

Guido Frilli

RAGIONE, DESIDERIO, ARTIFICIO

Hegel e Hobbes a confronto

PREMIO RICERCA CITTÀ DI FIRENZE — 2016



PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

– 56 –

COLLANA PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Commissione giudicatrice, anno 2016

Anna Dolfi (Presidente)

Maria Boddi

Andrea Bucelli

Roberto Casalbuoni

Marcello Garzaniti

Maria Cristina Grisolia

Patrizia Guarnieri

Roberta Lanfredini

Anna Lenzi

Pierandrea Lo Nostro

Giovanni Mari

Alessandro Mariani

Paolo Maria Mariano

Simone Marinai

Rolando Minuti

Paolo Nanni

Giampiero Nigro

Angela Perulli

Maria Chiara Torricelli

Guido Frilli

Ragione, desiderio, artificio

Hegel e Hobbes a confronto

Firenze University Press
2017

Ragione, desiderio, artificio : Hegel e Hobbes a confronto /
Guido Frilli. – Firenze : Firenze University Press, 2017.
(Premio Città di Firenze ; 56)

<http://digital.casalini.it/9788864535869>

ISBN 978-88-6453-585-2 (print)
ISBN 978-88-6453-586-9 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

A. Dolfi (Presidente), M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, M. Garzaniti, M.C. Grisolia, P. Guarnieri, R. Lanfredini, A. Lenzi, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, G. Nigro, A. Perulli, M.C. Torricelli.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

This book is printed on acid-free paper

CC 2017 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com
Printed in Italy

Ringraziamenti

Il presente lavoro costituisce la rielaborazione della dissertazione di dottorato da me discussa a Firenze nel Novembre 2015, e frutto di una ricerca condotta presso l'Università di Firenze e l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne sotto la guida di Gianluca Garelli e Jean-François Kervégan. Benché la monografia che qui presento non differisca essenzialmente, per metodo e per contenuti, dalla tesi dottorale, non ho potuto non tener conto, nell'effettuare alcune modifiche e spostamenti d'enfasi, degli studi su Hobbes che ho condotto nell'anno 2016 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Il libro che qui presento mi pare, nel complesso, fare maggiore giustizia ai punti forti del pensiero hobbesiano, laddove nella tesi Hobbes era interrogato a partire da un'ottica problematica ancora apertamente hegeliana.

Come ogni lavoro frutto di una ricerca di dottorato, questo libro ha molti debiti. Desidero ringraziare innanzitutto i miei relatori di tesi, i professori Gianluca Garelli e Jean-François Kervégan, guide preziose in anni spesso difficili, spesi a cavallo tra l'Italia e la Francia. Insieme a loro ringrazio il professor Alfredo Ferrarin, mio maestro pisano e anni fa ispiratore, con i suoi studi su Hegel e su Hobbes, del dialogo che ho tentato di istituire; il professor Christian Lazzeri, presidente della Commissione, che ha letto con accuratezza la tesi fornendomi importanti precisazioni critiche; il professor Geminello Preterossi, con il quale ho discusso a più riprese gli esiti della ricerca; il professor Dimitri D'Andrea, con cui ho potuto confrontarmi su Hobbes nel periodo del dottorato; e Giovanni Zanotti, a cui devo molti spunti critici adorniani. Ringrazio Firenze University Press e la Commissione del Premio Ricerca Città di Firenze per l'opportunità di pubblicazione concessami. Desidero dedicare questo libro alla memoria del professor Massimo Barale, al quale non ho potuto farlo leggere, per tutto quello che mi ha insegnato nel periodo della mia formazione pisana.

Sommario

Premessa	11
1. Il problema dell'artificio politico	11
2. L'artificio, tra razionalità e desiderio	13
3. Desiderio di autoaffermazione e modernità	14
4. Scopi e contenuti del lavoro	17
Introduzione. Motivi e modi di un confronto	19
1. Hegel interprete e critico di Hobbes: un quadro preliminare	19
1.1 <i>Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale</i>	20
1.2 La lotta per la vita e la morte, indice dell'evoluzione del pensiero politico hegeliano	24
2. Hobbes nelle <i>Lezioni sulla storia della filosofia</i>	26
2.1 Logica, fenomenologia e storia: una prima critica	28
2.2 Storia della filosofia e teoria	32
3. Hegel e Hobbes: un panorama delle interpretazioni	33
Capitolo 1. Ragione	37
1. Hobbes: la ragione tra empiria e artificio	38
2. La ragione come istinto: empirismo e modernità in Hegel	44
3. La ragione dialettica hegeliana: l'istinto come oggettività del pensiero	49
Capitolo 2. Desiderio	55
1. L'io come mancanza	55
2. Desiderio, soggettività e realtà in Hobbes	59
2.1 Hobbes e l'etica classica	59
2.2 Bisogni animali e passioni umane	62

Ragione, desiderio, artificio	
2.3 Paura e reciprocità. La ragione e i limiti del desiderio	66
2.4 Natura e costruzione: la conoscenza di sé come base della politica	70
3. Desiderio e ragione in Hegel	74
3.1 L'autoconoscenza dello spirito	74
3.2 Desiderio e vita pratica in Hegel e Aristotele	82
3.3 Desiderio e bisogno di unità: la filosofia dell'unificazione	84
3.4 L'unità della vita autocosciente: Hegel oltre Hölderlin e Fichte	88
Capitolo 3. Riconoscimento	93
1. Il problema della conciliazione dell'io con la sostanza	94
2. Bisogno, amore e lotta negli scritti jenesi	97
2.1 Il sistema dell'eticità	98
2.2 Le filosofie dello spirito del 1803-04 e 1805-06	103
2.3 Lotta per il riconoscimento e intero etico: la trasformazione del paradigma hegeliano	107
3. Desiderio, paura e lavoro. La dialettica dell'autocoscienza nella <i>Fenomenologia dello Spirito</i>	110
3.1 Vita e desiderio: il sorgere pratico dell'autocoscienza	110
3.2 Autocoscienza e intersoggettività	114
3.3 L'origine della ragione: paura, dominazione, lavoro	117
4. Dalla <i>Fenomenologia</i> all' <i>Enciclopedia</i>	121
4.1 La lotta per il riconoscimento nell' <i>Enciclopedia</i> del 1830	121
4.2 Desiderio e universalità razionale: <i>Fenomenologia</i> e sistema	124
4.3 La vita della ragione e l'io	127
5. Autoaffermazione e autoconservazione: un primo bilancio teorico	128
Capitolo 4. Cultura	133
1. <i>Bildung</i> e ragione in Hegel	133
2. Volontà e felicità	136
2.1 Il concetto di volontà	136
2.2 Felicità e cultura: Hegel tra Aristotele e Hobbes	140
3. La dialettica della cultura nella <i>Fenomenologia dello Spirito</i>	144
4. Hegel, Hobbes e la dialettica dell'Illuminismo	150
4.1 Cultura ed educazione in Hobbes	150
4.2 La cultura come negazione dialettica della naturalità	154

4.3 La ragione hegeliana tra speculazione e istinto: una critica complessiva	156
4.4 L'antropologia di Kojève tra Hegel e Hobbes	159
4.5 L'artificio in Hobbes: spunti per un illuminismo critico	162
Capitolo 5. Diritto	165
1. Natura e libertà: ancora sulla critica di Hegel al moderno giusnaturalismo	166
2. <i>Ius in omnia</i> e dominio dispotico: il diritto prima del diritto	173
3. Diritto e società civile	180
3.1 Aristotele e Hobbes	180
3.2 Diritto e intersoggettività. Hegel da Jena ai <i>Lineamenti</i>	182
3.3 Personalità e contratto	185
3.4 Diritto e società civile	189
4. Hegel, Hobbes e il diritto naturale	191
4.1 Il giusnaturalismo hegeliano	191
4.2 Diritto naturale e legge positiva	194
4.3 Il diritto interstatale	198
Capitolo 6. Sovranità	201
1. <i>Verum-factum</i> . Hobbes e la costruzione dell'unità politica	202
2. La sovranità e l'unità della costituzione in Hegel	207
3. La costituzione rappresentativa dell'unità politica	214
4. La vita etica tra naturalità e artificio	219
Conclusioni	227
1. La religione in Hobbes e Hegel	227
2. Ancora su naturalità e artificio in Hobbes	229
3. Filosofia, politica e modernità	230
Bibliografia	233
Indice dei nomi	249

Premessa

1. Il problema dell'artificio politico

Chi deve fare la costituzione? Nella nota al § 273 dei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* Hegel afferma che tale questione, benché si presenti con facilità nella storia del pensiero, va giudicata «priva di senso», «poiché essa presuppone che non ci sia alcuna costituzione, quindi che stia insieme un mero *agglomerato* atomistico di individui». «È senz'altro essenziale», prosegue Hegel poco oltre, «che la costituzione, sebbene sorta nel tempo, non venga riguardata come un che di fatto; giacché essa è piuttosto l'essente in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che vien fatto»¹.

Il presente libro costituisce un tentativo di districare gli innumerevoli fili presenti in questa celebre e controversa tesi hegeliana, alla quale giungerò nell'ultimo capitolo. A tale scopo, ho scelto di impostare un dialogo teorico ad ampio raggio tra il pensiero etico-politico di Hegel e quello di Thomas Hobbes. Il motivo per cui ritengo che questa scelta sia proficua può essere messo in luce soppesando più attentamente il passo hegeliano appena citato. Nel negare che la *Verfassung*, vale a dire l'organizzazione razionale dello Stato, possa essere sensatamente considerata un *artificio*, Hegel intende contrapporsi frontalmente all'artificialismo politico proprio del moderno pensiero giusrazionalistico, di cui Hobbes dev'essere considerato il primo e più emblematico rappresentante. Ma nel tracciare questa demarcazione, Hegel impiega significativamente due cruciali strumenti della politica hobbesiana: l'antitesi tra *populus* e *multitudo*, e l'identificazione dello Stato con un principio divino.

Hobbes è un interlocutore silenzioso ma costante degli scritti hegeliani di filosofia pratica e politica. Fin dal *Naturrechtsaufsatz* del 1802, Hegel sottopone a severa critica la teoria giusnaturalistica hobbesiana, da lui considerata la base intellettuale del moderno contrattualismo illuministico. Cionondimeno, figure concettuali positivamente riconducibili alla filosofia hobbesiana affiorano in snodi importanti del pensiero hegeliano, dalle *Realphilosophien* jenesi ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Il rapporto di Hegel con il contrattualismo giusnaturalistico moderno, e più specificamente con Hobbes, è ambivalente e non privo di sfaccettature. Ciò si ripercuote a fondo su alcune delle tesi più dibattute e controverse della filosofia politico-giuridica hegeliana. L'ipotesi del presente lavoro è che il nesso tra ragione, passione e artificio offra una prospettiva feconda per indagare tale ambivalenza: tanto nelle

¹ LFD § 273 A, p. 221 (GPhR p. 280).

sue ramificazioni hegeliane, quanto, di rimando, all'interno della stessa filosofia politica di Hobbes.

Una delle tesi cardinali della teoria politica hegeliana è che lo Stato, in quanto realtà dell'Idea etica, non sia un qualcosa di *factum*: che oltrepassi, per dignità e razionalità intrinseca, la dimensione finita dell'artificio soggettivo. Hobbes, per contro, afferma negli *Elements* che lo Stato è un *fictional body*, un artefatto dell'immaginazione posto in essere dalla volontà umana². Nell'Introduzione al *Leviatano*, riformulando la tesi dello Stato come opera d'arte già diffusa nel pensiero rinascimentale³, Hobbes assimila il *Commonwealth* a un uomo artificiale, di cui la sovranità costituisce l'anima. Mentre per Hegel la razionalità dell'Idea etica e la sua realizzazione storica come moderno Stato centralizzato appartengono a una sfera sovrordinata rispetto al finalismo dell'agire soggettivo, per Hobbes l'uomo conosce razionalmente solo ciò di cui egli stesso è l'autore.

Questa contrapposizione frontale, tuttavia, rischia di nascondere alcuni elementi importanti di continuità, se non addirittura di essenziale solidarietà tra le due costruzioni. Tenuta in debito conto la distanza tra i rispettivi riferimenti storici – le guerre confessionali e l'albeggiare della società borghese per Hobbes, l'Europa post-napoleonica per Hegel – l'immagine che Hegel fornisce della convivenza moderna e delle sue infrastrutture normative non è globalmente alternativa rispetto a quella hobbesiana. Egualmente enfatizzati dai due pensatori sono i momenti della libertà privata, del diritto astratto della personalità giuridica e della sua articolazione contrattualistica, della sovranità interna ed esterna degli Stati, della subordinazione della religione allo Stato. In entrambi, la base normativa del liberalismo convive programmaticamente con il primato della sovranità politica dello Stato. In via preliminare, si può osservare come Hegel non contesti tanto le istanze normative proprie del giusnaturalismo moderno, quanto piuttosto il modo unilaterale ed empirico della loro autogiustificazione. Gli esiti pratici dell'astratta autocoscienza contrattualistica del giusnaturalismo si sono tangibilmente rivelati nel Terrore rivoluzionario. Lo strumentario artificialistico del contrattualismo, secondo Hegel, rovescia nel dispotismo gli stessi valori di libertà e di autodeterminazione che pretende di salvaguardare.

Anche questa constatazione resta tuttavia alla superficie di un problema più profondo e articolato. Hegel non respinge il modello artificialistico dell'unità politica per abbracciarne una concezione naturalistica o organicistica. Il concetto hegeliano di *Sittlichkeit*, e in particolare la concezione dello Stato come «cerchia delle cerchie» e come totalità etica, recuperano elementi del paradigma tradizionale dell'aristotelismo politico all'interno di un quadro che ne muta radicalmente il senso e la funzione. La seconda natura dell'eticità resta un prodotto della cultura; le istituzioni che ne consolidano i vincoli sono il risultato del lavoro formativo dello spirito che si fa libero come mondo storico. In altri termini, i legami comunitari – familiari, socio-economici e politici – precedono lo spazio negativo e riflessivo dell'autocoscienza individuale, conferendogli forma ed effettività. Ma la matrice di

² E XXI § 4.

³ J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Schweighauser, Basel 1860, cap. 1.

tali legami non è la complementarità aristotelica tra disuguaglianze antropologiche naturali (tra padroni e servi, tra cittadini e non cittadini), e neppure il riflesso della giustizia naturale o della volontà divina. La seconda natura dell'eticità è il prodotto oggettivato della lotta dello spirito per liberarsi dalla propria naturalità; è la cristallizzazione mai definitiva del divenire della ragione, del suo *farsi* nella dimensione dell'oggettività.

La costellazione dell'artificio, se interrogata con il metro offerto da un confronto teorico tra Hobbes e Hegel, esibisce perciò tensioni e risemantizzazioni profonde. Hegel nega che la *Verfassung* statale sia un artefatto intenzionale della ragione soggettiva, ma la rende il prodotto del fare della ragione oggettiva nel suo dispiegamento cosmico-storico. Come per Hobbes, anche per Hegel la cultura è la negazione razionale della naturalità e la costruzione di un quadro non-naturale di affermazione di soggetti liberi e uguali. Ma se in Hobbes tale negazione avviene per imposizione di un disegno convenzionale sull'anarchia dei rapporti prepolitici, per Hegel è invece l'esito della soggettivazione della sostanza etica. I rapporti etici sono intessuti dal movimento di costituzione reciproca tra l'agire intenzionale della soggettività e l'ordine oggettivo delle istituzioni. Tale movimento, secondo Hegel, è aperto al conflitto e all'opposizione; ma lo sfondo dell'opposizione è la conciliazione già sempre effettiva tra soggetto e sostanza, che incarnano due lati del medesimo dinamismo razionale.

2. L'artificio, tra razionalità e desiderio

Queste prime considerazioni generali mostrano come la questione dell'artificio, dalla politica, si apra inevitabilmente alla dimensione metapolitica – antropologica e metafisica – dei poteri della ragione umana. Se per Hobbes l'operare della ragione è caratterizzato da un rapporto causale e transitivo di *sostituzione* della natura con il mondo convenzionale dell'artificio, per Hegel è invece il lato dinamico di una totalità reciproca e intransitiva, in cui soggettività e oggettività, spirito e natura, attività e passività, divengono le autoarticolazioni di una ragione in se stessa unitaria. La *Bildung* della ragione soggettiva, per Hegel, non imita la natura né la sostituisce, ma la *invera*; l'artificio nega l'esteriorità e l'illibertà dei rapporti naturali, ma presuppone a sua volta un mondo già oggettivato di norme, abitudini e istituzioni che retroagiscono sulla coscienza soggettiva e ne condizionano l'espressione. Non c'è, nel quadro hegeliano, un grado zero dell'ordine, ma un *continuum* – ricco di articolazioni, fratture e conflitti – tra individualità e istituzioni, tra libertà soggettiva e vita etica della comunità. L'artificio contrattualistico, in Hobbes, è il *fiat* dell'ordine dal caos assoluto: il passaggio volontaristico da uno stato di guerra permanente a un'ubbidienza verticale che, nei termini di Carl Schmitt, spolticizza individui e fazioni imponendo la neutralità della pace⁴. Nel modello hegeliano, al contrario, l'ordine *integra* al pro-

⁴ C. Schmitt, *L'era delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

prio interno il «residuo» dello stato di natura⁵, dilatando l'artificio soggettivo a lavoro di mediazione reciproca tra parti e intero, tra istituti giuridici della società civile e attività universale dello Stato. La totalità etica della costituzione statale è tanto il presupposto, quanto il prodotto di tale processo onnilaterale di mediazione. Si può dire che sia un *factum* della ragione senza essere un suo artefatto.

Un confronto tra le teorie politiche di Hegel e Hobbes rimanda perciò necessariamente all'analisi del rapporto tra la comprensione hegeliana della *Vernunft* come processo dialettico-speculativo, e quella hobbesiana della *ratio* come artificio e calcolo formale delle conseguenze dei nomi stipulati – un'analisi che, come mostrerò nel primo capitolo, può riservare alcune sorprese. Ma alla problematica razionalità dell'artificio politico fa da *pendant* una questione altrettanto complessa e vasta: che cosa spinge gli uomini a oltrepassare la natura? Quale carattere dell'umano rende l'artificio inevitabile, e al tempo stesso malfermo? Uno dei fili teorici del presente lavoro, forse il principale, consiste nell'esplorazione del *desiderio* quale complesso antropologico che, in Hobbes e Hegel, dispone gli uomini all'artificio e alla razionalità, al contempo minacciando costantemente la stabilità e la tenuta dei propri prodotti.

Il desiderio è, per Hobbes come per Hegel, la realtà prima e basilare dell'individualità umana; più precisamente, diversamente ad esempio che in Rousseau, il desiderio illimitato di affermazione pratica. Mentre in Hobbes, tuttavia, desiderio e ragione restano scissi, per Hegel il desiderio non è opposto alla ragione: la dialettica dell'autocoscienza conduce il desiderio a superarsi e a comprendersi *come* ragione. L'istinto negativo radicato nel sé, l'impulso dell'io a colmare la propria interna mancanza e penuria, è l'esistenza immediata della ragione nelle passioni umane: è la negatività logica che pervade il reale, ma considerata come esistente *in individuo*. La ragione è desiderio razionale: desiderio, in ultima analisi, di ottenere realtà effettiva, di farsi mondo. Il desiderio della ragione è l'energia dello spirito, il suo impulso permanente a farsi reale nell'oggettività come sistema di determinazioni giuridiche e politiche – e infine a godere di sé e della propria essenza eterna nello spirito assoluto.

3. Desiderio di autoaffermazione e modernità

L'esatta illustrazione di questa polarità teorica consente di collocare il confronto tra Hegel e Hobbes sullo sfondo di una preoccupazione più complessiva, che – con Hans Blumenberg – si può definire come la difesa della legittimità del moderno⁶. Hobbes, prima di Vico, è l'assertore per eccellenza di un principio fondamentale della modernità filosofica e politica, quel *verum et factum convertuntur* che, sancendo il primato della ragione pratico-produttiva sulla ragione contemplativa, decreta che l'uomo può conoscere soltanto ciò di cui è autore⁷. L'identificazione della ra-

⁵ LFD § 200 A, p. 164 (GPhR p. 200).

⁶ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966.

⁷ R. Mondolfo, *Il verum-factum prima di Vico*, Napoli, Guida 1969.

gione con un artificio metodico, con un sistema di costruzione e organizzazione di segni pattuiti, è avanzata da Hobbes con una radicalità che non ha precedenti nella storia del pensiero. Tale identificazione diviene la leva di una duplice rottura epistemica e politica: con le pretese della rivelazione religiosa, da un lato, e con il primato classico della vita contemplativa dall'altro. Ciò che l'uomo riceve – per rivelazione divina o per apertura dell'anima all'intelligibilità oggettiva del cosmo – perde ogni autorità e capacità di orientamento, sostituito dai costrutti epistemici e politici che la ragione erige da sé. In Hobbes, a dispetto dell'ambiguo sostanzialismo meccanicistico che permane alla base della sua filosofia naturale, la solidarietà tra natura e ragione, e quella tra ontologia e assiologia, si spezzano irrevocabilmente. La ragione umana diviene un derivato dell'immaginazione e della volontà; il suo compito consiste nel trascendere il disordine naturale, e nel costruire un mondo artificiale sulla base di stipulazioni intenzionali.

La questione dell'artificio rimanda, sempre nei termini di Blumenberg, alla centralità del desiderio di autoaffermazione per l'autodefinizione della ragione moderna. Il desiderio di farsi da sé, di svincolarsi dai limiti della natura e della grazia, porta la ragione a coincidere con l'arte. In Hobbes, ancora più radicalmente che in Cartesio, Galilei e Bacone, ragione e arte si identificano, perché l'arte non completa più un ordine naturale recepito, per quanto elusivamente, grazie alla *theōria*; né si fa veicolo della trascendenza divina, come per la civiltà cristiana medievale. Dissociata tanto dalla contemplazione quanto dalla *praxis*, la ragione carica sulla *poiēsis* le pretese di verità e di valore dell'esistenza. La ragione scientifica si conosce come il culmine del potere umano di dare forma all'informe, di organizzare secondo un disegno metodico l'anomia delle sensazioni e i moti irregolari della vita associata; diviene lo strumento illuministico della cultura e dell'emancipazione dalla miseria naturale.

È sulle pretese di razionalità e di sensatezza della *poiēsis* che si concentrano le più influenti contestazioni della legittimità dell'era moderna⁸. I capi di imputazione sono noti: ridurre il desiderio umano all'autoaffermazione, e di rimando svincolare la ragione da ogni limite oggettivo – naturale, esistenziale, materiale, teologico – significa pervertire l'uno e l'altra: estinguere l'alterità che sola permette al desiderio di alimentarsi, e trasformare la ragione in un mero dispositivo di fabbricazione e di calcolo, incapace di offrire un orizzonte non arbitrario di finalità e di valore. Evaporata nel relativismo e nello storicismo la stabilità dei fini essenziali della vita umana, la *poiēsis* moderna conduce alla mera esteticità e all'alienazione; separata l'oggettività scientifica dei fatti dall'ermeneutica soggettiva dei valori, anche i fatti finiscono per dileguare e per diventare il prodotto di *Weltanschauungen* incommensurabili e manipolabili. L'autodescrizione dell'illuminismo come superamento del mito si rivela a sua volta alimentata dal mito; l'artificio razionale si rovescia in prodotto irrazionale della volontà di potenza.

Tale accusa si ripercuote ovviamente sulla politica. Per autori pure così diversi come Schmitt, Strauss, Voegelin, Arendt, Adorno e Horkheimer, il tentativo di edi-

⁸ Cfr. V. Kahn, *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2014.

ficazione di una società razionale va considerato come il banco di prova dirimente del progetto illuministico. Il fallimento della politica secolare del liberalismo, certificato emblematicamente dalla drammatica fine della Repubblica di Weimar, misura la crisi della stessa pretesa autofondatrice della ragione moderna. Lo Stato hobbesiano offre un modello primigenio e nitido di tale progetto: centrato sull'artificio di un'ubbidienza politica finalizzata allo scopo eticamente neutrale della sicurezza, il Leviatano dischiude lo spazio liberale della coscienza individuale, dell'uguaglianza formale dei soggetti giuridici, del pluralismo delle sfere di valore e della neutralità confessionale dell'autorità politica. L'artificio di un'autorità politica secolarizzata, legittimata dalla tutela di diritti soggettivi universali, è stato storicamente avvalorato – prima che in Hobbes, nei giuristi francesi del '500⁹ – come unica soluzione al controversismo delle appartenenze sostanziali di natura etico-religiosa. Ma la storia ha mostrato come si tratti di un costruito fragile, per più motivi. Da un lato, anche l'ubbidienza a un'autorità secolare, una volta superata la soglia critica della pacificazione dei rapporti civili, richiede contenuti di valore che solo una capillare trasformazione culturale può consolidare. Dall'altro, l'esigibilità dei diritti soggettivi dipende sia dalla persistente «custodia» rappresentata da una sovranità politica autonoma ed efficace¹⁰, sia dalla creazione delle condizioni socio-economiche dell'autonomia individuale e collettiva¹¹. L'ideale illuministico della cultura, della coincidenza tra progresso storico ed educazione individuale alla razionalità, non è riuscito – per incompiutezza o per interna inconsistenza – a soddisfare questo insieme di requisiti.

Difendere la legittimità dell'era moderna dai suoi contestatori tardo-moderni significa, in quest'ottica, prospettare un'immagine autocritica del desiderio di autoaffermazione – e quindi dell'artificio razionale che permette all'uomo di configurare liberamente il proprio mondo. Questa immagine non è disgiungibile dai tratti di un progetto politico secolare ancora percorribile – dalle linee generali di un disegno di autoaffermazione individuale e collettiva. A tale duplice scopo, un dialogo tra Hobbes e Hegel può fornire alcuni orientamenti storico-concettuali rilevanti. Il *verumfactum* hobbesiano mantiene l'equivocità essenziale di tutti gli inizi storici: è una soglia nella quale il profilarsi di un nuovo orizzonte lascia ancora intravedere i problemi antecedenti e il loro lascito. Come tale, è un equilibrio instabile tra direzioni diverse, ed esaminarne per contrasto gli scopi, i risultati e le difficoltà può consentire di riaprire strade non ancora percorse e potenzialmente istruttive. Dall'altro lato, anche i propositi globali della filosofia hegeliana, se interrogati a partire dal problema hobbesiano e primo-moderno dell'artificio – problema al contempo antropologico, metafisico e politico – possono esibire aspetti non secondari di pertinenza o di difficoltà.

⁹ R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1963.

¹⁰ C. Schmitt, *Die Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen 1931.

¹¹ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, cap. 1.

4. Scopi e contenuti del lavoro

Non è mia intenzione tentare di correggere Hobbes con Hegel, né, del resto, Hegel con Hobbes. Non mi propongo neppure di sostenere la tesi di un'essenziale vicinanza o continuità teorica tra i due pensatori, che mi sembrerebbe semplificatoria, mal formulata e sterile. Vorrei piuttosto prendere sul serio i requisiti di un dialogo teorico in certa misura sovratemporale tra due diversi sistemi di pensiero: istituire contrasti su nodi specifici, sottolineare affinità di impostazione inaspettate, radicalizzare le differenze teoriche di soluzione¹². Penso che Hegel e Hobbes condividano, sul terreno antropologico e politico, una base problematica sufficientemente ampia da rendere il loro confronto utile, sia in se stesso, sia per una migliore penetrazione storico-concettuale dei rispettivi edifici teorici. L'ipotesi generale del lavoro, nella misura in cui è possibile anticiparla in una prefazione, può essere chiarita nei termini seguenti: credo che la filosofia pratico-politica di Hobbes esponga nel modo più definito il *problema* nel nesso tra desiderio di autoaffermazione, ragione e artificio, per come segna e impronta di sé una parte importante del pensiero moderno; e che l'idealismo speculativo di Hegel, sulla scorta del criticismo kantiano ma in modo più esplicito e sistematico, possa essere compreso come il tentativo autocosciente di soluzione di tale problema¹³. Al tempo stesso, sono interessato a mostrare come Hegel ci indirizzi su di una strada proficua di autocomprensione critica della *poiēsis* moderna e delle sue possibilità politiche, senza nondimeno riuscire a condurci a una meta soddisfacente. Gli stimoli che la filosofia hegeliana può ancora fornire sono potenti, ma non meno onerose sono le sue aporie. Proprio per questo, tuttavia, lo studio approfondito di Hegel può rendere il servizio filosofico più utile: mantenere aperto l'orizzonte dell'interrogazione, e sospingerci oltre.

