

## 1. Storia concettuale come filosofia politica

### 1.1 Oltre l'alternativa tra storia e teoria

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

---

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

Il significato della *Begriffsgeschichte* si è andato chiarendo in una serie di lavori e in un lungo dibattito<sup>2</sup>. A tale chiarimento appare utile il confronto con la direzione critica propria della storiografia del discorso politico della cultura anglosassone. Questa discussione trova un momento rilevante nel dialogo tra Pocock e Koselleck e nello stimolo alla mediazione tra le due posizioni che proviene da Melvin Richter<sup>3</sup>. Non è tuttavia su questo confronto tra prospettive storiografiche che intendo riflettere, quanto piuttosto direttamente sulla tedesca *Begriffsgeschichte*, nel modo in cui essa si è venuta configurando, non solo nel lavoro e nella esplicitazione metodologica di Koselleck, ma anche, e in modo prevalente, in una serie di indicazioni che ravviso nelle opere di Otto Brunner. A giustificazione di tale scelta stanno non solo le caratteristiche critiche della storia dei concetti, che ne fanno un modo di approccio indispensabile ai concetti politici, come si potrà in seguito riscontrare, ma anche il fatto che è nel riferimento prevalente alla *Begriffsgeschichte* che ha preso corpo un lavoro di ricerca svolto nell'arco di un quindicennio, di cui si vogliono nel presente volume ricordare le linee fondamentali. Ciò a cui si mira è dunque la presentazione di un modo di intendere e praticare la storia concettuale che ha una sua dimensione specifica, nella quale l'elemento filosofico risulterà determinante; tale approccio storico concettuale è intrinsecamente legato ai risultati conseguiti nella ricerca svolta, e a un confronto critico con autori quali Koselleck e, soprattutto, Brunner.

Il tentativo è anche quello arrischiare una proposta relativa alla struttura e alla pratica della filosofia politica. La proposta consiste nello stretto legame tra storia concettuale e filosofia politica, anzi

---

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

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

nella loro identità, se il lavoro storico concettuale è inteso nella sua criticità e radicalità, e se la filosofia politica non è intesa come una costruzione astratta della nostra mente, a cui ci si sente autorizzati, come dice Hegel, quasi non si pensasse in una realtà (*Wirklichkeit*) in cui si danno rapporti politici<sup>4</sup>. L'identità proposta nasce anche da una interrogazione rivolta a quelle posizioni di filosofia politica che pretendono di poter svolgere una riflessione teoretica sulla politica usando i concetti senza una loro determinazione, quasi fossero universali, significanti in modo univoco per tutte le epoche. Si cercherà di mostrare come, se si compie una riflessione, ad esempio, sul *potere*, o sulla *democrazia*, senza che questi concetti siano determinati in modo specifico – che si chiarirà come storico-concettuale –, ciò comporti non solo indeterminatezza e confusione, ma, ancor più, la mancanza di consapevolezza critica dei concetti che noi usiamo nella nostra riflessione: da dove vengono, quali presupposti hanno, quale la loro logica e quali le aporie che in essi si rivelano? Queste sono invece le domande che una riflessione teoretica mi pare debba assumere per essere tale.

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

---

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

usa nel fare storia. In ambedue i casi ciò che non viene posto a tema è proprio il *filosofico*, nel significato platonico del termine, come domanda originaria e come atteggiamento di meraviglia (lo *thau-mazein*) che sono suscitati all'interno di ciò che appare ovvio<sup>5</sup>. L'approccio storico-concettuale al problema politico, nella proposta che intendo avanzare, mette in questione proprio la praticabilità delle due vie di analisi, quella *teorica* (che si basa in realtà su concetti storicamente determinati) e quella solo *storica* (che implica in realtà concetti di cui bisogna dare ragione).

## 1.2 I concetti hanno una storia?

Seguendo alcuni lavori di Koselleck e di Brunner si può tentare di precisare il senso della *Begriffsgeschichte* in una direzione che mostra ad essa estranei alcuni modi oggi correnti di fare storia dei concetti. Una prima indicazione che può sembrare paradossale, ma che risulta essenziale per l'impostazione del problema, è quella, più volte espressa da Koselleck, *che i concetti non hanno storia*<sup>6</sup>. Tale af-

---

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

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

fermazione non si appoggia solo sull'idea filosofica, espressa da Nietzsche e spesso da Koselleck richiamata, che "definibile è solo ciò che non ha storia"<sup>7</sup>, ma anche sulla consapevolezza che sono proprio i concetti a permettere di raccogliere in un contesto la molteplicità di un'esperienza storica. E' proprio questa funzione del concetto, assieme a quella che si chiarirà essere la sua storicità, il fatto cioè che esso viene a prendere un significato determinato in relazione a un determinato contesto, ad impedire che ci sia storia del concetto. I lavori che si muovono nell'orizzonte in cui la storia dei concetti è descrizione dei mutamenti storici che i concetti avrebbero avuto nel tempo, implicano da una parte il tempo storico, con il suo mutare, e dall'altra, paradossalmente, una identità del concetto che muta. Storico è il mutamento, razionale l'identità del concetto, o di quel suo substrato che permette il mutare delle diverse declinazioni storiche. In tal modo si avrebbe un concetto universale, valido in sé, e dunque non determinato secondo un contesto: tale impostazione è radicalmente altra dalla storia concettuale<sup>8</sup>.

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

---

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

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

gli uomini solo grazie all'instaurazione del potere politico e del suo esercizio, solo grazie dunque ad una concezione che intende come agire politico l'agire *pubblico* di chi esercita *per tutti* il potere<sup>9</sup>. Qui non si assiste tanto alla modificazione storica di un concetto – quello di «società» – eterno e connotante una realtà oggettiva, quanto piuttosto alla nascita di un concetto che prende il suo significato determinato in relazione all'epoca moderna e a un complessivo contesto concettuale<sup>10</sup>. La stessa cosa vale per gli altri termini sopra indicati: popolo, economia, sovranità, Stato. Essi sono ancora usati come parole, ma i concetti che le parole veicolano nel contesto giusnaturalistico sono nuovi: essi si possono porre solo azzerando un modo millenario di pensare l'uomo e la politica.

Da ciò si può dedurre che storia dei concetti è una espressione equivoca, che può portare fuori strada, e solo una pigrizia intellettuale si acquieta sul termine che è ormai entrato nell'uso: ciò rende pertanto sempre di nuovo necessario il suo chiarimento<sup>11</sup>. Una delle caratteristiche della *Begriffsgeschichte*, che deriva da quanto si è detto, consiste nel fatto che la storia concettuale non è *storia delle parole*, storia dei termini. A volte parole diverse indicano uno stesso contenuto, mentre, come si è visto, le stesse parole indicano realtà diverse, non inseribili in un comune orizzonte concettuale. Koselleck esclude addirittura una possibilità, che qualcuno potrebbe ascrivere alla storia concettuale, cioè che la *Begriffsgeschichte* sia storia del linguaggio: essa non lo è, *nemmeno come parte di una storia sociale complessiva*<sup>12</sup>. Piuttosto essa si occupa «della termi-

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

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

<sup>11</sup> Cfr. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., p. 14.

<sup>12</sup> Ciò è, a mio avviso, importante per un dibattito sulla storia concettuale e sul suo rapporto con la storia costituzionale. Al di là del modo in cui tale rapporto può essere determinato, la storia concettuale non è una parte da sintetizzare con le altre in una storia sociale complessiva, che si estende alla totalità. Se vale lo stretto rapporto che cercherò di dimostrare tra storia concettuale e filosofia politica, quest'ultima

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

La storia concettuale può perfino nutrire un certo disinteresse per la parola: ciò che importa è intendere il concetto che con quella parola si esprime. È singolare che tale disinteresse si possa rintracciare proprio in Brunner, che è stato accusato, anche dallo stesso Koselleck, di voler rimanere rigidamente troppo fedele al linguaggio delle fonti come linguaggio altro dal nostro, in modo da rendere quasi impossibile il lavoro dello storico<sup>15</sup>. Come si può vedere in molti suoi saggi, spesso siamo costretti ad usare parole in cui si sono sedimentati significati concettuali moderni: questo succede per molte parole adottabili nel lavoro storico. Ciò che importa allora è avere consapevolezza della specificità dei concetti moderni che connotano la parola e della loro irrelatività ad altri contesti a cui ci si rivolga. Il problema non è terminologico, ma concettuale: per intendere quei contesti dobbiamo avere consapevolezza della non applicabilità ad essi della concettualità moderna<sup>16</sup>. Non è ad esempio rilevante usare per la situazione precedente lo Stato moderno l'espressione «stato per ceti» o «società per ceti», purché si intenda che non possono valere le nozioni di *Stato* e *società* che siamo abi-

---

non è allora una parte delle scienze dello spirito, da mettere accanto alle altre discipline e ai processi economici e sociali per una ricostruzione globale della storia, ma incontra il problema della storia sociale nel punto alto della coscienza critica dei concetti che rendono la storia sociale significante e permettono il suo formarsi.

<sup>13</sup> Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale* cit., p. 92.

