

Giuseppe Duso

STORIA CONCETTUALE E PENSIERO DELLA CONTEMPORANEITÀ

PER UN DIALOGO

Conceptual history and the thinking of contemporaneity. Looking for a dialogue

The essay compares the different ways of thinking contemporaneity and how they articulate the relationship between contemporaneity, conceptual history, political philosophy and the task of finding a politics for the present time. On the basis of a critical reading of the last book of Roberto Esposito (*Da fuori*, Einaudi, 2016), the Author suggests that – when it is conceived of as a device that does not produce a political form and is not therefore exposed to the aporia that characterize the modern conceptuality – the category of government is apt to dismiss the paradigm of the representative State.

*Keywords:* history of concepts, political philosophy, contemporaneity, government

Porre *la contemporaneità* come tema di riflessione comune, consente di aprire una discussione proficua dopo trent'anni di vita della rivista. È scontato ricordare che si tratta di una rivista che indica nel titolo un impegno teoretico, in quanto è dedicata alla «Filosofia politica», e tuttavia si caratterizza per destinare la parte monografica dei suoi numeri alla «storia dei concetti politici». Questa è una scelta inusuale nell'ottica dell'accademia italiana, in cui sono ben distinte le discipline storiche da quelle teoriche. Di questa scelta si è cercato fin dall'inizio di dare ragione, mostrando che la rivista nasceva con una sua peculiarità nel panorama della filosofia politica italiana (e non solo). Ciò non ha impedito l'emergere di posizioni diverse e anche tali da rimettere in discussione o da ritenere ormai superata la ricerca storico-concettuale. Al di là del modo in cui ognuno può declinare il tema in questione, appare primario e ineludibile il compito di mettere a fuoco la relazione tra la storia dei concetti e un pensiero che porta la responsabilità dell'attualità del pensare e della comprensione della realtà in cui siamo, una comprensione che, in quanto filosofica, non può non costituire anche un orientamento per la trasformazione dello *status quo*. Una tale riflessione ha oggi un carattere nuovo, in quanto da una parte ci sono stati trent'anni di contributi, non solo sui concetti e sui classici, ma anche sulla dimensione teoretico-metodologica della ricerca, e dall'altra sono emerse a questo riguardo posizioni divergenti. Non intendo far torto alla pluralità delle voci emerse, ma mi limito a riflettere su due linee teoretiche che si sono accompagnate a diverse analisi e proposte in relazione a un pensiero della politica nella nostra contemporaneità. Intendo riferirmi in un primo tempo al lavoro di coloro che ritengono il compito di pensare la contemporaneità indissolubile da una pratica storico-concettuale, e in seguito alla proposta avanzata con decisione da Esposito, che contrappone un

pensiero dell'attualità, inteso come *biopolitica*, a una storia concettuale giudicata come una «raffinata metodologia accademica», in quanto tale incapace di pensare la contemporaneità<sup>1</sup>. A questa critica della storia concettuale praticata nella rivista si è aggiunta la voce di Portinaro, il quale ravvisa nella proposta di una «storia concettuale come filosofia politica» la dipendenza da autori, per altro assai diversi tra loro, come Carl Schmitt, Hannah Arendt e Michel Foucault<sup>2</sup>. È significativo che ambedue le critiche si concentrino sulla distinzione tra la categoria di *governo* e il concetto moderno di *potere*, distinzione che per Esposito perderebbe le differenze tra le forme di governo che ben ci avrebbe illustrato Foucault e che, per Portinaro, sarebbe fondata su argomenti «storicamente inconsistenti e deboli dal punto di vista teorico», e smentita dal fatto che un qualsiasi lettore di Aristotele potrebbe difficilmente negare che nel *kyrion tes politeias* sia concepito qualcosa di diverso dalla sovranità<sup>3</sup>.

In diversi lavori, in cui ho cercato di approfondire questi temi, forse si trova la risposta a queste critiche. Qui intendo solo in un primo tempo, ricordare perché e in che senso la storia dei concetti e il pensiero della contemporaneità non possano che essere strettamente congiunti. In seguito cercherò di interrogarmi sulla proposta avanzata da Esposito di un pensiero italiano che sarebbe caratterizzato da un approccio alla realtà politica non solo diverso, ma contrapposto alla storia concettuale.

## 1. Storia concettuale come esercizio della filosofia

---

Giuseppe Duso, Centro di ricerca sul Lessico Giuridico e Politico Europeo (CRLGPE), Università degli studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli - bepi.duso@gmail.com

<sup>1</sup> Cfr. R. Esposito, *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in «Filosofia politica», 2006, n. 1, pp. 5-12. In relazione alla critica che riduce la storia concettuale alla distinzione di epoche diverse e che ravvisa nei larghi paradigmi in essa usati la perdita delle differenze tra autori e periodi storici, in più scritti ho cercato di mostrare perché la storia concettuale non può consistere nella distinzione di epoche e quale significato abbia rintracciare le aporie proprio in quel piano unitario in cui si collocano spesso le opposizioni teoriche.

<sup>2</sup> Cfr. P.P. Portinaro, «*Begriffsgeschichte*» e *filosofia politica: acquisizioni e malintesi*, in «Filosofia politica», 2007, n. 1, pp. 53-64. Se ci sia dipendenza oppure una relazione critica con gli autori indicati da Portinaro, qualche indicazione si può forse ricavare anche dalla presente riflessione.

<sup>3</sup> Ivi, p. 60. Si tratta però di un lettore che, come usualmente si fa (anche nel campo della letteratura scientifica), legge i testi mediante i concetti che abitano le parole nel nostro presente. Che il comando politico nel pensiero aristotelico sia qualcosa di radicalmente diverso e non comprensibile mediante la razionalità formale che caratterizza il nostro concetto di potere politico (sovranità) è, secondo me, uno dei risultati centrali della storia concettuale: in ciò Portinaro ha ragione. Non mi soffermo sulla radicale differenza tra il pensiero aristotelico dell'*arché* e i concetti della sovranità, dal momento che diversi sono i saggi e i libri prodotti nell'ambito della storia concettuale padovana su questo tema e sul pensiero greco (ricordo i lavori di A. Biral, M. Bontempi, G. Panno, C. Pacchiani, D. Ventura, G. Duso); a questi rimando per una argomentazione che passi attraverso la lettura dei testi.