La ricerca si svolgerà su tre piani che, per quanto strettamente interconnessi in ogni capitolo del libro, devono essere analiticamente differenziati. Per un verso, metterò a fuoco i tratti principali dell'interpretazione hegeliana di Hobbes, contestualizzandone le evoluzioni, i richiami testuali espliciti e indiretti, le ragioni storiche, e le motivazioni filosofiche di fondo. Dall'altro lato, cercherò di problematizzare la lettura hegeliana ricostruendo, per ogni nucleo tematico affrontato, un profilo teorico autonomo di Hobbes; a questo scopo mi appoggerò tanto ai testi hobbesiani quanto, per quel che mi è possibile, alla ricchissima letteratura secondaria su Hobbes. Infine, porrò a contrasto le intenzioni e le soluzioni hobbesiane con quelle proposte da Hegel, cercando di ricavarne un bilancio filosofico complessivo. Ho scelto di procedere per analisi di nodi specifici, corrispondenti ai sei capitoli del lavoro: *Ragione, Desiderio, Riconoscimento, Cultura, Diritto e Sovranità*. Tali capitoli sono il frutto di una selezione consapevole dei possibili temi in gioco tra i due pensatori, che, per quanto i riferimenti hegeliani a Hobbes non siano numerosi, potrebbero

¹² Per questa impostazione metodologica, cfr. quanto argomenta A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, New York 2001, Introduzione.

¹³ Per l'interpretazione kantiana di Hobbes, cfr. H. Williams, *Kant's Critique of Hobbes*, University of Wales Press, Cardiff 2003. Mi riservo di porre a confronto la lettura kantiana di Hobbes con quella di Hegel in uno studio successivo.

spaziare su questioni di logica, di epistemologia, di teoria del linguaggio, di filosofia naturale o di interpretazione storico-politica¹⁴. Il criterio della selezione è la questione metafisica e politica dell'artificio razionale: ciascun capitolo, intrecciando analisi storica e dialogo teorico, offre una prospettiva diversa sul nesso tra desiderio, ragione e produzione. Ho cercato in questo modo di scongiurare il pericolo di astrazione insito nella sovrainposizione di una famiglia di questioni generiche – l'artificio, la *poiēsis* moderna, l'autoaffermazione – su due sistemi di pensiero assai lontani tra loro per metodo, basi teoriche e intenzioni filosofiche. Sviluppando tali questioni in una serie di analisi di dettaglio, di griglie concettuali distinte, spero di riuscire a comporre gradualmente il quadro della mia interpretazione senza introdurre domande estrinseche o estranee all'autocomprensione dei due pensatori.

A conclusione di questa premessa resta da offrire una panoramica dei contenuti. Nell'*Introduzione* espongo le linee generali della lettura hegeliana di Hobbes, rimarcandone le evoluzioni principali, le critiche di fondo e, per contro, i concetti accolti positivamente; discutendo poi il ruolo di Hobbes all'interno delle *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, mi propongo di avanzare una prima critica complessiva ai presupposti teorici dell'operazione interpretativa hegeliana. Nel primo capitolo (*Ragione*), partendo dalla lettura hegeliana dell'empirismo moderno, pongo a contrasto il modello hobbesiano del rapporto tra razionalità e artificio con quello proposto da Hegel. Nel secondo capitolo (*Desiderio*) indago, attraverso un ampio confronto delle rispettive teorie antropologiche con Platone e Aristotele, il modo in cui Hobbes e Hegel descrivono il rapporto tra soggettività, autocoscienza e ragione. Nel terzo capitolo (*Riconoscimento*) analizzo l'aspetto riconoscitivo e intersoggettivo del desiderio umano, ritrovandovi il punto di maggior prossimità teorica dei due pensatori. Nel quarto capitolo (*Cultura*) metto a fuoco, con riferimento prioritario alla *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana, il difficile e contraddittorio processo con cui la ragione umana modella il mondo interiore ed esteriore, istituendo un *medium* artificiale di azione e intelligenza. In questo contesto proverò a formulare una critica generale alla dialettica hegeliana, rivalutando per contrasto alcuni aspetti dell'idea hobbesiana di cultura. Nel quinto capitolo (*Diritto*) approfondisco un lato specifico dell'appropriazione spirituale del mondo, confrontando il modo in cui, per Hegel e Hobbes, gli individui giungono a conferire forma giuridica al proprio possesso di sé e alle interazioni individuali. Nel sesto capitolo (*Sovranità*) esamino il rapporto tra costituzione dell'unità politica, rappresentanza e sovranità nel *Leviatano* e nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*. Nella *Conclusione*, infine, cerco di trarre alcune conseguenze teoriche e storiche in merito al rapporto tra artificio, filosofia e idea di modernità.

¹⁴ Sul problema della religione, *infra*, *Conclusione*.

Introduzione

Motivi e modi di un confronto

1. Hegel interprete e critico di Hobbes: un quadro preliminare

I richiami a Hobbes nel complesso degli scritti hegeliani non sono numerosi. Il pensiero hobbesiano è raramente oggetto di osservazioni sistematiche e approfondite da parte di Hegel. Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, l'attenzione riservata a Hobbes è molto minore rispetto a quella che Hegel dedica, nel contesto della prima filosofia moderna, a Cartesio e Spinoza¹⁵: Hobbes vi appare come un semplice prosecutore dell'empirismo baconiano sul terreno del diritto naturale. Accanto a Grozio, Hobbes è nominato quale iniziatore del moderno pensiero giusnaturalistico: alla sua teoria politica Hegel fa credito di aver introdotto i corretti concetti di stato di natura e di autorità statale. Ma a questo importante riconoscimento non fanno seguito rilievi più estesi.

Sebbene i pochi cenni a Hobbes nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* ricevano, nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, alcune specificazioni più articolate¹⁶, resta difficile capire se Hegel abbia studiato con cura i testi hobbesiani, o se si sia limitato a rielaborare osservazioni su Hobbes che poteva aver ricavato da Rousseau, da Kant, o dalla cultura giuspolitica della propria epoca¹⁷. In ogni caso, l'interpretazione di Hobbes, rispetto a quella che Hegel fornisce di pensatori come Cartesio, Spinoza e Leibniz, non si distingue per uno sforzo approfondito di comprensione teorica e contestualizzazione storico-filosofica. Appare chiaro come il

¹⁵ A. Peperzak, *Hegel and Hobbes revisited*, in A. B. Collins (a cura di), *Hegel on the Modern World*, State University of New York Press, New York 1995, pp. 199-218.

¹⁶ Citate nel libro come Rph seguito dalla specificazione del manoscritto o del curatore: *infra*, Bibliografia.

¹⁷ Occorre, naturalmente, differenziare il quadro: l'immagine di Hobbes che Hegel potrebbe aver ereditato non è monolitica. Nella cultura tedesca dell'epoca della formazione hegeliana, lo Hobbes politico è ancora largamente considerato – secondo l'immagine demonizzante dello 'hobbismo' diffusa prima in Inghilterra e poi in tutto il continente – come campione dell'assolutismo e nemico dell'illuminismo federiciano: cfr. emblematicamente l'*Anti-Hobbes* di Anselm Feuerbach, apparso nel 1798. Tuttavia, proprio gli insegnamenti di cameralistica istituiti in Prussia negli anni di Federico II conducono a una parziale rivalutazione di Hobbes: cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968. Per altro verso, anche le critiche a Hobbes effettuate da Rousseau e da Kant non nascondono alcuni importanti apprezzamenti per la teoria politica del pensatore inglese: si può vedere in proposito R. Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, Oxford 1999, cap. 7, e Williams, *Kant's Critique of Hobbes*, cit.

pensatore di Malmesbury, agli occhi di Hegel, non contribuisca in modo sostanziale allo svolgimento della storia della filosofia; questo perché non fornisce alcuna nuova categoria logica al progresso dell' Idea. Hobbes reintroduce in filosofia l'atomismo logico già proprio degli antichi greci, limitandosi ad applicarlo ai rapporti etici, e a coniugarlo con il nuovo spirito empiristico della scienza moderna.

Per Hegel, in accordo con la tradizione e con le letture autorevoli di Pufendorf, Rousseau e Kant, Hobbes è essenzialmente il pensatore dello stato di natura come *bellum omnium contra omnes*. L'originalità della filosofia hobbesiana va quindi ricercata, per Hegel, sul terreno del diritto naturale e della fondazione dello Stato; vale a dire, si può notare, in uno soltanto dei due campi disciplinari nei quali Hobbes riteneva se stesso un innovatore – l'altro essendo la scienza ottica. Il concetto di *Naturzustand* come stato di guerra affiora già nelle tesi di complemento alla *Dissertatio de orbitis planetarum* del 1801¹⁸; le linee fondamentali dell'interpretazione critica che Hegel fornisce di Hobbes, tuttavia, sono presentate nello scritto *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* del 1802-03. In questo testo Hobbes non viene direttamente nominato, ma l'immagine hobbesiana dello stato di natura è il principale riferimento critico del primo capitolo, dedicato all'analisi delle fondazioni empiristiche del diritto naturale. È importante soffermarsi preliminarmente su tale scritto, perché l'acuta critica dell'empirismo hobbesiano che Hegel vi condensa non sarà sostanzialmente modificata nelle opere successive; Hegel ne ribadisce i punti essenziali nel *System der Sittlichkeit*, nelle *Realphilosophien* jenesi, nella *Propedeutica Filosofica*, nell'*Enciclopedia*, nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* e nelle *Vorlesungen* sulla storia della filosofia e sulla filosofia del diritto.

1.1 *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*

La tesi fondamentale del *Naturrechtsaufsatz* hegeliano è esposta nell'introduzione¹⁹. Nella misura in cui deve divenire una scienza filosofica, la scienza del diritto naturale deve esporre l' Idea etica, ovvero l'unità dei rapporti etico-politici come unità speculativa. La struttura dell' Idea è l'unità assoluta di unità e molteplicità, o di identità e non identità. Il compito critico della scienza filosofica del diritto naturale consiste quindi, in primo luogo, nel distruggere le due astrazioni complementari dell'empirismo e del formalismo trascendentale, che fondano la sostanza etica, rispettivamente, a partire dalla molteplicità dei suoi elementi empirici e dall'unità della sua autoriflessione concettuale. Tale duplice dissoluzione critica prelude, in secondo luogo, all'esposizione dell' Idea etica come totalità organica superiore alla somma delle proprie parti, tale da superare i dualismi tra moralità individuale e legalità, tra i singoli e l'*ethos* del popolo, e tra le parti attuali e l'intero dello

¹⁸ È la tesi IX: *status naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeundum*. Cfr. C. Ferrini, *Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes*, «Archivio di Filosofia», 77, 2009, pp. 131-143.

¹⁹ Cfr. per l'analisi che segue B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): Commentaire*, Vrin, Paris 1986; J. C. Pinson, *Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le droit naturel de 1802-03*, «Archives de Philosophie», 51, 1988, pp. 613-626.

Stato. Soltanto il concetto speculativo dell'eticità può fondare la libertà positiva dei cittadini come membri dell'*ethos* della statualità.

Secondo Hegel, i due modi unilaterali di considerazione del diritto naturale – l'empirismo e il formalismo trascendentale – si avvolgono da sé in contraddizioni insanabili. Entrambi presentiscono l'unità speculativa, ma falliscono nell'espone la struttura di uni-totalità; non producono concetti veritieri, ma finzioni autocontraddittorie. L'empirismo, nel merito, assolutizza la non-identità nella forma di un molteplice discreto di unità semplici, di una compresenza irriducibile di atomi reciprocamente escludentisi: e questo vale tanto per il caos di sensazioni empiriche del mondo fisico, quanto per lo stato di natura del mondo etico. Così come l'empirismo gnoseologico parte dalla molteplicità delle impressioni sensibili quale base di significato dell'unità concettuale, altrettanto l'empirismo giusnaturalistico scompone il mondo etico nella molteplicità atomistica dello stato di natura, nella convinzione che questa condizione esibisca nitidamente le qualità permanenti del comportamento umano che fanno da sostrato alle leggi civili.

La critica del *Naturrechtsaufsatz* all'idea dello stato di natura come molteplicità atomistica e base permanente dei rapporti etici è concettualmente originale e molto sofisticata. Hegel non si limita a obiettare, in linea con la tradizione, come si tratti di un costruito fittizio, astrattamente astorico, ottenuto estrapolando i soli tratti egoistici della natura umana; né è interessato a rimarcare le motivazioni storico-ideologiche di tale estrapolazione – benché fin dalle *Realphilosophien* di Jena egli colga chiaramente, anticipando la critica marxista, la matrice privatistico-borghese del giusnaturalismo empiristico moderno²⁰. La critica di Hegel si svolge invece sul piano della dialettica logico-concettuale. Hegel argomenta come la costruzione dello stato di natura presupponga oggettivamente e logicamente, e non soltanto nelle intenzioni soggettive degli empiristi, lo stato civile che dovrebbe esserne il *demonstrandum*.

Hobbes, in questo contesto, assurge a emblema del diallele in cui incorrono i giusnaturalisti empiristici, e al tempo stesso ha il pregio di manifestarlo pienamente. A differenza delle versioni più ireniche e compromissorie dell'idea di stato di natura, l'equiparazione hobbesiana dello stato naturale con una condizione di guerra ha il merito di mostrare senza veli l'autocontraddittorietà delle categorie logiche impiegate dal giusnaturalismo; infatti, tale equiparazione esibisce la dialettica interna del concetto di molteplicità pura. Le unità assolutamente discrete dello stato di natura, concepite come atomi repulsivi in interazione unicamente esteriore, trapassano necessariamente nel *continuum* dell'identità; il *bellum omnium contra omnes* è la manifestazione concreta di tale intrinseca necessità logica. Si può riformulare l'argomento hegeliano nei termini seguenti. Considerati come privi di ogni legame con altri, così come di ogni forma o scopo qualitativo, gli atomi dello stato di natura persistono nell'unica attività esterna che sia concepibile sulla base del loro semplice autoriferimento: la conservazione quantitativa di sé. Ma l'inevitabilità dell'urto reciproco capovolge immediatamente tale autoriferimento, rivelando la comunanza di

²⁰ Cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel: über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1948.

intenti, motivazioni e obiettivi nella figura di una lotta incessante per i medesimi beni; nell'istante dello scontro, la ragione solipsistica che guidava ciascuno si capovolge nella prospettiva di una legge comune. Pensare lo stato di natura come guerra significa già porre la necessità della pace²¹.

La circolarità viziosa della finzione del *Naturzustand* si trasferisce, senza sciogliersi, nell'abbandono dello *ius in omnia* a vantaggio della legge di natura che prescrive la pace. Ma se l'universale della legge è ricavato dal caos perché circolarmente presupposto in quest'ultimo, allora non viene pensato in modo adeguato: è un'unità che si impone esteriormente, come mera potenza quantitativa, su individui che restano indifferenti sia reciprocamente, sia nei confronti dell'universale. Qui emerge la cifra politica della critica hegeliana. Fondare il mondo etico su una relazione astratta ed esteriore tra legge e diritto, tra unità e molteplicità, significa falsare tanto il molteplice quanto l'unità: nella misura in cui si presuppongono reciprocamente in modo irriflesso, stato di natura e stato civile, individuo e universale trapassano l'uno nell'altro senza mediarsi, senza articolare una totalità che li sorregga entrambi e ne mantenga i rispettivi diritti. Lo stato civile resta una condizione di indifferenza e di esteriorità naturalistica, nella quale i rapporti giuridici contrattualistici dissolvono l'universale della legge, oppure sono da quest'ultimo oppressi e soffocati²². Liberalismo e assolutismo sono i due volti complementari dell'individualismo giusnaturalistico.

Lo stato naturale e la divina maestà dello stato giuridico, nella sua interezza, estranea agli individui e perciò singolare, così come il rapporto di sottomissione assoluta dei soggetti a quell'altissimo potere, sono le forme in cui i frantumati momenti dell'eticità organica – cioè il momento dell'assoluta unità, quello della stessa in quanto in sé comprende l'opposizione dell'unità e della molteplicità ed è assoluta totalità, ed infine il momento dell'infinitezza, ovvero della nullità degli elementi reali in opposizione – sono fissati come particolari entità e appunto per questo sono svisati, così come l'Idea. Al contrario l'Idea assoluta contiene l'identità dello stato di natura e della maestà, in quanto quest'ultima non è altro che la natura etica assoluta e non si può pensare ad alcuna perdita della libertà assoluta (come si dovrebbe intendere parlando di libertà naturale), né ad un abbandono della natura etica a causa dell'essere reale della maestà; poiché il naturale, che dovrebbe essere pensato nel rapporto etico come qualcosa cui rinunciare, non sarebbe affatto etico e quindi lo rappresenterebbe nel modo peggiore nella sua originarietà²³.

Come inquadrare più esattamente Hobbes in questa critica complessiva, tanto logico-metafisica quanto politica? Per un verso, il pensiero hobbesiano esemplifica nel modo più efficace il modello di giusnaturalismo empiristico, in certa misura ti-

²¹ Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1963², pp. 124 sgg.

²² Cfr. G. Duso, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 311-364. Per indicazioni bibliografiche più dettagliate sul rapporto di Hegel con il giusnaturalismo, *infra*, la discussione del cap. 5.

²³ SFD, p. 47.

pizzato, che Hegel attacca; senza entrare qui nei dettagli, si può constatare come Hegel anticipi limpidamente la tesi di Leo Strauss (e di Carl Schmitt) secondo cui Hobbes, campione dell'assolutismo monarchico, vada altrettanto considerato il padre teorico del liberalismo moderno²⁴. L'empirismo hobbesiano tiene fermo il momento della differenza e della molteplicità, considerando l'unità politica come un artificio derivato dal diritto individuale; pone a fondamento quest'ultimo per come si manifesta puramente nella situazione anomica dello stato di natura. Tuttavia, nella misura in cui ipostatizza la differenza nella sua forma quantitativa e atomistica, il sistema hobbesiano finisce per dissolverla nell'universale che sorge per preservarla. Le differenze possono essere salvaguardate solo se concepite in modo qualitativo, quali specie interne di un universale etico che in esse si articola e si pluralizza. Hegel obietta, in altri termini, che l'individualità non ha realtà se non come momento di autoarticolazione dell'intero etico che la precede. Persino l'attività in apparenza più autoreferenziale dell'individuo – la conservazione di sé – è in verità costituita e resa possibile dalla sfera determinata di rapporti qualitativi in cui sorge; tale sfera, esplicitata dal sistema economico-giuridico dell'interesse privato, a sua volta si sorregge solo come parte di una totalità etico-politica più comprensiva.

L'opzione anti-individualistica del sistema hegeliano dell'eticità assoluta non pregiudica, tuttavia, l'importante riconoscimento che Hegel tributa all'empirismo. Contro le filosofie della riflessione, che fissano in forma intellettualistica leggi e principi «come libertà, volere puro, umanità»²⁵, «a pieno diritto l'empirismo afferma che [il] filosofare deve essere orientato verso l'esperienza»²⁶. Il terreno dell'esperienza esibisce infatti «[almeno] una intuizione, benché confusa, della totalità». Come vedremo nel primo capitolo, Hegel non cesserà di valorizzare la dimensione esperienziale dell'empirismo: il richiamo alla molteplicità dell'esperienza, benché categorialmente inconsequente e confuso, ha il merito di esigere dal concetto filosofico l'aderenza alla pluralizzazione dei bisogni, dei poteri, e degli interessi concreti degli uomini. L'empirismo è guidato dall'impulso di autodifferenziazione del concetto filosofico, e quindi di concretizzazione dell'universale. Il principio empiristico, applicato al mondo etico, ha l'effetto benefico – che può esser detto illuministico – di destituire le pretese del falso universale, del comando che si legittima indipendentemente dai bisogni coscienti della soggettività che ubbidisce. Il diritto della soggettività individuale ad affermarsi nel mondo, e a commisurare coscientemente la legge ai propri bisogni, è un momento irrinunciabile della verità dell'intero etico.

²⁴ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit.; Id., *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1953; C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes* (1938), tr. it. in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.

²⁵ SFD, p. 50.

²⁶ Id., p. 51.

1.2 La lotta per la vita e la morte, indice dell'evoluzione del pensiero politico hegeliano

La valutazione hegeliana dell'empirismo giusnaturalistico è quindi ambivalente. Tale ambivalenza è indice di una più globale oscillazione della teoria etico-politica di Hegel, tra un recupero della tradizione dell'aristotelismo politico, e una difesa – per quanto critica – del valore autoaffermativo della soggettività come principio dell'ordine e dell'autorità. Una delle ipotesi sviluppate nel presente lavoro è che tale oscillazione si risolve, nell'evoluzione del pensiero hegeliano, in una progressiva prevalenza di un modello autocritico di giusnaturalismo. Come cercherò di mostrare nel terzo capitolo, la figura hobbesiana della lotta – dello stato di natura come condizione generalizzata di guerra – offre una prospettiva preziosa per ricostruire e valutare questa evoluzione.

Si può notare, in sede introduttiva, come il motivo della lotta, fin dagli scritti pre-jenesi, esprima l'impulso irriducibile di separazione dell'individualità dalla sostanza etica. Ne *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, la separazione dell'individualità – simboleggiata da Abramo, dal diritto e dall'etica kantiana – è concettualizzata attraverso le categorie tragiche della colpa, del crimine e del destino²⁷. Tale impostazione permane ancora negli scritti politico-filosofici dei primi anni jenesi, benché già modificata tanto dalla nascente elaborazione dialettico-speculativa hegeliana, quanto – sul piano politico – dall'apprezzamento per lo Stato moderno esplicitato dallo scritto sulla costituzione della Germania. La lotta, in questo contesto, manifesta lo scontro tra le potenze etiche assolute della sostanza comunitaria e della soggettività – sia individuale che familiare. L'affermazione polemica del diritto della particolarità soggettiva segna la distruzione tanto del compatto spirito comunitario della Grecia classica, quanto della particolarità stessa, incapace di sussistere senza forme comunitarie che la supportino. Tale destino di reciproco annientamento di universalità e particolarità deve essere elaborato e fatto proprio dal pensiero, in vista della ricostruzione di una totalità etica superiore e conciliata.

L'ispirazione tragica ed eroica del motivo della lotta viene tuttavia gradualmente abbandonata nel corso della produzione jenesi; più esattamente, viene affiancata e infine subordinata al quadro prosaico e borghese della lotta per la vita e la morte di ascendenza empiristico-hobbesiana²⁸. Questo abbandono è correlativo, a mio parere, a una progressiva trasformazione del paradigma politico hegeliano. Il *Naturrechtsaufsatz* e il *System der Sittlichkeit* attingono a una concezione aristotelizzante dell'unità politica come totalità sostanziale, superiore e costitutiva rispetto alla parti-

²⁷ Devo a un saggio purtroppo poco conosciuto di M. Barale, *Religione e filosofia nello Hegel prejenese*, in A. Fabris, G. Fioravanti, E. Moriconi (a cura di), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, ETS, Pisa 1997, pp. 275-322, alcune tra le riflessioni più penetranti sul tema. Cfr. anche D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, Paris 1975; D. Goldoni, *Il riflesso dell'Assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Guerini, Milano 1992; C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996; R. Caputo, *Il tragico nel primo Hegel: tragedia cristiana e destino della modernità*, Pensa Multimedia, Lecce 2006.

²⁸ Nell'*Estetica* berlinese, tale trasformazione è esposta in relazione all'immagine romantica della cavalleria e dei suoi momenti dell'onore, dell'amore e della fedeltà: *Estetica*, vol. I, pp. 619 sgg.

colarità e alle sue pretese di separatezza. A partire dalla *Realphilosophie* del 1803-04, e parallelamente all'intenso studio hegeliano dell'economia politica, la distruzione tragica della particolarità separata cessa di essere il principio coesivo della totalità; al contrario, il tema della lotta viene riformulato come principio di affermazione e di riconoscimento della soggettività giuridica, che struttura il sistema economico del godimento, dello scambio e del lavoro. L'individualismo empiristico di matrice hobbesiana, di conseguenza, è accolto nell'intero etico e non più relegato al suo esterno quale momento semplicemente negativo. Attraverso il filtro della lotta per il riconoscimento, la totalità etica assorbe e disciplina lo strumentario giusnaturalistico dei bisogni, della proprietà e del lavoro, e se ne alimenta per rafforzarsi; integra, a titolo di momento relativo e tuttavia reale, il quadro giuridico del moderno diritto privato²⁹.

Questa trasformazione di paradigma non intacca, come già detto, le linee fondamentali della critica all'individualismo empiristico svolta nel *Naturrechtsaufsatz*. L'intero precede l'individualità, che non sussiste per sé o in modo autofondato; ad analogo rifiuto è sottoposta la connessa idea che i rapporti etici dipendano dall'artificio, nel senso dell'abbandono volontario di uno stato di natura che li preceda. Tuttavia, nei primi anni jenesi l'anteriorità dell'intero rispetto all'individualità si esprime nell'autoesposizione metafisica di una totalità sostanziale, preceduta dalla distruzione critica dei principi intellettualistici della separazione. A partire dal 1803 e poi definitivamente con la *Fenomenologia* del 1807, al contrario, la genesi etico-politica della soggettività non avviene per ancoraggio alle sfere sostanziali dell'intero, bensì per costituzione reciproca attraverso i momenti dialettici della lotta, del bisogno, del riconoscimento e del lavoro.

Rilevare questa complessa trasformazione, benché in termini ancora riduttivi e semplificatori, consente di avanzare una prima considerazione generale sull'importanza di una ricostruzione dei motivi hobbesiani del desiderio, della paura e dell'artificio nella filosofia di Hegel. Tanto negli scritti jenesi quanto, pur con differenze significative, nella contratta versione enciclopedica della maturità, la lotta per la vita e la morte mette in scena, su una traccia hobbesiana, una sorta di preistoria concettuale della libera soggettività moderna, emancipatasi dalla paura naturale attraverso il nesso tra desiderio, coscienza di sé ed esteriorizzazione lavorativa. La preistoria dello stato di natura, in cui la ragione agisce ancora al modo di un'inconsapevole passione soggettiva, ritorna in forme diverse ed 'educate' tanto nella storia fenomenologica del *Geist* – il *Rechtszustand* antico, il regno animale dello spirito, la *Bildung* illuministica – quanto nelle figure concrete dell'oggettività della volontà – nella parziale anomia della società civile e del diritto statuale esterno. Tali assonanze hobbesiane³⁰ suggeriscono come l'opposizione tra stato di natura e stato civile, benché rigettata da Hegel nella sua forma astratta e dicotomica, venga tuttavia assunta a diversi livelli a titolo di momento 'genealogico' di realizzazione

²⁹ Come vorrei mostrare nel capitolo 3, è tuttavia soltanto la *Fenomenologia dello Spirito* del 1807 a portare a compimento tale trasformazione del motivo della lotta. *Infra*, in particolare § 2.3.

³⁰ Così C. Senigaglia, *Il gioco delle assonanze: a proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

della libertà³¹; e come quindi l'artificio razionale che distacca gli uomini dalla naturalità, per quanto perda il carattere puntuale e antitetico che possiede nella teoria hobbesiana, venga da Hegel dilatato a lavoro inconscio della ragione che si incarna, attraverso il desiderio umano, come mondo delle istituzioni giuridiche, economiche e politiche della modernità.

2. Hobbes nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*

Rimandando ai capitoli del libro lo sviluppo dettagliato di tale ipotesi interpretativa, può essere utile, in sede introduttiva, passare a considerare la posizione di Hobbes nelle *Lezioni sulla Storia della Filosofia*. La lettura di Hobbes che Hegel vi propone non diverge essenzialmente, come anticipato, da quella del saggio jenese sul diritto naturale; tuttavia, lo sfondo complessivo della matura storia della filosofia hegeliana permette di circoscrivere con esattezza gli assunti teorici con i quali Hegel – a partire almeno dal corso di *Storia della Filosofia* del 1805-06³² – si rapporta alle filosofie del passato. Insisterò, nel merito, sulle ragioni del privilegio accordato da Hegel ai sistemi logico-metafisici, a discapito di quelli che sono invece innovatori sul piano politico – come quello di Hobbes – o scientifico. A questo approccio rivolgerò una critica d'insieme, indirettamente ispirata alla metodologia storica proposta da Hobbes in un paragrafo degli *Elements*.

Come detto, l'attenzione che Hobbes riceve nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* tra le figure della prima filosofia moderna non è paragonabile a quella dedicata a Cartesio e Spinoza. Il motivo principale è, appunto, il favore che Hegel accorda, nel progresso storico-filosofico della ragione, ai grandi principi logico-metafisici come la sostanza spinoziana e l'io cartesiano³³: il pensiero di Hobbes non presenta invece categorie logiche innovative, che possano figurare nella *Scienza della Logica* a titolo di nuclei autonomi di intelligibilità del pensiero. La filosofia di Hobbes, come già visto, accoglie il principio astratto dell'atomismo, sviluppato dalla filosofia greca, e lo unisce con lo spirito empiristico già proprio di Bacone. In termini logico-categoriali, non produce alcun avanzamento storico-filosofico.

Se Hobbes ha un merito, è più circoscritto: consiste nell'aver esteso il nuovo spirito scientifico dell'empirismo al mondo della politica, elevando il concetto dello Stato a oggetto degno di pensieri universali e di indagine teorica. Da questo punto di vista, Hobbes merita di essere ricordato come figura di rilievo nel grande processo di genesi della scienza e dell'epoca moderna in genere; processo favorito dalla posizione dell'indagine empirica come fondamento di validità delle leggi universali:

³¹ Devo al prof. Geminello Preterossi alcuni suggerimenti su questo punto.

³² Sul manoscritto del 1805-06, cfr. la premessa di Michelet in SW XVII, p. 1; inoltre, K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, tr. it. R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, pp. 218 sgg.