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

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

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

tuati ad usare, connotanti realtà contrapposte e tuttavia tra loro relazionate, quali l'insieme delle istituzioni politiche da una parte, e dei molteplici rapporti non politici dall'altra. Brunner opportunamente ricorda che la realtà che si indica con «stato dei ceti» si trova ancora all'interno di un contesto concettuale in cui alla *societas civilis*, o *civitas* o *respublica*, che traduce la *koinonia politiké* – e dunque è politica – si contrappone non lo Stato, ma la sfera dell'*oikos*, o società domestica; e le discipline che si riferiscono a queste realtà, la politica e l'economica, sono ambedue discipline etiche e costituiscono la scienza pratica (a volte insieme alla monastica)<sup>17</sup>. Ed è ancora da aggiungere che tutte queste sfere su cui riflette l'etica, quella individuale, quella della casa e quella della *respublica*, sono segnate da una dottrina della signoria (*Herrschaft*), del re nella *respublica*, del padrone di casa nella casa e della ragione sopra gli istinti<sup>18</sup>. In questo contesto non può allora valere né un concetto di *società* come priva di *imperium*, né un concetto di *Stato* connotato dal potere moderno o dalla sovranità, con la conseguente nozione di monopolio della forza. Una volta acquisita coscienza dei contenuti che si sono sedimentati nelle parole che si adoperano, nonché dell'area specifica della loro applicabilità, l'uso del termine per indicare la diversa realtà della società pre-moderna perde di rilevanza.

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

<sup>17</sup> Cfr. Brunner, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera. Vita e pensiero, Milano 1968, p. 202; tale testo traduce molti dei saggi apparsi in *Neue Wege der Verfassung- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968<sup>2</sup>.

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

verso il significato del concetto<sup>19</sup>. Il concetto dunque ha a che fare con la realtà storica, con la realtà dei rapporti umani, con la storia sociale. L'affermazione che i concetti non hanno storia non implica che le parole, come portatrici di concetti, producano in modo autonomo, mediante una semplice prestazione intellettuale, nuovi significati. La storia concettuale nasce nel seno della storia sociale o della storia costituzionale ed è attenta alle strutture dei raggruppamenti umani, alla loro *costituzione*.

### 1.3 Storia concettuale e storia sociale

Nella lezione della *Begriffsgeschichte*, almeno in una prima approssimazione, i concetti risultano legati ad una determinata epoca storica: emergono in un contesto storico e sono nello stesso tempo necessari alla comprensione di quest'ultimo. Essi sono indicatori dei mutamenti e delle trasformazioni sociali e vengono intesi correttamente in quanto sono inseriti nelle strutture sociali in cui agiscono<sup>20</sup>. Storia concettuale e storia sociale appaiono così complementari. Ma nell'indicazione degli apporti che la storia concettuale ha offerto alla storia sociale e dei vantaggi raggiunti dalla prima, Koselleck mette in luce l'aspetto della storia concettuale già emerso nell'atteggiamento sopra riportato di Brunner in rapporto alle fonti. Una prima valenza specifica della *Begriffsgeschichte* – dice Koselleck – è rintracciabile nella critica alla inavvertita applicazione al passato di espressioni della vita costituzionale<sup>21</sup>. Il rimando diretto è a un saggio del 1961 di Böckenförde<sup>22</sup>, ma certo non si può non ricordare alla base di tale consapevolezza il lavoro di Brunner, quale era emerso in *Land und Herrschaft*, e nel saggio metodologico

---

<sup>19</sup> Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, p. 102. A causa di questo significato del *concetto* e della relativa omogeneità dei processi sociali e dei modi di pensare che si hanno nella tradizione europea, si può comprendere come, pur essendo ci compiti specifici nell'analisi delle lingua sociale e politica delle singole aree linguistiche, ci siano anche storie comuni e comunicabili: perciò ha anche per noi rilevanza l'impresa dei *GG*.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 98.

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

che ne riassume i risultati, *Il moderno concetto di costituzione e la storia costituzionale del medioevo*<sup>23</sup>. Qui risulta evidente che la comprensione del medioevo consiste da una parte nell'interpretazione corretta e penetrante delle fonti e dall'altra nella conoscenza della situazione scientifica contemporanea: più precisamente nella consapevolezza di quanto la problematica scientifica che si rivolge al passato sia formata da una serie di nessi e da un modo di intendere la costituzione che sono tipici dell'età moderna. L'apparato concettuale degli studiosi della *costituzione* medievale, in quanto pregno di concetti quali «sovranità», «potere statale», «limiti del potere», «popolo dello Stato», «distinzione di pubblico e privato», ha prodotto pseudoproblemi e ha reso impossibile la comprensione del medioevo.

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

---

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

Il rapporto dell'analisi concettuale con la storia sociale complessiva ha comportato per Koselleck un secondo vantaggio: quello di una critica alla «storia delle idee» e alla sua tendenza a presentare queste ultime come *grandezze costanti*, atte ad articolarsi in figure storiche diverse, senza modificare il loro nucleo. È la storia delle idee a costituirsi nel modo che qualcuno tende ad attribuire alla storia dei concetti: i concetti cioè appaiono come universali, eterni, identici a se stessi, e poi si declinano in figure storiche diverse. Per esemplificare potremmo riferirci a un uso, ancora diffuso, che ravvisa nel concetto di Stato, in quanto dimensione politica universale degli uomini, diverse configurazioni storiche, quali la *polis*, l'impero medievale, le città stato, lo stato dei ceti, lo stato moderno. Non solo in questo modo il concetto universale rischia di essere totalmente indeterminato, e dunque non tanto *concetto*, quanto piuttosto immagine confusa, ma, ancor più, una tale storia delle idee intende in realtà, consapevolmente o no, il concetto secondo le determinazioni che esso ha nel moderno, e poi lo proietta in contesti del passato, travisandoli totalmente<sup>24</sup>.

La critica a una storia dello spirito e della cultura astratta da una storia sociale complessiva si trova molto esplicitamente anche in Brunner, il quale indica come l'autonomia di una tale storia può essere intesa solo sulla base della separazione di spirito e realtà, essere e dover essere, idee e società, fattori ideali e fattori reali. Ma tale separazione è ancora una volta il prodotto di concetti relativamente recenti e ha alla sua base la distinzione di idea e realtà che è propria di alcune posizioni inaugurali della filosofia moderna. In questo contesto sono declinabili tesi idealistiche, che pongono la realtà come espressione dell'idea, o tesi materialistiche, che leggono l'idea come espressione della realtà<sup>25</sup>, ma ambedue i tipi di tesi sono improponibili se si ha consapevolezza della loro origine e del fatto che

---

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

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

realtà e spirito sono qui astrazioni. Questo è da tener presente quando si dice che i concetti hanno il loro significato all'interno della realtà storico-sociale. Non si intende in tal modo dare il primato a una realtà sociale, quale vera realtà che le idee e le ideologie rispecchierebbero: tale «realtà sociale» è di fatto un'astrazione intellettuale, e cioè il risultato di un oggetto ritagliato dalla realtà complessiva, di un'operazione che è possibile mediante un procedimento ideologico; altra e più complessa è la storia sociale a cui Brunner mira<sup>26</sup>.

Inoltre, se è vero che i concetti hanno un loro significato in relazione alla realtà storico-sociale, e la storia concettuale non si occupa dei sistemi politici prodotti dagli intellettuali, ma dei concetti che hanno un loro terreno nella vita politico-sociale, è anche vero che tra concetto e realtà storica ci può essere non immediata pertinenza, ma piuttosto *tensione*<sup>27</sup> e che la ricaduta e la rilevanza per la storia costituzionale vanno misurate in tempi lunghi<sup>28</sup>. Ma prima di riflettere sul rapporto tra concetto e storia, ci si deve chiedere cosa significhi *storia dei concetti*, se i concetti non hanno storia. Insomma, bisogna determinare il nucleo della storia concettuale, con la consapevolezza che nel far questo sarà ancora più evidente un modo peculiare di intendere e di interrogare questi autori tedeschi, legata ad una specifica pratica del lavoro storico-concettuale.

#### 1.4 Storia e critica dei concetti moderni

Se oggetto della *Begriffsgeschichte* non sono i concetti e la loro storia e se i contesti passati, come si è visto dalle indicazioni di Brunner, si possono intendere solo avendo consapevolezza della deter-

---

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Cfr. Koselleck, *Storia concettuale e storia sociale* cit., p.103.

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

minazione e della parzialità (cioè, a questo livello del nostro discorso, della non universale applicabilità) dei concetti moderni, si può allora forse affermare che vero centro focale della storia concettuale sono i concetti politico-sociali moderni. Il problema è determinare quando nascono i concetti politici che noi usiamo, come siano giunti fino a noi, quale contesto epocale e quali presupposti richiedano, e infine quale reciprocità si sviluppi tra essi. Ciò che caratterizza un approccio storico-concettuale ai problemi politici è la consapevolezza, espressa iterativamente da Brunner, che vero ostacolo alla comprensione di contesti passati diversi dal nostro è il fatto che *l'apparato concettuale che adoperiamo non è universale, ma è condizionato dalla nascita del mondo moderno*: «il linguaggio, il mondo concettuale con il quale oggi operiamo deriva da una precisa situazione storica, quella della nascita del mondo moderno e ne è ancor oggi sostanzialmente condizionato»<sup>29</sup>. Qui mi sembra risiedere l'identificazione del problema da parte della storia concettuale, ciò che ne costituisce la forza e ne delinea compito.