Per quanto riguarda la storia concettuale, ricordo schematicamente<sup>4</sup> la proposta teoretico-metodologica avanzata nella rivista, che ha accompagnato una serie di contributi su diversi temi (*sovranità, rappresentanza, governo, giustizia, società, costituzione mista, democrazia, partiti politici*, per citarne alcuni) e su autori antichi e moderni. Si possono indicare due tappe di questa riflessione. La prima è emersa significativamente nel numero che riportava il dibattito tra Skinner e Koselleck sulla *Begriffsgeschichte*. Il saggio presentato in quella sede aveva lo scopo di indicare cosa caratterizza, in rapporto alla *Begriffsgeschichte* tedesca, la pratica della storia concettuale concretizzatasi in una serie di lavori, in parte pubblicati proprio in questa rivista. In *Storia concettuale come filosofia politica*<sup>5</sup> si è cercato di mostrare che la storia concettuale non ha una dimensione storicistica, ma al contrario è il superamento dello storicismo e indica una attività di ricerca che è *storica* solo in quanto è *filosofica*. L'intento non è quello di fornire nell'ambito internazionale una versione «filosofica» della storia concettuale, come qualcuno ha creduto, ma piuttosto di radicalizzarne la valenza critica mediante un movimento di pensiero che consiste nella *interrogazione radicale dei concetti moderni*, dei quali si cerca di comprendere la genesi, la logica e le aporie. In tale movimento di pensiero consiste il *filosofico* della storia concettuale. In questa direzione è stata caratteristica la preferenza del riferimento a Otto Brunner, anziché a Koselleck, cosa che è apparsa singolare all'interno del dibattito internazionale sulla *Begriffsgeschichte*.

A questa *identificazione della storia concettuale con la filosofia politica* si è accompagnata l'insistenza sulla *Trennung* operata dai concetti moderni nei confronti di un pensiero millenario della politica. Tra le coordinate che caratterizzano tale pensiero appaiono fondamentali il ripresentarsi della questione del giusto e il presupposto che nella comunità degli uomini si dia la relazione tra chi governa e chi è governato. La relazione di governo è stata pensata in modi diversi e anche opposti, come appare nella contrapposizione di Althusius a Bodin<sup>6</sup>: se quest'ultimo richiede una concentrazione di forza nel principe, tale da non ammettere resistenza da parte dei

---

<sup>4</sup> Naturalmente qui si tratta solo di una rubrica di punti per una possibile discussione, senza poter argomentare alcunché. Per un confronto critico è necessario riferirsi ai saggi ai quali – e di questo mi scuso – devo rimandare.

<sup>5</sup> Cfr. G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», 1997, n. 3, ora in S. Chignola – G. Duso *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 123-157.

<sup>6</sup> Questi due autori si contrappongono, ma all'interno di un orizzonte comune, che implica la categoria di *governo*. Se si ritiene invece che con Bodin emerga una direzione verticale della sovranità, che lo avvicina a Hobbes, mentre con Althusius e con Rousseau si avrebbe una concezione del potere che parte dal basso, e dunque di un *potere del popolo*, si opera un fraintendimento che non riesce a dare ragione della logica dei testi. Un tale fraintendimento è presente persino nella voce *Herrschaft* del *Lessico della Begriffsgeschichte*: (cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, ora in S. Chignola – G. Duso, *Storia dei concetti*, cit., part. pp. 161-169). Per la giustificazione della negazione, che può sembrare strana in relazione alla letteratura corrente, che [sia da rintracciare](#) in Bodin la genesi della sovranità moderna, si vedano i saggi prodotti sulla sovranità da Biral e Duso, e il capitolo di M. Scattola su Bodin in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Roma, Carocci, 1999, pp. 61-76, ora disponibile online all'indirizzo [www.ciripge.it](http://www.ciripge.it)). Anche in questo caso la coscienza della differenza tra l'orizzonte del governo e la logica del potere (*sovranità*), che implica necessariamente l'aspetto formale della *autorizzazione* – secondo la quale coloro che ubbidiscono divengono gli *autori* del comando – permette di non fraintendere gli autori e di avere strumenti per un pensiero della contemporaneità.

governati, in Althusius il popolo è concepito, anche se governato, anzi, *proprio per questo*, come superiore a chi governa.

Comprendere che due posizioni di questo tipo si oppongono all'interno di un orizzonte di pensiero che implica la categoria del governo non comporta certo perderne le differenze, ma piuttosto evitare il fraintendimento – che riguarda la quasi totalità della letteratura sul tema – che ravvisa in Bodin la nascita della sovranità moderna. Allo stesso modo, riconoscere che Rousseau non è certo avvicicabile alla concezione del popolo di Althusius, per il quale il concetto di *sovranità* è impensabile<sup>7</sup>, ma invece si contrappone a Hobbes sul piano teorico condiviso della sovranità moderna, non significa perdere le differenze tra i due autori, ma comprendere che l'opposizione di Rousseau a Hobbes non riesce a uscire dalle aporie della sovranità che in quest'ultimo si manifestano<sup>8</sup>.

La *Trennung* costitutiva della modernità risuona nello titolo stesso del saggio *Fine del governo e nascita del potere*<sup>9</sup>. Tuttavia sia l'immagine della *Trennung*, sia il titolo di questo saggio potrebbero trarre in errore. Lo scarto nei confronti del passato, non comporta una cesura nella realtà storica e nemmeno nel pensiero: la rottura avviene *dal punto di vista dei concetti moderni*. Ciò significa che questi concetti sono nati negando razionalità e legittimità al modo di pensare la politica che arriva fino alle soglie del diritto naturale moderno (questo è infatti il laboratorio in cui nascono i concetti moderni). Di conseguenza, la lettura del pensiero antico mediante questi concetti (ad esempio intendendo il *politeuma* come *sovranità*, o l'*arché* come *potere*) non solo genera un fraintendimento dei testi, ma rischia anche di creare opacità in relazione al compito di pensare la politica nel presente. Da questo punto di vista si può dire che i classici greci non possono essere *attualizzati*, cioè pensati sulla base dei nostri concetti e dei nostri problemi.

Ma questo non significa certo che non sia rilevante il nostro attraversamento del pensiero greco. A maggior ragione se si tiene presente che la *forma politica* moderna appare segnata da aporie fondamentali e da contraddizioni: il che significa che i concetti che stanno alla base della costruzione teorica – valore del singolo, uguaglianza, libertà – hanno prodotto la sudditanza al potere espressa dalla sovranità, cioè il contrario delle intenzioni che ne hanno determinato la genesi e l'enunciazione. È a causa delle aporie insite nei concetti moderni e della loro inadeguatezza a farci comprendere la realtà, anche quella dell'epoca moderna<sup>10</sup>, che

---

<sup>7</sup> Ben altro significato hanno gli *iura maiestatis* attribuiti da Althusius al popolo (cfr. G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1996, n. 25, pp- 65-126: pp. 87-95).

<sup>8</sup> Esemplare in questo senso la lettura compiuta da Biral di Hobbes e Rousseau in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, ora Milano, FrancoAngeli, 2006. Questa analisi storico-concettuale dei due autori risulta assai utile per comprendere – in relazione alla nostra contemporaneità – che non può essere la democrazia diretta, nemmeno come orientamento del pensiero e della prassi, a risolvere le aporie che emergono nella rappresentanza, in quanto *democrazia rappresentativa* e *democrazia diretta* sono intrecciate tra loro e sono concepibili solo nell'orizzonte della moderna sovranità (Cfr. G. Duso, *Introduzione*, in *Oltre la democrazia*, a cura di G. Duso, Roma, Carocci, 2004).

<sup>9</sup> Cfr. G. Duso, *La logica del potere*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 55-86 (ora disponibile online all'indirizzo [www.ciripge.it](http://www.ciripge.it)).

<sup>10</sup> Cfr. G. Duso, *Conceptos politico y realidad en la época moderna*, in «Historia y grafia», numero monografico dedicato a «Historia conceptual y crisis de la modernidad», 2015, n. 44, pp. 17-46.