³³ A. Peperzak, *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, AV, Cagliari 1996, pp. 49-70. Cfr. anche K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 1-39; L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990, pp. 79 e sgg.; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 31-39.

l'analisi dell'esperienza è così il punto principale. Sono sorte da essa le scienze moderne, le scienze naturali, la matematica, e presso gli inglesi la scienza politica; gli Inglesi hanno per primi formulato pensieri intorno allo Stato, Hobbes è da menzionare a questo riguardo³⁴.

Per Hegel, Hobbes va perciò considerato come il fondatore del moderno concetto di Stato e della nuova scienza politica. Si può rilevare come questo riconoscimento, all'epoca di Hegel, non fosse scontato; né lo fosse per colui che, in gioventù, si è formato sugli scritti di Rousseau e sull'afflato di libertà della Rivoluzione francese. Gli insegnamenti politici di Hobbes, per almeno un secolo, erano stati osteggiati e considerati da molti, tanto in Inghilterra quanto nella Francia illuministica, come semplici orpelli ideologici dell'assolutismo monarchico e dell'oscurantismo; soltanto nel tardo settecento, con l'istituzione delle cattedre universitarie di cameralistica per opera di Federico Guglielmo I di Prussia, la cultura di lingua tedesca iniziò ad apprezzare l'importanza di Hobbes nella formazione del concetto moderno di sovranità come attributo di uno Stato forte, centralizzato e indipendente dal potere religioso³⁵.

È vero che Hegel, su questo punto, ha mostrato sempre un'acuta percezione del nesso tra un potere statale autorevole e indipendente e il sistema moderno delle libertà, inclusa la libertà di pensiero e di ricerca scientifica. Fin dalla *Verfassung Deutschlands*, con la sua aspra polemica contro il particolarismo feudale dell'Impero tedesco e con la sua appassionata invocazione machiavelliana di un'unificazione nazionale della Germania in Stato, Hegel coglie l'importanza del processo mediante cui il potere statale ha saputo separarsi dall'autorità religiosa, acquisendo così un'organizzazione universale basata sulla razionalità immanente della libertà umana. Così, nelle *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, Hegel afferma che «con la pacificazione del mondo in un ordinamento statale [...] era connesso un altro più concreto progresso dello spirito verso una più nobile umanità»; il nuovo Stato è parte integrante dell'«aurora» moderna per cui «il cielo dello spirito si rischiarà per l'umanità»³⁶.

Non si può perciò sminuire la rilevanza e la novità dell'approccio hobbesiano che, pur con idee «superficiali, empiriche», sa per primo formulare «principi generali intorno allo Stato»³⁷, ricavandone le determinazioni non dal particolarismo degli interessi feudali né dalla maestà religiosa o da considerazioni astratte sulla giustizia del cosmo, ma da una base immanente misurata sui bisogni dell'uomo. L'attitudine empiristica di Hobbes mostra qui il suo valore: conformandosi ai bisogni naturali dell'uomo e non a principi trascendenti di giustizia, Hobbes sa porre l'universalità dello Stato su ciò che l'uomo trae con il pensiero da se stesso e dalla propria espe-

³⁴ SW XIX, p. 439. Cito da questa edizione perché riporta il testo delle lezioni sulla storia della filosofia nella prima edizione di Michelet (1833-36), più completa rispetto alla seconda (1840-44) cui si riferiscono le traduzioni italiane. La traduzione, qui e nelle seguenti, è mia.

³⁵ Cfr. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*, cit.

³⁶ *Lezioni sulla filosofia della storia* (I), vol. IV, p. 135 (VPhG, p. 868).

³⁷ *Introduzione alla storia della filosofia*, p. 100 (W 18, p. 79).

rienza. L'impeto scientifico, che radica la formulazione delle leggi in una risoluta indagine del particolare e non nei dogmi religiosi o nei pregiudizi della tradizione, vale perciò altrettanto come principio della fondazione razionale di un nuovo Stato: di un potere universale che si legittimi per l'adesione ai bisogni e all'esperienza terrena dell'uomo.

Per questo motivo Hegel insiste sul doppio registro del moderno atteggiamento scientifico, che si applichi da un lato all'osservazione immanente della natura, e dall'altro alla natura umana:

si osservarono in secondo luogo l'elemento spirituale, come esso nella sua realizzazione, erigendo gli Stati, produce un mondo spirituale: questo al fine di indagare sulla base dell'esperienza che cosa sia diritto [*Recht*] degli individui nei rapporti reciproci e verso i principi, e diritto degli Stati verso gli Stati [...] si osservarono inoltre gli impulsi [*Triebe*] dell'uomo, che nello Stato devono giungere a essere soddisfatti, e come essi possano esserlo: ciò al fine di riconoscere il diritto a partire dall'uomo stesso, quello passato come quello ancora presente³⁸.

Il punto su cui mi sembra opportuno insistere è la stretta connessione stabilita da Hegel tra la nuova scienza naturale, animata dall'idea empiristica dell'esperienza umana come base autonoma per la formulazione di leggi universali, e il giusnaturalismo moderno – hobbesiano, come si può forse desumere dall'uso del termine *Triebe* – che fonda lo Stato a partire dalle passioni più diffuse degli uomini e dalla necessità di soddisfarle. Questa connessione è una grande intuizione hegeliana, di cui è impossibile non rilevare l'importanza e la fecondità: se l'impatto della rivoluzione scientifica di Copernico, Galilei e Newton sulla definizione razionalistica di un nuovo concetto di potere politico è dato oggi per scontato, prima di Hegel era in larga parte impensato; è stato Hegel a rilevare, nelle moderne costruzioni giusnaturalistiche, l'incidenza dei principi scientifici dell'esperienza e della costruzione geometrica³⁹.

2.1 Logica, fenomenologia e storia: una prima critica

Le osservazioni hegeliane circa l'importanza dell'empirismo scientifico e politico per l'«aurora» della modernità restano, tuttavia, in larga parte incidentali ed episodiche. Il motivo è già stato ricordato. La *Entwicklung* storico-filosofica dell'Idea appartiene essenzialmente all'ambito logico-metafisico, e non riceve apporti decisivi dal pensiero scientifico o politico: come accade per Hobbes, anche pensatori quali Galilei, Newton, Grozio, lo Spinoza del *Trattato Teologico-Politico*, Pufendorf, il Locke del *Second Treatise*, Rousseau, Montesquieu, o lo stesso Kant scienziato na-

³⁸ SW XIX, pp. 271-72.

³⁹ Su Hegel e l'empirismo cfr. più in generale R.P. Horstmann e M. J. Petry (a cura di), *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986 (in particolare il saggio di T.I. Oisemann, *Hegel und die naturwissenschaftliche Empirismus*, pp. 389-400); e D. Wandschneider, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelischen Philosophie*, in M. J. Petry (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 33-58.

turale e pensatore politico non ricevono nella storia della filosofia hegeliana un'attenzione comparabile né alla loro straordinaria incidenza nel pensiero moderno, né, per altro verso, al loro importante ruolo nella formazione della stessa filosofia di Hegel. In altri termini, il terreno scientifico, giuridico-politico, e anche artistico o teologico, sul quale si svolgono molte delle controversie decisive per l'autocomprensione della modernità, appartiene per Hegel alla fenomenologia dello spirito, e non all'interna struttura logico-categoriale dell'Idée per come si dispiega puramente nella *Logica*, e temporalmente nella storia della filosofia.

Si deve ricordare, a questo proposito, che il primo corso hegeliano di storia della filosofia – al cui manoscritto probabilmente Hegel attingerà anche, molti anni più tardi, per i corsi berlinesi – è coevo alla redazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Se è plausibile osservare che, nelle intenzioni di Hegel, i due ordini di considerazione teorica – quello storico-filosofico e quello fenomenologico – si completano l'un l'altro e presentano in due forme diverse il medesimo contenuto speculativo, è vero tuttavia che la priorità concettuale spetta alla storia della filosofia, che presenta le categorie della futura logica nel loro involucro temporale più adeguato⁴⁰. Le figure scientifiche, politiche, artistiche e religiose dell'esperienza, nelle quali il soggetto fenomenico si impiglia e si dibatte lungo tutto il suo percorso verso l'assoluto, sono le forme finite d'apparenza del movimento concettuale del sapere, per come è articolato puramente dalle categorie logiche⁴¹. Sicché, i pensatori del passato il cui lascito si colloca sul piano scientifico o politico utilizzano nuclei categoriali che non possiedono pienamente, nella misura in cui non li esplicitano nell'ambito logico-metafisico che li caratterizza per essenza. Se ogni epoca storico-filosofica è definita da una forma predominante di comprensione e manifestazione dell'Idée, politica e scienza – e per altro verso anche arte e religione – restano le figure derivate e fenomeniche di tale comprensione⁴². La loro evoluzione non agisce in modo essenziale sulla struttura logico-categoriale di un'epoca; le opposizioni che attraversano i concetti scientifici e politici non possono orientare in modo decisivo gli avanzamenti filosofici dello spirito. Al contrario, sono le contraddizioni interne alle forme unilaterali di autocomprensione logico-metafisica dell'Idée a ripercuotersi sul livello coscientiale-fenomenologico e a condizionarne i processi.

Hegel, anche nel proprio sistema maturo, non si arrischia mai a presentare un rigido parallelismo tra corso storico-filosofico ed *Entwicklung* logico-categoriale. Ciononostante, egli afferma con la massima risolutezza che tra i due piani sussiste

⁴⁰ Cfr. su questo gli studi di M. Biscuso, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini, Milano 1997, e Hegel, *lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli 2005.

⁴¹ Sul rapporto tra fenomenologia e logica, cfr. i classici lavori di H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt 1965 e F. Chiereghin, *Dialettica dell'Assoluto e ontologia della soggettività*, Verifiche, Trento 1980.

⁴² «La filosofia è del tutto identica con lo spirito del suo tempo. Essa non sta al di sopra della sua epoca, ma ne è la coscienza, è il sapere di ciò che è sostanziale: è il sapere pensante di ciò che caratterizza un'epoca» (*Lezioni sulla storia della filosofia* 1825-26, tr. it. R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 26-26).

un'omogeneità essenziale⁴³, che viene invece a mancare per le altre forme temporali di sviluppo dello spirito – la storia fenomenologica, la *Weltgeschichte*, ma anche le storie 'assolute' della religione e dell'arte⁴⁴. Ciò significa, in termini generali, che lo scarto tra tempo ed eternità, tra il concetto nelle sue figure temporali e il circolo puro della conoscenza filosofica, è annullato dalla storia della filosofia. Nella misura in cui si raccoglie nel tempo purificato del progresso storico-filosofico, il tempo empirico è eliminato; la sua carica di dispersività, di contingenza e di alienazione è disinnescata e ricondotta a lato esteriore, *necessariamente contingente*, dell'Idea logica⁴⁵. Il tempo è eliminato perché pensato; e pensare radicalmente il tempo equivale a illustrarlo come Idea temporalizzata nella storia della filosofia. Trasceso dall'interno mediante l'autocomprensione storico-filosofica dell'Idea, il tempo come apertura empirica alla contingenza diviene un momento inconscio e reificato del sapere⁴⁶.

Interpreti acuti di Hegel hanno rivolto critiche articolate, che mi paiono persuasive, a questa concezione. Dieter Henrich, ad esempio, ha obiettato che la risoluzione hegeliana della contingenza temporale nel circolo della verità logica si appoggia sulla trasformazione della contingenza in una categoria logica⁴⁷; e questo perché l'immediatezza 'prima', la dimensione irriducibilmente non-concettuale della contingenza, è surrettiziamente traslata da Hegel in immediatezza 'seconda', concetto oggettivato o in sé, che diviene un momento interno del circolo della *Reflexion* e quindi, da ultimo, della soggettività del concetto⁴⁸. Adorno, nei *Tre studi su Hegel* e in *Dialettica Negativa*, svolge osservazioni non dissimili, tese a contestare – pur nella valorizzazione della natura dialettica di ogni determinazione concettuale – l'identificazione hegeliana tra il non-concettuale e il concetto in sé, o pensiero oggettivato⁴⁹. Questa identificazione accumuna Hegel al mito, e non argina il rovesciamento della civiltà illuministica in catastrofe. A dispetto dell'insistenza sul divario tra la mera *Existenz* e la realtà razionale della *Wirklichkeit*, la logicizzazione hegeliana della contingenza rischia di condurre alla fatale identificazione tra durata temporale e necessità logica, tra l'efficacia storica di una determinazione di pensiero e la sua forma logico-categoriale 'pura'. E questo significa, nei termini di Benjamin,

⁴³ «Lo stesso sviluppo del pensiero che viene esposto nella storia della filosofia, viene pure esposto nella filosofia stessa, ma liberato da quella exteriorità storica e puramente nell'elemento del pensiero» (Enc. C § 14, p. 141). Cfr. anche *Vorlesungen*, vol. 6, pp. 27, 115, 157, 220, 293.

⁴⁴ Cfr. M. Monaldi, *Hegel e la storia*, Napoli, Guida 2000.

⁴⁵ Cfr. Enc. C § 258 A; *Vorlesungen*, vol. 6, p. 27; VPhG, pp. 20-21.

⁴⁶ Cfr. R. Bodei, 'Die Metaphysik der Zeit' in *Hegels Geschichte der Philosophie*, in D. Henrich, R. P. Horstmann (a cura di), *Hegels Logik der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 79-98. Per un'analisi più approfondita del problema, mi permetto di rimandare a G. Frilli, *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Verifiche, Trento 2015, cap. 4 e Conclusione.

⁴⁷ D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, pp. 158-187.

⁴⁸ D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in Id., *Hegel im Kontext*, cit., pp. 95-157, saggio poi ampliato nel volume a cura dello stesso Henrich, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324. Per una ripresa recente della critica di Henrich, cfr. F. Sanguinetti, *La teoria hegeliana della sensazione*, Verifiche, Trento 2015, pp. 227 sgg.

⁴⁹ In particolare T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, a cura di G. Zanotti, pp. 134 sgg.

scrivere la storia dal punto di vista dei vincitori, relegando a priori ciò che è debole, inefficace o fugace allo statuto di esistenza falsa o pigra⁵⁰.

Nel quarto capitolo del presente lavoro riprenderò questa critica nel contesto dell'analisi del concetto hegeliano di *Bildung*. Qui vorrei invece trarne due conseguenze teoriche generali, ai miei occhi decisive per l'impostazione corretta di un confronto tra Hegel e i filosofi che lo precedono. La prima è un'opzione per la pluralità disciplinare dell'analisi storico-filosofica⁵¹. Se la contingenza temporale non è riassorbibile dall'Idea, allora la dimensione logico-metafisica della storia della filosofia, che era garanzia del riassorbimento, perde la sua priorità di principio rispetto alle altre dimensioni. Gli avanzamenti, le rotture e le innovazioni sul piano della scienza, dell'arte o della politica diventano momenti costitutivi, e non meramente fenomenici, dell'autocomprensione filosofica di un'epoca, così come della sua ricostruzione storica; incidono sulle elaborazioni dei principi logico-metafisici, non meno di quanto questi influenzino di rimando la scienza e la politica⁵². Che la grandezza di Hobbes risieda nel suo pensiero politico, piuttosto che nella sua metafisica meccanicistica, non sancisce in partenza un suo limite. Si può plausibilmente ritenere che l'identificazione di ragione e arte, di *verum e factum*, centrale per la filosofia moderna e per lo stesso idealismo tedesco, abbia un'impronta originariamente politica, e che il suo stesso senso dipenda dal bisogno pratico ed empirico di proteggere la vita umana dalla miseria e dalla guerra⁵³. Questa dipendenza non indica la falsità o l'unilateralità di tale principio – può, al contrario, illuminarne il momento di verità⁵⁴.

Il secondo corollario afferma un'esigenza antistoricistica. La storia della filosofia hegeliana non è storicistica in senso relativistico o contestualistico; non riduce la verità al tempo. Riduce, tuttavia, il tempo alla verità. Nella misura in cui il tempo è internamente strutturato e trasceso dall'Idea logica nel suo dispiegamento storico-filosofico, la posteriorità temporale diventa indice di un sapere più veritiero. Lo sguardo al passato è uno sguardo al non-ancora, all'immatunità, anche laddove parta dalle spalle di giganti; il vero del passato è identificato sulla base della pienezza del presente, per quanto irrequieta e instabile. In questo modo, sempre nei termini di Adorno e Benjamin, la linearità logico-categoriale rischia di duplicare ideologicamente la giustizia dei vincitori storici; il passato che non mostra i tratti dello svolgimento logico dell'Idea decade malinconicamente ad ammasso informe di macerie, senza che in tali macerie il pensiero possa riattivare discontinuità, scarti ancora fecondi, direzioni abbozzate ma rimaste inesplorate.

⁵⁰ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 78-79.

⁵¹ Cfr. quanto argomenta analogamente, in relazione a Hobbes, D. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, PUPS, Paris 2008, pp. 16 sgg.

⁵² Cfr. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 41.

⁵³ Cfr. S. Rosen, *Technē and the Origins of Modernity*, in Id., *Metaphysics in Ordinary Language*, St. Augustine's Press, South Bend 2010, pp. 112-125.

⁵⁴ *Infra*, cap. 4 § 4.5.

2.2 Storia della filosofia e teoria

Il presupposto di un confronto teorico spregiudicato con il passato, Hegel stesso incluso, mi sembra perciò necessariamente non-hegeliano: è l'assunto che il tocco del pensiero resuscita il passato non perché lo integra al progresso temporale dell'Idea, ma perché lo sottrae criticamente al tempo; perché si sforza di discernere la potenziale verità senza tempo nella genesi storica, verità che può proiettarsi sul presente e imprimergli uno scarto inedito. Questo non significa che la storia divenga ininfluenza di fronte alla verità, o che la verità stessa non abbia un momento temporale. Significa, tuttavia, che la distanza temporale non è per la filosofia un vettore di verità, ma un diaframma che, pur limitando e quindi caratterizzando storicamente un sistema filosofico, può essere penetrato, liberando problemi e orientamenti di pensiero che trascendono la temporalità. L'indagine storico-filosofica è un'operazione di disvelamento e di liberazione dei concetti dalla loro quiescenza nel passato; è una vivificazione del morto e un riscatto dello sconfitto. In questo modo, essa si fa lavoro teoretico; elimina l'opacità della distanza, permettendo di collocare due sistemi diversi, come quelli di Hegel e Hobbes, in comunicazione vivente tra loro e in dialogo reale con lo storico.

Non è Hegel, bensì Hobbes a venirci in soccorso nel delineare questa metodologia d'indagine; nello specifico, è una rapida osservazione del capitolo 13, parte I degli *Elements of Law*, capitolo dedicato agli effetti intersoggettivi o esteriori dei poteri della mente. Hobbes vi scrive:

benché le parole siano i segni che abbiamo circa le opinioni e le intenzioni l'uno dell'altro, pure, poiché la loro equivocazione è così frequente a seconda della diversità del contesto e della compagnia in cui vanno (della quale equivocazione devono aiutarci a sbarazzarci la presenza di colui che parla, la nostra visione delle sue azioni, e la congettura circa le sue intenzioni): dev'essere estremamente difficile scoprire le opinioni e le intenzioni di quegli uomini che se ne sono andati molto tempo fa, e ce ne hanno lasciato nient'altra significazione che i loro libri; i quali non possono praticamente essere compresi senza conoscere la storia abbastanza da scoprire quelle circostanze sopra menzionate, e anche senza grande prudenza nell'osservarle⁵⁵.

La conoscenza storica presentifica: restituisce l'orizzonte nel quale possiamo intuire le intenzioni originarie di un locutore, riportandole in vita e ponendole in un dialogo effettivo con le nostre. Il lavoro storico non imprigiona il significato teorico dei libri passati nel loro contesto genetico, bensì, esattamente all'opposto, ci rende presente tale contesto per liberare il significato, per restituirne l'originarietà all'intelligenza filosofica. Come rileva Arrigo Pacchi nella nota al testo, Hobbes si distacca, con questa concezione probabilmente non lontana dallo spirito filologico di Lorenzo Valla⁵⁶, tanto dal modello classico della *historia magistra vitae*, quanto

⁵⁵ E 1.XIII, § 8 (tr. it. p. 106).

⁵⁶ Su Hobbes e Valla, cfr. G. Paganini, *Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umanistica e filosofia moderna*, «Rinascimento», 39, 1999, pp. 515-568. Sul concetto di storia in Hobbes, cfr. i saggi raccolti

dall'idea cartesiana secondo cui gli antichi ci sarebbero irrimediabilmente stranieri. La ricerca storico-filosofica è una forma di traduzione: elimina l'estraneità temporale dei pensieri e li rende reciprocamente intelligibili. Posti in comunicazione, i pensieri divengono modi, spesso confliggenti e in tensione, di un unico pensiero: in termini hegeliani, *Denkbestimmungen* dell'attività universale del *Denken*. Al tempo stesso, occorre salvaguardare tale lavoro di traduzione dalla pretesa hegeliana che l'estraneità sia un'illusione transitoria, un guscio esterno che il pensiero gradualmente abbandona nel processo lineare e cumulativo di scoperta di sé.

3. Hegel e Hobbes: un panorama delle interpretazioni

La lettura di Hobbes che proporrò nel lavoro, e che ritengo più proficua anche ai fini di un confronto teorico con Hegel, ha molti debiti con la letteratura secondaria hobbesiana, sia classica – in particolare il libro di Strauss del 1936 e le ricerche di Oakeshott, Pacchi, McNeilly – sia più recente, e penso agli studi di Skinner, Sorell, Tuck, Terrel, D'Andrea, Ferrarin, Fiaschi, Altini, Herla, Lloyd. L'idea di fondo di Strauss, vale a dire l'incompatibilità tra i principi geometrico-meccanicistici del sistema hobbesiano e la sua comprensione delle passioni, del diritto e della politica, mi sembra ancora pertinente e valida. È stato lo stesso Strauss a segnalare che, se si enfatizza in Hobbes l'illimitatezza del desiderio umano, la sua intrinseca propensione all'artificio e la sua indipendenza dai sensi, allora balza agli occhi la vicinanza a Hegel e al tema della lotta tra autocoscienze. In una nota del libro⁵⁷, Strauss annuncia una futura ricerca insieme a Kojève che avrebbe dovuto condurre un'investigazione dettagliata del rapporto tra Hobbes e Hegel: ricerca che purtroppo non ha visto la luce. Strauss sostiene in particolare che la relazione servo-padrone rappresenti una ripresa autentica della filosofia di Hobbes, e che Hobbes isoli quindi la forma più elementare del concetto hegeliano di autocoscienza.

Ludwig Siep⁵⁸, in uno studio del 1974 che anticipa la sua più vasta e nota ricerca del 1979 sul principio del riconoscimento nella filosofia dello Hegel jenese⁵⁹, ha tentato di circoscrivere l'abbozzata tesi di Strauss, mettendone in luce i pregi ma soprattutto i limiti. Secondo Siep, il tema hobbesiano del *bellum omnium contra omnes* costituisce fin dal *Sistema dell'Eticità* una figura utilizzata da Hegel per tematizzare il momento negativo e agonistico della lotta per il riconoscimento posto alla genesi dell'eticità, e per mettere in luce gli aspetti conflittuali dell'intero etico, come il delitto. Inoltre, Hegel riprende da Hobbes e Spinoza – come visto, fin dalla *Dissertatio* del 1801 – l'idea dello stato di natura come condizione non etica di guerra, dalla

in G.A.J. Rogers, T. Sorell (a cura di), *Hobbes and History*, Routledge, London-New York 2000, parte 1.

⁵⁷ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit., p. 58.

⁵⁸ L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, «Hegel-Studien», 9, 1974, pp. 155-207.

⁵⁹ L. Siep, *Anerkennung als Prinzip einer praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Meiner, Hamburg 2014 (ed. orig. 1979).

quale bisogna uscire per dare luce allo Stato⁶⁰. Tuttavia, secondo Siep i riferimenti hobbesiani di Hegel sono piuttosto superficiali e schematici, e se si può asserire con qualche certezza la lettura diretta degli scritti politici di Hobbes, la loro importanza non è comparabile, per la formazione della filosofia hegeliana, allo studio di Spinoza. Le conclusioni di Siep sono scettiche: è vero che c'è un'affinità tra Hegel e Hobbes nel nesso tra desiderio, lotta e paura; tuttavia, il momento della lotta è concepito da Hegel più alla stregua di un duello d'onore che non di una lotta generalizzata per la sopravvivenza. I principi hegeliani dell'autocoscienza e del riconoscimento sono la base delle norme condivise dell'eticità, mentre Hobbes fonda il diritto sul calcolo utilitaristico degli individui, che esclude ogni reciproco riconoscimento tra gli uomini come soggetti di moralità.

A mio avviso, i rilievi di Siep – così come quelli analoghi di Peperzak in un articolo del 1995⁶¹ – sono condivisibili. Insieme alle significative riprese di motivi e figure hobbesiane da parte di Hegel, è certamente opportuno sottolineare la diversità di premesse concettuali e intenzioni tra i due autori. Tuttavia, tali rilievi restano piuttosto in superficie, e si fondano su una lettura semplificatoria dell'antropologia hobbesiana. Lo ha notato in particolare Jacques Taminiaux, l'interprete che ha maggiormente sottolineato la vicinanza della filosofia pratico-politica di Hegel a quella di Hobbes, in riferimento sia agli scritti jenesi che, in un articolo posteriore, ai *Lineamenti di filosofia del diritto*⁶². L'interpretazione di Taminiaux, che pure a sua volta si richiama a Strauss, è suggestiva e brillante; ha tuttavia un forte e personale intento teoretico, non controbilanciato da un sufficiente rigore esegetico, e per questo giunge a conclusioni probabilmente esagerate. Il «diritto naturale speculativo» di Hegel opererebbe una «correzione speculativa» del *Leviatano* di Hobbes, nel segno di un'analogia volontà di erigere una *mathēsis* politica dell'identità e di neutralizzare le differenze, i conflitti e più in generale – secondo il tenore heideggeriano della lettura di Taminiaux – l'essere nel mondo come stato di finitezza⁶³. Nel prospettare questa tesi, Taminiaux si appoggia a mio parere su un concetto troppo generico di *conatus*, dai tratti peraltro fortemente spinoziani e naturalistici: Hobbes è per Taminiaux il filosofo del *conatus* affermativo e dello scontro materiale tra potenze, non dell'artificio e dei piaceri della mente. Riducendo specularmente Hegel a pensatore del *Trieb* autocosciente come negazione doppia, Taminiaux sacrifica o sminuisce molte differenze di impostazione e di soluzione tra i due filosofi, e in questo modo banalizza e rende meno istruttive le loro affinità.

L'unica monografia dedicata espressamente al tema è il pregevole lavoro di Cristiana Senigaglia⁶⁴, che svolge una dettagliata analisi storiografica dei testi e dei manoscritti degli uditori in cui Hegel si confronta con il pensiero di Hobbes, tanto

⁶⁰ Questo punto era stato oggetto dell'analisi di V. Goldschmidt, *État de nature et pacte de soumission chez Hegel*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1964, pp. 45-64.

⁶¹ Peperzak, *Hegel and Hobbes revisited*, cit.

⁶² J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état. Commentaire et traduction de la Realphilosophie de Jena*, Payot, Paris 1984; *Hegel and Hobbes*, in Id., *Dialectic and Difference*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1985, pp. 1-37.

⁶³ Taminiaux, *Naissance*, cit., pp. 108 sgg.

⁶⁴ C. Senigaglia, *Il gioco delle assonanze*, cit.

nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* quanto in quelle di *Filosofia del Diritto*. Senigaglia analizza con precisione i temi principali in gioco tra Hegel e Hobbes, sottolineando come il pensiero di Hegel si voglia soluzione di alcune cruciali contraddizioni del pensiero hobbesiano. Benché giustamente critico della lettura di Taminaux, il quadro che emerge dallo studio di Senigaglia è più frastagliato di quello delineato da Siep riguardo agli scritti jenesi: la dottrina hobbesiana dello stato di natura resta un riferimento storico-concettuale non occasionale e di lungo corso per la teoria hegeliana del riconoscimento, per il contrattualismo della società civile, e per l'immagine della sovranità interna ed esterna degli Stati. Avrò modo di richiamare nel corso del lavoro singoli punti di accordo e disaccordo con l'analisi di Senigaglia; per adesso mi limito a notare i motivi più globali di dissenso. A mio parere il proposito di reperire gli «influssi» di Hobbes in Hegel è metodologicamente equivoco e parziale. È ovviamente necessario, per non elaborare ipotesi senza costrutto e spessore esegetico, vagliare rigorosamente la base testuale sulla base di un'accurata contestualizzazione storiografica; ma questo non per asseverare un qualche influsso positivo o negativo di Hobbes su Hegel, bensì ai fini di un confronto teorico: allo scopo individuare affinità o divergenze di impostazione, e soprattutto di soluzione, di problemi teorici condivisi. La categoria intellettualistica della maggiore o minore influenza, come rileva in modo penetrante Hegel nella *Scienza della Logica*⁶⁵, riduce i rapporti spirituali a processi meccanici formali: resta alla superficie della verità concettuale, perché pretende di stabilire una causalità esterna tra due principi spirituali – in questo caso due sistemi filosofici – che possono invece essere compresi, criticati ed eventualmente raffrontati solo sulla base dello sviluppo organico dei propri nessi interni⁶⁶.