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

---

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

<sup>30</sup> Koselleck, *Einleitung, GG*, Bd. I p. XIV.

nella logica della ricostruzione della lunga storia del concetto, che attraverserebbe epoche diverse caratterizzandosi in modo diverso, ma nell'intento di seguire nel mondo pre-moderno<sup>31</sup> quella parola che veicola il concetto moderno, e ciò per mostrare che essa si riferisce ad un altro contesto di pensiero e di realtà. La vera determinazione del concetto – quale giunge fino a noi – inizia con l'età moderna, nella quale cambia il rapporto dell'uomo con la natura, con la scienza, con la storia<sup>32</sup>.

Non vi sono dunque concetti politici che si connotano nelle diverse epoche in modo diverso, ma vi è piuttosto *l'epoca dei concetti moderni*, in cui i concetti hanno una specifica costruzione e vengono a collegarsi tra loro in un sistema di relazioni. Fuori di quest'epoca vi è un modo diverso di pensare l'uomo e la società. È singolare che per lo storico Brunner vi sia un modo di intendere i rapporti umani, che, pur nelle evidenti trasformazioni della realtà, tuttavia è determinato da un quadro di riferimento omogeneo, un quadro che dura per duemila anni<sup>33</sup>. Le cose cambiano radicalmente con «lo scoppio del mondo moderno»<sup>34</sup>, in cui si instaura un diverso modo di intendere l'uomo, il sapere e, conseguentemente, la politica. Anche per Brunner questo contesto deve essere inteso nella sua specificità come nella sua unilateralità, per poter correttamente capire realtà diverse, ma anche per capire *una realtà che continua*

---

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

<sup>32</sup> Koselleck, *Einleitung* cit., p. XV.

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

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

*nel mondo moderno senza poter essere colta con gli occhi riduttivi dei concetti moderni.*

La storia concettuale coincide con la comprensione storico-epocale dei concetti moderni: essa rende evidente lo stretto legame tra il senso specifico dei concetti che adoperiamo e le condizioni e i presupposti dell'epoca moderna. Se ciò è vero, allora il punto centrale dell'indagine è la determinazione della rottura, la *Trennung*, con il modo di pensare della tradizione, a cui deve seguire l'analisi delle condizioni nelle quali si sono verificate la *Auflösung der alten Welt* e la *Entstehung der modernen Welt*. Il momento di rottura è identificato dal Koselleck (e ciò è ripetuto anche nell'*Introduzione del Lexikon*) nella famosa *Sattelzeit*, in quel momento di trapasso e di mutamento, che, a buona ragione, anche nel passato abbiamo reso con l'espressione «soglia epocale»<sup>35</sup>. Questa si determina nella seconda metà del Settecento, quando si manifesta diffuso un nuovo mondo concettuale, si assiste alla nascita di nuove parole, mentre le vecchie acquisiscono un significato totalmente nuovo, diventano cioè portatrici di nuovi concetti<sup>36</sup>. Sarà utile, per il ragionamento che faremo, riferirsi agli esempi indicati da Koselleck: *Demokratie*, *Revolution*, *Republik*, e, oltre a questi termini, quello di *Geschichte*; ciò perché si tratterà di capire in che cosa si possano ravvisare gli elementi fondamentali dei nuovi concetti che in queste parole si manifestano, quali ne siano i presupposti e dove facciano la loro comparsa per la prima volta. A questo proposito si può esprimere una proposta in direzione della tedesca *Begriffsgeschichte*, che problematizza la soglia epocale individuata da Koselleck. Ma prima è necessario porsi la questione di come si debba intendere l'affermazione secondo cui il mondo moderno costituisce l'ambito in cui nascono questi concetti. La risposta immediata, avanzata nell'alveo della *Begriffsgeschichte*, è che si tratti dei processi costitutivi dello stato moderno, del processo storico di cui i concetti sarebbero un riflesso. Tale risposta non mi sembra però consona

---

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

<sup>36</sup> Cfr. Koselleck, *Einleitung* cit., p. XV.

all'orizzonte della storia concettuale, almeno nella forma in cui essa è praticata da Brunner<sup>37</sup>.

### 1.5 Il concetto di storia è un concetto moderno

Mi sembra significativo a questo proposito tentare un itinerario, forse parziale e rischioso, attraverso alcuni saggi brunneriani, per intendere come venga problematizzato il concetto di storia e come possa essere riduttiva una soluzione della questione che faccia dipendere, in modo semplice e immediato, i nuovi concetti dalla nuova realtà economica e sociale del mondo moderno. Nel saggio del 1958 – mirabile per intendere in cosa consista il lavoro storico concettuale di Brunner – *Das «ganze Haus» und die alteuropäische «Ökonomik»*, dove si mostra l'inadeguatezza della moderna scienza economica per intendere il mondo dell'antica *economica*, viene indicato come presupposto storico della nascita delle moderne scienze dell'economia il «profondo mutamento strutturale verificatosi attorno alla metà del secolo XVIII»<sup>38</sup>; e si aggiunge: «si tratta di un processo che risale molto indietro e che conduce alla costruzione dello Stato moderno e della società industriale». Precedentemente egli aveva indicato come causa del mutamento di significato del termine di *economia*, avvenuto nel corso del XVIII secolo, come pure della nuova scienza economica, la nascita dell'economia nazionale nello Stato moderno<sup>39</sup>. Non solo è qui identificata quella soglia epocale della metà del XVIII secolo, di cui si è sopra detto, anche se è vista come prodotto di un lungo processo, ma può sembrare che il nuovo concetto di economia sia considerato come un prodotto della realtà economica moderna storicamente descrivibile. Tale soluzione sarebbe tuttavia propria di un punto di vista «mate-

---

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

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

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 138.

rialistico», che, come quello «idealistico», ha la sua radice nell'epoca moderna delle ideologie che Brunner critica.

Bisogna infatti tenere presente che Brunner, quando parla di modificazioni strutturali, non si riferisce ad una realtà economica o sociale che si ottiene mediante una astrazione dalla realtà, ma piuttosto a una trasformazione complessiva, in cui si intrecciano elementi economici, sociali e spirituali; in tal modo viene escluso che il mutamento del termine economia sia «un semplice “riflesso” nel pensiero economico di una mutata struttura economica»<sup>40</sup>. I mutamenti strutturali sono complessi e implicano orizzonti di pensiero comuni e diffusi, che permettono ai termini di avere il loro significato. Come si nota nel saggio, e come si è sopra ricordato, l'antica *economica* è comprensibile solo se si intende l'orizzonte in cui si pensano la sfera dell'*oikos* – economica appunto – e quella della *polis* come parti di un sapere pratico, dell'etica, secondo il pensiero di Aristotele, che rimane a lungo punto di riferimento per pensare la sfera pratica, come testimonia l'esempio, caro a Brunner, rappresentato dall'opera di Wolf Helmar von Hohberg, *Georgica curiosa oder Adeliges Land und Feldleben*, del 1682. I processi economici e sociali, che caratterizzano il tempo in cui è scritta l'opera, sono ben diversi da quelli della *polis* aristotelica, e tuttavia l'*economica* è pensata ancora in riferimento alla sfera dell'*oikos* e comprende la totalità dei rapporti umani e delle attività della casa. Non si ha qui un modo *ancora* confuso e non specifico, non scientifico, di intendere l'economia, come può recitare una moderna storia dell'economia, ma questo termine ha piuttosto una valenza diversa e non comprensibile con i mezzi concettuali della moderna economia.

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

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 152.

il secondo l'orizzonte complessivo di riferimento che fa sì che i termini siano significanti.

È sempre a partire dal tardo XVIII secolo, questo tempo di soglia epocale, che, come ha riconosciuto Theodor Litt, si afferma il senso della storicità dell'esistenza umana<sup>41</sup>. Da qui in poi l'elemento della storicità diviene un dogma, un assoluto che pervade non solo la scienza storica in senso stretto, ma anche le scienze dello spirito, le scienze della lingua, della letteratura, dell'arte, della musica, della religione, della filosofia: queste diventano in buona parte "scienze storiche", cercano cioè nella storia la loro legittimazione. Si tratta di una vera e propria fede nella storia, di una sua assolutizzazione, che si manifesta nel cortocircuito tra un concetto assoluto di storia, la storia al singolare (*Geschichte*), senza determinazioni, e la filosofia della storia<sup>42</sup>, con la sua idea di progresso, di sviluppo necessario, o anche di declino. A questo orizzonte, inoltre, è collegato il proliferare delle scienze storiche speciali. Tutto questo processo (e dunque la storia in senso moderno) è condizionato concettualmente e legato alle trasformazioni del mondo moderno: è un suo prodotto.

