il superamento del dualismo tra società civile e Stato.

[105] Cfr. G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Politische Schriften*, Frankfurt am Main, 1966, p. 43. Sulla posizione hegeliana relativa alla rappresentanza politica cfr. il mio *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 18 (1989), pp. 43-75.

[106] Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1952⁶, p. 415-416.

[107] Cfr. G. W. F. Hegel, *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreich Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, in *Politische Schriften*, p. 160.

[108] in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Felix Meiner, Hamburg 1959, § 6 Anm, Hegel indica quanto facile sia per l'intelletto comprendere le cose che non vanno nella situazione in cui ci si trova: egli non nega la plausibilità e l'utilità di questa critica, ma afferma che *altro* è il compito della filosofia, cioè la comprensione del reale nel senso della struttura razionale dello Stato.

[109] G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister 1955⁴, § 308 Ann.

[110] La critica di Hegel al voto è legata proprio al problema della partecipazione politica e della espressione della libertà formale. Anche per quello che riguarda l'espressione dei rappresentanti delle cerchie, l'elemento del voto passa in secondo piano nei confronti del legame che rappresentanti e rappresentati hanno all'interno di una stessa realtà determinata.

[111] Cfr. W. Böckenförde, *Democrazia e rappresentanza*, in "Quaderni costituzionali", 1985, n. 2, pp. 227-63 (ediz. ted. 1982).