⁶⁵ SdL, tr. it. pp. 813 sgg. (GW 12 pp. 138 sgg.).

⁶⁶ Alcuni importanti contributi su temi più specifici meritano una menzione: in primo luogo il saggio di Norberto Bobbio *Hegel e il giusnaturalismo*, che contiene una brillante analisi del rapporto tra Hegel e Hobbes sul piano della fondazione del diritto; risalente al 1966, è stato incluso poi in N. Bobbio, *Studi Hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, pp. 3-34. Poi M. Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts*, «Hegel-Studien», 4, 1967, pp. 177-204; P. Garniron, *Hobbes dans les leçons d'histoire de la philosophie de Hegel*, in Y. C. Zarka, J. Bernhard (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris 1990, pp. 391-412; C. Ferrini, *Animalità dello spirito*, cit.; G. K. Browning, R. Prokhovnik, *Hobbes, Hegel and Modernity*, «Hobbes Studies», 8, 1995, pp. 88-105. Non ho potuto consultare lo studio di A. Bergès, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchung zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Hegel-Studien Beiheft 56, Meiner, Hamburg 2012, con il quale mi confronterò in eventuali ampliamenti della presente ricerca.

Capitolo 1

Ragione

Hegel argues that an exhaustive analysis of any appearance yields knowledge of the essence or [...] that to know anything is to know everything. Since the Absolute is the formation process of anything whatsoever, it is essentially the same in everything. Differently stated, everything is essentially interrelated. Spinoza's doctrine concerning the sameness of the order and connection of thought and extension has now been transformed from a mathematical or objective interpretation of substantial structure, into an account of the spiritual activity, source of the subject-object distinction, which acts by producing structure, and through the medium of individual egos whose cognitive processes are the same as absolute activity.

S. Rosen, *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*.

L'immagine hobbesiana della ragione e dei suoi poteri non potrebbe apparire più distante dalla teoria hegeliana della *Vernunft*. La *reason* o *ratio* di Hobbes, per com'è tematizzata negli *Elements*, nel *Leviatano* e nel *De Corpore*, è uno strumento formale e soggettivo di calcolo linguistico; la *Vernunft* hegeliana è il movimento dialettico-speculativo della realtà stessa. Per Hobbes la ragione non indica, né tantomeno produce da sé, significati, orientamenti di valore o scopi; dipende, per il proprio contenuto, dai sensi e dalle passioni, e per la propria forma dalla generalità dei nomi. La sua natura è strettamente funzionale e operativa: consiste nel collegare i nomi convenzionali dei fenomeni in catene consequenziali complesse, consentendo all'uomo di prevedere, e quindi di controllare e replicare, un più ampio spettro di cause ed effetti rispetto a quello direttamente accessibile grazie alla sensibilità. La ragione dialettico-speculativa di Hegel è, invece, uno straordinario sviluppo teorico della sintesi a priori kantiana: è un potere spontaneo di produzione di contenuti e di generazione di sé. La *Vernunft* hegeliana non dipende né da una materia sensibile o passionale che le resterebbe esteriore, e neppure – a differenza che in Kant – dalle operazioni sintetiche di un io; non si esaurisce nella formulazione e nel rispetto delle leggi logiche di identità, di non-contraddizione o di coerenza formale, né è vincolata all'ambito esplicativo della causalità esterna. Soprattutto, non trova il proprio scopo al di fuori di sé, nell'agevolazione del benessere umano o nel chiarimento delle verità di fede: il fine della ragione, la speculazione, è la conoscenza di se stessa come totalità in sé articolata, come unità del pensiero soggettivo e della realtà. Il mezzo

dell'autoconoscenza razionale – ma più corretto sarebbe dire il suo principio propulsivo ed energetico – è la dialettica, la negatività immanente che, dissolvendo ogni determinazione concettuale fissa e ogni dualismo, al tempo stesso separa e unisce universalità e particolarità, soggetto e oggetto, pensiero e volontà.

Sarebbe tuttavia avventato, irrigidendo questo quadro preliminare, squalificare come illusorio o fuorviante ogni proposito di dialogo teorico tra la ragione empirico-nominalistica di Hobbes e la *Vernunft* dialettico-speculativa di Hegel. Lo scopo di questo capitolo consiste nell'esplorare un possibile terreno di incontro tra le due immagini della razionalità: l'idea, in estrema sintesi, che il pensiero sia movimento; che il ragionare sia un *fare*, e non un arrestarsi, un intuire, o un contemplare – che non consista quindi nella ricezione di un ordine naturale già dato che attenda di essere scoperto o interpretato. Questo motivo basilare, per quanto molto generale, non resta estrinseco ai due sistemi; ne individua al contrario un orientamento filosofico fondamentale. Al tempo stesso, Hobbes e Hegel articolano due versioni radicalmente divergenti dell'idea che la ragione non sia una forma di ricettività. Il loro confronto teorico sul nesso intrinseco tra ragione e produzione può preparare il terreno per le analisi antropologiche e politiche dei temi del desiderio e dell'artificio, sviluppate nei capitoli seguenti.

In primo luogo, esaminerò i tratti fondamentali dell'idea hobbesiana di ragione, sottolineandone in particolare l'oscillazione tra disposizione naturale e disciplina acquisita, e tra passività e costruzione. In seconda battuta, approfondirò la lettura hegeliana dell'empirismo quale prima posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività, rimarcandone alcune significative convergenze con il paradigma hobbesiano di razionalità. Infine, appoggiandomi alla critica hegeliana all'empirismo, illustrerò il nesso tra la *Vernunft* come processo dialettico-speculativo e le determinazioni empiristiche del desiderio e dell'impulso soggettivo.

1. Hobbes: la ragione tra empiria e artificio

La ragione, nella definizione di *Leviatano V*, è l'atto di calcolare le conseguenze delle denominazioni generali che convenzionalmente utilizziamo per significare i nostri pensieri⁶⁷. I termini *reason* e *ratio*, in Hobbes, sono sempre associati al calcolo verbale: la ragione è impossibile senza la parola, invenzione umana alla base tanto della scienza, quanto delle repubbliche. Esiste, secondo Hobbes, un discorso mentale non verbale, che a sua volta implica atti di calcolo e di previsione di conseguenze: Hobbes si riferisce talvolta al calcolo non verbale con i termini *reckoning*, *ratiocinatio*, *computatio*. La differenza qualitativa tra i due tipi di calcolo è prodotta dalla parola: mentre il discorso non verbale è vincolato alla particolarità della situazione, ed

⁶⁷ L V pp. 31-32 (tr. it. p. 42). Si è osservato come nel *De Cive* la definizione hobbesiana della ragione sia nel complesso ancora aderente a quella tradizionale di derivazione aristotelica: la ragione è il potere naturale che l'uomo impiega per la conoscenza della verità e per la prescrizione di giusti scopi. Sull'evoluzione della concezione hobbesiana della ragione, cfr. J. Deigh, *Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan*, «Journal of the History of Philosophy», 34, 1996, pp. 33-60; B. Gert, *Hobbes on Reason*, «Pacific Philosophical Quarterly», 82, 2001, pp. 243-57.

è proprio anche degli animali, la ragione trasferisce il calcolo mentale nella dimensione della generalità. Se quindi la *ratiocinatio* può consentire conclusioni al massimo prudenziali ed empiriche⁶⁸, la *ratio* è invece l'organo della scienza. Organizzando in connessioni causali i nomi generali dei pensieri, la *ratio* può svincolarli idealmente dai fantasmi soggettivi da cui sorgono, legati a esperienze empiriche particolari: può dare così luogo a conclusioni universali, libere dall'arbitrio soggettivo, circa il perché dei fenomeni⁶⁹.

Occorre osservare, prima di tutto, che Hobbes in questo modo rende impossibile distinguere tra la facoltà di ragionare e i suoi atti. La ragione non è, come per Aristotele, una disposizione abituale dell'anima umana che sia da considerare in potenza rispetto al proprio esercizio in atto. Quando ragioniamo, è come se costruiamo la ragione stessa, se la inscrivessimo per la prima volta nel mondo: la natura, compresa la natura dell'uomo, non conosce la ragione. Per Aristotele il *nous*, che ci consente di cogliere la verità delle cose, è certo un abito che soggettivamente va coltivato e formato, ma in se stesso resta un potere separato, inderivabile da altro, irriducibile ai sensi, alle immagini o alle parole⁷⁰. Nel *Leviatano* la situazione antropologica è del tutto diversa. Ciò che è dato in partenza non è l'anima come unità e forma delle proprie disposizioni naturali; è invece il flusso materiale empirico delle sensazioni e delle passioni. Tale flusso si traduce spontaneamente in immagini interiori dei fenomeni, a loro volta concatenate nel discorso mentale; il discorso mentale può essere passivo e involontario, oppure guidato attivamente dalle immagini di oggetti desiderati. La ragione fa il suo esordio nel mondo quando le immagini del discorso mentale sono associate artificialmente ai nomi; acquisisce realtà e presa sull'esperienza solo nell'atto del sottrarre e aggiungere denominazioni, e soprattutto nel fissare il discorso verbale soggettivo, sempre soggetto a errore, in definizioni condivise e in forme metodiche e disciplinate.

Un corollario diretto di questa tesi è che la ragione non può essere inclusa tra gli atti o facoltà «naturalmente radicate» nell'uomo, ma tra quelle «acquisite e accresciute dallo studio e dall'industria»⁷¹. Se la ragione è figlia dell'artificio linguistico, allora è a sua volta un artificio, non diversamente dai suoi prodotti – tra cui la stessa *civitas*. Hobbes, è vero, pare talvolta esprimersi in modo opposto. L'*Epistola dedicatoria* del *De Cive*, ad esempio, identifica «desiderio naturale» e «ragione naturale» come i «due postulati certissimi della natura umana»⁷². In *De Corpore* I, §3 Hobbes descrive il modo in cui la mente compone i concetti per addizione o sottrazione di note legate a percezioni successive, ad esempio il concetto di uomo da «corpo ani-

⁶⁸ L III pp. 21 sgg. (tr. it. pp. 25 sgg.).

⁶⁹ L V p. 35 (tr. it. p. 48).

⁷⁰ Cfr. emblematicamente *De Anima* 3 capp. IV, V e VII.

⁷¹ L III p. 23 (tr. it. p. 28): «non c'è alcun altro atto della mente umana, che io possa ricordare, così naturalmente radicato nell'uomo, che, per esercitarlo, non occorra altro, se non l'essere nato uomo e vivere con l'uso dei cinque sensi. Quelle altre facoltà di cui parlerò fra poco e che sembrano proprie all'uomo solo, sono acquisite e accresciute dallo studio e dall'industria, e apprese dalla maggior parte degli uomini per mezzo dell'istruzione e della disciplina, e procedono tutte dall'invenzione dei vocaboli e del parlare».

⁷² C p. 139 (tr. it. p. 6).

mato razionale»⁷³. Qui Hobbes sembra insistere sul parallelismo tra discorso mentale e discorso verbale: il primo pare già esibire caratteristiche intrinseche o naturali di calcolo razionale, che il secondo si limita a formalizzare con l'apporto convenzionale dei nomi. Nel *Leviatano*, invece, Hobbes valorizza maggiormente la funzione razionalizzante dell'artificio linguistico: nel cap. 4 leggiamo che la scoperta, da parte di un sordomuto, che la somma dei tre angoli di un triangolo equivale a un angolo piatto si arresta alla particolarità, perché non può essere generalizzata e registrata dal linguaggio⁷⁴.

Alcune oscurità circa la naturalità o artificialità della *ratio* possono essere diradate specificando il concetto hobbesiano di natura. È una parte importante della rottura di Hobbes con la tradizione il fatto che l'idea di natura non sia più, per lui, un dato assoluto o un ordine vincolante, ma un indicatore relativo di posizione, ricavato per contrasto con ciò che è appreso mediante la cultura. Così, l'ingegno naturale [*natural wit*] assomma in sé anche qualità intellettuali artificiali; ma essendo un risultato dell'uso pratico e della prudenza, va distinto da quelle virtù, come la scienza, raggiunte invece grazie al metodo e all'istruzione⁷⁵. Analogamente, il potere naturale di un uomo⁷⁶ è composto da tutte le virtù fisiche e mentali che lo qualificano come individuo, tanto dovute alla prudenza quanto allo studio e alla scienza, e si oppone al potere strumentale, che è invece l'insieme di beni esteriori – come l'onore – ricercati per accrescere il primo. Infine, sul terreno politico, diritto e legge si dicono naturali quando non sono il risultato della volontà, che sia umana o divina. Come si vede da questi esempi, il confine tra naturalità e non naturalità è tracciato secondo i casi in base a coppie antitetiche diverse e non sovrapponibili: innato vs. acquisito, acquisito per pratica vs. acquisito per metodo, relativo a sé vs. esteriore o relativo ad altri, non volontario vs. volontario.

Solo la prima di queste antitesi, che rimanda in ultimo all'assenza o presenza di linguaggio, sembra scindere in senso stretto natura e ragione. Ma anche in questo caso le cose si complicano se rammentiamo non solo il passo di *De Corpore* I §3 sopra richiamato, ma più in generale il fatto che le parole non sono per Hobbes mai completamente dissociabili dalle immagini che evocano, e quindi da un discorso non verbale sempre impastato di sensibilità ed emotività⁷⁷. C'è però un'ambivalenza più profonda, legata al fatto che è la seconda di queste coppie oppositive, quella che connette la *ratio* al metodo, alla scienza e all'industria, a essere preminente nelle argomentazioni hobbesiane. In un passo emblematico di *Leviatano* 5, anche la genesi del linguaggio – e paradossalmente, quindi, anche le stesse distinzioni tra facoltà naturali e artificiali e tra discorso mentale e ragionamento – viene presentata come il primo risultato dell'industria umana:

⁷³ DC pp. 3 sgg. (tr. it. pp. 71 sgg.).

⁷⁴ Cfr. la discussione di J. Terrel, *Hobbes: materialisme et politique*, Paris, Vrin 1994, cap. 1.

⁷⁵ L VIII pp. 50 sgg. (tr. it. pp. 70 sgg.).

⁷⁶ L X p. 62 (tr. it. p. 88).

⁷⁷ Cfr. R. Douglass, «*The Body Politic is a Fictitious Body*», «Hobbes-Studies», 27, 2014 (2), pp. 126-147, p. 127; per un'interpretazione che enfatizza invece, a mio parere in modo esagerato, l'indipendenza del linguaggio cfr. P. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008, capp. IV e V.

la ragione non è nata con noi come il senso e la memoria, né acquistata solamente con l'esperienza, come la prudenza, ma è conseguita con l'industria, in primo luogo imponendo in modo adatto i nomi, e in secondo luogo con l'acquistare un metodo buono e ordinato nel procedere dagli elementi, che sono nomi, alle asserzioni che sono fatte mediante la reciproca connessione di essi, e poi ai sillogismi che sono le connessioni di un'asserzione con l'altra, finché giungiamo alla conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi che appartengono al soggetto in questione, ed è ciò che gli uomini chiamano *scienza*. E mentre il senso e la memoria non sono che conoscenza di un fatto, che è cosa passata e irrevocabile, la scienza è la conoscenza delle conseguenze e della dipendenza di un fatto dall'altro; per mezzo di essa, da ciò che possiamo fare presentemente, sappiamo come fare qualcosa d'altro⁷⁸.

Altri passi hobbesiani insistono, nella medesima vena, sulla genesi del linguaggio dalla curiosità, ovvero dal bisogno umano di oltrepassare l'immediatezza e di controllare e ordinare l'esperienza: l'origine del linguaggio si deve

[ad] alcuni uomini curiosi, ai quali non bastò fruire della natura, senza anche indagarla e conoscere le cause di tutte le cose. Essi vedevano che non si poteva ottenere questo risultato senza paragonare le cose, e che però il confronto si istituisce non tra le cose stesse, ma tra i fantasmi, e che i fantasmi non possono essere paragonati senza richiamarli alla mente. Pertanto, escogitarono le note e precipuamente i nomi, che in luogo dei fantasmi passati ne evocassero altri simili⁷⁹.

In questa prospettiva, sorprendentemente, non è la ragione a essere un prodotto del linguaggio, ma viceversa. Sorto grazie alle passioni mentali rivolte all'avvenire e al possibile, come la curiosità, il linguaggio stesso è un prodotto del bisogno protorazionale di regolare metodicamente la realtà: di affermarvi un ordine artificiale di connessioni significanti. La parola impone un ordine arbitrario, perché non è un segno diretto delle cose percepite o dei loro generi naturali, ma una nota che aiuta la memoria a richiamare e paragonare le apparenze⁸⁰: ci riporta alla mente un'associazione arbitrariamente istituita da noi, in un modo tale che, Hobbes nota, anche un uomo solitario può fare di sé un filosofo.

Se il primo prodotto della ragione è la convenzionalità dei nomi, a sua volta seme della filosofia, allora si pone ovviamente il problema della portata ontologica della conoscenza razionale. Senza poter qui approfondire la questione, del resto da sempre dibattuta dagli interpreti hobbesiani, non mi pare che il fenomenismo nominalistico hobbesiano consenta, in sede gnoseologica, di andare oltre un materialismo soltanto ipotetico⁸¹. La fonte della conoscenza è l'empiria sensibile: ma la sensazio-

⁷⁸ L V pp. 35-36 (tr. it. p. 48).

⁷⁹ AW, XXX § 15 (tr. it. p. 533).

⁸⁰ DC VI § 11.

⁸¹ Poiché i sensi frammentano le cose in una molteplicità sconnessa di apparenze, la conoscenza non può che partire da definizioni stipulate: in Hobbes ogni realismo ingenuo è escluso. Si veda in proposito A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 6-13; R. Tuck, *Hobbes and Descartes*, in G.A.J. Rogers, A. Ryan (a cura di), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 11-43; J. Terrel, *Hobbes*, cit., capitolo I; M. Barale, *Hobbes: teoria della conoscenza e forme*

ne comunica il *che* delle cose, non il loro *perché*. Affinché diventi oggetto di un ragionamento conoscitivo che stabilisca cause e conseguenze, il che delle sensazioni deve essere rimpiazzato da segni nominali, e la successione delle impressioni sensibili dalla procedura linguistica di addizione e sottrazione di note. La conoscenza sensibile non coincide con la scienza. In *De Corpore* I.1 § 2 Hobbes afferma che senso e memoria, comuni anche agli animali, non sono ancora scienza, perché sono immediatamente dati dalla natura e non acquisiti mediante il ragionamento: *etsi cogitationes sint, tamen quia datae sunt statim a natura, non ratiocinando acquisitae, non esse philosophiam*⁸². La ragione libera dall'immediatezza dell'esperienza, perché inizia con l'affermazione di un ordine di definizioni convenzionali. Il suo esercizio metodico consiste meno nel fornire asserzioni ontologiche sulla natura delle cose, che nel sostituire la dataità naturale con un sistema di connessioni artificiali prodotte dalla ragione stessa⁸³.

Il paradigma di ogni procedimento razionale è illustrato al meglio dall'invito hobbesiano a imitare la creazione. Nell'*Epistola al lettore* che apre il *De Corpore*, Hobbes afferma che la scienza è interamente contenuta nella mente di ognuno, ancorché in modo implicito e non configurato; affinché il seme della ragione possa crescere, occorre non rivolgersi passivamente alle cose esperite sensibilmente, ma piuttosto annichilire idealmente il mondo dato e ricrearne l'ordine intelligibile a partire dalle sue strutture fenomeniche generali, lo spazio e il tempo⁸⁴. L'ordine del mondo coincide con l'avanzamento metodologico che la ragione impone a se stessa, a partire dal minimo d'ordine dell'*annihilatio*. Il *verum* diviene un *factum* della ragione stessa.

Il potere costruttivo della ragione appare in primo piano ogniqualvolta Hobbes ne sottolinea il nesso profondo con la curiosità e l'immaginazione del futuro. Mentre senso e memoria sono cognizioni del presente e del passato, la ragione è rivolta al futuro: *praesentia sensibus, futura non nisi ratione percipiuntur*⁸⁵. Radicata nella

del sapere, in M. Barale (a cura di), *Materiali per un lessico della ragione*, ETS, Pisa 2001, pp. 207-228. Conseguentemente, il principio aristotelico «*nihil esse in intellectu humano, quod prius non fuerit in sensu*», richiamato nell'*Anti-White* e nel primo libro del *Leviatano*, diventa in Hobbes la fondazione di un radicale empirismo nominalistico. La questione della conoscenza in Hobbes è tuttavia complessa, per molti versi anticipatrice di successivi sviluppi teorici – ho presente ad esempio quanto argomenta E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, a cura di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986. L'articolo di Barale mostra come nel *De Corpore*, fin dall'introduzione dei termini elementari del conoscere quali 'spazio', 'tempo' e 'corpo', Hobbes parta da *definizioni* sì artificiali, ma che si convalidano per il loro carattere genetico-ostensivo, giacché un tale carattere spetta appunto essenzialmente ai fenomeni che si tratta di conoscere: prima di tutto al fenomeno più ammirevole, il *phainestai* medesimo (*De Corpore*, 25 § 1). Se dunque è erroneo ritenere la conoscenza il rispecchiamento mentale di una realtà data, lo è altrettanto intenderla come costruzione arbitraria: la sua razionalità è quella di una serie connessa di definizioni ostensive che *producono* i fenomeni reali, perché l'intelligibilità dei fenomeni coincide integralmente con la loro unità legale di generazione. Il realismo al quale Hobbes si appoggia è dunque quello che definisce la *ratio* della nuova scienza: cfr. M. Barale, *Immagini della ragione*, Guida, Napoli 1983.

⁸² DC p. 2.

⁸³ Cfr. M. Oakeshott, *Introduction to the Leviathan*, ora in Id., *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, pp. 21 sgg.

⁸⁴ L'ipotesi operativa dell'*annihilatio* apre la seconda parte del *De Corpore*: 2.VII § 1. Cfr. anche E I § 8.

⁸⁵ C p. 197.

curiosità e nei piaceri mentali che ne seguono, la conoscenza razionale è capace di revocare l'autorità immediata del presente, e di orientarci agli effetti futuri o possibili delle azioni; ci permette di prefigurare l'avvenire per sé, senza l'impellenza indotta da sensazioni o passioni presenti. Questa capacità unica di immaginare il possibile, Hobbes sottolinea, è propria solo dell'uomo, e lo rende l'unico animale artificiale o tecnico:

per mezzo [della scienza], da ciò che possiamo fare presentemente, sappiamo come fare qualcosa d'altro, quando vogliamo o qualcosa di simile in altro tempo, perché, quando vediamo come una cosa accade, per quali cause e in che modo, allorché sono in nostro potere le medesime cause, vediamo come far loro produrre i medesimi effetti.⁸⁶

La ragione diviene un potere innanzitutto pratico, non teoretico: non illumina il mondo dato per com'è, ma vi produce nuovi effetti. Si può osservare come l'autonomia pratica della ragione sia, paradossalmente, il frutto della sua autolimitazione: la riduzione del suo potere esplicativo ai rapporti di causalità efficiente. Se ragionare significa conoscere un fenomeno a partire dalle sue cause e dai suoi effetti materiali, ciò che non ha causa, come Dio, o non è conoscibile a partire dai suoi effetti, come le sostanze incorporee, non può divenire oggetto di conoscenza razionale, ma solo di credenza o di fede⁸⁷. Tuttavia, tale apparente autolimitazione ha per esito immediato quello di svincolare la ragione dall'autorità di dati assoluti o incondizionati. Concependo i fenomeni alla stregua di urti tra corpi, di meccanismi azionati da un'ignota arte divina, la ragione li appropria potenzialmente all'arte umana: li conosce nella misura in cui li può replicare, ricostruire e controllare.

È vero che i poteri della ragione, per l'illuminsmo realistico di Hobbes, restano per essenza limitati e fallibili. Come già visto, i nomi non sono mai separabili dalle immagini mentali che evocano, e quindi dalla tenebra, dall'emotività e dalla credulità soggettiva; la curiosità per il futuro e la paura, passioni razionali per eccellenza, possono altrettanto rovesciarsi in ansietà, superstizione, o vanagloria. La ragione non sconfigge mai interamente le false credenze, né i suoi prodotti argomentativi sono al sicuro dalle oscurità generate dal rinnovamento perpetuo delle sensazioni e delle passioni. In politica, la ragione da sola non libera dalle controversie e dalle autorità fallaci: questo è il motivo per cui il sovrano deve disporre, al fine di salvaguardare la pace, del potere incondizionato di arbitraggio e di decisione.

La concezione hobbesiana della *ratio* sembra, a conti fatti, palesare un'ambiguità strutturale tra dipendenza empirica e costruzione. I pensieri razionali hanno il potere, tanto sul piano scientifico quanto su quello politico, di distaccarci dalla natura e di erigere un mondo artificiale, grazie al quale possiamo ordinare e controllare i fenomeni per il nostro vantaggio. Tuttavia restano interamente dipendenti, per la propria materia, dai sensi e dalle passioni, e sono incapaci di prescrizioni autonome di scopo e di valore: «i pensieri infatti sono per i desideri, come esplo-

⁸⁶ L V p. 35 (tr. it. p. 48).

⁸⁷ Per l'esclusione della teologia dalla filosofia, DC 1.1 § 8.

ratori e spie che vagano qua e là per trovare la via verso le cose desiderate»⁸⁸. Analogamente, Hobbes sembra sempre sul punto di ridurre l'immaginazione del futuro alla memoria del già esperito, la curiosità alla ripetizione di piaceri sensibili passati; «l'immaginazione del futuro non è altro che immaginazione del passato»⁸⁹. L'arte umana, in questa prospettiva, appare come una copia difettiva dell'arte divina.

Ciononostante, se la ragione fosse un epifenomeno della materialità passionale e sensibile, se quindi lo sguardo al futuro che la alimenta fosse un derivato dei sensi e della memoria, la capacità razionale di oltrepassare i sensi e fondare l'artificio sarebbe inspiegabile. Come vedremo nel prossimo capitolo, Hobbes insiste regolarmente sull'eccedenza dei piaceri mentali indotti dall'aspettativa, dal progetto, dal bisogno d'ordine, rispetto a quelli meramente sensibili. La polarità dell'oscillazione hobbesiana sembra allora definita dalla contrapposizione dualistica tra datità e artificio: dall'antitesi tra passività sensibile e spontaneità costruttiva. È l'interpretazione hegeliana dell'empirismo a insistere sul carattere solo apparente di tale dualismo. La ragione empiristica agisce in verità come *passione razionale*: come potere naturale che si motiva da sé all'artificio, o quale ricettività empirica che si nega nell'affermazione di sé.

2. La ragione come istinto: empirismo e modernità in Hegel

Già in riferimento al *Naturrechtsaufsatz* abbiamo visto come la considerazione hegeliana dell'empirismo sia innovativa e complessa. Per un verso, smentendo l'usuale contrapposizione di attenzione all'empiria e costruzione razionalistica, Hegel coglie l'intima connessione del *pathos* dell'esperienza con il razionalismo geometrico-meccanicistico che trova espressione nel pensiero di Spinoza, Leibniz e Newton. Per altro verso, Hegel fa addirittura dell'empirismo, considerato sia come posizione filosofica, sia come pratica delle nuove scienze, una globale posizione del pensiero verso l'oggettività⁹⁰. L'empirismo espone un momento fondamentale dello stesso concetto di filosofia, vale a dire lo sviluppo immanente della particolarità del contenuto: «questa particolarità deve essere articolata per sé; si deve conoscere la natura empirica, quella fisica e quella dell'uomo. Ed è il merito dell'epoca moderna aver promosso o prodotto questo»⁹¹.

Il merito dell'empirismo consiste nell'idea che leggi e formulazioni generali, indispensabili per il conoscere razionale, debbano essere ricavate attenendosi alla par-

⁸⁸ L VIII p. 53 (tr. it. p. 75). Per lo sviluppo di questa tensione interna alla concezione hobbesiana della ragione, cfr. A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001, capp. 6 e 7.

⁸⁹ AW XXXI, § 11 (tr. it. p. 530).

⁹⁰ Cfr. Enc. C §§ 37-39. «L'empirismo contiene questo grande principio, e cioè che, quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva e deve esserci per la percezione. Questo principio è contrapposto al *dover essere*, di cui si gloria la riflessione e su cui si basa il suo disprezzo per la realtà effettiva e presente, in nome di un *al di là* che deve avere la sua sede e la sua esistenza soltanto nell'intelletto soggettivo. Anche la filosofia, come l'empirismo, conosce soltanto quello che è e non ciò che soltanto *deve essere* e quindi *non c'è*»; Enc. C § 38 A, p. 189 (W 8, p. 108).

⁹¹ SW XIX, p. 283.

ticità dei fenomeni, per come appaiono ai sensi e alle loro estensioni tecnologiche. Scartando la pretesa dogmatica di dedurre le conoscenze dalle forme astratte di una ragione separata o dai contenuti della fede religiosa, l'empirismo fa valere l'autentica necessità filosofica dell'inerenza del concetto nei fenomeni, del suo immanente articolarsi e particolarizzarsi in una molteplicità effettiva di determinazioni. Per questo motivo le modalità euristiche tipiche dell'analisi empirica – l'induzione, la classificazione etc. – vanno sì relativizzate di fronte all'autentico conoscere speculativo, ma sono comunque guidate da un istinto di verità. Dal momento che esibiscono l'indispensabile differenziazione dell'unità del concetto nell'esperienza del particolare, sono considerate da Hegel nella *Scienza della Logica* come autentiche categorie della conoscenza: come momenti irrinunciabili dell'Idea del vero.