La condizionatezza della storia moderna appare evidente a proposito delle storie speciali, che si sono sviluppate a partire dal XVIII secolo. Esse partono dalla determinazione di una nuova scienza e del loro oggetto mediante un processo di astrazione dalla realtà complessiva. A partire da tale atto di astrazione esse ricostruiscono la storia del proprio oggetto. Ad esempio, la storia economica è frutto degli economisti e la storia del diritto costituzionale dei giuristi. Tali storie speciali, prodotti tipici del moderno concetto di scienza, non sono da Brunner semplicemente negate o rifiutate, ma nei loro confronti viene rivolta una duplice considerazione. La prima consiste nella consapevolezza che la storia, originata dalle scienze moderne dello spirito, è condizionata dai concetti che esse

---

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

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

hanno elaborato e che portano a considerare le complesse situazioni del passato – in cui tali concetti non sono ancora emersi, e diverse sono sia la realtà dei rapporti umani, sia il linguaggio che li esprime – come mera preistoria, come fasi ancora incomplete e non scientifiche di uno sviluppo che si è poi venuto determinando. In tal modo però, come si è visto per la storia dell'economia, non si riesce ad intendere la realtà del passato. La moderna scienza storica, come le scienze sociali, in quanto nate in stretta connessione con la formazione del mondo moderno, «parlano la lingua di quest'ultimo, che non può essere applicata in modo indifferenziato all'Europa più antica»<sup>43</sup>.

La seconda considerazione consiste nell'intendere queste storie specialistiche come «storie non sufficienti» e nell'inserirle in un tempo che è caratterizzato dallo *storicismo*<sup>44</sup>. Dunque storia moderna, storie specialistiche e lo storicismo come loro alveo, per Brunner perdono quella realtà che una storia complessiva deve tendere a cogliere. Anche se non vi è un atteggiamento di totale rifiuto nei confronti di tali storie, i cui risultati vanno utilizzati, ma non senza adattamenti, e per ciò che può servire<sup>45</sup>, ciò che è chiaro in ogni caso è che la storia sociale a cui Brunner tende non è certo la somma di tutte le storie speciali: la somma di più *storie insufficienti*, di più processi di astrazione, non porta a un risultato sufficiente, al cogliimento del concreto. Il tentativo di riunire insieme tali storie specialistiche in una storia della cultura complessiva può dare notizie culturali di stampo antiquario, in sé utili, ma certamente non è la storia sociale che Brunner cerca di praticare<sup>46</sup>. Questa appare piuttosto costituirsi come *critica della storia moderna, in quanto problematizza la scienza moderna*, e dunque il modo di intendere l'uomo, la natura e la società che soppianta l'antica scienza pratica<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Brunner, *Il problema di una storia sociale europea* cit., p. 29.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>47</sup> Che problematizzare la storia significhi problematizzare la scienza moderna, e in particolare la scienza inaugurata da Hobbes, il quale sostituisce il problema etico del ben agire e della virtù con una scienza delle relazioni sociali – esterne dunque – è tesi sostenuta da Biral, che intende il lavoro di Brunner come tipico di una storia concettuale. Tale problematizzazione non si avrebbe invece in Koselleck, che, pur

Tali considerazioni acquistano ancora più rilevanza se incrociano la storia delle istituzioni e la storia politica. Anche queste infatti patiscono dei limiti di astrazione e parzialità che sono stati precedentemente rilevati<sup>48</sup>. Seguendo la *Entstehung des Historismus* di Friedrich Meinecke, Brunner ravvisa alla base del fenomeno dello storicismo e del modo moderno di fare storia politica un nuovo concetto di politica, inteso come tecnica della lotta per il potere, come si è sviluppata a partire da Machiavelli, cioè come «idea della ragion di stato»<sup>49</sup>. Ciò deve essere integrato con il concetto di Stato sovrano proprio dell'età moderna. Se il nuovo concetto di politica si collochi qui, tra Machiavelli e lo Stato moderno, può essere tema di discussione<sup>50</sup>, ma ciò che ora importa è indicare che la storia politica nasce dal nuovo – moderno – concetto di politica e appare perciò anch'essa parziale e incapace di intendere la complessa realtà dei rapporti umani del tempo pre-moderno.

Ma questo punto, su cui finora ci siamo soffermati, cioè l'incapacità dei concetti moderni di intendere il passato, è solo un aspetto della *Begriffsgeschichte*: se viene isolato, si rischia di non intendere tutta la portata critica e nello stesso tempo produttiva di questo modo di operare sulla concettualità politica. Koselleck riconosce alla *Begriffsgeschichte*, come è praticata da Brunner, il risultato di una corretta comprensione delle fonti, in quanto le libera dai pre-giudizi moderni. Questa posizione si risolverebbe in un *consequente storicismo*, in cui le fonti sono rese alla realtà e al linguaggio

---

contrapponendo l'antica *Historia* e la storia moderna, rischia, proprio sulla base del moderno concetto di storia, di collocarle ambedue in un *continuum*, scandito dalle categorie formalizzate del tempo storico, quali passato e futuro, esperienza e aspettativa; cfr. la recensione a *Futuro passato*, "Filosofia politica", I (1987), n. 2, pp. 431-436, ora anche in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, che raccoglie la maggior parte dei saggi di Biral sulla filosofia politica moderna.

<sup>48</sup> Cfr. Brunner, *Il pensiero storico occidentale* cit., pp. 54-55.

<sup>49</sup> *Ibid.*

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

del loro tempo<sup>51</sup>. Tuttavia tale risultato, se assolutizzato, è pericoloso, e deve essere, secondo il Koselleck, superato. Infatti può sembrare che, da una parte esso inserisca semplicemente e a-problematicamente i concetti nella loro epoca e dall'altra che esso sia privo dell'elemento che permette un rapporto tra il nostro presente e il passato che è ricostruito. Lasciando ancora da parte quest'ultimo problema, che sarà da affrontare alla fine, ci si può ora soffermare sul primo punto, cioè sul pacifico inserimento dei concetti nella loro epoca. Se accolto acriticamente, un tale assunto porterebbe ad affermare che la filosofia pratica e la disciplina etica sono proprie e adeguate alla realtà antica, medievale, feudale o anche cetuale, e che i concetti moderni sono adeguati alla realtà del mondo moderno.

Koselleck intende uscire da questo "storicismo" cercando di individuare un piano unitario tra i vari contesti e, ai fini di una seria *Verfassungsgeschichte* che colga la complessità anche della realtà presente, indica la necessità di superare lo iato tra la storia premoderna del diritto e la moderna storia costituzionale<sup>52</sup>. Ma a maggior ragione Brunner è al di là di tale storicismo, per una via che mi appare assai diversa: la storia sociale a cui tende va al di là di una possibile autosufficienza dei concetti moderni in relazione alla comprensione della realtà del mondo moderno. Infatti, se appaiono insufficienti il concetto moderno di storia (e la relativa pratica), le storie specialistiche e la storia politica per intendere la storia sociale del passato, ciò vale anche per il mondo moderno e il nostro presente. La *storia sociale* che Brunner pratica e che non appare limitata al medioevo o allo stato dei ceti, è possibile solo mediante la consapevolezza della riduttività del modo sopraindicato di fare storia e in particolare della storia politica. La storia sociale è interessata «alla costruzione interna, alla struttura delle associazioni umane, mentre la storia politica ha per oggetto l'agire politico, l'autoconservazio-

---

<sup>51</sup> Cfr. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., pp. 12-13.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 11

ne»<sup>53</sup>. La storia sociale è storia strutturale che non nega quella politica, casomai la integra<sup>54</sup>.

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

## 1.6 La nascita dei concetti moderni nella nuova scienza politica

Nell'ambito delle trasformazioni strutturali Brunner ritiene rilevante quella del modo di considerare la realtà e i rapporti tra gli uomini: tale modo di pensare si traduce in dottrina, in formazione cultu-

<sup>53</sup> Brunner, *Il problema di una storia sociale europea* cit., p 23.

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

rale, ed è legato alla *costituzione* complessiva della società, non solo, ma è esso stesso *fattore costituzionale*. La trasformazione del pensiero, che esprime la realtà sociale e politica, si intreccia con la trasformazione di alcuni processi materiali, ma non coincide con questa in modo semplice e immediato, non ne è «riflesso». L'antica «economica», per esempio, ha determinato la considerazione della realtà per due millenni, anche quando non mancava una economia di mercato altamente sviluppata, e, allo stesso modo, la nuova scienza economica nasce quando una serie di processi «capitalistici» è appena agli inizi<sup>55</sup>. Per intendere la trasformazione dei concetti non è allora sufficiente guardare ad alcune trasformazioni economiche o sociali, ma bisogna intendere l'orizzonte teorico generale, il principio organizzatore all'interno del quale i concetti hanno un loro preciso e determinato significato. Quando muta questo orizzonte complessivo si assiste alla nascita dei nuovi concetti, anche se persistono le vecchie parole. Allora si intende cosa sia *determinazione storica dei concetti*. Ricondurre i concetti all'epoca significa inserirli nel processo storico che li avrebbe generati (che non può essere inteso riduttivamente come mondo dei fatti e della realtà empirica) e soprattutto al loro *orizzonte concettuale complessivo* e al loro *principio organizzatore*: senza di ciò i concetti sono inevitabilmente travisati nel loro significato.