L'attraversamento degli antichi è rilevante e che si può dire che *Platone ci è contemporaneo*<sup>11</sup>. La sua rilevanza deriva proprio dal fatto che non è omologabile ai concetti moderni<sup>12</sup>. È da ricordare che, come più volte si è cercato di mostrare, la storia concettuale non può partire che dal presente, che è il *tempo* del nostro pensiero. Ma il suo stare nel presente non coincide con l'accettazione dei presupposti che caratterizzano il modo odierno di pensare la politica, ma, al contrario, con l'interrogazione dei concetti divenuti *doxa* comune. È questo movimento filosofico del pensiero, nel quale consiste la storia concettuale, che permette un rapporto con il passato non deformato dai concetti e dai problemi diffusi nel presente, che ci permette cioè di avere relazione con un «archivio» che non è il nostro. È la filosofia allora il tramite per una storia del passato<sup>13</sup>.

Questo chiarimento del significato della *Trennung* è intrecciato con la rettifica dell'enunciazione *Fine del governo e nascita del potere*. Questo titolo infatti poteva far pensare alla sostituzione, che avverrebbe su un piano comune, del principio del governo ad opera del concetto di potere. Si è cercato di mostrare che è solo sulla base della prospettiva del potere legittimo e rappresentativo – e perciò della sovranità e della democrazia come è stata pensata fino ad ora – che si può ritenere di avere eliminato la differenza tra chi governa e chi è governato. In realtà questa riemerge nella stessa democrazia come insopprimibile<sup>14</sup>, e riemerge determinando un rapporto di dominio proprio grazie alla legittimazione tipica della democrazia. Ugualmente riemerge, in modo perturbante e non risolto, quella questione della giustizia che la forma politica moderna aveva cercato di ridurre alla dimensione della razionalità formale, al fine di avere una garanzia certa nei confronti del conflitto.

Ma allora ciò che è presente nel *tempo* dei concetti moderni non è tanto qualche cosa di antico che sopravvive, ma piuttosto una questione originaria, che non si può non porre nel momento in cui si pensa lo stare in comune degli uomini. È una questione che è insita nella genesi degli stessi concetti moderni<sup>15</sup>, che si trovano nella aporetica situazione di implicare necessariamente la questione del giusto, e nello stesso tempo di fornire una risposta che ne impedisca il ripresentarsi. È il riemergere di questa *questione originaria*, così come di quella relazione di governo che si credeva di aver esorcizzato, a rendere proficuo il nostro attraversamento del pensiero antico e tuttavia irriducibile a esso il nostro compito.

## 2. Il pensiero della contemporaneità oltre la critica dei concetti

In un secondo momento, la felice provocazione di Esposito nei confronti della storia dei concetti e il suo richiamo a una filosofia dell'attualità hanno costituito uno

---

<sup>11</sup> Cfr. G. Duso, *Perché l'antico per pensare nel presente*, in *Filosofia, politica, diritto. Scritti in onore di Francesco De Sanctis*, a cura di G.M. Labriola, Napoli, Editoriale scientifica, 2014, pp. 51-76.

<sup>12</sup> Mi sembra che un'ottica storico-concettuale riesca ad affrontare con più rigore ed efficacia il compito che si pone Badiou nella sua lettura della *Repubblica* platonica, cioè quello di rintracciare il nucleo del pensiero platonico che *ci parla* pur essendo collocato nel passato.

<sup>13</sup> Cfr. G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., § 7.

<sup>14</sup> Cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, in «*Filosofia politica*», 2006, n. 3, pp. 367-390.

<sup>15</sup> Si ricordi quanto afferma Hobbes nella *Prefazione* del *De cive*: bisogna dare una risposta univoca, valida per tutti, alla domanda su ciò che è giusto.

stimolo alla riflessione sul legame che si pone tra la storia concettuale e il tentativo di pensare il presente. Nel saggio *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*<sup>16</sup>, senza negare il carattere filosofico della storia dei concetti, si è tuttavia cercato di indicare l'esigenza di un compito ulteriore, in quanto non appare sufficiente la critica ai concetti che determinano la forma politica moderna e nemmeno il fatto che non si tratta di mera critica, quanto piuttosto di un lavoro che nelle aporie mostra l'emergere di un problema originario<sup>17</sup>. Proprio in quanto la concezione moderna della politica è apparsa aporetica, non ci si può sottrarre al compito di pensare in modo diverso la politica<sup>18</sup>. Non è sufficiente riconoscere che nella critica dei concetti è presente un pensiero filosofico in atto, ma è necessario pensare lo stare assieme degli uomini e l'obbligazione politica oltre quel *nesso di sovranità e rappresentanza* che, nato nel giusnaturalismo moderno, costituisce ancora il nucleo concettuale e costituzionale della nostra democrazia.

Un tale compito *positivo* non si risolve in una proposta che abbia le stesse caratteristiche di assolutezza e autosufficienza della forma politica pensata attraverso il dispositivo dei concetti moderni, proprio in quanto *questa filosofia* emerge nella critica della *teoria*. Non ha nemmeno il tipo di rigore che caratterizza il lavoro che fa emergere le contraddizioni dei concetti moderni<sup>19</sup>. Si tratta piuttosto di un esercizio del pensiero segnato dal rischio, legato alla contingenza, sempre aperto alla sua rideterminazione. E questo per il fatto che la soluzione formale della questione della giustizia si è rivelata illusoria, come pure la pacificazione del mondo mediante le regole formali della democrazia.

Ma l'arrischiata comprensione del presente e la conseguente proposta sulla trasformazione della politica non si muovono nel vuoto. Vengono a costituire un orientamento tanto quell'idea di giustizia che non è mai obiettivabile e oggetto pacifico del nostro sapere, ma sempre da rideterminare nella situazione contingente, quanto la consapevolezza delle contraddizioni che sono emerse nel dispositivo del potere. Diciamo che, se è necessario pensare il modo diverso la politica, questo modo si basa proprio sulla comprensione che una serie di concetti, che per brevità potremmo indicare come incentrati sulla libertà soggettiva, hanno prodotto, in modo conseguente e tuttavia contraddittorio, quella forma di dominio che caratterizza la moderna sovranità.

Se è vero che *uguaglianza e libertà* degli individui comportano nella modernità un avanzamento sia del pensiero, sia dell'assetto storico della società umana, ma che tuttavia il modo in cui sono stati intesi questi concetti ha comportato la perdita di dimensione politica dei cittadini, evidente nella crisi della democrazia, allora si

---

<sup>16</sup> G. Duso, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, in «Filosofia politica», 2007, n. 1, pp. 65-82.

<sup>17</sup> Cfr. G. Duso, *Storia concettuale: critica o filosofia*, in «Filosofia politica», 2015, n. 3, pp. 493-412.

<sup>18</sup> Nell'*aporia* infatti non si può permanere: è proprio essa, la mancanza di strada, che, platonicamente, produce l'atteggiamento di meraviglia e l'esigenza della ricerca. È solo in base al percorso che mostra la contraddizione della concezione attuale della politica, e del problema che in questo percorso emerge, che si può trovare la buona strada, l'*euporia*.