Vediamo il punto più nel dettaglio. Nel capitolo della *Scienza della Logica* dedicato all'Idea del conoscere, analisi e sintesi vengono presentate da Hegel come due parti complementari dell'Idea del vero. L'analisi parte «da un oggetto presupposto, epperò singolo, concreto»⁹², e cerca di ricavare l'identità di leggi universali a partire dalla diversità delle singole esperienze. La sintesi, invece, esprime il bisogno di articolare l'identità in determinazioni definite, particolarizzando l'universale e rendendolo momento di un'esperienza singola. Ma analisi e sintesi sono momenti reali del processo del conoscere solo in virtù del loro principio comune, l'impulso o istinto [*Trieb*] soggettivo che si presenta come

la contraddizione del concetto, di aver sé per oggetto e di essere a sé la realtà, senza che tuttavia l'oggetto sia come un *altro*, indipendente di fronte a lui [...] L'istinto ha quindi la determinatezza di toglier via la sua propria soggettività, di render concreta la sua realtà sulle prime astratta, e di riempirla col *contenuto* del mondo presupposto dalla sua soggettività. D'altro lato esso si determina con ciò nella seguente maniera: il concetto è bensì l'assoluta certezza di se stesso; ma al suo esser per sé si contrappone la presupposizione sua di un mondo essente in sé, il cui indifferente esser altro ha però per la certezza di se stesso soltanto il valore di un inessenziale; esso è perciò l'istinto di toglier via questo esser altro e di contemplare nell'oggetto l'identità con se stesso⁹³.

È tale duplice dinamismo dell'Idea soggettiva – riempire la soggettività astratta di contenuto concreto, e rendere l'esteriorità identica alla soggettività – che Hegel ritrova al cuore dell'empirismo moderno. L'empirismo sorge dal «bisogno, da una parte, di avere un contenuto *concreto* in opposizione alle teorie astratte dell'intelletto [...] e dall'altra parte, di avere un *fermo appoggio* contro la *possibilità di dimostrare ogni e qualsiasi cosa* sul terreno e col metodo delle determinazioni finite»⁹⁴. A confronto con il pensiero dogmatico, che si ferma all'identità astratta, l'empirismo fornisce alla ragione la capacità di particolarizzare l'universalità, dando presenza ai suoi contenuti e quindi soddisfazione alla sua attività concreta nel mondo: «c'è nell'empirismo questo gran principio, che ciò che è vero, deve essere nella realtà ed

⁹² SdL p. 893 (GW 12 p. 202).

⁹³ SdL pp. 889-890 (GW 12 p. 200).

⁹⁴ Enc. C § 37, p. 187.

esservi per la percezione»⁹⁵. L'empirismo afferma la necessità che la verità sia riconosciuta e fatta propria da ogni essere razionale nella sua particolarità vivente. Tale necessità non è altra cosa dall'esistenza soggettiva del *principio della libertà*: «che cioè che quello che l'uomo vuole ammettere nel suo sapere [*Wissen*], deve esso stesso vederlo, vi si deve esso stesso sapere [*wissen*] *presentes*»⁹⁶.

Come si può osservare, questa presentazione significativamente enfatica dell'empirismo fa eco all'affermarsi primo-moderno del principio di libertà personale, altrove collegato da Hegel alla Riforma. In conseguenza di tale grande principio, qualcosa acquisisce verità, valore e autorità solo nella misura in cui è riconosciuto e fatto proprio dal soggetto, ottenendo presenza nella sua attività e certezza individuale⁹⁷. Tanto l'empirismo quanto la Riforma protestante esibiscono così la posizione del soggetto nei confronti del vero propria dell'epoca moderna. Tuttavia, l'empirismo ha un elemento in più, che lo accumuna alla vera filosofia⁹⁸: laddove la Riforma sottolinea la certezza interiore della presenza del vero, l'empirismo volge tale certezza verso l'esterno, ne fa un'energia pratica: la certezza empirica è il lavoro di una ragione che si cerca istintivamente nel particolare, e afferma la propria libertà quale verità di ogni esperienza pratica e teoretica.

È cruciale rilevare, in questo senso, come la propensione induttiva e sperimentale dell'empirismo non sia affatto *empirica*, ma scaturisca da un'intuizione filosofica circa la natura del concetto e della verità. L'idea che solo dall'esperienza osservativa siano ricavabili leggi che spiegano l'esperienza stessa, che la organizzano in determinazioni universali, non è il risultato di un'osservazione. La conoscenza dell'universale è la sostanza della verità e della ragione; anche l'empirismo deve enunciare leggi generali. Che queste tuttavia vengano ricercate e ricostruite a partire dal particolare, dall'osservazione e dalla classificazione dei fenomeni, rimanda a un'inconscia fiducia nella capacità della ragione di ritrovarsi nell'altro da sé, di riconoscersi nella datità particolare dei fenomeni: è l'istinto razionale, la fiducia nella razionalità del mondo, a guidare e animare la propensione descrittiva del naturalismo empiristico. La seguente caratterizzazione del pensiero di Bacone è la più indicativa per cogliere il principio razionale dell'empirismo:

si tratta della considerazione del presente, della convalida e dell'accettazione per come esso appare; l'esistente viene così guardato con occhi aperti e questo sguardo è onorato e riconosciuto. Si tratta della *fiducia della ragione in se stessa e nella natura*, quando essa si volge pensante alla natura, per trovare in essa la verità, perché questa è in sé armonica. [Bacone] ha interamente accantonato e respinto il modo scolastico di ragionare, di affermare, di far filosofia a partire da astrazioni del tutto distanti – la cecità per ciò che sta di fronte agli occhi. Si tratta dell'apparenza sensibile, per come essa giunge all'uomo coltivato, come questi vi riflette [...]; l'accettare e convalidare l'esperienza sensibile è conforme al principio di accettare il

⁹⁵ Ivi, § 38, tr. it. p. 188.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cfr. *Vorlesungen*, vol. 9, p. 27; Enc. C § 552 A. Su Hegel e la Riforma luterana, cfr. E. Weil, *Essais et conférences*, vol. 2, Plon, Paris 1971, p. 30.

⁹⁸ «Come l'empirismo, anche la filosofia conosce solo ciò che è: essa non sa niente di ciò che solo *deve* essere e che, per conseguenza, *non è*»: *ibid.*

finito e il mondano in quanto finito, quindi anche nella sua manifestazione sensibile⁹⁹.

L'empirismo è il frutto dialettico di una ragione che si trova nel particolare perché, in verità, guarda *oltre* la particolarità: è guidata dall'inconscio presentimento di costituire l'essenza e l'ordine interno dei fenomeni che va indagando. Il capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* dedicato all'osservazione della natura contiene indicazioni importanti in merito¹⁰⁰. La ragione osservatrice è guidata dalla certezza dell'identità tra pensiero e oggettività¹⁰¹: l'unità concreta e articolata tra universale e particolare sussiste nella forma soggettiva dell'istinto a ritrovare nella realtà esteriore, assunta come separata dal sapere, le tracce della razionalità comune.

La ragione ha necessità di intuire il suo proprio concetto come qualcosa che ricade al di fuori di essa, e dunque come *cosa*; come qualcosa rispetto a cui essa è *indifferente*, e che intanto, per parte sua, è *indifferente* rispetto alla ragione e rispetto al proprio concetto¹⁰².

L'indagine biologica, in particolare, ben raffigura l'orientamento indagativo della coscienza verso strutture oggettive percepite come affini alla natura del sapere e della ragione: «l'autocoscienza pertanto, nell'osservazione della natura organica, non trova altro che questa essenza; trova se stessa come una cosa [Ding], *come una vita*»¹⁰³.

Ciò che rileva notare è che l'istinto empiristico della ragione replica la struttura appetitiva dell'autocoscienza: la ragione si cerca nei fenomeni perché *ha bisogno di sé*, manca di pienezza e di presenza a se stessa. Al tempo stesso, avverte istintivamente di poter trovare nel mondo ciò di cui manca.

Come l'istinto dell'animale cerca e consuma il cibo, senza però produrre nulla di diverso da sé, così anche l'istinto razionale, nella sua ricerca, non fa che trovare la ragione stessa. Il termine finale, per l'animale, è costituito dal sentimento di sé. L'istinto della ragione invece è nel contempo autocoscienza¹⁰⁴.

⁹⁹ SW XIX, pp. 281-82 (corsivo mio).

¹⁰⁰ Cfr. sulla ragione osservativa e l'interpretazione hegeliana dell'empirismo nella *Fenomenologia*, T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 79-91; G. Falke, *Begriffne Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Lukas Verlag, Berlin 1996, pp. 192 sgg.; R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, London & NY 2002, pp. 97 e sgg.; M. Quante, «Die Vernunft unvernünftig aufgefasst». *Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft*, in K. Vieweg, W. Welsch (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008; L. Illetterati, *Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in T.S. Hoffmann (a cura di), *Hegel als Schlüsselkenner der modernen Welt*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 178-205.

¹⁰¹ «Il suo pensare è esso stesso, immediatamente, la realtà effettiva, nei confronti della quale l'autocoscienza si relazione dunque come idealismo»: *Fen.* p. 158 (GW 9, p. 136).

¹⁰² *Fen.* p. 178 (GW 9, p. 147).

¹⁰³ *Ibid.*, tr. modificata.

¹⁰⁴ *Fen.* p. 177 (GW 9, p. 147).

Lo scienziato incarna una ragione che, guidata da una mancanza interiore di presenza, ricerca fiduciosamente se stessa nel mondo; una ragione che affronta come autocoscienza individuale l'esperienza empirica, certa di ritrovarvi un ordine e una legalità. Il punto è che l'io si rivolge al mondo per proprio impulso interno, e perché vi ricerca quanto già oscuramente intuisce entro di sé: i fenomeni, per lo scienziato, non valgono in se stessi, ma in quanto verificano una certezza e una congettura soggettiva, e colmano una mancanza interna della ragione che li ricostruisce. Sicché l'atteggiamento empiristico è paradossalmente più costruttivo che ricettivo, più immaginativo che catalogante; non solo nel senso per cui è, come l'epistemologia contemporanea rileva, già denso di teoria: ma più radicalmente perché guarda al mondo con gli occhi di una ragione curiosa, che cerca se stessa per propria spinta e senza chiedere appoggi ad autorità esterne¹⁰⁵. Il soggetto dell'empirismo è rivolto al mondo dei sensi e dell'esperienza, ma il suo bisogno di indagare non è sensibile né determinato dall'esperienza. È difficile non pensare alla curiosità audace di Galilei che, alzando il cannocchiale al cielo, oltrepassa il dato sensibile immediato, nella certezza di incontrare fenomeni la cui scrittura la ragione è capace di decifrare.

Se la ragione empirica ha un carattere pratico e autoaffermativo, allora l'attenzione giusnaturalistica e hobbesiana all'individuo concreto, all'uomo come soggetto di bisogni da soddisfare in una costruzione politica, non è un aspetto dispensabile del moderno empirismo scientifico, ma il suo complemento necessario. L'attitudine empiristica ha come proprio centro di significato l'io insoddisfatto, la ragione incarnata in un'autocoscienza che cerca fiduciosamente di affermarsi nel mondo. Quando Hobbes fa della curiosità il tratto fondamentale della natura umana utilizza parole che ricordano l'istinto razionale della ragione empirica descritto da Hegel:

il *desiderio* di conoscere il perché e il come [è la] curiosità; esso non si trova in alcuna creatura vivente, se non nell'*uomo*; cosicché l'uomo si distingue dagli altri animali non solo per la sua ragione, ma anche per questa passione singolare; in essi la predominanza dell'appetito del cibo e degli altri piaceri del senso, rimuovono la preoccupazione del conoscere le cause, la quale è una concupiscenza della mente che, per un perseverare nel diletto della continua e infaticabile generazione della conoscenza, eccede la breve veemenza di qualunque potere carnale¹⁰⁶.

Nel descrivere la peculiarità umana di una curiosità inappagabile dai sensi né da essi determinata, di un desiderio illimitato di ricerca delle cause degli eventi, Hobbes colloca al centro del proprio pensiero l'infinità dell'autocoscienza. Lo spirito empiristico, grandezza e limite di Hobbes, segna il sorgere di un'autocoscienza che chie-

¹⁰⁵ H. Blumenberg, *Die Legitimität*, cit., tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 331 e sgg. e 424-429; A. Ferrarin, *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2014.

¹⁰⁶ L VI, p. 42 (tr. it. p. 58).

de soddisfazione nel mondo, che si determina solo in ragione di ciò che riconosce senza l'appoggio di autorità esterne¹⁰⁷.

3. La ragione dialettica hegeliana: l'istinto come oggettività del pensiero

Qual è il rapporto, in Hegel, tra il vero concetto di ragione – dialettico-speculativo – e l'empirismo come prima posizione del pensiero verso l'oggettività? O in altri termini, tra la ragione come Idea soggettiva e istinto, e la ragione come Idea assoluta? In questo paragrafo, vorrei argomentare come la risposta a tale interrogativo non sia priva di alcune sfumature e ambivalenze. Se da un lato Hegel, sulla scorta di Kant, rileva l'assenza di necessità concettuale delle verità soltanto empiriche, dall'altro lato egli non cessa di valorizzare, contro il trascendentalismo kantiano, l'idea di una ragione attiva nell'esperienza al modo di un istinto empirico, di un impulso ancora irriflesso di autoaffermazione. Il *Trieb* diventa, nel quadro hegeliano, non solo la spinta affermativa dell'io, ma il *lavoro* stesso della ragione nella realtà, la negatività che pervade ogni determinazione finita. Si può dire, in sintesi, che Hegel faccia propria l'idea della ragione come *conatus*, ma rielaborandola alla luce del concetto blumenbachiano (e poi kantiano-schellingiano) di *Bildungstrieb*. Vorrei mostrare come la ragione dialettica hegeliana possa essere intesa, in tal modo, sia come un capovolgimento, sia come una radicalizzazione dell'identificazione moderna di ragione e produzione; ma che in ultima analisi mantenga, di tale identificazione, alcune aporie di fondo.

La critica hegeliana all'empirismo è nota. La ragione empirica resta vincolata alla particolarità e alla finitezza; non conosce se stessa *come* ragione, e quindi come verità concreta dell'oggettività. La ragione soggettiva dell'empirismo è attiva nella misura in cui nega *sia* l'esteriorità immediata della natura, *sia* se stessa in quanto ancora limitata da tale esteriorità presupposta; tale duplice negazione si risolve nell'affermazione di sé come legge universale della particolarità. Ma poiché si afferma in modo solo istintivo, la ragione dell'empirismo non conosce l'universale come il proprio prodotto; non coglie se stessa all'opera nel movimento necessario che eleva le rappresentazioni empiriche alla forma dell'universalità concettuale. La verità dell'empirismo si compie, come per tutte le figure essenzialmente fenomenologiche, alle spalle della coscienza¹⁰⁸. Per la coscienza stessa, l'oggettività delle leggi scientifiche è un che di separato dall'io; l'io appare come un ricettacolo vuoto, riempito in modo accidentale da una materia sensibile che gli resta esteriore. Gli strumenti stessi con cui il soggetto organizza la materia molteplice della sensibilità sono presi a prestito, senza criterio di necessità, dalle categorie della metafisica e dalle leggi sillogistiche della logica tradizionale:

¹⁰⁷ Hobbes potrebbe così essere incluso, insieme a Bacone, Böhme e Cartesio, tra i primi filosofi "cristiano-germanici", che non sono accumulati dalla lingua o dalla religione, ma dall'elevazione a principio della libertà della soggettività: cfr. SW XVII, pp. 121-32.

¹⁰⁸ *Fen.* p. 67 (GW 9 p. 20).

l'illusione fondamentale nell'empirismo scientifico consiste sempre nel far uso delle categorie metafisiche di materia e forza, di uno, molti, universale, anche d'infinito ecc., e con queste categorie andar sillogizzando, e presupporre così ed applicare le forme del ragionamento; e in tutto ciò non saper di contenere e praticare metafisica, e adoperare quelle categorie e le loro connessioni in modo del tutto privo di consapevolezza¹⁰⁹.

L'empirismo prende come base l'esperienza nella sua forma aconcettuale di «*materia per sé isolata e infinitamente varia*»¹¹⁰: come mera successione accidentale delle percezioni sensibili e dei sentimenti pratici. Tanto sul piano conoscitivo che su quello pratico, il soggetto viene così concepito come fundamentalmente passivo, sottomesso all'urto contingente con un materiale senza ordine interno. In questo modo, l'*attività* con cui l'io organizza la materia sensibile dell'esperienza rimane priva di necessità e di giustificazione interna. L'universalità delle conoscenze scientifiche finisce per esprimere una necessità soltanto soggettiva, esito dell'abitudine o della convenzione; l'io stesso viene dissolto in un fascio mutevole di impressioni percettive. Lo scetticismo di Hume conclude la parabola dell'empirismo moderno, e ne porta alla luce la radicale incapacità di fornire un fondamento di validità oggettiva alle leggi naturali ed etiche.

La filosofia critica di Kant, seconda posizione del pensiero verso l'oggettività, rappresenta un avanzamento fondamentale nei confronti della ragione empirica. Vorrei tuttavia suggerire come vi sia, per Hegel, un'eredità preziosa dell'empirismo – l'operare della ragione come *conatus* o *appetitus*, come istinto empirico di autoaffermazione – che viene dispersa dal dualismo kantiano tra mondo intelligibile e mondo fenomenico. Hegel valorizza, in modo emblematico nell'*Introduzione* alla *Logica Soggettiva*, l'idea kantiana della sintesi a priori come autoproduzione spontanea della ragione e come fondamento dell'oggettività dei concetti¹¹¹; ma, criticando la valenza unicamente soggettiva che tale idea possiede in Kant, Hegel fa dell'autoproduzione della ragione la sostanza stessa del reale, la verità interna di ogni esistente. Il movimento spontaneo del concetto non coincide più, come in Kant, con la dimensione trascendentale di costituzione dell'esperienza possibile; diviene il movimento vitale di ogni determinazione soggettiva e oggettiva. Se per Kant l'io – almeno nella lettura critica che ne fornisce Hegel – è il polo stabile dell'appercezione trascendentale che sintetizza sensibilità e concetti, per Hegel diviene il lato soggettivo del dinamismo razionale che pervade tutta la realtà.

La ragione hegeliana non è quindi limitata dai dualismi tra forma concettuale e materia sensibile, tra intelligibilità e fenomeno, tra pensare e conoscere, e tra autonomia morale ed eteronomia sensibile¹¹². Il dualismo kantiano lascia il posto, in Hegel, alla differenza di forma tra oggettività e soggettività della ragione, tra il concetto istintivo come in sé delle cose, e il concetto cosciente o per sé; ma la ragione in

¹⁰⁹ Enc. C § 38 A, p. 189.

¹¹⁰ Ivi, § 39, p. 190.

¹¹¹ SdL p. 651 (GW 12 p. 18). Sulla critica hegeliana a Kant, si veda da ultimo A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.

¹¹² Enc. C § 60 A.

quanto Idea assoluta è l'unità speculativa del concetto e della realtà. Nell'effettuare questo spostamento Hegel fa leva, si può osservare, sull'equivocità del concetto di spontaneità¹¹³. Se in Kant la ragione è spontanea perché pensa se stessa come un inizio assoluto e incondizionato, in Hegel il *Denken* è spontaneo perché pervade tutto ciò che esiste al modo di un istinto che si impone indipendentemente da progetti, costrutti o intenzioni soggettive. Il pensiero non è in primo luogo pensiero di un io, né dipendente da regole o scopi soggettivi che gli preesistano; è invece il puro movimento del prodursi da sé come sistema logico delle categorie¹¹⁴. Tale movimento diviene cosciente in quanto contenuto e forma dell'intelligenza soggettiva, ma in se stesso è *forma assoluta*: è l'anima logica che permea ogni realtà finita e ne determina l'interna idealità.

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, la dialettica della *Vernunft* come figura fenomenica dell'esperienza conduce precisamente al rovesciamento dell'idea di ragione come attività unicamente soggettiva. La ragione è introdotta come «la certezza di essere ogni realtà»¹¹⁵; questo è l'idealismo dell'io come *categoria* più semplice e universale. La categoria è l'espressione dell'intelligibilità dell'essere; e per l'empirismo moderno, esplicitamente rappresentato dalla figura della ragione osservatrice, la categoria è l'attività o il prodotto dell'io. In quanto certezza di essere ogni realtà, l'io è l'impulso a verificare se stesso nel mondo. Ma per divenire spirito, ragione autenticamente universale, l'io deve esperire l'autosussistenza del mondo; deve scorgere l'oggettività della propria stessa razionalità. La categoria non è ridicibile all'io, né può dirsi un suo possesso; è l'autoproduzione intelligibile della realtà stessa. In questo senso, il divenire universale della ragione finita o soggettiva coincide con il suo comprendersi come autocoscienza *della* sostanza: come l'autoconsapevolezza del pensiero che regge e produce ogni realtà¹¹⁶.

La logicità [*das Logische*] non è quindi né un prodotto né una proprietà del pensiero soggettivo¹¹⁷: l'immagine del pensiero come forza oggettiva e movimento spontaneo capovolge l'identificazione primo-moderna di ragione e produzione, di *verum* e *factum*. Tuttavia, tale capovolgimento è ambiguo. Le categorie non sono le essenze date delle cose, come per la filosofia premoderna; sono invece *Triebe*, automovimenti: esprimono il dinamismo dialettico inerente in ogni realtà finita¹¹⁸. La dialettica è l'attività produttiva della ragione all'opera nella realtà, tanto spirituale quanto naturale: ogni determinazione intelligibile è l'espressione del movimento autoaffermativo della ragione. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Logica dell'Essere*, Hegel sostiene che il pensiero, nella sua forma oggettiva o inconsapevole di esistenza, è un *Instinkt* o *Trieb*; è istinto a ritrovarsi e darsi presenza in ogni fi-

¹¹³ Cfr. S. Rosen, *Il pensare è spontaneo?*, «Teoria», 12, 1992, pp. 31-58.

¹¹⁴ Enc. C §§ 23-25.

¹¹⁵ Fen. p. 160 (GW 9 p. 167).

¹¹⁶ Fen. pp. 262 sgg. (GW 9 pp. 330 sgg.).

¹¹⁷ Enc. C § 79.

¹¹⁸ Fen. pp. 4-5 (GW 9 pp. 10-11). Per i concetti di *Trieb* e scopo nella *Vorrede* alla *Fenomenologia*, rimando a G. Frilli, *Teleologia e sistema del sapere. Il problema dello scopo*, in G. Garelli, M. Pagano (a cura di), *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Pendragon, Bologna 2016, pp. 83-104.

nito. Il pensiero è istinto perché non è un potere controllabile a piacimento; al contrario, possiede e innerva il nostro comportamento senza che ne siamo inizialmente consapevoli. Ma questo significa che l'istinto razionale non è incarnato soltanto dall'io soggettivo che si cerca nel mondo, come ritiene la ragione osservatrice dell'empirismo. Le determinazioni di pensiero [*Denkbestimmungen*] sono prodotte dal «concetto puro, che è il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale tanto degli oggetti stessi, quanto del loro pensiero soggettivo»¹¹⁹. Questo è il pensiero come «attività istintiva», «natura logica» che «spinge e agisce» tessendo la rete delle categorie nell'oggettività; le categorie, che sono i nodi di tale rete, sono a loro volta attive come «impulsi»¹²⁰.

Illustrazione della *negatio duplex* che contraddistingue ogni realtà determinata, la dialettica è inseparabile dalla fondamentale tesi hegeliana dell'oggettività del pensiero: tesi che è esplicitamente concepita da Hegel come superamento critico della riduzione moderna della ragione a un artificio soggettivo. La verità è il movimento di autoarticolazione e autocomprensione della realtà; implica, da parte del soggetto, un momento essenziale di abbandono e passività di fronte alla Cosa. Al tempo stesso, se la ragione oggettiva è un istinto dialettico, allora è una forma di produzione, ancorché priva di un produttore intenzionale. Gli istinti non sono modi della ricettività; sono essenzialmente attivi e affermativi. Il pensiero hegeliano non è disciplinato da un metodo soggettivo nel senso di Cartesio; cionondimeno Hegel ne caratterizza significativamente il movimento speculativo come *metodo assoluto*: «il movimento che determina e realizza se stesso [...] la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe opporre resistenza».

Il metodo è perciò non solo la suprema potenza [*Macht*], o meglio l'unica e assoluta potenza della ragione, ma anche il suo supremo e unico istinto, di trovare cioè e conoscere se stessa mediante se stessa in ogni cosa¹²¹.

Nell'Idea, l'abbandono passivo del soggetto di fronte alla Cosa diviene assoluta attività: superata ogni scissione tra pensiero e realtà, il soggetto pensante diviene l'autocoscienza della realtà. In questo senso, il capovolgimento dell'equazione moderna tra verità e costruzione, tra metodo soggettivo e conoscenza, si risolve in una sua radicalizzazione inaudita: come metodo assoluto, il fare della ragione diviene l'attività del pensiero che costituisce e determina ogni cosa¹²².

Nei seguenti capitoli tenterò di mettere in luce alcune criticità fondamentali della concezione hegeliana. A conclusione dell'analisi condotta in questo capitolo, vorrei proporre ancora alcune considerazioni generali sull'ambivalente rapporto della

¹¹⁹ SdL p. 16 (GW 21 p. 15).

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ SdL p. 938, trad. modificata (GW 12 p. 238).

¹²² Sul problema della soggettività dell'Idea assoluta – e poi dello spirito assoluto – cfr. lo studio classico di K. Düsing, *Das Problem der Subjectivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, Bouvier, Bonn 1976. Per una riconsiderazione recente, cfr. J. Kreines, *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, Oxford 2015, parte 3.

Vernunft hegeliana con il principio moderno del *verum-factum*. Nella filosofia hobbesiana, la ragione è essenzialmente artificio: sia perché non è innata, ma acquisita mediante il lavoro e la cultura; sia perché è un'arte costruttiva, che fornisce ordine e intelligibilità a una natura altrimenti caotica. Ragionare, per Hobbes e poi per l'illuminismo, significa produrre un ordine metodico che sostituisce la natura data con la cultura e la costruzione.

L'obiezione hegeliana consiste nel sottolineare che se la ragione ha la capacità di superare la miseria naturale dell'uomo, allora non può essere un potere strumentale, o un'attività condizionata da contenuti cognitivi e pratici che le rimangano esteriori. La ragione è fonte di ogni ordine solo nella misura in cui è capace di autoprodursi e automotivarsi: è la stessa antropologia hobbesiana a mostrare indirettamente questo punto fondamentale, nella misura in cui radica la propensione umana all'artificio nei piaceri autonomi della mente legati all'aspettativa e dalla curiosità. La ragione sorge come istinto e mancanza; è guidata da un bisogno interiore di completezza, di superamento del dolore della scissione. Diversamente da Kant, tuttavia, Hegel, non ritiene che l'attività autonoma della ragione sia una dimensione soggettiva o separata dall'essere; anche l'opposizione tra pensiero ed essere non può essere presupposta come un limite esteriore, e deve a sua volta divenire un prodotto del pensiero. Contro Kant, Hegel si allinea quindi con l'oggettivismo di Schelling, che rilegge il motivo spinoziano del *conatus* alla luce del *nisus formativus* di Blumenbach: ogni determinazione, reale e ideale, sussiste nella misura in cui esprime l'inconscio sforzo produttivo del pensiero¹²³. Lo Schelling filosofo dell'identità resta tuttavia vincolato alla concezione quantitativa del *conatus* propria di Spinoza, limitandosi a tingerla di vitalismo romantico. Il *Bildungstrieb* intrinseco alle cose, per Hegel, non è soltanto pulsazione vitale; è l'espressione della negatività dialettica che perennemente idealizza il finito e finitizza l'Idea.

Si può riformulare questa riflessione nei termini seguenti. Il punto di partenza di Hegel è moderno, perché per la filosofia hegeliana ogni cosa ha verità o valore solo se è prodotta dalla ragione; non c'è verità se non di ciò che è saputo e fatto proprio dal pensiero. Ma la produttività razionale presuppone il bisogno della ragione di trovare soddisfazione; bisogno che non è a sua volta prodotto, ma dev'essere pensato come costitutivamente inerente nelle cose. La ragione hegeliana non è orientata dalla normatività naturale del cosmo, e neppure *possiede* una natura, nel senso di un insieme di proprietà o regole metodiche che anticipino e orientino il suo esercizio. Tuttavia, ha una *naturalità*, o quello che si potrebbe definire uno stile naturale: un modo spontaneo e intrinseco di attivarsi in ogni cosa, e di godere, mediante il pensiero consapevole dell'uomo, della presenza a sé raggiunta nella conoscenza. La dialettica è lo stile naturale del pensiero: la maniera in cui la negatività razionale intesse spontaneamente la trama intelligibile del mondo.