Come si è detto, nel mondo che dall'età della *polis* arriva alle soglie del moderno si ha una concezione dell'ambito pratico improntata sull'etica aristotelica, dove la sfera dell'*oikos* e quella della *polis* sono distinte, ma all'interno di un'etica complessiva, al cui centro sta la virtù, che, per quanto riguarda il governo della città, si identifica con la *phronesis*. Il principio organizzatore è qui una *dottrina della signoria o del governo*, che si estende ad ogni realtà pratica: dalla vita del singolo uomo a quella della città. Questo principio organizzatore è legato al concetto aristotelico di organismo, assai diverso da quello moderno, e ha come retroterra l'ontologia greca e l'idea di un *kosmos*, con una sua realtà e un suo ordine<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. Brunner, *La «casa come complesso»* cit., p. 146.

<sup>56</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 146-149.

Tutto ciò si infrange con la nascita del mondo moderno. Un esempio, che risulta particolarmente illuminante per mostrare il mutamento radicale del quadro complessivo, consiste in quanto avviene alla classica distinzione delle forme di governo. Monarchia e aristocrazia a noi oggi non dicono più nulla, e la *democrazia* ha un significato completamente diverso rispetto a tutto il pensiero antico. In quest'ultimo infatti il termine indica la signoria del *demos*, che è una parte della *polis* e perciò può governare le altre: siamo dunque all'interno di una dottrina complessiva del governo. Quando invece il popolo viene a prendere il senso del concetto moderno, indicando la totalità di tutti gli individui, la forma di governo democratica diviene un non senso logico: tutti infatti non possono governare tutti. In questo caso, dice Brunner, non abbiamo più come principio organizzatore quello della *signoria* (o meglio si potrebbe dire del *governo*), ma qualcosa di radicalmente nuovo, il principio di uguaglianza tra gli uomini<sup>57</sup>, che toglie quel complesso di differenze, le quali, assieme all'esistenza di un reale *kosmos* complessivo, stanno alla base del principio del governo. Si può dire che il nuovo orizzonte è caratterizzato dall'intendere la *Herrschaft* non più nel senso del principio di signoria o di governo, ma in quello di *potere*, nel senso moderno del termine, di monopolio della forza legittima, come dirà Weber. Si tratta di quel concetto di potere che condiziona tutta la teoria politica moderna, conferendo al termine di *politica* un significato radicalmente altro da quello che aveva avuto per un periodo lungo due millenni<sup>58</sup>: esso è determinato innanzitutto dalla

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

<sup>58</sup> Cfr. sulla trasformazione della *Herrschaft* il saggio di Brunner, *Bemerkungen zu den Begriffen "Herrschaft" und "Legitimität"*, del 1962, poi in *Neue Wege* cit., pp. 64-79; tr. it. a cura di M. Piccinini e G. Rametta, "Filosofia politica", 1987, n. 1, pp. 101-120. Propongo di intendere il mutamento che si ha nella parola tedesca *Herrschaft* conferendo ad essa il significato di *governo*, per il lungo periodo della tradizione della filosofia pratica, e quello di *potere*, nel senso che si espliciterà nella definizione weberiana, per il contesto che inizia con la moderna scienza politica (è da ricordare che lo stesso Brunner, in *Neue Wege*, p. 113, parla di *herrschaftliches Prinzip* e subito dopo intende come consona a questo principio la tradizionale distinzione delle forme di governo, che chiama *Herrschaftsformen* o *Regierungsformen*). Tale mutamento non può certo essere inteso come un *mutamento del*

costituzione e dall'esercizio del potere, inteso come forza legittima di tutto il corpo politico, e successivamente si estende alla «lotta per il potere».

Se ci si chiede quando inizi il nuovo modo di intendere l'uomo e la politica che viene da Brunner e da Koselleck indicato come moderno<sup>59</sup>, si può forse avanzare – come ho già, in altra occasione, avuto modo, sia pure brevemente, di fare<sup>60</sup> – una proposta di integrazione alla indicazione che da questi autori proviene, proposta che è legata a un modo specifico di praticare la storia concettuale e ai risultati a cui questo ha portato. Koselleck ha ragione a porre la *Sattelzeit* per l'epoca moderna nella seconda metà del Settecento (periodo che abbiamo visto essere anche indicato da Brunner), se egli

---

*concetto di Herrschaft*, che porterebbe per esempio a dire che il potere è fondato dagli individui, mediante una costruzione artificiale, nelle filosofie moderne del contratto sociale, mentre sarebbe «per natura» presso i Greci (se è in realtà pensabile che sia *naturale* il principio del governo, è impensabile che lo possa essere il potere, come rapporto formale di comando-obbedienza); si tratta piuttosto di orizzonti di pensiero radicalmente diversi, che attraversano la stessa parola (mi chiedo se non scivoli nella direzione di un mutamento del concetto invece la trattazione della voce *Herrschaft* che si ha nei *GG*, Bd. 3, pp. 1-102). Per quanto riguarda un approfondimento della proposta concernente la radicale diversità tra il principio del governo, con il modo di pensare la politica ad esso legato, e il nuovo concetto di potere politico, che in tanto può essere pensato in quanto si destituisce di validità quell'antico pensiero del governo, rimando al cap. III del presente volume. Particolarmente incisivo nel mostrare la differenza tra un mondo in cui si pone il problema del buon governo, e quello moderno basato sul potere, è il lavoro di Hasso Hoffmann dedicato all'iconografia, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, Siemens Stiftung, München 1997, nel quale si analizza la famosa allegoria senese del buon e del cattivo governo di Ambrogio Lorenzetti e, di contro, la nota immagine del frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, dove è evidente come l'immagine del potere (*Herrschaft*), comporti la scomparsa del mondo basato sulla giustizia e sul problema delle virtù, nel quale si poneva il problema del «buon governo» (cfr. spec. il cap. II).

<sup>59</sup> Chiarisco una volta per tutte che, nel contesto della nostra discussione, il problema non è quello della sempre dibattuta questione di quando inizi l'*età moderna*, e di cosa sia *veramente moderno*. Qui la questione è assai diversa, e molto più determinata, ed è una questione che si impone: si tratta cioè di comprendere quando e con che presupposti teorici nascano quei concetti fondamentali che condizionano il nostro modo di intendere la politica, si incardinano nelle costituzioni moderne e giungono, sia pur con molte modificazioni, fino alla nostra contemporaneità: quale sia, in fondo, *l'origine e la logica dei nostri concetti*.

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

si riferisce ai concetti in relazione alla loro diffusione nella vita sociale, culturale e politica. Tuttavia, se si porta l'attenzione sulla genesi di quei concetti, tenendo conto della relativa autonomia propria della storia concettuale e del fatto che ci può essere sfasatura tra nascita dei concetti e immediata realtà storica, si deve concludere che la *Trennung* nei confronti di un millenario modo di intendere il mondo, l'uomo e la politica nasce prima della seconda metà del XVIII secolo. Tutti i concetti che alla fine di questo secolo si diffondono e diventano comuni, sono già elaborati e determinati nella *nuova scienza politica* che nasce con Hobbes a partire dalla metà del Seicento. È in questo contesto che l'ambito tematico dell'antica politica (il vivere bene, il buon governo, la virtù a questo necessaria), nella perdita di un mondo oggettivo che serve come orientamento, viene sostituito dal problema dell'ordine – di un ordine da costituire, perché nella realtà non c'è – e dalla nuova scienza che rigorosamente può giungere a ciò: il diritto naturale. L'insegnamento della politica, spesso sulla base della dottrina aristotelica, continuerà nel periodo successivo, anche nelle Università<sup>61</sup>, ma il nuovo modo di intendere il problema della convivenza tra gli uomini, una convivenza che è possibile solo mediante un potere da tutti creato e voluto, è assunto appunto dalla nuova scienza del diritto naturale. Per l'arco dell'epoca moderna il politico sarà inteso nel senso della *forma politica*, dunque giuridicamente. Con le dottrine moderne del diritto naturale ha inizio quel processo che porterà all'identificazione di politico e statale, su cui ha riflettuto, in anni critici e di trapasso epocale del Novecento, Carl Schmitt<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr. su ciò il classico lavoro di H. Maier, *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten*, ora in *Politische Wissenschaft in Deutschland*, Piper, München-Zürich 1985, pp. 31-67, e dello stesso, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Beck, München 1980<sup>2</sup>, sp. pp. 164 sgg.; si veda inoltre l'analitico e ponderoso lavoro di M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003.