<sup>19</sup> Significativa a questo proposito la differenza, che appare nella *Repubblica* platonica, tra lo statuto logico del domandare socratico, cioè dell'*elenchos* delle *doxai* sulla giustizia, e il *lungo discorso* a cui è costretto lo stesso Socrate nel disegno della città (cfr. G. Duso, *Platone e la filosofia politica*, in *La filosofia politica di Platone*, a cura di G. Chiodi - R. Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 9-23).

impone il compito di pensare in modo diverso sia la libertà soggettiva, sia il ruolo che hanno i singoli nei confronti del comando politico<sup>20</sup>.

Questo compito ha indirizzato i lavori degli ultimi dieci anni, che si sono mossi tra la critica alla democrazia e il tentativo di pensare in modo diverso la politica, un modo che, per quanto mi riguarda, ho indicato con il termine di *federalismo*. Questo infatti mi è parso adatto a fare emergere la *relazione* come costitutiva del singolo e determinante la politica, a livello non solo delle categorie, ma anche dell'assetto *costituzionale*. L'originarietà della relazione, in cui soltanto l'individuo è concretamente pensabile, scardina alla base e dall'interno il dispositivo concettuale moderno e apre un altro orizzonte in cui pensare la politica. Naturalmente non è qui possibile indicare, nemmeno schematicamente, gli elementi determinanti di questo tentativo (che, in quanto arrischiato, non ha il rigore formale del dispositivo concettuale della forma politica). In questa sede è solo da ricordare che gli aspetti positivi che connotano questo pensiero del federalismo sono direttamente legati alle aporie emerse nel lavoro storico concettuale e dunque impensabili senza di esso. È per questo che un tale *federalismo* è qualcosa di diverso da quanto nella tradizione del pensiero politico passa sotto questo nome<sup>21</sup>.

Un punto è tuttavia da tenere presente in relazione alla seconda parte di questa riflessione. Il lavoro sul dispositivo concettuale che sta alla base della forma politica moderna ha mostrato come il nucleo – rigoroso e aporetico insieme – della costruzione sia la relazione *molti-uno*, che costituisce la struttura di quel concetto di rappresentanza senza di cui la sovranità non sarebbe stata pensabile. Se è vero che tale relazione, emersa nella sovranità, continua a caratterizzare il modo odierno di pensare la democrazia (non a caso incentrato sul ruolo decisivo delle elezioni), e che a causa di tale relazione l'individuo, posto a principio della politica, finisce con il diventare l'oggetto passivo del dominio, allora è questa relazione che bisogna superare. Il federalismo, a questo proposito, tende a pensare il singolo nella relazione, valorizzando per la sua espressione politica le forme di aggregazione; e inoltre a superare la logica del *potere rappresentativo*, concependo invece il comando politico nella forma del *governo* e conseguentemente la presenza politica dei cittadini *in quanto governati* anziché in quel processo di *autorizzazione* in cui consistono le elezioni. Si tratta di un pensiero in cui il *governo* non è inteso in modo unidirezionale, cioè come una modalità del dominio, ma come relazione, una relazione in cui siano i governati, in quanto costituenti la totalità politica, la grandezza più rilevante da un punto di vista teoretico e costituzionale insieme.

Per il problema che abbiamo di fronte, l'Europa costituisce una cartina di tornasole. Infatti presenta in modo emblematico il compito di pensare un'entità politica *strutturalmente plurale*, tale cioè da non annullare la pluralità nell'unità. Compito

---

<sup>20</sup> Per comprendere la necessità del passaggio attraverso questi concetti e tuttavia del superamento del modo in cui hanno funzionato nel dispositivo moderno, appare per me rilevante la lezione hegeliana (cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, FrancoAngeli, 2013).

<sup>21</sup> Per l'indicazione dell'esigenza di nuove categorie della politica e per un primo tentativo di delinearle, rimando ai miei saggi, *Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?*, in M. Bertolissi – G. Duso – A. Scalone, *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Polimetrica, Monza 2008, pp. 183-210 e *Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione*, in G. Duso – A. Scalone, *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118, oltre che al dibattito [presente](#) in questi due volumi.

questo impossibile se si rimane all'interno della logica multi-uno, che in Hobbes riguarda non solo il *popolo*, ma la *moltitudine* in quanto tale, termine questo che indica *molti*, ma è anche un singolare<sup>22</sup>. Per questo si è cercato di mostrare che non è possibile pensare l'Europa sulla base della sovranità, né quella degli Stati, né quella sovrastatale dell'Unione<sup>23</sup>. Per concepire l'Unione europea come unità, nella quale tuttavia permangano e siano valorizzate le differenze, è necessario superare la logica *molti-uno* che caratterizza la sovranità e il potere rappresentativo, a me pare nella direzione federalistica a cui si è qui accennato. Se poi è vero che ciò che si intende per *legittimazione democratica* implica quella *autorizzazione* da parte dei singoli che sta alla base della sovranità e caratterizza ancora le elezioni, allora il compito di pensare l'Europa fa tutt'uno con quello di *ripensare la democrazia*. In questa direzione, ultimamente ci si è incrociati con la proposta di Rosanvallon di «una concezione democratica del governo»<sup>24</sup>.

Un'ultima indicazione mi pare utile. Il compito di ripensare la politica e la democrazia appare possibile *solo se* si supera l'orizzonte schmittiano. Se Schmitt ha operato una radicalizzazione della forma politica moderna, mostrando ciò che implica la sua genesi (*eccezione, decisione e conflitto*), tuttavia non è riuscito a superarne l'orizzonte. È una modalità non consueta di ravvisare il cuore della teologia politica in quell'eccedenza dell'idea che si rivela nella struttura della rappresentazione – modalità che si può rintracciare nello stesso pensiero schmittiano e che insieme dà ragione e comporta il superamento della teologia politica intesa nel senso della secolarizzazione e della analogia – che mi sembra permetta di uscire da Schmitt, aprendo contemporaneamente la possibilità di pensare in modo diverso la politica<sup>25</sup>.

### 3. Una filosofia italiana per l'Europa? Alcune domande

---

<sup>22</sup> Il concetto di rappresentanza, e conseguentemente quello di sovranità, nascono nel XVI cap. del *Leviatan*, non nel tentativo di pensare giuridicamente il *popolo*, ma la moltitudine come *una*, come *una* realtà politica.

<sup>23</sup> Rimando a G. Duso, *L'Europa e la fine della sovranità*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2002, n. 31, pp. 109-139 e ai materiali più recenti presenti all'indirizzo [www.cirlpge.it](http://www.cirlpge.it). Le discussioni correnti, su quanta sovranità rimane agli Stati e quanta deve esserne ceduta all'Europa, rimangono all'interno dell'orizzonte della sovranità, rendendo impossibile concepire l'Europa come unità plurale.

<sup>24</sup> Cfr. G. Duso, *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2016, n. 45, pp. 619-650, e i saggi di P. Slongo, *Buon governo e «Parrhesia» democratica*, e P. Schiera, *Il cittadino-governante. Contributo per un futuro Buongoverno*, entrambi in «Filosofia politica», 2016, n. 3, rispettivamente pp. 531-535, e 537-546.