Sta tutta qui l'ambivalenza della concezione hegeliana della *Vernunft*: in quanto istinto, la ragione non è compiuta. Le categorie devono essere articolate dal pensiero consapevole: «portare alla coscienza questa natura logica che anima lo spirito, che in

¹²³ Cfr. S. Fabbri Bartoletti, *Impulso formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990, cap. 7.

esso spinge e agisce, questo è il compito»¹²⁴. Finché restano imprigionate nella naturalità istintiva, le categorie «son dapprima portate nella coscienza dello spirito come isolate, epperò come mutevoli e intralciantisi, mentre procuran così allo spirito una realtà a sua volta isolata e malsicura»¹²⁵. Benché non conosca interpretazioni di questo passo che ne rilevino l'eco hobbesiana, mi sembra difficile non associare la realtà «isolata e malsicura» dello spirito non cosciente di sé – lo spirito nel regno animale, nei termini della *Fenomenologia dello Spirito* – con l'immagine hobbesiana dello stato di natura; con una condizione di isolamento e insicurezza, dunque, che deve essere oltrepassata grazie a un artificio intenzionale. A porre in essere questo artificio è la ragione soggettiva o cosciente dell'io; senza la coscienza, la natura logica resta frammentata, incapace di completarsi da sé.

Ma questo significa che, se pure l'io è inizialmente *Trieb* come lo è ogni altra categoria, si tratta di un istinto logico di diversa qualità e capacità; è l'unico istinto capace di superare l'istintività del pensiero, di trasformarne la produttività inconscia in produzione consapevole¹²⁶. C'è, alla base della concezione hegeliana dell'oggettività del pensiero, una sorta di dualità irrisolta tra la ragione come istinto alla conoscenza di sé, e la ragione come istinto soltanto naturale e frammentato¹²⁷. Tale dualità esprime, in altra forma, l'oscillazione della ragione hobbesiana tra passività e costruzione. In altri termini, vorrei suggerire come la *Vernunft* hegeliana, al fondo, non sia una soluzione delle aporie del principio moderno del *verum-factum*, ma una loro ulteriore riformulazione. Se si tratti di una riformulazione globalmente migliore o peggiore, per quali aspetti sia istruttiva e per quali al contrario sia cieca, è quanto mi propongo di indagare nei capitoli seguenti.

¹²⁴ SdL p. 16 (GW 21 p. 15).

¹²⁵ *Ivi*, p. 17 (GW 21 p. 16).

¹²⁶ *Infra*, cap. 3 § 4.3, e cap. 4 §1.

¹²⁷ Cfr. la discussione di Ferrarin, *Il pensare e l'io*, cit., pp. 134 sgg.

Capitolo 2

Desiderio

Poiché anche le più remote oggettivazioni del pensiero traggono alimento dagli impulsi, il pensiero, distruggendoli, distrugge la condizione di se stesso. Non è la memoria inseparabile dall'amore, che vuol conservare ciò che passa, ed ogni moto della fantasia non è generato dal desiderio, che trascende ciò che esiste e pur gli resta fedele, in quanto traspone i suoi elementi? E la più semplice percezione non si modella sull'angoscia di fronte all'oggetto percepito o sul desiderio del medesimo? Certo, con la crescente oggettivazione del mondo, il senso oggettivo delle conoscenze si è sempre più svincolato dal loro fondo impulsivo; e la conoscenza manca al suo compito, quando la sua attività oggettivante resta sotto l'influsso dei desideri. Ma se gli impulsi non sono superati e conservati [*aufgehoben*] nel pensiero che si sottrae a questo influsso, non si realizza conoscenza alcuna, e il pensiero che uccide suo padre, il desiderio, è colpito dalla nemesi della stupidità.

T. W. Adorno, *Minima Moralia*.

1. L'io come mancanza

La discussione del precedente capitolo ha toccato più volte il nesso tra la ragione e l'io. Nella lettura hegeliana dell'empirismo, la ragione esiste innanzitutto nel modo individuale dell'autocoscienza: è il *Begieren* di un'autocoscienza curiosa, fiduciosa nella propria autonoma capacità di pervenire a verità razionali sul perché delle cose. Questo orientamento corrisponde all'enfasi sul principio dell'individualità che segna l'epoca moderna a partire dalla Riforma protestante: nulla che non sia voluto e riconosciuto liberamente dal singolo può reclamare valore e autorità. È proprio in forza della valorizzazione hegeliana del «principio della libertà» introdotto dalla Riforma ed 'esteriorizzato' dall'empirismo, che l'io acquisisce il proprio ambivalente statuto all'interno del pensiero di Hegel. Da un lato, la dialettica hegeliana si fonda sulla critica all'autonomia pratica e teoretica dell'io – tanto l'io empirico, quanto l'io elevato a operatore sintetico dell'appercezione trascendentale. La coscienza di sé diviene parte e momento della razionalità oggettiva; giunge all'indipendenza morale solo partecipando di un *ethos* comune, e alla conoscenza di sé soltanto come medio dell'autoconoscenza del *logos*. Dall'altro lato, il *logos* non si conosce senza l'io, e il legame etico è falso se non emancipa i propri membri.

L'io hegeliano, al proprio inizio, replica i tratti dell'istinto razionale. Non ha un'origine teoretico-riflessiva, ma pratica. Al tempo stesso, è più di un semplice istinto. Come accennato nella conclusione del capitolo precedente, è istinto che trascende l'istinto: è desiderio o appetizione, *Begierde*. Annientando la realtà, l'io cerca la verità della certezza di sé; la sua mancanza non è più solo fisica, ma spirituale. Per questo motivo, rispetto ai semplici bisogni animali, il desiderio umano è insaziabile e illimitato: trascende la natura, ed è la sorgente infinita dell'artificio e della virtualità. Il nesso strutturale tra io e desiderio è, a mio parere, un nucleo teorico che Hobbes e Hegel condividono, e intorno al quale cercherò, in questo capitolo, di approfondire il confronto tra i due pensatori. L'immagine hobbesiana dell'io presenta più di qualche analogia con quella offerta da Hegel nella sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia dello Spirito*. L'antropologia di Hobbes sembra voler ridurre, meccanicisticamente, i moventi coscienti dell'io a epifenomeni dei movimenti materiali. Per altro verso, come già visto, Hobbes sottolinea l'indipendenza e l'illimitatezza dei piaceri mentali, e ne fa addirittura la sorgente primaria del conflitto interumano. Lungi dall'essere un'appendice inerte delle passioni, la lettura di sé diviene addirittura la base della politica.

Qualche considerazione introduttiva sul nesso tra io e desiderio può aiutare a inquadrare il tema nel più generale problema dell'artificio. Rispetto alle altre specie animali, si sa che gli istinti biologici dell'uomo sono scarsamente finalizzati, e non contengono risposte prefissate agli stimoli ambientali. L'antropologia filosofica novecentesca ha ripreso e lungamente trattato questo tema, ricollegandosi in più di un modo al motivo platonico dell'eros¹²⁸. L'eros platonico è tensione verso la forma, e proprio per questo è privo di forma determinata, è intrinsecamente plastico o polimorfo. In quanto pulsione slegata dal raggiungimento di obiettivi inscritti nell'uomo per natura, l'eros incorpora una componente artificiale, e sollecita il potere creativo dell'ingegno¹²⁹. Ma soprattutto, l'eros è congenere alla mente, anch'essa necessariamente priva di forma determinata, e può venire da essa guidato verso oggetti non sensibili. Anche la filosofia ha bisogno dell'alleanza con l'eros per poter trascendere il mondo della genesi, e guidare la mente all'intellezione della struttura permanente della realtà. Ma il desiderio è un alleato elusivo e pericoloso: costringe l'uomo, anche il più saggio, alla cura del corpo; lo ancora alla finitezza e alla temporalità. Il desiderio ci pone in unità con la cosa desiderata, ma il suo momento artificiale, necessariamente costruttivo, allo stesso tempo genera una distanza. Solo il desiderio può dirigere il nostro sguardo verso la realtà, ma non può fare ciò senza velarla¹³⁰.

La carenza di obiettivi prefissati fa tutt'uno, per il desiderio umano, con l'eccesso e la perdita dei limiti. I bisogni animali sono limitati, e si inscrivono in un

¹²⁸ Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983; E. Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven 1944, parte 1. Cfr. anche A. Ferrarin, *Artificio*, cit., pp. 27 e sgg.

¹²⁹ Cfr. S. Rosen, *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven and London, 1987². Dello stesso autore cfr. anche *Erotic Ascent*, «The Graduate Faculty Philosophy Journal», 17 (1-2), 1994, pp. 37-58.

¹³⁰ Cfr. S. Rosen, *Nihilism: A philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven and London 1969, pp. 198 e sgg.

ciclo ripetitivo e relativamente rigido di interscambio con l'ambiente. La precarietà della loro soddisfazione è legata principalmente alla scarsità ambientale, e non all'intrinseca plasticità del desiderio. Sicché l'innovazione tecnica, e la conseguente trasformazione adattativa dell'impulso, sono per l'animale intermittenti e accidentali, mentre per l'uomo sono strutturali. Il desiderio umano non conosce limiti naturali; è sganciato dal perseguimento di tipologie univoche di soddisfazione, e può riprodursi e modificarsi in modo non correlato rispetto alla propria base biologica e alla reale natura del proprio oggetto presente. Si può osservare come solo grazie a tale capacità di trascendimento l'uomo possa percepire il *limite* come tale, proprio e del mondo in cui vive.

Un altro modo per esprimere il medesimo punto è osservare che il complesso dei bisogni legati alla riproduzione biologica è ripetitivo, ma non qualitativamente illimitato: ciascun bisogno ha una relazione stabile e prefissata con un tipo di oggetti destinati a soddisfarlo, e si esaurisce con il raggiungimento di quegli oggetti. Si muore certamente per mancanza d'acqua, ma bere acqua garantisce l'estinzione della sete. Una sete inappagabile, che nessun bere può soddisfare, è una deformità patologica, e può divenire regola solo nell'inferno dantesco. Ma l'inferno non ospita né la vita, fatta di bisogni saziabili, né la morte, vale a dire la loro fine, bensì solo mezze morti come quella di Mastro Adamo: ovvero, tremende e paradossali fissazioni della coscienza in figura di bisogno biologico. Il poeta che traduce in forme corporee gli appetiti illimitati della coscienza sa di generare mostri. Per parafrasare Hegel, dal punto di vista della natura, il sé è la più grave delle malattie del vivente¹³¹.

Non è il corpo la fonte di bisogni smisurati, né del resto è il corpo che può compiere peccato, ma soltanto l'io. Solo la coscienza può essere infinitamente avida, ovvero può desiderare un potere che, per quanto inutile ai fini della sopravvivenza, la distingua da altre coscienze e le porti l'onore o l'invidia altrui. E solo un'entità autocosciente, capace di distanziarsi dai propri impulsi corporei e di sapere di sé come individuo, distingue tra danno e offesa: un furto può scatenare una reazione enormemente sproporzionata rispetto all'effettivo danno arrecato, perché non intacca una quantità misurabile, ma il senso di sé come valore infinito¹³².

Ma se la coscienza brama illimitatamente, allora soffre di una mancanza illimitata. Un bisogno corporeo esprime un'assenza, un vuoto interno, o – in termini hegeliani – una relazione negativa a sé: il corpo come intero non è in accordo con il proprio stato presente. Solo gli enti che esperiscono una simile tensione si muovono da

¹³¹ Il passo dell'*Inferno* dantesco riprende un'immagine classica che si ritrova, ad esempio, in Lucrezio, *De Rerum Natura*, IV, vv. 1095-1100: «Nulla penetra in noi da godere, se non diafane immagini [...] / Come in sogno un assetato che cerca di bere/ e bevanda non trovi che estingua nelle sue membra l'arsura/ ma liquidi miraggi insegua in un vano tormento/ o immerso in un rapido fiume ne beva, ma la sete non plachi»; ed. it. Rizzoli, Milano 1997, p. 411. Lo stesso passaggio lucreziano è citato nel testo di Herder, *Liebe und Selbstheit*, che discuterò nel Cap. II. In Lucrezio (e in Herder) l'insaziabilità della sete è metafora non della peccaminosità della coscienza, come in Dante, ma della mediazione che essa spontaneamente impone al godimento corporeo, il quale si trova come distanziato dalle cose a causa dell'immagine che la coscienza si forma di esse. Questo, come vedremo, non è molto distante da quel che sostiene Hobbes.

¹³² Si pensi alla novella di Kleist su Michael Kohlhaas, per la quale si vedano le pagine di E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, a cura di G. Russo, Giappichelli, Torino 2005, pp. 70-78.

solì, e non sono indotti da altro a modificare il proprio stato. Sempre con le parole di Hegel, il dolore è il privilegio del vivente, perché è sinonimo di automovimento: la negatività interna è la molla dell'autoaffermazione del vivente come entità efficace, in grado di produrre effetti sul proprio ambiente¹³³. Ma nell'immagine che ne forniscono Hegel e Hobbes, l'io non è solo mancanza corporea; è mancanza di sé. Adattando i termini hegeliani, l'io è desiderio perché la sua certezza di sé manca di verità. Ciò comporta, tra l'altro, che per l'uomo il conflitto non sorga soltanto a causa di ostacoli che si frappongono tra il desiderio e il proprio oggetto esterno, ma sia presente all'interno del desiderio stesso e scaturisca dalla sua illimitatezza. Il desiderio umano è uno e molteplice; frantuma l'oggetto concupito in una pluralità di immagini, di ricordi o anticipazioni; può essere sollecitato e riprodotto sulla base di immagini di sé, di considerazioni del proprio valore o potere, di aspettative del giudizio altrui. Il desiderio contraddice sempre altri desideri, e mette in questione il proprio stesso potere di darsi soddisfazione. Non può esistere una vita pratica dell'uomo che non faccia spazio a un grado imposto di ordine, a una gerarchia di soddisfazione artificialmente stabilita.

Qual è la fonte del potere che consente all'uomo di articolare i desideri e conferire loro una forma? È partendo da questo problema, a mio avviso, che il confronto tra Hobbes e Hegel può divenire istruttivo, perché è qui che le rispettive soluzioni iniziano a divaricarsi. Se per Hobbes l'artificio è il frutto di un'alleanza tra la paura e lo sguardo al futuro che resta per essenza instabile e deve essere alimentata dalla minaccia di punizione, per Hegel l'io può superare la paura attraverso la disciplina della servitù e del lavoro. Per mettere a fuoco questa alternativa, tuttavia, è necessario chiarire le diverse premesse delle due posizioni. Dapprima introdurrò quindi la concezione hobbesiana del desiderio, facendo leva in particolare sul confronto critico di Hobbes con Platone e Aristotele; poi analizzerò la concezione hegeliana della *Begierde*, ricostruendone alcuni ascendenti aristotelici, herderiani, hölderliniani e fichtiani.

¹³³ «Soltanto un vivente sente la mancanza; poiché esso soltanto nella natura è il *conceito* che è l'unità di *se stesso* e del suo opposto determinato. Dove c'è una *limitazione* [Schranke] essa è una negazione soltanto per un *terzo*, per un confronto esterno; ma è *mancanza* in quanto in *un ente* c'è pure *l'essere oltre*, la *contraddizione* come tale è immanente e posta in esso. Un ente che ha la contraddizione di sé in se stesso ed è capace di *sostenerla*, è il *soggetto*, e questo costituisce la sua *infinità* [...] La sconsideratezza si arresta all'astrazione della *limitazione* e non coglie il *conceito* nella vita, dove esso si presenta nell'esistenza; essa si attiene alle determinazioni della rappresentazione, come *l'impulso*, *l'istinto*, il *bisogno* ecc., senza domandarsi che cosa siano in sé queste determinazioni; dall'analisi della loro rappresentazione risulterà che sono negazioni, poste come contenute nell'affermazione del soggetto stesso». Enc. C § 359, pp. 480-81 (W 9, p. 169).

2. Desiderio, soggettività e realtà in Hobbes

2.1 Hobbes e l'etica classica

Uno dei modi in cui è possibile introdurre la concezione hobbesiana del desiderio consiste nel porla a contrasto con alcuni modelli antichi; mi concentrerò in questo paragrafo sul *Simposio* di Platone, richiamando più rapsodicamente l'etica aristotelica. Vorrei mettere in evidenza, con ciò, alcune ambivalenze e peculiarità dell'eliminazione hobbesiana della causalità finale nell'agire umano.

Aristotele è spesso il bersaglio diretto della polemica di Hobbes contro la morale degli antichi. Per Aristotele, ogni *orexis* o locomozione del vivente presuppone la rappresentazione di uno scopo, anche al livello minimale, proprio della maggior parte degli animali, in cui si tratti soltanto di perseguire il piacere e fuggire il dolore¹³⁴. L'uomo condivide con gli animali l'immaginazione, e dunque la capacità di rappresentarsi scopi e di orientare in ragione di essi il proprio agire. La prerogativa umana è la ragione, potere che lo obbliga a indagare il *valore* degli scopi che si pone, e scegliere il meglio per sé¹³⁵. 'Bene', in Aristotele, è il valore che guida il desiderio, ed è il problema pratico della ragione, che deve dirigere e formare le passioni sulla base di una percezione dei giusti scopi – e dei giusti mezzi nelle circostanze adeguate. Solo la ragione può farlo, o fallire nel farlo: l'uomo dispone della ragione al modo di un dono, e deve scegliere come farne uso. Per Aristotele, si può dire che ciascuno orienta la propria vita sulla base di una visione di ciò che è bene per lui: se si ha buon carattere e fortuna, ci si può trovare nella posizione di qualificare e incrementare la propria comprensione del bene, e dirigersi verso ciò che è più eccellente¹³⁶. Ma in ogni caso, ogni tendere è guidato dalla rappresentazione e dalla valutazione di un fine, o di un complesso fine-mezzi, perché deve orientarsi in un contesto segnato dal cambiamento: gli scopi dell'agire non sono dati all'uomo con la stessa regolare finalità con cui crescono i suoi capelli, i quali non hanno alcun bisogno di rappresentarsi il proprio crescere come un bene¹³⁷.

Nel quadro meccanicistico in cui Hobbes, almeno dallo *Short Tract* in poi, iscrive la propria psicologia morale, ogni causa finale dell'azione diviene un sostituto posteriore una causa efficiente che ha operato a monte. Il desiderio è l'attrazione locale esercitata su di noi da oggetti esterni che hanno urtato i nostri sensi. Ciò implica che il desiderio non più è un tendere finalizzato, ma una passione materiale, una spinta corporea che richiede semplicemente soddisfazione. Sicché, ogni elemento valutativo del desiderare, connesso alla maggiore o minore qualità dei propri scopi, deve essere espunto dalla scienza morale: *bene* è il nome di ciò che ciascuno, in circostanze diverse, trova utile o piacevole. Non è possibile alcuna gerarchia di valori

¹³⁴ *De motu animalium*, 702a 17-19; *De Anima* III 10, 433b 29.

¹³⁵ *Etica Nic.* III, 4-6 sul nesso tra *boulēsis* come tendenza razionale verso uno scopo, e *proairesis* (il *liberum arbitrium* dei medievali) come la causa della rappresentazione dello scopo cui si tende. Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 1963, pp. 119-126.

¹³⁶ *Etica Nic.* III 5, 1114 a 31.

¹³⁷ *Etica Nic.* VI 10, 1142b 33-34: l'*euboulia* non riguarda la mera scelta dei mezzi per un fine dato, ma la capacità di qualificare i nostri scopi in vista dell'attività eccellente dell'*eupraxia* (VI 5, 1140b 7).

che illumini gli oggetti o i modi del desiderio: chi parla di ‘bene in sé’ sta in realtà spacciando per universale ciò che piace a lui. Le cose desiderabili sono infinite, perché infinita è la catena degli urti nella quale il corpo è immesso; e tutto ciò che è desiderato è bene. Una conseguenza diretta dell’indifferenza assiologica degli oggetti del desiderio è che tutto diviene un possibile mezzo per ottenere altro, perché tutto è un possibile fine; l’unica cosa che conta è il potere di cui ciascuno dispone di soddisfare i propri desideri in maniera continuativa e indisturbata¹³⁸.

L’unico fine dell’appetito diviene l’appetito stesso¹³⁹: la sua continuità, la sua soddisfazione perpetua nel tempo¹⁴⁰. Eliminato il bene ultimo e autosufficiente della filosofia classica, che per Hobbes non esiste in nessun luogo, resta la sopravvivenza come bene primo, come scopo funzionale e minimale, in conformità con la riduzione, intrapresa dalla scienza moderna, del movimento a quantità di moto espressa legalmente da corpi tra loro in urto e tendente a conservare se medesima¹⁴¹. Si è notato fin dal libro di Strauss del 1936, tuttavia, che tutti i moventi passionali che divengono decisivi per la politica non sono dedotti da Hobbes a partire dalla meccanica degli affetti. La politica inizia dalla “via breve” della lettura di sé, non dalla fisica; in altre parole, da un’intuizione di fondo circa la natura dell’io, della sua mancanza, della sua tormentata socialità¹⁴².

L’immagine platonica dell’eros, che ho già avuto modo di richiamare, costituisce una pietra di paragone istruttiva per definire i tratti della concezione hobbesiana dell’io. Eros, nei vari discorsi del *Simposio*, è causa di unità e disunione, di guerra e armonia. In altre parole, è l’indice più eloquente del fatto che la natura umana non fornisce direttive univoche di realizzazione, ma è plastica, indeterminata, emendabile dall’ingegno e dall’artificio, mascherabile dalle finzioni, e soggetta al rischio di conflitto e di autodistruzione. Il silenzio della natura circa i fini dell’eros non rimanda tuttavia, come in Hobbes, all’indifferenza assiologica degli scopi; la natura umana è come un testo lacunoso ma non del tutto incomprensibile, che chiede di essere integrato. Per questa integrazione è richiesta la produzione e il confronto critico di immagini e di *logoi* sull’eros. Tutti i discorsi del *Simposio* cercano di focalizzare e circoscrivere una natura enigmatica e plurale, ma in qualche misura data. Tuttavia,

¹³⁸ Si può anche esprimere lo stesso punto notando che l’autoconservazione è l’antitesi etica del finalismo: è l’unica motivazione soggettiva che, per tradursi in movimento, non ha bisogno di dirigersi verso una meta. Cfr. su questo H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in Id. *Subjektivität und Selbsterhaltung*, a cura di H. Ebeling, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in Id., *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982.

¹³⁹ E I § 7.

¹⁴⁰ L XI p. 62 (tr. it. pp. 100-01); *De Homine*, XI § 15, OL 2, p. 96 (tr. it. p. 126): «il massimo dei beni, pertanto, consiste in una progressione senza impedimenti verso fini sempre ulteriori»; e E I § 7, tr. it. pp. 51-52.

¹⁴¹ Per il rapporto di Hobbes con l’etica aristotelica cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy*, cit.; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Puf, Paris 1953, pp. 16-23; C.A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 17, 1962, pp. 355-392; e M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik* (ed. orig. 1975), tr. it. di F. Longato, Il Mulino, Bologna 1990.

¹⁴² Sull’inizio della scienza politica, cfr. T. Sorell, *Hobbes*, Routledge, London-New York 1986, pp. 14-28; N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2002, cap. 5.

solo Socrate sembra acquisire consapevolezza del necessario e problematico intreccio tra *logos* e datità, o tra attività e passività, che definisce la natura umana, ivi compreso il desiderare. È soltanto nel discorso di Diotima che appare la natura non unicamente attiva del desiderio, ma altrettanto la sua dipendenza dall'oggetto desiderato e dalla preliminare visione di esso.

Anche il mito narrato da Aristofane vede il desiderio come mancanza e anelito di completezza. Ma il desiderio di unità per Aristofane non è mai desiderio di altro, ma solo dell'inezienza 'fanciullesca' del proprio sé; è di questa inezienza, non dell'altro, che si piange la perdita. L'individuo non ha modo di discernere e perseguire un proprio bene, perché non dispone di alcun appiglio esterno al quale poter commisurare il senso del proprio anelare. Nel discorso di Socrate, al contrario, la mancanza è una nozione definita dalla relazione all'altro da sé, e non dal bisogno autoreferenziale di completezza¹⁴³. Designa una condizione relativa e non reciproca: ciò di cui si manca può essere del tutto indifferente all'investimento emotivo del quale è fatto oggetto, può non ricambiarlo o può farlo in modi inaspettati. Questo perché si desidera qualcosa o qualcuno che è per principio indipendente da noi, e che ci illumina e ci alimenta proprio nella misura in cui ci trascende e non può diventare un nostro possesso integrale, né può restituirci soltanto l'immagine simmetrica di una nostra completezza o perfezione.

Per questo motivo, il desiderio non è una dimensione puramente umana e immanente, come in Aristofane, ma attinge al divino¹⁴⁴. Non è una pulsione cieca, ma un tendere articolato, che unisce la spinta passionale alla percezione intelligente e discreta di una meta giudicata buona, di un bene di cui ci avvertiamo carenti. Ciò non impedisce all'eros di trasformarsi, in alcune circostanze, in un tiranno incontrollabile. Anche l'eros filosofico è una forma di smoderatezza o mania. Ma il punto più importante è che la tensione erotica è sempre diretta a ciò che l'anima avverte come un bene per sé¹⁴⁵. Questo intendimento varia con la costituzione individuale, le circostanze, e l'educazione, ma non cambia il fatto che dipenda da una percezione di sé e da un'interesse per il proprio bene. L'esperienza di realtà indipendenti da sé è correlativa al sapere e alla conoscenza di sé. La più alta manifestazione dell'eros nell'ambito del sensibile è, non a caso, la generazione, che perpetua aldilà di noi frammenti del nostro essere. La passività dell'eros nei confronti dell'oggetto è cooriginaria a un'attività riferita a sé, al bisogno di produrre effetti nel mondo che rechino il marchio della propria individualità. Anche il superamento filosofico del mondo della generazione non implica la soppressione dell'interesse a sé: sapersi partecipi di oggetti universali, di nuclei permanenti di significato, e quel che soddisfa nel modo più completo il senso di sé. La generazione incarna ancora un'universalità 'empirica', una perpetuazione indefinita della propria singolarità, mentre la contemplazione del bello eleva l'anima all'universalità concreta, perché la alimenta di ciò che, godendo di una durata non temporale, è sottratto al destino di corruzione. Ma il ruolo del soggetto nell'eros filosofico è attivo; ciò è sottolineato dall'enfasi poetica

¹⁴³ *Simposio*, 199d.

¹⁴⁴ *Simposio*, 212a 5-7.

¹⁴⁵ *Simposio*, 205e.

sulla visione eidetica come riappropriazione di qualcosa che ci è proprio, come una forma misteriosa di memoria.

Per mettere a fuoco il difficile nesso tra produttività e acquisizione, tra attività e passività proprio dell'eros platonico, è utile rifarci ai concetti della *Scienza della Logica* di Hegel: la causalità propria della generazione si risolve in un'azione reciproca tra sostanze il cui significato non dipende più dalla generazione stessa, ma dall'intrinseca autoconsistenza che esse sono in grado di esibire – dal loro *concetto*¹⁴⁶. Come già visto nel primo capitolo, questa analogia hegeliana è tuttavia in parte fuorviante, perché il concetto di Hegel non è l'Idea platonica del bello, ma il movimento di produzione assoluta di sé. È Hobbes l'antecedente della concezione hegeliana. Si può dire che la psicologia hobbesiana concepisca il desiderio alla stregua della concezione platonica della generazione, ma sopprimendo ogni percezione razionale di scopi autosufficienti in grado di orientare ed elevare la generazione di effetti nel mondo, e trasformando l'esperienza eidetica in una costruzione dell'immaginazione. La mancanza che alimenta il desiderio diviene mancanza di *potere*, che commisuriamo non a mete indipendenti da noi, ma all'immaginazione del futuro.

2.2 Bisogni animali e passioni umane

Ho già avuto modo di argomentare come coesistano, nell'antropologia hobbesiana, due paradigmi tendenzialmente incompatibili. Per un verso Hobbes presenta i movimenti animali o volontari, coerentemente con il monismo meccanicistico professato a partire dalla fine degli anni '30, come risultanti di pressioni materiali. Per l'altro, egli invece dissocia l'antropologia e la politica dalla fisica, ed enfatizza elementi della vita pratica dell'uomo – i piaceri mentali, la gloria, l'onore, la stessa paura – che restano inderivabili dai moti materiali. Benché la tematizzazione delle passioni umane subisca, dagli *Elements* al *Leviatano*, modifiche anche notevoli, mi pare che quest'ultima linea di pensiero, secondo Strauss ascrivibile a una riformulazione borghese dell'etica aristocratica e tucididea della gioventù, non perda la propria forza¹⁴⁷. L'analisi del divario che Hobbes individua tra movimenti soltanto animali e passioni specificamente umane, a mio parere, conferma nel modo più efficace la preminenza della comprensione non (soltanto) materialistica del desiderio. Sulla base di questa analisi, vorrei enfatizzare un elemento della psicologia hobbesiana che ne fa risaltare l'affinità con la *Begierde* hegeliana: la realtà della coscienza come forza pratica. Da questo punto di vista, credo che la novità di Hobbes rispetto a Car-

¹⁴⁶ SdL pp. 625 sgg (GW 11 p. 399 sgg.).