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

Se è vero che il «mondo nobile», di cui parla Brunner, si frantuma con la nascita del mondo moderno, e che la prova di ciò si ha nella nascita delle nuove scienze e nel completo mutamento del linguaggio concettuale scientifico, che si verificherebbe nella seconda metà del Settecento, bisogna aggiungere che in questo periodo si conclude e si diffonde un processo che ha il suo inizio con la scienza politica moderna quale appare con Hobbes. Insomma, la nuova scienza politica e la concettualità che stanno alla base dello Stato e della società moderna trovano nel diritto naturale e nella dottrina del contratto il nuovo «principio organizzatore» e l'orizzonte che determina il loro significato<sup>63</sup>. Ciò si esprime incrociandosi con i processi di formazione dello Stato moderno, ma certo prima che la realtà dello Stato abbia preso quella dimensione e quella struttura che si concentra nel concetto di Stato quale emerge nel periodo della rivoluzione francese, e che permette di indicare la differenza di tale forma politica dal rapportarsi politico degli uomini nel periodo precedente, che viene espresso mediante termini quali «antico regime» o «stato dei ceti».

Con Hobbes si assiste esplicitamente al tentativo di azzerare il modo di pensare la politica proprio dell'antica scienza pratica: questa è considerata priva di rigore scientifico e, proprio perciò, non sufficiente a raggiungere il fine della vita comune degli uomini, cioè quell'autoconservazione dei singoli che è possibile solo mediante la pace. L'azzeramento del pensiero della filosofia pratica è accompagnato dalla negazione del ruolo che l'esperienza rivestiva nel modo antico di pensare la politica. La realtà delle associazioni umane non è più significativa e queste sono considerate come irregolari e ingiuste. È lo *stato di natura*, inteso non certo come stato *originario* dell'uomo, ma come situazione in cui l'uomo si troverebbe fuori della società, a costituire lo stratagemma teorico utile a questa operazione, con la quale si viene a creare uno spazio libero, una *tabula rasa*, su cui una nuova scienza, che si ispira al rigore ge-

---

<sup>63</sup> Quanto viene qui detto si basa sui risultati del lavoro collettaneo *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Il Mulino, Bologna 1987 (ora FrancoAngeli, Milano 1998<sup>3</sup>).

ometrico, può tracciare le sue linee per garantire finalmente pace e ordine tra gli uomini<sup>64</sup>.

In tal modo viene negato un *kosmos* oggettivo necessario per pensare al principio del governo<sup>65</sup>; infatti Hobbes si muove esplicitamente contro tale principio: pensare, come fa Aristotele nella sua *Politica*, a una differenza tra gli uomini, sulla base della quale qualcuno è atto a governare e altri ad essere governati, è segno di superbia, ed è contro ragione ed esperienza. Contro questa superbia è diretta la nona legge di natura, che riprende un elemento fondamentale dell'antropologia hobbesiana e basilare per la scienza politica: «ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura»<sup>66</sup>. Il principio dell'uguaglianza degli uomini, che implica il considerarli non in relazione al loro diverso *status*, ma piuttosto tutti come *individui*, sta alla base di questa costruzione, e determina il nuovo principio organizzatore in base al quale si deve intendere la vita in comune degli uomini e dunque la società. Sul fondamento dell'uguaglianza degli individui, e *solo su di esso*, è possibile una costruzione teorica che porta al concetto moderno di sovranità con l'assolutezza che comporta: e ciò si ha non solo in Rousseau, ma già nel pensiero politico di Hobbes.

Per delineare schematicamente gli elementi caratterizzanti questo nuovo modo di intendere la politica e il nuovo principio, che potremmo chiamare della *Herrschaft* nel suo significato nuovo, moderno, di *potere politico o sovranità* del popolo, dobbiamo aggiungere alcuni elementi essenziali. Se nello «stato di natura» si pensa a una situazione non sociale dell'uomo, e dunque a un mondo di individui uguali, si pensa insieme un concetto nuovo, quello di *libertà*. Questa non ha più a che fare con il modo antico di pensare le diverse *libertates*, ma, sulla base della nozione di individuo uguale e

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

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

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

della concezione meccanicistica dell'uomo<sup>67</sup>, essa è pensata come mancanza di ostacoli in relazione all'estrinsecazione da parte di ognuno della propria forza e del proprio ingegno – del proprio potere dunque – e conseguentemente come dipendenza di ognuno esclusivamente dalla propria volontà<sup>68</sup>. *Uguaglianza e libertà* come indipendenza stanno allora alla base della costruzione della società civile, che deve impedire la guerra reciproca e garantire l'ordine e la pace: esse si sostituiscono all'antica idea di giustizia, che, a partire da Platone, stava al centro della riflessione politica<sup>69</sup>.

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

---

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

<sup>68</sup> Cfr. *Leviatano*, cap. XXI, p. 175.

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

del corpo politico<sup>70</sup>. Non c'è allora contraddizione se la costruzione che parte dalla negazione del principio aristotelico del governo conduce, mediante il contratto, e dunque l'espressione della volontà di tutti, ad una *forma politica* in cui tutti sono sudditi nei confronti di un sovrano, che altro non è che *rappresentante* di tutto il corpo politico<sup>71</sup>. Ciò che caratterizza il significato radicalmente nuovo del

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

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

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

È in questo quadro complessivo che si possono pensare quelle distinzioni di «diritto privato» e «diritto pubblico», di «potere dello Stato» e «società dei privati», che stanno alla base del concetto moderno di costituzione e che sono spesso scorrettamente usati nei confronti della realtà medievale da quei costituzionalisti che non sono consapevoli del mutamento radicale del principio organizzatore che nel moderno vede nascere concetti nuovi, conferendo un diverso significato alle parole antiche. In base al quadro qui delineato, si può intendere come non abbia più senso l'antica distinzione delle forme di governo, e la democrazia (termine usato come traccia della *Sattelzeit* sia da Brunner, sia da Koselleck) abbia ora un significato nuovo, che ha alla sua base uguaglianza e libertà degli individui e potere del popolo, cioè la sua sovranità e l'espressione della sua assoluta volontà e non una sua presunta possibilità di governare: il popolo, così, inteso non può più essere un *reale* soggetto del governo<sup>72</sup>.

---

ravvisare uno dei presupposti della nascita del mondo moderno: un presupposto per altro fondamentale per intendere il significato stesso dei nuovi concetti. Tale conclusione costituisce, a mio parere, uno dei notevoli risultati della lettura del pensiero hobbesiano da parte dei saggi sopra citati di Biral su Hobbes e sulla storia della sovranità.

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

Ciò vale anche per gli altri esempi indicati da Koselleck come sintomi della *Sattelzeit*. Il termine di «rivoluzione» emerge nel periodo della rivoluzione francese con un significato nuovo, che non è più collegabile a ciò che la parola prima indicava sulla base del suo stesso etimo – cioè moto circolare, che ritorna su se stesso – ma è comprensibile in relazione all’instaurazione di un ordine nuovo, e dunque in relazione ad una filosofia della storia con la sua idea di evoluzione e di emancipazione<sup>73</sup>. Tale mutamento è tuttavia frutto di un lungo processo, che è impensabile senza i concetti elaborati dalla nuova scienza politica moderna. Si ricordi il ruolo che hanno nella rivoluzione i due concetti di *eguaglianza* e di *libertà*, che stanno alla base della forma politica moderna e del modo in cui si pensa la *societas civilis*, ma si pensi anche al concetto di *popolo* e alla sua dimensione costituente, a quello di *sovranità*, a quello nuovo di *rappresentanza* come rappresentanza di tutta la nazione, cioè non di ceti, di stati, di parti, ma dell’unità politica. Si pensi poi a come sia diffusa nell’opinione comune e nel dibattito politico l’idea che alla base della costituzione del corpo politico stanno i diritti degli individui uguali: che gli uomini abbiano diritti in quanto tali e che la forma politica si possa costruire solo sulla base di questi diritti è appunto divenuto senso comune, concettualità diffusa. Anche il nuovo significato di rivoluzione è pensabile dunque solo sulla base della nuova scienza, apparsa ben prima la fine del XVIII secolo.

Lo stesso si può dire per il nuovo concetto di *repubblica*. Anche qui ci si può riferire alla fine del XVIII secolo, al modo kantiano di intendere il termine, in cui si riscontra uno scarto in relazione ad un pensiero più antico della *respublica* come ciò che unisce associazioni, gruppi, ceti diversi, ciò che li accomuna e che costituisce l’ambito del loro rapporto. In questo caso si ha unificazione di parti diverse come mostra tutta un’antica iconografia, nella quale il corpo

---

della storia concettuale come coglimento della determinatezza dei concetti moderni e si postuli un nucleo sostanzialmente identico del concetto che si declina in modi diversi nelle mutate situazioni storiche.

<sup>73</sup> Cfr. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro passato* cit., spec. p. 63. Su ciò si veda anche la voce *Revolution* nei GG e K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, Frankfurt a. M. 1969<sup>2</sup>, tr. it. a cura di C. Cesa, La Nuova Italia, Firenze 1979.

della repubblica è formato appunto da parti, che, nella loro collaborazione e sotto la guida della testa, si ritrovano in un tutto. Il principio organizzatore è ancora quello del governo, che, già nell'antichità, con Cicerone, si esprime unificando repubblica e governo nella metafora del *navem rei publicae gubernare*. Il concetto kantiano è invece pensabile solo grazie alla eliminazione delle parti nel corpo comune, all'uguaglianza degli individui e all'intreccio fondamentale di sovranità e rappresentanza: è infatti il principio rappresentativo in senso moderno, come rappresentanza dell'unità politica, a costituire il centro e a determinare il significato della forma di governo repubblicana, la quale non è comprensibile dunque se non sulla base del concetto moderno di sovranità<sup>74</sup>.