<sup>25</sup> La proposta di una tale lettura della teologia politica risale al momento più produttivo della discussione su Schmitt che si è svolta in Italia, nella prima metà degli anni Ottanta (vedi cap. IV di G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003, ora all'indirizzo [www.cirlpge.it](http://www.cirlpge.it)), ed è ripresa in G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2012, n. 41, pp. 9-47, dove si cerca di mostrare che proprio l'eccedenza dell'idea che emerge nel concetto di rappresentazione richiede di superare quella concezione politica della sovranità che ha nella rappresentanza il suo movimento costitutivo. In tale saggio si tenta anche di mostrare il modo in cui sono tra loro intrecciati la riflessione teoretica implicata dalla teologia politica e dall'idea e un pensiero della *costituzione*.



Per l'apertura di un dibattito sul tema che questo numero di «Filosofia politica» richiede, mi pare sia utile il confronto con il disegno di «una filosofia italiana per l'Europa» avanzato recentemente da Esposito<sup>26</sup>, che può essere considerato in connessione con la sua proposta di abbandono della storia concettuale in direzione di un pensiero dell'attualità che ha nella *biopolitica* un suo elemento chiave. Ben altra considerazione, a causa della sua complessità e articolazione, meriterebbe una tale proposta, e ben altro spazio un confronto con essa; quello qui disponibile è tale da consentire solo la formulazione di alcune domande e l'individuazione di alcuni punti su cui sarebbe forse possibile avviare un tale confronto. Le questioni poste tendono a focalizzare il problema, posto all'inizio, della rilevanza o meno della storia concettuale per un pensiero della contemporaneità che sia propositivo e non si estenui nell'afasia di una dimensione critica.

Mi pare che si possa dire che la tematica del *fuori* - in cui è evidente e dichiarata la priorità del pensiero francese, in particolare di Foucault -, riguardo all'aspetto politico, abbia a che fare con una messa in questione dello *status quo* e del modo in cui nel moderno si è pensata la politica e si è legittimato il potere. Una dimensione critica dunque, ma che ha, come emerge in Derrida, un carattere radicalmente diverso dal «taglio escludente»; insomma che comporta il superamento del dualismo che si dà nelle coppie vero-falso, positivo-negativo spirito-corpo. Mi pare che il superamento del dualismo della critica sia una mossa vincente<sup>27</sup>, con cui non si può non concordare, con la sola osservazione, in relazione a Esposito e agli autori da lui esaminati, che non è certo un tale dualismo che si può rintracciare nella *dialettica* platonica, e nemmeno in quella hegeliana<sup>28</sup>. Il superamento di una logica dualistica comporta che il *fuori* non costituisca un *altro luogo*, non si collochi in un *altro mondo*, non delinei una nuova realtà creata dalla *teoria*, che si contrapponga alla realtà esistente. Esso è piuttosto ciò che abita il *dentro*, un modo per intendere la realtà del *dentro*, che non si riesce a cogliere se si resta fagocitati dall'ottica del dentro. È quell'eccedenza che, se si rimane della nostra realtà come essa si dà, ritenendola come autosufficiente e in sé fondata, non si riesce a cogliere. Il *fuori*, in questo senso, mi pare implichi l'impossibilità di permanere nella pretesa autosufficienza dell'ordine esistente e di quella teoria che tende a legittimarlo, oggi nella forma della democrazia. Per quanto riguarda l'aspetto critico-filosofico della storia concettuale e il tentativo positivo di pensare la politica sopra delineati, mi pare molto significativo e condivisibile che tale prospettiva emerga attraverso la tensione tra giustizia e diritto e l'effetto di *decostruzione* (per dirla con Derrida) che la giustizia produce in relazione all'autosufficienza formale del diritto e alla relazione tipicamente moderna tra diritto e forza<sup>29</sup>.

Se è vero che la prospettiva del *fuori* è quella che permette a Foucault di porre a tema la *governamentalità* e quelle tecniche di governo che avrebbero la loro origine nel

<sup>26</sup> Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016.

<sup>27</sup> Cfr. G. Duso, *Storia concettuale: critica o filosofia?*, cit.

<sup>28</sup> Una tale lettura *dualistica* (che rimane tale anche nel caso in cui i due termini opposti siano unificati in un terzo termine omogeneo) della dialettica dei due autori rivela l'incomprensione del movimento che caratterizza il loro pensare.

<sup>29</sup> Io aggiungerei solo che tale eccedenza della giustizia al diritto non toglie tuttavia il compito di determinazione sempre contingente del giusto attraverso il diritto. Ricordo su questo tema il fascicolo di «Filosofia politica», 2001, n. 1, dedicato a «Giustizia e forma politica».

*pastorato* cristiano<sup>30</sup>, mi pare tuttavia che non possa esaurirsi in ciò. Se le pratiche di governamentalità sono quel concreto che permette di parlare della dimensione dello Stato, esse sono *altro* dalla razionalità formale della sovranità, ma con questa si incrociano, costituendone la concreta realtà. Potrebbero anche mostrare l'illusorietà di quel processo di *autorizzazione* che la sovranità ha richiesto per il suo porsi<sup>31</sup>, svelando l'effetto di dominio sui governati che essa produce. Nelle tecniche di governo, quest'ultimo appare come un'azione unidirezionale che produce «ubbidienza assoluta» e dunque dominio<sup>32</sup>. E tale natura non viene certo negata dal fatto che c'è una partecipazione attiva dei governati in questo processo, una loro illusione di libertà, in quanto si tratta di una formazione del soggetto determinata da una dipendenza generalizzata.

Ma non credo che l'intento di Foucault abbia un carattere di semplice comprensione fenomenologica del presente, accompagnata dall'idea che in questo assetto di potere sia inevitabile rimanere. Se è vero che la *ragion di stato* introduce l'idea di una condotta retta da una «ubbidienza totale», è anche vero che è sempre possibile e presente una *controcondotta*, l'atto di rivolta e di rivoluzione, e che la storia della *ragion di stato* è anche la storia delle *controcondotte*<sup>33</sup>. Svelare il dominio non può non manifestare un intento *critico*, anche se di una critica che non intende rimanere nella situazione dualistica e nemmeno in una dimensione di mera negatività. Infatti si pone il problema di un'altra modalità di *soggettivazione*, non determinata dalla dipendenza, di *pratiche di libertà* che fuoriescano dal nesso di libertà e sovranità, come pure da quella libertà che nella stagione del neoliberalismo è stata integrata nelle pratiche di governo<sup>34</sup>. La prospettiva del *fuori* mi pare imponga un *compito ulteriore* nei confronti della semplice comprensione della governamentalità, che può essere

---

<sup>30</sup> Cfr. B. Karsenti, *La politica del «fuori». Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in «Filosofia politica», 2005, n. 2, pp. 185-197.