¹⁴⁷ Sulla trasformazione della concezione hobbesiana delle passioni dagli *Elements* al *Leviatano* inglese, oltre a A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, «Topoi», 6, 1987, pp. 111-119, si veda F.S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London 1968, pp. 95-155; R. Ross, *The Microfoundations of Hobbes's Political Theory*, «Hobbes Studies», 4, 1991, pp. 34-52; J. Terrel, *Hobbes*, cit., pp. 141-148; D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 102 e sgg. Sulla concezione hobbesiana del desiderio, si veda inoltre D. Weber, *Hobbes et le désir des fous: rationalité, prévision, politique*, Pups, Paris 2007; G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

tesio non consista tanto nel ridurre la *res cogitans* alla *res extensa*, bensì nel rendere indissociabili *cogito* e *conatus*.

L'umanizzazione delle passioni è per Hobbes strettamente collegata all'immaginazione del futuro. Immaginazione, sforzo, volontà, libertà e deliberazione, tutti elementi del movimento vitale, sono in prima istanza comuni con gli animali¹⁴⁸, perché costituiscono una catena meccanica necessaria che parte dall'urto esterno e termina nell'azione. Tuttavia nell'uomo acquisiscono, fin dalle passioni semplici, una qualità discriminante legata all'apertura al futuro e al distacco dalla presenza immediata. Desiderio e avversione – l'avvicinarsi o l'allontanarsi dall'oggetto che sollecita senso e immaginazione – presuppongono, a differenza di amore e odio¹⁴⁹, l'assenza dell'oggetto. Nel *De Corpore* leggiamo che tutte le passioni dello spirito consistono in desiderio e avversione, con l'eccezione di piacere e dolore puri, i piaceri del senso del *Leviatano*¹⁵⁰. Il desiderio, per l'uomo, è la prefigurazione di un piacere futuro. A questo si può aggiungere che desiderio e avversione sono alla base delle valutazioni del buono e del cattivo. Valutare implica la parola, prerogativa umana: buono e cattivo sono nomi, etichette apposte su oggetti infinitamente diversi tanto tra gli individui, quanto nella stessa persona¹⁵¹. A sua volta, la parola presuppone la curiosità, perché nasce come ausilio per la memoria di fronte ad un futuro aperto¹⁵²: gli animali, limitati a un ambiente circoscritto, non ne hanno bisogno, e benché possiedano un discorso mentale, non hanno discorso verbale.

Ho già rilevato come la curiosità, in questo contesto, sia la passione emblematica per individuare la specificità umana¹⁵³. Nella curiosità si riflette la proiezione nel futuro propria già delle passioni semplici. Speranza, timore e perfino religione sono modi della curiosità¹⁵⁴, in quanto inclinazioni del desiderio o dell'avversione verso

¹⁴⁸ L VI, pp. 38 sgg. (tr. it. pp. 51 sgg.): la volontà, intesa come «ultimo appetito nel deliberare», non ha nulla di razionale (né di volontario) ed è comune con gli animali; essa costituisce l'ultima spinta interna, nella guerra degli appetiti, sufficiente a produrre una potenza piena, ovvero un effetto: il fare o l'omettere di fare.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ DC 25 §13 (tr. it. p. 393).

¹⁵¹ «E per il fatto che la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, è impossibile che tutte le stesse cose causino sempre nell'uomo gli stessi appetiti o avversioni; molto meno tutti gli uomini possono consentire nel desiderio di un solo e medesimo oggetto, quale che sia, o quasi»: L VI p. 39 (tr. it. p. 53). L'*incipit* del *Leviatano* invita ciascuno a leggere dentro di sé le proprie passioni, per poter fornire una base comune alla deduzione delle leggi di natura: la loro infinita diversità presuppone infatti una certa omogeneità nel meccanismo propulsivo di fondo. L'uomo può leggere in se stesso il medesimo stato di guerra che imperversa nella società, in una versione rovesciata dell'analogia platonica tra ordine della città e ordine dell'anima.

¹⁵² *Supra*, cap. 1 § 1.

¹⁵³ Sulla curiosità anche G. Paganini, "*Passionate Thought*": *Reason and the Passion of Curiosity in Thomas Hobbes*, in S. Ebbersmeyer (a cura di), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012, pp. 227-56.

¹⁵⁴ Anche la religione è un *proprium* dell'uomo. È il capitolo XII, *Della Religione*, a individuare esplicitamente nell'ansia per il tempo a venire la radice emotiva dell'intero spettro passionale dell'uomo, simboleggiata da Prometeo. Curiosità conoscitiva e ansia per il futuro (e dunque religione) vanno insieme. Esse non sono eliminate ma solo temperate dalla scienza, che dispone a una fede ragionevole, benché indimostrabile, in base alla plausibilità di un motore primo come terminale del regresso da causa in causa.

oggetti assenti. Ma se questo è vero, l'autoconservazione umana è sostanzialmente diversa da quella animale. Se ci fermiamo alla fisica del corpo animale, desiderio e avversione – i modi del movimento volontario – restano al servizio del moto vitale di conservazione di sé e ne costituiscono, come leggiamo nel *Leviatano*, «una corroborazione e un aiuto»¹⁵⁵. Nell'animale, i desideri sono mezzi al servizio dell'autoconservazione. Nel capitolo VII degli *Elements* Hobbes afferma per contro che (§6) il movimento del desiderio si rinnova senza posa fino alla morte¹⁵⁶, e che (§9) il desiderio umano si distacca dalla soddisfazione immediata del corpo per aprirsi all'avvenire. Sicché, la gioia può non dirci nulla sullo stato del nostro corpo: ci fornisce un senso di autoaffermazione che si può alimentare indefinitamente, perché è disancorato dalla presenza di oggetti e si basa sul ricordo o sull'attesa di piaceri futuri. La sopravvivenza non è quindi un fine inscritto nella costituzione umana, ma la condizione strumentale per continuare a desiderare: «per assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro»¹⁵⁷. Le passioni umane possono motivare a scopi che non offrono alcun servizio alla causa della *conservatio sui*, risultando anzi facilmente dannosi e contrari alla ragione¹⁵⁸.

Il potere immaginativo all'opera nel desiderio di cose future appartiene esclusivamente all'uomo. Anche gli animali ricercano le cause di un effetto immaginato, risalendo con ciò induttivamente al suo presumibile processo di produzione. Ma solo noi uomini,

immaginando una cosa qualsiasi, cerchiamo tutti i possibili effetti che possono da essa essere prodotti, vale a dire, immaginiamo quel che potremmo fare con essa, qualora l'avessimo [...] questa è una curiosità che è difficile si riscontri nella natura di qualche creatura vivente che non abbia altre passioni che quelle sensuali come la fame, la sete, la concupiscenza e l'ira¹⁵⁹.

¹⁵⁵ L VI p. 40 (tr. it. p. 55).

¹⁵⁶ E VII § 6, p. 433: «while we live, we have desires, and desire presupposeth a farther end».

¹⁵⁷ L XI p. 70 (tr. it. p. 100).

¹⁵⁸ Si veda ad esempio il passo di L XI pp. 73-74 (tr. it. pp. 106-7), dove si dice che gli uomini «sono simili ai fanciulli [...] salvo che i fanciulli sono costanti nella loro regola, mentre non sono così gli uomini, perché, divenuti forti e ostinati, si appellano dalla consuetudine alla ragione e dalla ragione alla consuetudine, come serve al loro scopo, recedendo dalla consuetudine quando il loro interesse lo richiede, e ponendosi contro la ragione tutte le volte che la ragione è contro di loro. Questa è la causa per cui nella dottrina di ciò che è retto e di ciò che è torto, si disputa perpetuamente sia con la penna che con la spada, mentre non è così nella dottrina delle linee e delle figure, perché di quale sia la verità in quel soggetto, gli uomini non si curano, dato che è una cosa che non si incrocia con l'ambizione, il profitto o la concupiscenza di alcun uomo. Non dubito infatti che se fosse stata una cosa contraria al diritto di dominio di qualcuno o all'interesse degli uomini che hanno il dominio, il fatto che i tre angoli di un *triangolo siano uguali a due angoli retti*, tale dottrina sarebbe stata, se non disputata, tuttavia soppressa con il bruciare tutti i libri di geometria». Questo passo è in sottile tensione con la più generale pretesa illuministica hobbesiana di pacificare i conflitti riconducendo la morale alla scientificità della geometria – secondo l'idea di Socrate (*Eutifrone* 7 b-d) per la quale gli uomini si scontrano sul vero e sul bene, ma non sulle matematiche. Sembra di capire, infatti, che non è l'evidenza della dimostrazione matematica a mettere d'accordo gli uomini, ma solo il fatto che essa «non si incrocia con l'ambizione», non può favorire nessuno in particolare.

¹⁵⁹ L III p. 21 (tr. it. p. 25).

L'immaginazione umana non mobilita un semplice intendimento [*Understanding*] del significato o delle cause di oggetti dati, ma prefigura gli effetti possibili di una cosa¹⁶⁰. Ma soprattutto, una simile capacità non è debitrice dei sensi e della loro meccanica, né deducibile cumulativamente da essi. L'immaginazione, così intesa, distinguendo l'uomo dagli altri viventi, istituisce un dominio autonomo del mentale, un ambito simbolico nel quale il soggetto è staccato dalla datità e può rivolgersi e attenersi al possibile, progettando i propri comportamenti come anticipazioni di stati di cose soltanto eventuali. Immaginare i decorsi possibili di situazioni date comporta il moltiplicare illimitatamente il desiderio, prima ancora che i suoi mezzi di soddisfazione.

Abbiamo già visto nel primo capitolo che la ragione ci distingue dagli animali perché è un prodotto dello sguardo al futuro. Tale apertura all'avvenire sancisce altrettanto l'illimitatezza del desiderio e il suo carattere autopropulsivo. A differenza degli altri animali, l'uomo non usa l'immaginazione per raffigurarsi obiettivi da trasportare nel reale, ma per sostituire la realtà data con una costruita artificialmente. Potendo preferire beni futuri a beni presenti, l'uomo agisce in base a un'immagine del proprio potere nell'avvenire: vive in un mondo di cui, in modo arbitrario oppure ordinato da un disegno, egli stesso è artefice. L'uomo risiede innanzitutto nel mondo solipsistico della propria immaginazione: non ha contatto con dimensioni universali che trascendano e orientino il desiderio¹⁶¹. Conseguentemente, per Hobbes la realtà non è più, come per Platone e Aristotele, *ciò che permane*, una rete di significati capace di autosostenersi e di generare una regolarità condivisa. La realtà diviene una dimensione pratica relativa al volere del soggetto, e in tal modo, di fatto, una costruzione: che si tratti di una fantasticheria arbitraria, oppure di un progetto razionale che tiene conto dell'autoconservazione dei soggetti.

¹⁶⁰ Qui il confronto con Aristotele può essere illuminante. La fantasia hobbesiana intesa quale *decaying sense* è traslitterata direttamente dai testi aristotelici. Ma per Aristotele, il potere immaginativo è alla base della sedimentazione delle forme sensibili delle cose nella nostra memoria. L'immagine mantiene una connessione di principio con le essenze delle cose per come ci sono date: è la ritenzione delle loro forme sensibili, staccate dalla materia, e in tal modo costituisce a propria volta la materia dell'intellezione della loro essenza da parte del *nous* (*De Anima* 3.3). Per Hobbes al contrario l'immagine può non dirci nulla sulla realtà esterna delle cose, di cui abbiamo solo una testimonianza indiretta e oscura attraverso il loro impatto sui sensi. In Hobbes non c'è nulla di paragonabile all'autocoscienza dei sensi che definisce la ricettività dell'anima in Aristotele. Per quest'ultimo la vista, ad esempio, percepisce il proprio stesso vedere in un modo simile a quello con cui vede il buio, quale sfondo delle forme colorate degli oggetti e segnale della loro assenza (*De Anima* 3.2). Ma in virtù di tale autorelazione la vista stessa 'si colora' e vede il proprio colorarsi: vale a dire, trattiene le forme sensibili degli oggetti anche in loro assenza, e dà luogo alla formazione di immagini. In Hobbes il senso appare invece come un diaframma meccanico che trasmette impressioni irrelate, la cui coerenza o significato è frutto di una ricostruzione artificiale del soggetto. Così, benché Hobbes ripeta Aristotele nel ritrovare una memoria interna alla sensazione grazie alla quale le immagini antiche e recenti possono essere paragonate e distinte (*De Corpore* 25 §5), l'immagine diviene segno di un significato inaccessibile: la realtà a cui tale segno si riferisce è disarticolata in un flusso di sensazioni governato dal principio di causalità esterna.

¹⁶¹ Le immagini sono il primo possesso della mente, e del resto «non la verità ma l'immagine crea la passione; e una tragedia influenza non meno di un assassinio, se ben recitata» (E I.13 § 7, tr. it. p. 105).

2.3 Paura e reciprocità: la ragione e i limiti del desiderio

L'antropologia di Hobbes tratteggia un mondo atomistico, popolato da monadi solipsistiche¹⁶². L'immagine, non la realtà, è l'elemento vitale della riproduzione dei nostri desideri. Questo perché l'immagine non deriva il proprio significato dal rimando a oggetti dati o affetti corporei, come per gli animali, ma dall'anticipazione di effetti futuri. Il risultato è che la causa del desiderio umano non è solo il senso: lo è ben di più la mente; nel merito, la valutazione del proprio potere in rapporto a un futuro immaginato. La gloria, in modo emblematico, è la passione che sorge dalla rappresentazione del proprio potere come grandezza estesa nel futuro. L'immagine di sé come soggetto capace di avere effetti sul mondo e sugli altri fornisce un piacere superiore a quello sensibile, e quindi è capace di motivare di per sé l'individuo ad agire¹⁶³.

Ancora più intensi e incentivanti sono i piaceri che scaturiscono dal confronto con gli altri. Come si desume dalla celebre immagine hobbesiana della corsa, il bisogno di gloria alimenta un immaginario relazionale che ruota intorno alla ricerca incessante di distinzione, di reputazione e di prestigio. La rappresentazione di potere si mescola con l'opinione sul valore, proprio e altrui. Ciò implica che un fabbisogno insaziabile di beni simbolici integra e amplifica quello di potere e di beni materiali¹⁶⁴.

I «segni d'onore», in Hobbes, formano l'unica vera intelaiatura delle relazioni intersoggettive¹⁶⁵. Il linguaggio mentale delle monadi che calcolano privatamente il proprio interesse si intreccia necessariamente al linguaggio pubblico dei segni d'onore e disonore¹⁶⁶. Essere onorati conferisce potere nella forma soggettiva della confidenza in se stessi e in quella oggettiva dell'autorità sugli altri: è dunque tanto uno specifico piacere della mente, quanto una forma effettiva di potere. Il bene simbolico dell'onore, tuttavia, è tale soltanto se ci viene riconosciuto e pubblicamente

¹⁶² Si ricordi che la mente ha una relazione indiretta e ipotetica con le cose, e non dispone – come accade in Cartesio – di evidenze originarie da cui partire, ma solo di segni stipulati. La scienza, per Hobbes, non riporta i giochi retorici dell'immaginazione alla loro presunta base realistica, ma organizza serie ordinate di nessi consequenziali a partire da definizioni.

¹⁶³ E I.7 § 8; L VI, pp. 39 sgg.

¹⁶⁴ Cfr. l'analisi di B. Carnevali, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, «Iride», 3, 2005, pp. 515-540.

¹⁶⁵ E I.8 § 5, p. 38: «and according to the signs of honour and dishonour, so we estimate and make the value or WORTH of a man. For so much worth is every thing, as a man will give for the use of all it can do».

¹⁶⁶ In altri termini, le passioni della mente in Hobbes sono passioni sociali: questo è uno dei punti su cui la letteratura secondaria ha maggiormente dibattuto, soprattutto in rapporto al passaggio dagli *Elements* al *Leviatano* inglese. Cfr. D. D'Andrea, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, «Lo Sguardo – Rivista di Filosofia» 3, 2010, pp. 1-16. Negli *Elements* la gloria e le passioni sociali sono direttamente la causa della guerra, mentre nel *Leviatano* l'accaparramento individuale di potere conduce alla guerra anche a prescindere dalla gloria: cfr. S.I. Benn, *Hobbes on Power*, in M. Cranston, R.S. Peters (a cura di), *Hobbes and Rousseau*, Anchor Books, New York 1972, pp. 184-212. Secondo Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 211, e B. Carnevali, 'Glory'. *La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, «Communications», 43, 2003 pp. 49-67 questa trasformazione non inficia la natura intrinsecamente sociale delle passioni della mente. Cfr. anche G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Palgrave-Macmillan, New York 2000, cap. III.

attestato. In un significativo *double bind*, solo il plauso altrui può testimoniare del valore di ciascuno: si brama superiorità ma si chiede riconoscimento. Ma il desiderio di riconoscimento è altrettanto illimitato del desiderio di beni materiali, e ne sposta la dinamica contraddittoria sul terreno dei rapporti intersoggettivi¹⁶⁷. Tutti i beni simbolici, come e più dei beni materiali, sono esclusivi e non reciproci: non si può essere onorati insieme. Perciò, le linee di forza tracciate dal riconoscimento creano gerarchie che vengono sempre da capo rovesciate, e crediti simbolici sempre in procinto di tradursi in violenza materiale. Se si onora, a detta di Hobbes, in ragione della quantità del nostro potere che siamo disposti a cedere per godere di un potere altrui, è altrettanto vero che questa accumulazione mercantile non conosce una misura naturale della quale ciascuno possa tendenzialmente soddisfarsi: ciò che in fondo si desidera è soltanto più potere e più prestigio rispetto agli altri. Ciascuno vive della propria reputazione presunta, dell'immagine di sé che ritiene di fornire agli altri. Si può dire che se l'apertura al futuro e la considerazione di sé rendono conto dell'illimitatezza del desiderio – e in questo senso anche Robinson Crusoe avrebbe un illimitato bisogno di potere¹⁶⁸ – i meccanismi competitivi legati alla gloria e al prestigio ne sanciscono la natura irrimediabilmente polemica, e ne subordinano gli sviluppi al gioco senza sostanza delle apparenze sociali¹⁶⁹.

Il punto che mi interessa rilevare è il seguente: la descrizione hobbesiana della lotta per il prestigio e il riconoscimento mostra che le dinamiche fondamentali delle passioni umane e della loro socialità sono spiegate da Hobbes partendo da relazioni

¹⁶⁷ Su questo cfr. F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, «Consecutio Rerum», 1.1, 2016, pp. 10-32, che insiste a ragione anche sulle larvate potenzialità integrative, e non solo conflittuali, dei rapporti riconoscitivi in Hobbes.

¹⁶⁸ Benn, *Hobbes*, cit., p. 209.

¹⁶⁹ La situazione descritta da Hobbes è talmente prossima alla denuncia rousseauiana della corruzione della cultura e della vita in società, da costituirne probabilmente il principale modello (cfr. Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit.). Per Rousseau, nella vita civile lo spontaneo sentimento di sé del selvaggio è stravolto dall'amor proprio e dall'egocentrismo, perché l'unica fonte del sapere di sé diventa l'interiorizzazione dello sguardo altrui, l'opinione che gli altri hanno di noi: l'io è così trascinato in un vortice di finzione, ipocrisia e ambizione. L'unico impulso fondamentale dell'ego è ormai la distinzione, la conquista di posizioni simboliche di superiorità attraverso strategie di compravendita di un'immagine fittizia di se stessi. Naturalmente, le intenzioni di Hobbes e Rousseau sono molto diverse. Per quest'ultimo la corruzione civile è frutto di un regresso: è un decadimento – storico e morale – rispetto a una condizione buona che funge da criterio del giudizio. Per Hobbes, al contrario, si tratta di uno stato connaturato alla condizione umana, in se stesso né buono né cattivo. Persino l'esistenza associata, e il conseguente carattere sociale delle passioni, sono in Hobbes un dato scontato ed evidente: il problema non è il rinnovamento morale attraverso l'artificio del contratto sociale, ma la pace. A questa differenza d'intento rimandano alcune importanti divergenze teoriche. Il punto di partenza di Rousseau non è atomistico: nello stato originario, il sentimento di sé si accompagna alla *pitié*, all'empatia con le sofferenze altrui. L'io egoistico e autocentrato è invece un frutto corrotto della cultura. Per Hobbes, al contrario, l'altro è necessario come giudice – reale e soprattutto immaginario – a conferma del proprio valore; ma l'opinione di sé e il bisogno di potere che ne scaturisce non derivano dallo sguardo altrui. L'altro è strumento prima di divenire soggetto eguale a noi: empatia, gratitudine e reciprocità non sono sentimenti originari, ma doveri morali e prodotti di un'educazione razionale. Questa divergenza comporta che le passioni egoistiche, nel rigorismo educativo dell'*Emile* di Rousseau, tornino ad approssimarsi al peccato. Se, in questo quadro, Kant si colloca dalla parte di Rousseau, Hegel, come vedremo, è notevolmente più vicino a Hobbes.

tra autocoscienze, non da urti tra corpi¹⁷⁰. Soltanto chi tiene fermo il proprio sé come un valore autonomo e indipendente dal corpo può distinguere tra torto (*injury*) e danno (*damage*)¹⁷¹. Il torto non è una proporzione accertabile tra quantità determinate, ma il rapporto a sé come a un valore infinito: ogni pur minima offesa può quindi diventare irreparabile, e scatenare reazioni asimmetriche: gli uomini «usano violenza [...] per delle inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione»¹⁷². Inoltre, soltanto a soggetti come noi possiamo chiedere riconoscimento o approvazione delle nostre azioni; e solo nei confronti di persone possiamo provare invidia, gelosia, volontà di vendetta o di prevaricazione, indignazione, oppure usare la retorica per manipolarle.

In un simile quadro conflittuale, tutta la differenza sta nella presenza o nell'assenza di un disegno razionale che limiti e orienti il desiderio di affermazione di sé e di acquisizione di potere. Come visto nel capitolo precedente, la ragione non è la conoscenza della realtà data, ma lo sguardo lungimirante al futuro; è un disegno pratico, una previsione che tiene conto dei nostri limiti. Diveniamo razionali quando le immagini del nostro potere si rivelano illusorie e vanagloriose: quando i nostri desideri si scontrano con una realtà che resiste, e con altri individui che ambiscono ai medesimi beni materiali o simbolici. La paura è la passione che consolida in noi la ragione, perché ci ripiega su noi stessi. Il soggetto che teme avverte l'insufficienza del proprio potere, e quindi trattiene la propria corsa verso il bene desiderato. In quanto passione negativa, distanziante, la paura è l'inizio della sapienza, e costituisce la base motivazionale che induce gli uomini all'accordo e all'uscita dalla natura¹⁷³. Detto diversamente, la paura conduce alla ragione perché è già, in termini hegeliani, una forma di mediazione; non deriva dai sensi, ma è una coscienza preliminare connaturata alle passioni.

Comune anche agli animali, nell'uomo la paura va incontro tuttavia a un salto qualitativo: tinge di insicurezza e di mancanza la rappresentazione del proprio potere futuro, e diviene quindi ansietà, fonte tra l'altro del timore religioso. Per questo motivo, la sua utilità autoconservativa non è così diretta come nel caso degli animali: la paura non conduce univocamente alla moderazione. Può consigliare l'aggressione preventiva, può accrescere la sete di potere, e più in generale resta una motivazione intermittente: non è in grado di condurre gli individui alla pace senza l'adesione a un artificio volontario prospettato dalla ragione. E quest'ultimo ha bisogno, oltre che della paura come senso del limite, della percezione di una reciprocità vincolante¹⁷⁴. Se il primo mondo che per noi ha valore è il circolo chiuso delle rappresentazioni

¹⁷⁰ Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 244.

¹⁷¹ L XVII, p. 117 (tr. it. pp. 180-81): «le creature irrazionali non possono distinguere tra ingiuria e danno; perciò, finché si trovano a loro agio, non si sentono offese dalle loro compagne, mentre l'uomo è più turbolento quanto più si trova a suo agio». Anche E, I.19; C, V, § 5.

¹⁷² L XIII, p. 88 (tr. it. pp. 129-130).

¹⁷³ Cfr. Ferrarin, *Artificio*, cit. p. 200.

¹⁷⁴ La «regola con cui si possono facilmente esaminare le leggi di natura» è «non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te»: L XV, p. 109 (tr. it. p. 164). Sulla reciprocità in Hobbes, cfr. S. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Laws of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

del nostro potere, lo scontro doloroso con una realtà che ci resiste ci proietta fuori di noi; ci pone in rapporto a un limite, e ci illumina sulla compresenza di individui che lottano per non divenire schiavi dei nostri propositi. La ragione, che permette di formulare le leggi morali, è il risultato di uno sguardo da fuori su se stessi; uno sguardo che impone di correlare i propositi individuali con le simultanee e analoghe pretese di altri individui.

Lo sguardo razionale, tuttavia, non è rivolto, come per l'eros platonico, all'eccellenza di realtà che ci trascendono perché sottratte al tempo e alla corruzione. La ragione hobbesiana resta un dispositivo tecnico-funzionale; non eleva né raffina il desiderio verso il soprasensibile, e neppure lo volge, come nel mito di Aristofane, al superamento della dispersione e dello sdoppiamento in uno stato integro, completo e pacificato. Il desiderio è un'attività insatura, interamente temporale. Non esistono beni il cui raggiungimento possa appagare durevolmente e conferire un senso al movimento che vi ha condotto: ogni soddisfazione punta oltre se stessa, ogni fine è un possibile mezzo per fini ulteriori. L'opera della ragione è l'inquadramento della corsa dell'uomo alla felicità temporale in una cornice astratta di terzietà, che tenga conto dei limiti del potere di ciascuno e dell'irriducibile compresenza di altri soggetti.¹⁷⁵

Per concludere: l'esperienza di realtà indipendenti, e in particolare di scopi auto-sufficienti che possano illuminare la ragione e orientare il desiderio, è sostituita da Hobbes con una costruzione dell'immaginazione, e infine ristrutturata come ostacolo pratico ai desideri soggettivi. Il centro della vita pratica dell'uomo diviene la percezione della propria capacità efficiente in rapporto ad un futuro immaginato. In questo modo, ciò che è dato naturalmente all'uomo conta nella misura in cui egli *ne fa* qualcosa per sé, lo rende risultato di un artificio: si tratti della realtà esterna o dello stesso sapere di sé in quanto soggetto. L'*Introduzione* al *Leviatano*, con la sua famosa immagine dell'uomo come prodotto dell'arte divina e dello Stato quale uomo artificiale, suggerisce che per l'uomo la natura, propria e del mondo, è mancanza e caos, e l'artificio è ciò che la perfeziona e la rende intelligibile in base a un disegno coerente¹⁷⁶. Si può dire che in Hobbes l'uomo è intelligente *in quanto* essere tecnologico, e non viceversa, come per Aristotele; o ancora, che l'eros poetico subordina a sé quello noetico, contrariamente a quanto accade in Platone.

Del resto, la riduzione della realtà a resistenza pratica o a materia inerte dell'artificio non può essere sinonimo di semplice sparizione: ciascuno ha bisogno, per indirizzarsi verso un'autoconservazione efficace, del criterio fornito dalla coscienza del proprio limite rispetto al mondo e agli altri. Alla base della concezione hobbesiana del desiderio può essere così ritrovato un nesso costitutivo tra i momenti dell'*autocoscienza* e dell'*autoconservazione*: tra la centralità motivazionale dell'io

¹⁷⁵ «Per conservare la *pace* (non potendosi trovare in questo caso un altro rimedio equo), è dunque necessario che i litiganti si accordino su un terzo uomo, e si obblighino con *patti reciproci* al suo giudizio della controversia»: C I.3 § 20, p. 192 (tr. it. p. 49).

¹⁷⁶ «L'*arte* va ancora più lontano, imitando quella razionale e più eccellente opera della natura che è l'*uomo*. Poiché dall'*ARTE* viene creato quel gran LEVIATANO chiamato COMUNITÀ POLITICA o STATO (in latino CIVITAS) il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza superiore a quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato»: L p. 9 (tr. it. p. 5).

quale soggetto dell'artificio, e la correlata, anche se non immediata, consapevolezza del proprio limite e della propria fragilità¹⁷⁷. Si può osservare, già con uno sguardo verso Hegel, che questi due momenti agiscono insieme, ma non sono conciliabili: una volta esplicitati nella costruzione politica, restano in conflitto nella forma di interno ed esterno, interesse privato e autorità sovrana, o ancora diritto individuale e legge pubblica. O detto in altri termini, la ragione asseconda le spinte passionali oppure le interdice, progettando una loro coesistenza più coerente nel futuro; ma non può ridisegnarne la forma, o riplasmarne gli oggetti e i modi di riproduzione.