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

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

---

<sup>74</sup> Rimando per l'esplicitazione di ciò al cap. III, § 5.

sare la politica e il rapporto tra gli uomini<sup>75</sup>. Non si tratta poi solo del modo di pensare, o di un processo teorico di legittimazione, ma anche di organizzazione degli stessi rapporti. Si pensi infatti alle costituzioni moderne, all'aspetto legittimante proprio dei concetti in esse contenuti, ma anche ai processi reali da essi innescati, quali il sistema legislativo, l'unità dell'esercito, la formazione dell'organo rappresentativo della sovranità popolare, ecc. Si potrebbero indicare riassuntivamente i due elementi fondamentali del pensiero giusnaturalistico che si incardinano nelle moderne costituzioni: il concetto rousseauiano di popolo sovrano, inteso come grandezza costituente, e quello determinante la forma politica, con cui il primo paradoss-

---

<sup>75</sup> Si veda, anche a questo proposito, come Brunner indichi il legame tra il mutamento linguistico a cui si assiste a proposito del termine *Herrschaft* e il mutamento di struttura sociale, che comporta, a partire dal tardo XVIII secolo la demolizione delle vecchie forme di dominio: il suo riferimento va alla modificazione della sfera dell'*altes Haus*, alla nascita della più ristretta famiglia moderna, alla emancipazione della donna, alla fine della schiavitù, alle strutture della nuova economia, al mutamento dei servizi, che prendono carattere oggettivo perdendo un significato esteso alla persona, alla fine dell'autonomia delle corporazioni, che passano dall'«autogoverno» all'autoamministrazione sotto le leggi dello Stato (cfr. *Osservazioni cit.*, p. 108). Se si ravvisa per altro la nascita del concetto di *Herrschaft*, come *potere*, nella nuova scienza politica, esso non appare come una semplice *ricaduta* delle trasformazioni sociali: il rapporto è più complesso e in molti casi abbiamo una anticipazione della teoria in relazione alle modificazioni sociali e costituzionali. L'unità e omogeneità che caratterizzano i concetti della *forma politica moderna* difficilmente possono essere collegate alla complessità e pluralità che caratterizzano la situazione del secondo Seicento o della prima metà del Settecento. Non è un caso che nei *GG*, per definire la sfera concettuale dello Stato – che è naturalmente stato moderno –, ci si debba riferire al periodo della rivoluzione francese: è qui che la parola appare trasmettere un *Grundbegriff* (cfr. la voce *Staat-Souveränität* nel vol. VI e in particolare la parte della trattazione di Koselleck: su ciò le mie annotazioni in *Historisches Lexikon e storia dei concetti cit.*, spec. pp. 116-118). Si pensi anche al concetto moderno di rappresentanza politica, come rappresentanza dell'unità del corpo politico o del popolo, concetto inventato nel *Leviatano* di Hobbes, che ha la sua comparsa da un punto di vista dei processi «costituzionali», riguardanti in questo caso anche la carta costituzionale, solo con il passaggio dal 1789 alla costituzione francese del 1791, dove la rappresentanza dei deputati del popolo sostituisce un mondo diverso che si riassume nella *rappresentanza per stati*.

salmente si intreccia<sup>76</sup>, cioè il principio rappresentativo di origine hobbesiana, senza di cui non si dà agire politico.

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

Il rapporto tra filosofia politica e concetti verrebbe per altro frainteso se fosse visto esaurirsi nella insopprimibilità di un orizzonte filosofico generale, nel quale i concetti prendono il loro significato e nascono: questo potrebbe essere ravvisato nella filosofia greca per la politica antica, nella filosofia moderna per i concetti politici dell'epoca moderna. Non solo in tal caso ci sarebbe un presupposto storicistico a viziare il processo logico – ad ogni epoca la sua filosofia – ma si determinerebbe anche un procedimento da «storia delle idee», che la storia concettuale nel suo significato più critico e radicale, esplicitamente esclude. Infatti emergerebbe un atteggiamento tipico della *storia della filosofia* come disciplina, la quale, sulla base dell'unità del concetto di filosofia, ne esamina tutte le diverse declinazioni che si sono date nella storia. Come si vede qui è presupposta l'identità del concetto di filosofia e egualmente un concetto di storia, che niente ha a che fare con lo sviluppo della cosiddetta «filosofia» per l'arco di millenni. La storia della filosofia che viene implicata nel momento in cui si legano i concetti, in ogni epoca, alla loro filosofia, è un prodotto tipico di «storia delle idee» che risente dei pregiudizi propri del modo di fare *storia specialistica*, che, come abbiamo visto, è tipica del moderno<sup>77</sup>.

---

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

<sup>77</sup> Si può facilmente intuire come sia possibile per questa strada l'esame della nascita delle storie della filosofia che si ha – anche in questo caso – nella seconda metà del Settecento: disciplina moderna dunque che pretende di cogliere le strutture del pensare che si è dato fuori dai suoi presupposti. È interessante notare l'intreccio che si ha tra il procedimento storico concettuale e la problematica filosofica: si potrebbe sviluppare il discorso nella direzione del modo aristotelico di fare *Historia* delle posizioni dei filosofi a lui precedenti, e mettere a tema il significato che ha la filosofia nel caso di questa *Historia* e quello che viene ad assumere nella moderna storia della filosofia (a questo proposito è da ricordare M. Gentile, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Liviana, Padova 1964). Il procedi-

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

Bisogna allora tematizzare cos'è filosofia, non identificando sotto questo termine due pratiche del pensiero differenti, quali sono

---

mento storico-concettuale, come lo abbiamo inteso, appare allora avere una valenza teoretica, così come il problema filosofico appare incrociare necessariamente la problematica posta dalla storia concettuale, nel momento in cui filosofia, e più specificamente filosofia politica, si fa *oggi*, in una situazione che forse è alla fine di un'epoca, ma ne porta ancora tutto il peso.

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

quelle della scienza o filosofia politica moderna e quella della riflessione filosofica sull'ambito pratico che si è sviluppata presso i Greci. Ma per giungere, sia pure in forma di schematica approssimazione, ad affrontare questo tema, è utile tornare per un'ultima volta alla già citata critica di Koselleck a Brunner. Secondo essa Brunner, nonostante i suoi meriti, rischierebbe di cadere in uno storicismo estremo, che vuole contraddittoriamente cogliere le fonti per quello che sono state, oggettivamente e autonomamente dalla concettualità moderna e dal riferimento al presente. Non si può rendere le fonti del passato come se il rapporto tra la nostra resa del testo e il testo fosse di 1 a 1: non si può non usare in una storia concettuale una qualche forma di traduzione e riscrittura dei concetti passati<sup>79</sup>. Una tale necessità si può per Koselleck riscontrare negli stessi lavori di Brunner, come mostra, per esempio, l'uso del termine *Verfassung*; tuttavia la critica rimane ed è ripetuta: essa può perciò forse essere uno spiraglio per intendere come si siano proposte direzioni diverse nella pratica del lavoro storico-concettuale.

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

---

<sup>79</sup> Cfr. Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Probleme* cit., spec. p.13.

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

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

sono che usare le parole in cui inevitabilmente si sono sedimentati i concetti moderni, come si è visto per il termine *costituzione* riferito al medioevo, o *società* o *stato* nell'espressione «società per ceti» o «stato per ceti».

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

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

---

<sup>82</sup> Brunner, *Feudalesimo* cit., p. 115.

sembra a Koselleck che venga a mancare la possibilità di intendere i mutamenti avvenuti, cioè «la dinamica storica»<sup>83</sup>.

Koselleck cerca infatti un piano unitario in cui collocare, sia pur nella loro diversità, concetti del passato e concetti ancora presenti, e perciò intende la storia concettuale come *mediazione* tra linguaggio delle fonti e linguaggio scientifico<sup>84</sup>. La storia concettuale si porrebbe dunque come comprendente insieme il piano dei concetti del passato e dei concetti moderni: «la storia concettuale abbraccia quella zona di convergenza in cui il passato e i suoi concetti entrano nei concetti moderni. Essa necessita dunque di una teoria, senza la quale non è possibile capire che cosa divide e che cosa invece unisce nel tempo». Il problema è quello di rintracciare una misura unitaria, delle categorie teoriche – scientifiche – capaci di intendere cambiamento e durata. Allora, nell'uso di concetti moderni per il passato (ad esempio di «Stato» per l'alto medioevo) o di concetti antecedenti per fenomeni successivi (come avviene per l'uso linguistico oggi del termine «feudalesimo»), si ravvisa affermata «almeno ipoteticamente, l'esistenza di caratteristiche comuni minime nella sfera oggettuale»<sup>85</sup>.