<sup>31</sup> Che la sovranità abbia la sua genesi solo nel momento in cui la volontà degli individui è posta alla base della politica, e dunque il processo di *autorizzazione* sta alla base del comando politico, e per questo sia solo *moderna*, è ciò che si è cercato di mettere in luce con la distinzione tra la categoria del *governo* e il concetto di *potere*. Un significato più generico e tale da poter avere una presenza costante nella storia ha invece la sovranità in Foucault e anche in Agamben, il quale ritrova la dimensione del governo nell'*oikonomia* aristotelica e non nell'*arché politiké* (G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009). In relazione poi alla rilevanza della *ragion di stato* per la moderna governamentalità, da un punto di vista storico-concettuale non si può non notare che la *ragion di stato* si muove in un orizzonte di pensiero che non ha nessuna continuità con quello Stato moderno che si organizza anche costituzionalmente sulla base della concezione della sovranità qui ricordata.

<sup>32</sup> Dominio c'è in quel modello che è stato per la governamentalità il *pastorato*, con il quale si determinano una «dipendenza radicale» e uno «stato di obbedienza», e pure nella *ragion di stato*, che ha introdotto l'idea di una condotta retta da una «ubbidienza totale». Ma mi sembra che di dominio si debba parlare anche nella situazione in cui la governamentalità si realizza attraverso una *gestione* della popolazione e in quel neoliberalismo in cui non è più evidente un comando coercitivo e la libertà è stata integrata nelle pratiche di governo.

<sup>33</sup> Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 260-261.

<sup>34</sup> La stessa storia della *ragion di stato* è anche, come dice Foucault, storia delle *controcondotte*, di un agire degli uomini contro la loro riduzione alla passività. È peraltro da chiedersi se la resistenza e la *controcondotta* siano sufficienti al compito di pensare in modo diverso la politica e la relazione di governo, che non può essere unidirezionale, in quanto comporta necessariamente l'attività politica dei governati.

intesa come quel concreto del potere di cui la sovranità rappresenta solo l'aspetto formale.

A questo proposito si potrebbe porre alla prospettiva foucaultiana la questione relativa al fatto che, se nei Greci non si pone il problema di quella tecnica pastorale di governo che sarebbe nata con il cristianesimo come manipolazione<sup>35</sup>, tuttavia l'*arché* non può essere intesa certo nella forma della sovranità, quanto piuttosto della relazione tra chi governa e chi è governato. C'è dunque una relazione di governo che non si traduce necessariamente in dominio e manipolazione? A ciò si può aggiungere che, se il governo, già al livello della *oikonomia* antica, appare come una funzione legata all'ordine delle cose e al loro stare insieme nella diversità<sup>36</sup>, non può non porsi la domanda se quella del governo non sia una funzione insopprimibile in una realtà plurale. Ma in questo caso bisogna liberarsi dal presupposto che il governo si riduca a un agire unidirezionale da parte di chi governa, che produce passività e obbedienza, insomma, che esso sia, *in quanto tale, per sua natura, dominio*<sup>37</sup>. Un tale presupposto impedisce alla radice la possibilità di *porre la relazione di governo come problema da pensare positivamente*.

Questo tema è incrociato – in modo tale da aprire un dialogo – da parte di una storia concettuale che mostra la radicale diversità tra il concetto moderno di *potere* e quella categoria di *governo* che appare come una dimensione insopprimibile: c'era nell'antico e permane, anche se celata dalla forma del potere, nei concetti e nella realtà moderna. Infatti, anche se il dispositivo concettuale moderno, che si è affermato nella democrazia, comporta l'identità di governanti e governati, colloca nei cittadini la responsabilità della legge in quanto ne sono gli *autori*, e intende il governo come organo meramente «esecutivo», in realtà è il corpo rappresentativo che determina il contenuto della legge, ed è chi governa che è responsabile di questa funzione, al di là di quanto recita la legittimazione democratica del potere.

Porre oggi la relazione di governo come il *problema da pensare*, permette di concepire in modo diverso la politica e la democrazia, un modo tale che comporti quella politicità degli uomini che è stata negata dal dispositivo moderno. Per questo compito il passaggio attraverso alcuni classici pre-moderni (ad es. Platone, Aristotele, Althusius) risulta prezioso, ma non ci esime da un compito che è per noi nuovo, in quanto, come detto sopra, passa attraverso quel concetto di libertà soggettiva che comporta la fine delle gerarchie e dei privilegi e l'eguale dimensione politica di tutti, anche se naturalmente nelle differenze che caratterizzano gli uomini e che sono state azzerate dal dispositivo moderno. In tal modo la categoria del governo si mostrerebbe, a questo secondo livello della prospettiva del *fuori*<sup>38</sup>, oltre una governamentalità ridotta alle tecniche di governo, come capace di superare l'orizzonte della sovranità aprendo la via per un'altra concezione della politica, positiva, affermativa e non ridotta alla mera resistenza e ad un agire solo contrastivo.

---

<sup>35</sup> Idea per altro che molte riprese e utilizzazioni del pensiero di Foucault non interrogano criticamente come meriterebbe.

<sup>36</sup> Su ciò insiste Agamben in *Il regno e la gloria*, cit.

<sup>37</sup> In effetti l'ultimo Foucault sembra mostrare incertezza su questo punto.

<sup>38</sup> Quello che forse Foucault ha inseguito nell'ultima fase della sua vita rifugiandosi nei Greci e in una etica di sé che, al di là di una felice problematizzazione della politica moderna, non mi pare si sia però tradotta nella capacità di pensare in altro modo la politica.

#### 4. Dal fuori al contro

Quel «pensiero italiano» che, nella ricostruzione che ne fa Esposito, sarebbe oggi egemone a livello internazionale<sup>39</sup>, mostrerebbe insieme un legame di dipendenza e di superamento nei confronti di quello francese, un superamento che ha la sua base in una dimensione *politica* e positiva, che troverebbe i suoi antecedenti nel pensiero che da Machiavelli giunge fino a Gramsci. Il punto che appare decisivo per questa postura «affermativa», che supererebbe la mera negatività della filosofia francofortese e la impoliticità del decostruzionismo francese, si esprime nella traduzione della semantica del «fuori» in quella del «contro»<sup>40</sup>.

Se si vuole tener fermi i vantaggi acquisiti con la considerazione della irriducibilità della categoria del fuori a una logica dualistica, bisogna evitare il pericolo di intendere il *contro* come ridotto a due soggetti confliggenti e il conflitto come fondato da una teoria che delinei una nuova *forma* come soluzione delle contraddizioni dell'ordine moderno. In questa direzione non dualistica potrebbe andare la nozione di *potenza costituente* e il riferimento significativo al pensiero spinoziano. Questo pericolo appare tuttavia presente nello stesso legame che, in una ricostruzione a posteriori, viene posto tra *l'operaismo* e la ricezione di Schmitt. Ricezione che giustamente, nella ricostruzione di Esposito, viene considerata rilevante, così rilevante che ci si può chiedere se *questo* pensiero italiano sia veramente uscito dall'orizzonte del pensiero schmittiano, cosa che, come è stato detto sopra, appare necessaria per pensare in altro modo la politica.

Direi che di matrice schmittiana è l'identificazione del *conflitto* come categoria originaria del politico. Un lavoro storico concettuale ha cercato di mostrare che il conflitto, lungi dall'essere un concetto originario e determinante la comunità politica degli uomini, costituisce in realtà il *presupposto* necessario dell'ordine, quale è stato concepito dalla *forma politica* moderna. Non è stata infatti possibile la deduzione di un potere, che è assoluto proprio in quanto fondato dagli individui che dovranno ubbidire, se non si pone all'inizio il conflitto. Non a caso a ciò sono stati costretti i pensatori del diritto naturale, anche quando hanno voluto opporsi al *pessimismo* hobbesiano<sup>41</sup>. Fare del conflitto la categoria decisiva non significa solo ravvisarne la produttività, ma appunto pensarlo come struttura originaria del politico. È questa radicalità dell'opposizione, posta come originaria e costitutiva, ad apparire aporetica, perché, quanto più i termini si determinano per il loro essere opposti, tanto più sono in una *relazione strutturale* tra loro<sup>42</sup>. Ma è questa relazione che il conflitto viene a

---

<sup>39</sup> Non intendo qui discutere la modalità di ricostruzione di un tale pensiero, sia nella sua genesi sia nell'identificazione di quell'unità che si presenterebbe al di là delle differenze.

<sup>40</sup> A proposito di questo aspetto positivo e affermativo, che mi pare legato alla rivisitazione che Esposito fa della biopolitica, sarebbe interessante dissolvere in modo convincente il dubbio che alla base di tale aspetto affermativo non stia ancora un concetto di libertà inteso secondo una modalità fisica e biologica che in realtà non appare lontana dalla famosa definizione hobbesiana del XIV capitolo del *Leviatano*, dove essa è intesa come espressione di potenza non limitata da ostacoli; un concetto di libertà che astrae dalla relazione.

<sup>41</sup> Cfr. G. Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit. e G. Tonella, *Il problema del diritto di resistenza. Saggio sullo Staatsrecht tedesco della fine del Settecento*, Napoli, Editoriale scientifica, 2007.

<sup>42</sup> Questo era già emerso in modo esemplare nel pensiero tedesco tra Fichte e Hegel.

negare nel momento in cui è inteso come radicale e dunque tale da tendere alla eliminazione di uno dei due termini, finendo così con togliere anche se stesso e il suo essere strutturale per il *politico*. In questo modo il conflitto ricadrebbe nella logica dualistica che è, per sua natura, aporetica e dipendente da quella modalità del pensiero che si determina come *teoria*, una dimensione che la prospettiva del *fuori* intendeva superare.

A tale riguardo è emblematica l'insistenza e la modalità del riferimento a Machiavelli. Ma proprio il pensiero di Machiavelli, al di là dell'utilizzazione che ne viene fatta, può essere fruttuoso per una modalità diversa di intendere il conflitto. Infatti la teoria degli umori è tale da impedire che si possa pensare che un umore, grazie alla produttività della sua azione contrastiva, si emancipi dalla relazione eliminando l'umore opposto. La tensione tra chi governa e chi è governato è strutturale, insopprimibile: si ripresenta all'interno del popolo anche nel caso in cui questo avesse eliminato i grandi. In questo quadro viene giudicata la rilevanza, in funzione della libertà, dell'agire conflittuale che è proprio del popolo. L'indubbia funzione positiva che svolge questa tensione del *popolo* a non farsi governare non toglie il fatto che il conflitto possa essere produttivo oppure distruttivo nei confronti della vita della città. Ma per giudicarne la produttività o la distruttività c'è bisogno di un orizzonte che non si riduca al mero conflitto, ma nei confronti del quale piuttosto quest'ultimo trovi il suo significato.

Il pensiero di Machiavelli mi pare possa essere inteso se si riconosce che esso si colloca, in modo innovativo, all'interno di una modalità di pensare la politica che implica la relazione di governo. Ciò impedisce di pensare all'*autogoverno* del popolo, intendendolo in modo omogeneo e unitario come *il soggetto* del comando politico. Questo significherebbe leggere Machiavelli con l'ottica di quella negazione del governo che si è affermata con la sovranità (io direi con il *concetto moderno di potere*). L'orizzonte della sovranità permane anche in quella sua radicalizzazione che porta Schmitt a ravvisarla in «chi decide sullo stato di eccezione». L'*eccezione* rimane legata alla norma e la decisione all'ordine. Entrambe alla soggettività moderna e alla logica dell'unità della moltitudine<sup>43</sup>.

Se si tengono presenti la genesi e la logica della sovranità, e insieme anche la funzione che i concetti moderni hanno svolto nella realtà storica (in relazione a Stato e costituzione), il riferimento a Machiavelli, che pur felicemente pone il tema della tensione strutturale tra chi è governato e chi governa, non può tradursi in una sua immediata utilizzazione. Infatti noi facciamo i conti con una realtà in cui non è possibile *presupporre* la distinzione di *grandi* e *popolo*, di governanti e governati, perché, al di là dei processi reali che concretamente condizionano le decisioni politiche, alla base di queste ultime sta la scelta *democratica* di coloro che governano da parte dei governati. Se, nonostante questa scelta, non sono i governati a determinare le decisioni politiche, di conseguenza sono i processi costituzionali della

---

<sup>43</sup> È significativo che la contrapposizione di Machiavelli, come emblematico di una concezione del politico incentrata sul movimento e sul conflitto, a Hobbes, come padre della forma e dell'ordine, risalga, nella cultura italiana, al periodo della recezione di Schmitt e del più intenso dibattito attorno al suo pensiero (del 1984 è infatti anche il volume di R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli). Le osservazioni qui avanzate trovano invece maggiore consonanza con la linea di ricerca che caratterizza il bel lavoro di F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Ombre corte, Verona 2013.

democrazia rappresentativa a dover essere messi in questione. Ma allora le esigenze che si intendono evidenziare attraverso l'affermazione delle forze in conflitto *nel* e *contro* l'ordine esistente, mi pare dovrebbero condurre al compito di pensare in modo diverso l'ordine politico e il rapporto tra i governati e la funzione di governo.

Se con la categoria del conflitto si vuole affermare l'eccedenza innegabile di quella che con Spinoza (altro pensatore non italiano che sarebbe fondamentale per *questo* pensiero italiano) potremmo denominare come la *potenza della moltitudine* (questo per me è l'aspetto rilevante della semantica del *contro*), credo che il riconoscimento di ciò non ci esoneri, ma al contrario ci obblighi a pensare insieme a questa eccedenza l'ordine politico, un ordine che mai catturerà quell'eccedenza, ma che deve essere il più possibile aperto ad essa e alla prassi politica di coloro che fanno parte della società politica<sup>44</sup>. Non mi pare si tratti tanto della «prevalenza del potere costituente su quello costituito»<sup>45</sup>, quanto piuttosto di dare conto del *problematico stare assieme di potenza costituente e ordine costituito*. Altrimenti, qualora si pensi l'ordine semplicemente come *tradimento* di quella potenza, si rischia di restare subalterni alla forma politica moderna e di non andare, come invece si ritiene, nella direzione della positività affermativa della prassi e della innovazione nel pensiero politico.