Significativo, per comprendere la posizione di Koselleck e la sua diversità dall'approccio di Brunner, è il modo in cui egli intende l'uso weberiano del concetto di *legittimità*. Weber è infatti visto andar oltre i vari livelli semantici espressi dal termine ed elaborare un «concetto scientifico abbastanza formale e generale da poter descrivere possibilità costituzionali durevoli, ma anche mutevoli e intrecciate, tali da rivelare le strutture in esse delle “individualità” storiche»<sup>86</sup>. È così legittimato l'uso weberiano dei tipi ideali per intendere realtà diverse, moderne e premoderne, e ciò grazie all'astrazione e alla generalità del concetto. Assai diverso è a questo proposito l'atteggiamento di Brunner, per il quale l'ampia utilizzabilità di un concetto (ad esempio quello di «feudalesimo») è ottenuta mediante il raggiungimento di una validità generale che fa sì che esso finisca con il «non dire più nulla», non abbia cioè più un senso determina-

---

<sup>83</sup> Cfr. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica* cit., pp. 22 sgg..

<sup>84</sup> Cfr. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale* cit., p. 108.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>86</sup> *Ibid.*

to, perdendo pertanto qualsiasi efficacia ai fini della ricostruzione interna e della dinamica delle strutture a cui si riferisce<sup>87</sup>. Ciò avviene per il modo in cui Weber intende il feudalesimo come una «forma di signoria (*Herrschaft*) di tipo feudale». In realtà i tipi del potere (*Herrschaft*) weberiani e il suo concetto di legittimità pongono distinzioni che hanno senso solo nel processo di formazione del mondo moderno: ciò vale anche per il tipo «tradizionale» del potere, che è significativo solo in relazione alla mancanza di *razionalità*. I secoli più antichi non conoscevano la tradizione o la storia come fonte di legittimità, e l'ordinamento antico era considerato durare per la sua bontà: cioè, come detto in altro contesto, *il buon diritto antico non era buono perché antico, ma antico perché buono*<sup>88</sup>. Si può concludere che per Brunner i tipi weberiani del potere non sono concetti atti a comprendere fenomeni diversi che si sono dati nella storia. Questo tipo di analisi è posto in crisi da un approccio storico-concettuale. Weber infatti usa concetti che si formano sulla base di presupposti moderni per intendere realtà diverse, non catturabili con quei concetti. I tipi del potere e la legittimità, di cui Weber parla, sono elementi propri del potere moderno e non individuano un piano concettuale unitario che permetta di intendere i rapporti politici moderni e quelli che si avevano precedentemente<sup>89</sup>. Questa critica del pensiero weberiano ci mostra ancora che il vero

<sup>87</sup> Brunner, *Feudalesimo* cit., pp. 115-116.

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

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

problema di Brunner è la coscienza critica dell'irruzione del mondo moderno e del concetto di scienza, ragione per cui la sua storia sociale non si pone su un piano ricompositivo e si basa sulla problematizzazione della storia moderna. Di contro Koselleck sembra eludere il problema della storia come scienza e tendere ad una ricomposizione storica, che comprenda e superi insieme le particolarità che in essa sono sedimentate<sup>90</sup>.

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

Resta un'ultima considerazione da fare, tenendo presente che il nostro tema non è la storia sociale, ma il rapporto tra storia concettuale e filosofia politica. Si è detto che un approccio storico-concettuale ci porta fuori da una concezione unitaria e omogenea della filosofia che si svolgerebbe nella storia, come avviene nella «storia della filosofia» in quanto disciplina. Con la premessa che non si vuole qui esprimere un giudizio generale, che intenda estendersi a tutto ciò che nel moderno si presenta come filosofia politica, ma piuttosto riferirsi a quel significato determinato che la politica e i suoi concetti hanno nell'ambito della *nuova scienza politica* che caratterizza il procedimento razionale del diritto naturale o *giusnaturalismo moderno*, mi pare si possa identificare in questa *filosofia politica*, o *scienza*, la dimensione costruttiva di una forma, di un

---

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

modello, da cui dipende una dimensione normativa, poiché per la pace e l'ordine è questo modello che bisogna applicare. Potremmo definire *teorica* tale forma del pensiero, che opera una rottura con la filosofia pratica precedente, la quale è considerata incapace di risolvere il problema del vivere in comune degli uomini, a causa del suo riferirsi all'esperienza e alla virtù e dunque della mancanza della chiarezza e della universalità propria della scienza. Con il termine di *teoria* si può dunque indicare l'aspetto costruttivo e normativo della scienza o filosofia politica moderna. La problematizzazione della struttura propria di tale *costruzione teorica* fa emergere un'altra dimensione del pensiero, che può essere intesa come più propriamente *filosofica*<sup>91</sup>. Radicalizzando il discorso si può dire che, se è *filosofico* il gesto di pensiero dei Greci, la filosofia politica moderna a cui ci riferiamo non è *filosofia*, ma piuttosto *costruzione teorica*.

La coscienza critica, in cui riemerge ciò che è più specificamente *filosofico*, consiste nell'intendere come la ferrea costruzione in cui sono significanti i concetti moderni mostri alcune aporie fondamentali, alcune contraddizioni, che non permettono di acquietarsi nella soluzione che tale scienza offre<sup>92</sup>. Essa nasce sulla base del problema del bene e del giusto che aveva occupato il pensiero per due millenni, ma nello stesso tempo offre una soluzione che tende a far tacere questo problema, a esorcizzarlo, perché considerato pericoloso e causa di conflitto e di guerra. Al problema della giustizia viene offerta una soluzione formale, quella della *forma politica moderna*, nella quale è giusto obbedire a chi esprime quel comando che è legge, in quanto costui è da tutti autorizzato, è loro rappresen-

<sup>91</sup> Mi pare che questo sia il modo di intendere la filosofia politica che è criticata nei lavori di Roberto Esposito (cfr. soprattutto, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988 e *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993) e dagli autori da lui attraversati, in *primis* Hannah Arendt: filosofia come teoria, costruzione teorica appunto, sapere normativo. La critica condivisibile a una tale forma del sapere politico, o di ciò che con Socrate si potrebbe definire «pretesa di sapere», in cui consiste la filosofia politica moderna, non risolve però il problema della filosofia politica, ma al contrario contribuisce a porlo.

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

tante: la sua volontà è perciò la volontà di tutti. Il problema della giustizia appare esorcizzato dal nesso libertà-potere, che ha senso nel momento in cui, in un mondo relativizzato, ciò che ha significato vincolante è solamente la volontà.

Avere coscienza della specificità e delle aporie di questa costruzione, dunque il suo pensarla *filosoficamente*, radicalizzandola, mettendola in questione, non accettandola come presupposto, comporta il riaprirsi del problema che compariva, in modi diversi, all'interno del mondo pre-moderno. Ciò che consente la comunicazione dei diversi contesti di pensiero non è dunque un piano che tutti li comprenda, ma l'attingimento di un *problema originario*, che – proprio in quanto originario – compare entro gli stessi concetti moderni e le loro contraddizioni, e ci permette nello stesso tempo il rapporto con la filosofia antica. Tale elemento filosofico si pone solo problematizzando la filosofia politica moderna (sempre intesa nei limiti e nel senso preciso che qui è stato indicato, come la logica dei concetti del giusnaturalismo moderno), criticando il suo *non essere filosofia*, ravvisando in essa un problema innegabile, ma anche la sua esorcizzazione, la sua messa tra parentesi. Ciò non significa che venga riconquistato un *modello* antico, né che il pensiero e la realtà del mondo vetero-europeo siano intesi come la vera realtà, che i concetti moderni non coglierebbero. Non si può intendere il presente usando come modello (ciò sarebbe ancora un atteggiamento tipico del moderno) la riflessione su realtà assai diverse dalla nostra quali erano quelle della *polis* o del mondo medievale. Si tratta piuttosto di *pensare radicalmente* i concetti moderni (diritti, uguaglianza, libertà, popolo, potere, democrazia) riattivando così un gesto del pensiero che era anche dei classici greci, e rapportandosi nel contempo alla nostra realtà, al di là della pretesa soluzione offerta dagli schemi della *teoria*.

Il lavoro di storia concettuale, se visto in quest'ottica e con questa radicalità, mi sembra esprimere un senso della filosofia politica che ne evidenzia tutto l'impegno teoretico, impegno che mi sembra invece tradito quando si propone una riflessione su concetti considerati eterni, i quali rivestono una loro universalità proprio in quanto sono insieme generici e tuttavia tali da comportare una surrettizia accettazione della parzialità e dei presupposti della concettualità

moderna. Tale pratica della filosofia politica come storia concettuale mi pare possa consentire da una parte un lavoro sui filosofi classici e sui concetti politici, dall'altra, contemporaneamente, la riapertura del problema della giustizia e di un rapporto con la realtà che vada al di là della riduttività di quei concetti politici moderni che appaiono anche epocalmente in crisi. Riemergere del problema filosofico e rapporto con la complessità non modellizzabile della realtà (ancora intreccio con una storia sociale e costituzionale?) appaiono legati in questo nesso di storia concettuale e filosofia politica.