Il caso Machiavelli mi permette di ritornare – anche qui si presenta un problema comune – alla modalità secondo cui riteniamo alcuni classici come *contemporanei* nel nostro pensare la politica. Non credo che si debba tanto riconoscere la presenza nel nostro tempo del tempo antico: «tempo antico» e «tempo presente» delinearrebbero archivi differenti e determinati nella loro autosufficienza. Egualmente la dialettica natura-storia appare inadatta al problema da pensare. Il concetto *moderno* di storia e l'istanza, che spesso intende essere decisiva, della *storicizzazione*, rischiano di impedire la posizione di quella questione della giustizia senza di cui non è possibile pensare la società degli uomini; una questione che si pone tuttavia «qui e ora» e dunque sempre in modo nuovo e concreto<sup>46</sup>. Ciò che si ripresenta nel moderno non è allora un *tempo antico*, ma un problema originario e innegabile, che in un determinato modo è presente nel pensiero antico e che ritroviamo come nostro problema e nella stessa concettualità moderna che quel problema credeva di aver esorcizzato<sup>47</sup>. Ma questa constatazione comporta la necessità di pensare la politica *oltre* i concetti moderni che caratterizzano la nostra democrazia, operazione che è possibile solo tenendo ferme le aporie di quei concetti. È allora la coppia categoriale di *originario-contingente* che, come è stato sopra detto, appare più proficua per superare l'orizzonte *teorico* che caratterizza la concettualità moderna<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Certo che per me questa eccedenza non è semplicemente quella della potenza materiale, ma anche quella dell'idea del giusto senza cui non è pensabile società umana.

<sup>45</sup> R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 186.

<sup>46</sup> Si tenga presente la critica di Brunner al concetto moderno di storia e al suo legame con la filosofia della storia e con le storie speciali. Il «qui e ora» possono e debbono essere pensati al di là del concetto moderno di storia e della sua dipendenza dalla *teoria* (cfr. G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., §§ 3, 4, 5).

<sup>47</sup> Cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, cit.

<sup>48</sup> Con i termini «teorico» e «teoria» si intende qui indicare una modalità del pensiero che è chiusa nella sua autosufficienza e coerenza, non riconoscendo quell'eccedenza che appare insieme costitutiva del pensiero e propria di una realtà irriducibile all'astrazione di un pensiero autosufficiente.

Quanto fino a qui detto comporterebbe la necessità di un confronto sul tema centrale della *teologia politica*. Ho cercato di mostrare che la teologia politica non si risolve nella *fondazione* teologica della politica e nemmeno nell'*analogia* o nel concetto di *secolarizzazione* contenuti in *Teologia politica I*. Non mi sembra risolutiva nemmeno un'interpretazione che indica il vuoto nichilistico che sta al suo fondamento. In ambedue i casi si permane insieme nell'ottica di Schmitt e, paradossalmente in relazione alle intenzioni, anche in quella della sovranità, anche se si tende a rovesciarla. Forse ci potrebbe essere un confronto su un'altra modalità di pensare la teologia politica, come sopra si è ricordato, per verificare se questa possa costituire una via per uscire da Schmitt e per pensare la politica in modo diverso da quello della sovranità, che fonda la nostra democrazia.

Veniamo a un ultimo punto, non tanto quello di *un pensiero italiano* egemone a livello mondiale, o costituente la base di «un vero e produttivo pensiero europeo», ma quello più modesto – peraltro presente anche nella proposta di Esposito – di un pensiero che riesca a *pensare l'Europa come realtà politica*. Mi pare che, anche in questo caso, si possa ravvisare un problema comune. Infatti nel libro in questione si dichiara la necessità di superare la logica *molti-uno*, in modo tale che l'unità non sopprima le differenze, ma sappia avvalersi della loro produttività. In questa direzione bisogna riconoscere, per dirla con il Cacciari citato nel testo, che «la lotta è per la sua essenza *conatus* dell'armonia»<sup>49</sup>: in altri termini, che conflitto e relazione debbono essere pensati insieme (sopra si diceva che il conflitto è *per sua natura relazione*). In questo modo viene presentato il compito di pensare i *molti* in modo tale che non scompaiano nell'unità, ma siano pensati come *una molteplicità*. Ma se si tiene presente che pensare come *una* una molteplicità è proprio il processo logico rigoroso che porta Hobbes a dedurre la sovranità come negazione di una pluralità di soggetti politici, allora penso si possa declinare il compito in questo modo: *come pensare una realtà politica strutturalmente plurale, tale cioè che i suoi membri mantengano una dimensione politica e non vengano annullati nel soggetto unitario che esprime il comando politico*.

Bene. Ma se questo è il compito, bisogna indicare quale sia la via per uscire da quella logica della sovranità, in cui una moltitudine può essere *una* solo mediante il rappresentante. Da essa non si esce se a fondamento della politica è posto l'individuo con la sua libertà e al suo culmine, conseguentemente, un *potere rappresentativo*<sup>50</sup>. Non vedo come, a questo proposito, ci si possa esimere dal compito di indicare *categorie* diverse dai concetti che stanno alla base della forma politica moderna, e insieme modalità *costituzionali* diverse da quelle della statualità democratica.

Attraverso la proposta del *federalismo* si è tentato di mostrare come un superamento della sovranità sia possibile appunto se non sono i singoli a costituire il fondamento della politica e se il comando politico non è inteso conseguentemente come *potere rappresentativo*, ma in modo tale da non ritenerne i cittadini responsabili – in quanto *autori* – della legge. Nel federalismo il comando politico viene pensato alla luce della categoria del *governo*, l'unica che mi pare consentire non solo la dimensione politica

<sup>49</sup> R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 204.

<sup>50</sup> I riferimenti opportuni che ci sono nel testo di Esposito a Machiavelli e a Montesquieu richiedono tuttavia una lettura di questi classici che, con consapevolezza storico concettuale, mostri come essi si sottraggano all'orizzonte della sovranità, come avviene a proposito di Montesquieu nel recente lavoro di P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

dei governati, ma anche la loro supremazia in relazione alla *funzione* del governo. Solo se l'unità è intesa come accordo dei membri plurali (non i singoli) sulle regole della società e il comando come necessaria funzione per mantenere l'unità dell'insieme, una funzione legata a sua volta alla politicità attiva dei governati, mi pare sia possibile concepire il mantenimento della pluralità e la produttività delle differenze. Ma appunto tutto ciò comporta la produzione di categorie che superino i concetti della *forma politica* e un disegno costituzionale che non pretenda di costituire una *nuova forma risolutiva*, ma che apra la via alla possibilità di presenza politica dei governati. Per un possibile confronto tra una proposta che pensa la *contemporaneità* sulla base del lavoro storico-concettuale e una che si pone come alternativa a un tale lavoro, sarebbe necessario che in quest'ultima emergessero indicazioni su come sia possibile tener ferma la pluralità, in modo tale da non negare ma, al contrario, da valorizzare le differenze e concepire un agire politico dei cittadini al di là della negazione prodotta da una democrazia meramente *autoritativa*. Tali indicazioni, che non riesco a cogliere nel libro in questione, sarebbero utili per un dialogo in relazione a un compito che mi appare comune.