2.4 Natura e costruzione: la conoscenza di sé come base della politica

Nell'Introduzione al *Leviatano*, dopo aver esordito con la famosa metafora dello stato come uomo artificiale, Hobbes rileva – sulla scorta della *Politica* aristotelica – la necessità di conoscere le cause del *Commonwealth*. Causa materiale ed efficiente sono identiche: l'uomo è tanto materia quanto artefice dello stato. Si tratta quindi per l'uomo, come suggeriva il motto delfico, di conoscere se stesso. Lo *gnothi sauton* o *nosce te ipsum* è reso da Hobbes con 'leggi te stesso' (*read thyself*): l'intento del detto

non era, come si usa ora, quello di favorire o il fasto barbarico dei potenti verso quelli che sono loro inferiori o di incoraggiare gli uomini di bassa condizione a un comportamento sfrontato verso quelli che stanno meglio di loro, ma di insegnarci che, per la somiglianza dei pensieri e delle passioni di un uomo con i pensieri e le passioni di un altro, chiunque guarda in se stesso e considera che cosa fa quando *pensa, opina, ragiona, spera, teme* ecc. e su quali fondamenti, per mezzo di ciò leggerà e conoscerà i pensieri di tutti gli altri uomini in occasioni simili. Dico somiglianza delle *passioni* che sono le stesse in tutti gli uomini, *desiderio, timore, speranza* ecc., non somiglianza degli *oggetti* delle passioni che sono le cose *desiderate, temute, sperate* ecc. poiché queste variano talmente secondo la costituzione individuale e la particolare educazione e sono così agevoli da nascondere alla nostra conoscenza, che i caratteri del cuore umano scribacchiati e confusi come sono dalla dissimulazione, dalla menzogna, dalla contraffazione e dalle dottrine erronee, sono leggibili solo da colui che scruta i cuori.

In particolare,

colui che ha da governare un'intera nazione, deve leggere in se stesso non questo o quell'uomo particolare, ma il genere umano e sebbene ciò sia difficile da fare, più difficile che apprendere un linguaggio o una scienza; pure, quando avrò steso la mia lettura in forma ordinata e perspicua, agli altri sarà lasciata solo la briga di considerare se non trovano le medesime cose anche in loro stessi. Questo genere di dottrina, infatti, non ammette altra dimostrazione¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Cfr. Henrich, *Grundstruktur*, cit. p. 98.

¹⁷⁸ L, pp. 10-11 (tr. it. p. 7). Come noto, si tratta per Platone dell'iscrizione che appare sul tempo di Apollo a Delfi: *Carmide*, 164d.

Per Hobbes, la verità del detto consiste nella conoscenza di ciò che è universale e costante nell'uomo, vale a dire le passioni. Le passioni sono uguali per tutti e si impongono a ciascuno con la stessa intensità, per cui vanno smascherati coloro che, per fini di dominio o di tracotanza, scorgono nel motto l'invito a stimarsi superiori agli altri: la verità rivelata dalla lettura di sé è l'uguaglianza naturale degli uomini, perché uguali sono le passioni e la capacità di soddisfarle¹⁷⁹. Con ciò, naturalmente, Hobbes ignora sia l'esortazione all'automoderazione implicita nel detto delfico, sia la sollecitudine alla conoscenza della propria particolare natura o disposizione con cui i dialoghi platonici ne reinterpretavano il senso.

È ancora il confronto con Platone a rivelare alcuni tratti fondamentali del tipo di autoconoscenza che per Hobbes deve essere posto alla base della nuova scienza politica. Per Platone la conoscenza dell'anima in senso stretto è impossibile, perché dell'anima non si dà alcuna forma o idea, e l'*epistēmē* è solo delle forme: l'anima invece, così come eros, è la possibilità di tutte le forme. La conoscenza della psiche è da un lato, conseguentemente, considerazione non scientifica del proprio particolare *daimōn*¹⁸⁰ – del proprio talento, carattere o genio individuale, direbbe Hegel; dall'altro è il compito più difficile e tuttavia ineludibile, perché coincide con la vita condotta alla luce del bene come orizzonte di visibilità delle forme. Si tratta quindi non di un sapere discorsivo ed epistemico – giacché neppure il bene è un'idea, o detto nei termini platonici, è oltre l'essere – ma della pratica di una vita felice e regolata dal governo di sé, perché accompagnata, nel caso ottimale del filosofo, dalla visione comprensiva del bene – ovvero dall'intuizione sinottica delle relazioni delle forme nell'intero.

Se quindi l'autoconoscenza, per Platone, non è un sapere universale e codificabile, ma una pratica incarnata nell'individuo capace di autogoverno¹⁸¹, tuttavia la natura umana non è consegnata all'arbitrarietà e alla contingenza: in primo luogo il bene è sempre e in via di principio visibile per ogni essere dotato di intelletto, perché è la causa dell'intelligibilità di tutte le cose; in secondo luogo, l'intelligibilità delle forme o degli scopi alla luce del bene implica la loro gerarchizzazione relativa, sicché la distinzione razionale tra scopi nobili e miseri è la sostanza assiologica della vita felice del saggio. L'impossibilità dell'autoconoscenza è compensata dalla struttura intelligibile dei fini, dalla loro omogeneità e commensurabilità razionale.

Per Hobbes, come visto, gli scopi o oggetti delle passioni non hanno alcuna somiglianza tra loro né regolarità. Ma soprattutto, non c'è distinzione di principio tra i beni dell'anima e i beni del corpo, o tra eccellenze proprie di singole disposizioni o parti dell'anima: così come Cartesio aveva fatto delle *idee* il generico modo d'essere di ogni attività mentale, dalla sensazione alla volontà al pensiero, altrettanto Hobbes

¹⁷⁹ «La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme [...] il più debole ha la forza di uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri», L XIII pp. 86-87 (tr. it. p. 127).

¹⁸⁰ *Carmide*, 164d. Sul problema, cfr. C. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, Penn State Press, Pennsylvania 2010.

¹⁸¹ Cfr. S. Rosen, *Sophrosyne and Selbstbewusstsein*, in Id., *The Ancients and the Moderns*, Yale University Press, New Haven and London 1989, pp. 89-106.

accumuna il pensare, l'opinare, il temere, lo sperare ecc. quali generiche e uniformi passioni, impulsi ciechi in quanto privi di specifici orientamenti finalistici o modi autonomi di autorealizzazione. La passione sostituisce la tensione teleologica differenziata del desiderio, e diventa il titolo complessivo della spinta pratica del soggetto: una spinta la cui generalità o universalità umana è resa possibile precisamente dall'indifferenza ai propri oggetti, decaduti al rango di eventi irrelati, irripetibili e puramente individuali¹⁸².

Una particolare conseguenza di questo spostamento merita attenzione, perché circoscrive più precisamente il nuovo significato da attribuire all'autoconoscenza dell'uomo. Per Hobbes, non può esistere alcuna natura o essenza propria dell'individuo. Il criterio dell'identità del singolo non è la forma universale esibita in una particolare combinazione con tratti contingenti; è la contingenza stessa con le sue proprietà fattuali, giacché l'universale di natura, per l'uomo, è muto e ineffettivo. O, per esporre un altro lato del problema, l'individuo non è identificato per natura da una particolare proporzione delle parti dell'anima, o dall'intensità con cui alcune di esse tendono a imporre sulle altre il proprio bene o interesse; è dispensato dal compito di adeguare la ricerca del meglio alle proprie peculiari disposizioni, ovvero di dare una forma o armonia specifica al proprio sé, giacché non ci sono parti già date da armonizzare né giuste misure di integrazione in cui quelle parti possano esprimersi al meglio. Per Platone o Aristotele la prescrizione di un unico metodo di perseguimento della felicità sarebbe inservibile e nociva, perché dimenticherebbe la forma peculiare dell'anima di ciascuno, vale a dire la diversità naturale degli uomini. E siccome è manifesta la parsimonia con la quale la natura ha distribuito le disposizioni eccellenti, un metodo generale sarebbe inevitabilmente un adeguamento verso il basso, rispecchierebbe l'egemonia delle passioni più vili¹⁸³.

Per Hobbes, un simile timore riflette semplicemente la presunzione e la vanagloria di coloro che, senza alcuna possibile legittimità, considerano se stessi superiori agli altri e atti per natura al governo. Le differenze fisiche tra gli uomini sono insufficienti per giustificare gerarchie di obbedienza, e ancor meglio distribuite sono le facoltà dell'ingegno: ne è prova il fatto che ciascuno, al loro riguardo, è contento della parte che già possiede, visto che tende a considerarla più preziosa di quella altrui¹⁸⁴. Gli individui divergono non per la natura e il carattere delle proprie facoltà fisiche e mentali, ma per la prudenza, per l'industria, per la velocità di calcolo: e tutto ciò non è naturale, ma è acquisito con l'esperienza e dipende dalle circostanze.

La conclusione da trarne è che il ragionamento di Hobbes poggia sulla rimozione del senso di natura come *energeia*, o forma ottimale intrinseca alle cose, per so-

¹⁸² Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999.

¹⁸³ «I più ritengono che la felicità sia la vita dei piaceri, e si condannano perciò all'esistenza bovina e servile di un otre forato che vorremmo sempre vedere pieno. Al contrario, solo la vita eccellente è piacevole, e il piacere è una componente essenziale delle azioni virtuose»; *Etica Nic.*, II 2, 1104b 3-13. La *filautia* aristotelica diventa in Hobbes l'egoismo privato della *pleonexia*, della soddisfazione continua.

¹⁸⁴ Si tratta dell'argomento di L XIII, p. 87 (tr. it. p. 128): un argomento che tradisce un ragionamento basato, di nuovo, sul confronto tra autocoscienze uguali, piuttosto che tra centri di forza in urto tra loro.

stituirvi la valutazione degli effetti materiali di una causa o potere efficace¹⁸⁵. Siamo uguali per natura proprio perché le differenze date di attitudine, carattere e intelletto non generano dislivelli apprezzabili in termini di potere di nocimento reciproco. L'esautoramento del significato classico di natura come norma immanente ha per risultato che la natura umana diviene muta, indefinita e indifferente, e la cultura e l'esperienza viceversa creano ogni differenza e significato. La vicenda di identificazione individuale è integralmente temporale, non riflette né partecipa di scopi o disposizioni universali. L'individuo non è la forma o il governo delle passioni; è l'unità della propria storia, perché non è altro che la storia delle proprie passioni – è la serie delle proprie azioni, si potrebbe dire con Hegel, se vi fosse in Hobbes una differenza qualitativa tra le azioni e i meri eventi.

Hobbes smentisce perciò Platone su questo punto cruciale: la conoscenza di sé non solo è possibile, ma è addirittura apodittica; ma non perché riguardi la natura umana per come ci è data, bensì perché è scienza di ciò che della nostra natura facciamo – e solo delle nostre costruzioni si dà scienza. La metafora della lettura del proprio cuore, con la quale Hobbes stravolge il significato del motto delfico, rimanda precisamente a questo aspetto: il cuore non è un dato che si possa conoscere nella sua articolazione interna – o *non* conoscere e presagire soltanto – ma un testo che abbiamo scritto noi e che registra la storia delle nostre opinioni; e i caratteri che meglio riusciamo a decifrare sono quelli di cui siamo noi stessi gli autori¹⁸⁶.

L'abbandono della nozione classica di natura fa di Hobbes il capofila della distinzione moderna tra natura e storia, o tra base generica indifferente e cultura creatrice. Hobbes rivoluziona il senso tradizionale della creazione artificiale, rendendola responsabile di ogni distinzione e regola che conti; e inaugura in questo modo la concezione peculiarmente moderna dello stato di natura, inteso quale condizione ipotetica anteriore al decorso storico o alle norme istituite dalla convivenza civile¹⁸⁷. Tuttavia, se la cultura diviene la fonte di ogni regola, non può cambiare l'uomo, la costituzione delle sue passioni e delle sue facoltà. La natura non può essere rimossa per opera dell'artificio, dell'educazione o della tecnica legislativa; può soltanto essere arginata, controllata e facilitata. Questa conclusione è complementare a quella del precedente paragrafo, circa il divario che per Hobbes separa autocoscienza e autoconservazione, artificio e fragilità, ragione e desiderio; è tale divario che invece si propone di colmare l'idea hegeliana dell'autocoscienza come istinto negativo dello spirito.

¹⁸⁵ Sulla trasformazione, in Hobbes, della potenza aristotelica, come possibilità interna a una *energeia*, in *potere* di fare o non fare qualcosa, cfr. C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012.

¹⁸⁶ Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 384: «The approach we need to adopt is that of reading our own hearts, whose messages we can hope to decipher because we wrote them ourselves».

¹⁸⁷ Cfr. Strauss, *Natural Right*, cit.

3. Desiderio e ragione in Hegel

3.1 L'autoconoscenza dello spirito

Il § 377 dell'*Enciclopedia* del 1830, primo paragrafo della *Filosofia dello Spirito*, esordisce richiamando il motto delfico «*Conosci te stesso!*», non diversamente da quanto, sulla scorta di Hobbes, aveva già fatto Rousseau nel *Secondo Discorso*¹⁸⁸.

La conoscenza dello spirito è la più concreta, e proprio per questo la più alta e la più difficile. *Conosci te stesso!*: questo comandamento assoluto non ha, né in sé stesso, né nel contesto storico in cui ci si presenta, il significato di una semplice *conoscenza di sé* secondo le attitudini particolari dell'individuo (il carattere, le inclinazioni, le debolezze); ha invece il significato della conoscenza della verità dell'uomo, della verità in sé e per sé: dell'*essenza* stessa in quanto spirito. La filosofia dello spirito non ha neppure il significato della cosiddetta conoscenza degli uomini, la quale si adopera ad indagare le particolarità, passioni e debolezze degli altri uomini, quelle che si sogliono dire le pieghe del cuore umano: conoscenza che [...] si occupa di esistenze spirituali contingenti, insignificanti, *non vere*, senza giungere al *sostanziale*, allo spirito stesso.

L'aggiunta lascia pensare che, con la «cosiddetta conoscenza degli uomini», Hegel abbia in mente l'approccio empirico allo studio dello spirito proprio di pensatori come Machiavelli e Hobbes:

Senza dubbio questa conoscenza è utile e necessaria per la vita, particolarmente in condizioni politiche difficili, dominate non dal diritto e dall'eticità, ma dal capriccio, dall'umore e dall'arbitrio degli individui¹⁸⁹.

Abbiamo visto che, per Hegel, l'attitudine empiristica possiede come proprio punto di forza la vocazione a rivolgersi al mondo quale terreno positivo del conoscere e base concreta di ogni esperienza, senza avanzare presupposti ingiustificati circa la conoscibilità delle cose o una loro estrinseca gerarchia di valore. Perciò, la propensione induttiva, descrittiva e classificatoria dell'empirismo partecipa di un istinto razionale, nei termini della *Fenomenologia dello Spirito*, ad affermare l'effettiva intelligibilità del mondo e ordinarne le leggi in un intero del sapere¹⁹⁰: a comprendere la realtà e l'esperienza come uniche dimensioni possibili dell'esistenza positiva della ragione.

¹⁸⁸ Per Rousseau, il motto delfico esprime il più importante precetto della conoscenza dell'uomo, ma al tempo stesso il suo ramo meno avanzato. Non è inutile ricordare che 'Conosci te stesso' era il motto della rivista *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* (1783-93), che aveva come contributori anche Mendelssohn e Maimon.

¹⁸⁹ Enc. C § 377, p. 79 [W 10, p. 9].

¹⁹⁰ Per l'empirismo «l'impulso della ragione, in generale, era quello di trovare una determinazione infinita, ma il tempo non era ancora maturo per trovarla nel pensiero. Perciò questo impulso ha colto il presente, il qui, il questo, che ha in sé la forma infinita, anche se non l'ha colto nella vera esistenza di questa forma», Enc. C § 38 Z, p. 189 (W 8, pp. 108-109). *Supra*, cap. 1.

Ma come visto, se l'empirismo moderno afferma l'istinto conoscitivo e pratico della ragione, lo confina altrettanto all'interno di una metafisica intellettualistica e astratta. Mutuando il proprio modello di razionalità dalla matematica – ma senza accogliere, di quest'ultima, il nucleo speculativo prefigurato dal calcolo degli infinitesimi – l'empirismo non coglie la realtà, ma un suo fantasma frammentato, privo di vita e dissezionato in determinazioni rigide. Nella convinzione che gli elementi ultimi del reale siano unità separate o supporti rigidi e precostituiti di identificazione – che si tratti di dati sensibili, idee soggettive, passioni, o individui sul terreno socio-politico – l'empirismo produce spiegazioni che raddoppiano tautologicamente i fenomeni: ne presuppongono l'unità interna, ma la ricostruiscono in forma di 'legge' separandone le presunte componenti elementari e sintetizzandole da capo in formule di proporzione reciproca¹⁹¹. Dopo aver presentato i tratti generali della critica hegeliana all'empirismo nel primo capitolo, vorrei adesso specificarla in rapporto al compito della conoscenza di sé dello spirito. Mi interessa, di nuovo, presentare alcune ambivalenze di fondo della concezione hegeliana del *Geist*; in particolare, il richiamo ad Aristotele rischia di mascherare alcuni fondamentali presupposti moderni – cartesiani e hobbesiani¹⁹².

È nota la parentoria affermazione del § 378, Enc. C:

i libri di *Aristotele* sull'anima, con i suoi trattati sui diversi aspetti e stati particolari di questa, sono pur sempre la migliore opera d'interesse speculativo, per non dire l'unica, su questo argomento. Lo scopo essenziale d'una filosofia dello spirito non può essere che quello di reintrodurre nella conoscenza dello spirito il concetto, risvegliando così anche la comprensione del senso di quei libri aristotelici¹⁹³.

La moderna psicologia razionale, frutto dell'incrocio tra l'aristotelismo protestante e la scuola wolffiana, è disciplina priva di qualunque valore scientifico e fondamento, giacché si limita a concepire lo spirito come un insieme di facoltà date e tra loro sconnesse, o derivate da concetti astratti di cui si presume acriticamente l'esistenza al modo di cose. A confronto con questo intellettualismo metafisico, la psicologia empirica di tradizione inglese ha almeno il vantaggio di descrivere i poteri particolari dello spirito senza postularne la realtà sostanziale, l'immaterialità e così via; ma anch'essa si fonda sulla concezione per cui le facoltà umane sono forze reciprocamente esterne e indipendenti, la cui unità complessiva rimane loro esteriore. Soltanto Aristotele ha saputo tematizzare l'unità sostanziale dell'anima in tutte le sue

¹⁹¹ Cfr. sul procedimento analitico dell'empirismo: «nella percezione si ha un concreto vario, le cui determinazioni devono essere disgiunte, come una cipolla da cui si tolgano le tuniche. Questa analisi ha dunque il senso di scomporre le determinazioni cresciute insieme e di non aggiungere altro che l'attività soggettiva dell'analizzare» Enc. C § 38 Z, p. 190 (W 8, p. 109).

¹⁹² Sulla filosofia dello spirito soggettivo tengo presenti, come studi generali, A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto*, tr. it. di F. Menegoni, Bibliopolis, Napoli 1988; W. De Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, Ithaca, 1988; per il rapporto con Aristotele, cui mi rifaccio brevemente in queste pagine per ciò che serve a introdurre per contrasto quello con Hobbes, cfr. in particolare M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie 1830, § 389*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., cap. 8.

¹⁹³ Enc. C § 378, p. 81 (W 10, p. 11).

espressioni particolari, e ha potuto così studiare queste ultime come gradi di sviluppo e di determinazione di un unico processo, il cui culmine è il pensiero e la conoscenza di sé. L'anima, per Aristotele, è il principio di unità e movimento del corpo; tutte le attività vitali, dalla vita preconsca al conoscere e al volere, sono manifestazioni differenziate di un unico principio di animazione: di una forma che vivifica internamente la materia e le conferisce funzionalità ed espressione attiva¹⁹⁴. Se il pensiero moderno, sulla scia del dualismo cartesiano tra mente e corpo, non ha saputo concepire un intero che sia altro e superiore rispetto alla somma delle proprie parti, per Aristotele l'anima è l'intero attuale che si articola in attività differenti e costituisce il principio interno della loro auto-organizzazione e connessione reciproca. Il guadagno speculativo di una corretta rilettura della psicologia aristotelica consiste nella comprensione (1) dell'*idealità* delle parti o facoltà dell'anima, del loro sussistere solo come momenti funzionali di un tutto che le connette; e (2) del conseguente principio idealistico per cui ogni *pathos* o affezione si innesta in un'entelechia originaria¹⁹⁵, in una disposizione dell'anima ad accogliere ciò che la determina e a farne un momento della sua attività interna.

La nozione hegeliana di *Geist* è destinata in questa prospettiva a contrapporsi alla *mens* del cartesianesimo moderno, recuperando il senso dell'anima aristotelica in quanto atto o entelechia del corpo. Lo spirito è un universale che pervade ogni livello particolare dell'attività umana:

le determinazioni e i gradi dello spirito (...) non sono essenzialmente se non in quanto momenti, stati, determinazioni dei gradi superiori dello sviluppo. Avviene pertanto che ciò che è più alto si manifesti già empiricamente presente ad un livello inferiore e più astratto, ad esempio nella sensazione c'è già ogni aspetto superiore dello spirito come contenuto o determinatezza¹⁹⁶.

Il compito della conoscenza dello spirito consiste pertanto nell'ordinarne le manifestazioni vitali dall'astratto al concreto, dal sentimento immediato e inconscio al pensiero consapevole, intendendole quali gradi di organizzazione di un'unica unità autodifferenziantesi, per utilizzare i termini del *Simposio* platonico a proposito di eros¹⁹⁷. Nel suo livello più astratto e tuttavia più comprensivo e onnipervasivo, questa unità sussiste come «il sentimento di sé della *vivente* unità dello spirito»¹⁹⁸: come percezione concreta, si potrebbe dire, del flusso spontaneo della vita quale orizzonte unificato di tutte le sue forme determinate di espressione. Questa percezione è più universale e basilare del *cogito* cartesiano: prima di produrre una focalizzazione intenzionale dell'io quale soggetto distinto dai propri stati, il sentimento di sé è il principio preconsco di animazione di tutti i gradi *naturali* dello spirito, connessi alla vi-

¹⁹⁴ Cfr. SW XVIII, pp. 373 sgg.

¹⁹⁵ *De Anima*, 2.1, 412a 27-8.

¹⁹⁶ Enc. C § 380, p. 86 (W 10, p. 16).

¹⁹⁷ *Simposio*, 185a 7.

¹⁹⁸ Enc. C § 379, p. 82 (W 10, p. 13).

talità del corpo¹⁹⁹. L'*Antropologia* descrive perciò l'elevarsi dello spirito a coscienza attraverso la progressiva formazione e appropriazione della sua vita corporea – vegetativa e animale, nei termini del *De Anima*²⁰⁰.

È opportuno mettere subito in evidenza una distanza cruciale di questa concezione dal precedente aristotelico. Per Aristotele, lo studio delle parti dell'anima appartiene alla fisica, vale a dire all'indagine sulle forme date in una materia e sul loro potere causale in quanto sinoli: sicché, la conoscenza del *nous* che governa l'anima nella sua attività conscia può essere affrontata nel contesto fisico soltanto in modo improprio, perché il *nous* esiste per essenza in modo separato dalla materia²⁰¹. Il pensiero non è dunque il principio di unità e la causa del movimento dell'anima individuale, ma una dimensione divina di cui partecipiamo nell'uso delle nostre facoltà superiori. Per Hegel, al contrario, il pensiero è il movimento che pervade tutte le determinazioni inferiori dello spirito e giunge a conoscersi quale loro essenza e destinazione. Il sentimento di sé, che vivifica l'attività corporea e sensitiva dell'anima, non è opposto al pensiero, ma ne incarna la base passiva, l'esistenza inconscia e istintiva come universale ancora implicito e non configurato. Perciò, lo spirito è un universale che si autodetermina perché è essenzialmente pensiero; solo in quanto pensiero lo spirito è un unico movimento di autodifferenziazione che permea tutte le attività vitali e giunge a conoscersi come il tutto che le sorregge e le organizza²⁰².

Per apprezzare questa differenza in tutta la sua portata occorrerebbe esplicitare ai principi essenziali delle rispettive strutture di intelligibilità del pensare. Bastino qui pochi cenni. Come per Aristotele, abbiamo visto che anche per Hegel il pensiero non è innanzitutto un'operazione rappresentativa del soggetto, ma un'attività impersonale di cui partecipiamo e che ci trascende. Tuttavia, per Aristotele il *nous* è il potere di cogliere e rendere presenti *forme già date nelle cose*; nella misura in cui pensa se stesso, il *nous* si distacca dal mondo e contempla la propria attività intemporale e separata. Per Hegel, il cui modello di intelligibilità della ragione unisce la noetica aristotelica con l'uno neoplatonico e l'incarnazione cristiana²⁰³, il pensiero è attività di *produzione* delle forme; il pensiero di sé coincide con la conoscenza dell'essenza del mondo per come è pervaso e prodotto dalla ragione. Il discrimine fondamentale è la concezione hegeliana, estranea a Platone e Aristotele ed eredità del pensiero neo-

¹⁹⁹ Cfr. R. Morani, *Soggetto e Modernità. Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007, nel contesto di un'interpretazione che sottolinea l'*Antropologia*, e in particolare l'inconscio, come essenziali allargamenti della prospettiva egologica cartesiana.

²⁰⁰ Cfr. anche F. Chiereghin, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, «Verifiche», 17/3, 1991, pp. 239-81. Per il confronto con Platone e Aristotele, per ciò che riguarda in particolare la filosofia pratica, tengo anche presente il libro di R. Enskat, *Die hegelische Theorie des praktischen Bewusstseins*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986.

²⁰¹ Nonostante la famosa esitazione di *De Anima* 2.1, 413a 89, in cui Aristotele nota come non sia chiaro se l'anima sia l'entelechia del corpo così come il marinaio è l'entelechia di una nave, tuttavia Aristotele dichiara il *nous* per essenza *separato*, incomposto e impassibile in *De Anima* 3.5, 430a 17-18.

²⁰² Come sostiene giustamente A. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Springer, Dordrecht 2001, p. 135, Hegel fonde insieme il *nous* aristotelico con la *psychē* come totalità degli enti in potenza, ed entrambi con lo *hēn* di Plotino e Proclo.

²⁰³ Cfr. di nuovo A. Peperzak, *Autoconoscenza*, cit., e Id., *Modern Freedom*, cit., pp. 99 e sgg. e epilogo; inoltre S. Rosen, *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, New Haven and London, pp. 50 sgg..

platonico e cristiano, dell'automovimento del pensiero²⁰⁴; il pensiero è universale che si muove da sé, produce se stesso nelle proprie determinazioni, perché è essenzialmente *negazione* dell'alterità e di sé: pensare significa negare l'autonomia del dato esterno, e porre quest'ultimo come oggettivazione del pensiero nella realtà.

Se il pensiero, per Hegel, è l'universale che si muove e si determina da sé alla realtà, o l'Idea come unità di soggettività e oggettività, allora tutto è pensiero, e il pensiero è il tutto. Ma le forme di manifestazione dell'Idea differiscono quanto a concretezza e consistenza. Nella natura, il pensiero è esterno a se stesso, e il suo movimento di concretizzazione è frammentato in determinazioni interconnesse, ma reciprocamente esteriori. Anche la vita non cosciente, culmine dell'idealità naturale, non può conciliare il momento universale proprio del genere con quello particolare della vita individuale. La vita cosciente, invece, è il ritorno a sé dell'Idea dall'esteriorità naturale, e la sua unica forma di esistenza adeguata: lo spirito è unità di universale generico e particolarità, perché l'universale è il movimento stesso della vita individuale verso la piena conoscenza di sé come spirito. Questo movimento, cuore pulsante di ogni esistenza spirituale, è l'appropriazione pratica e conoscitiva della propria base naturale di esistenza e la riconfigurazione di questa base come momento interno all'attività dello spirito. Nelle parole di Hegel: «l'essenza dello spirito è pertanto, sotto il profilo formale, la *libertà*, l'assoluta negatività del concetto come identità con sé»²⁰⁵. La libertà dello spirito

è un *porre* la natura come il *proprio* mondo; un porre che, in quanto riflessione, è insieme un *presupporre* il mondo come natura indipendente. La rivelazione è, in concetto, la creazione del mondo come essere dello spirito; in esso, lo spirito si dà l'*affermazione* e la *verità* della propria libertà²⁰⁶.

Queste considerazioni preliminari consentono un'osservazione generale riguardo al compito della conoscenza dello spirito, e un rilievo più specifico circa la natura della filosofia dello spirito soggettivo nel suo rapporto con Aristotele e con i moderni. In merito al compito del *nosce te ipsum* avanzato da Hegel in apertura della se-

²⁰⁴ Il problema dell'estraneità ai greci dell'idea di automovimento è stato molto dibattuto per ciò che concerne Hegel e la sua interpretazione dell'*energeia* aristotelica come realizzazione di sé. Heidegger, ad esempio, sostiene in *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles Physik B 1*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, p. 283, che il concetto aristotelico di *energeia* debba essere inteso in riferimento alla sfera della *poiēsis*, e non abbia nulla a che vedere con l'automovimento di una finalità interna, idea del tutto estranea ai greci. Dello stesso parere Strauss, *Natural right*, cit., pp. 127 e sgg., e Pierre Aubenque, *Hegelsche und aristotelische Dialektik*, in M. Riedel (a cura di), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 208-224. Ma tengo presente, per una tesi contraria, L.A. Kosman, *Substance, Being and Energeia*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, 1984, pp. 121-148, e R. Brague, *Aristotele et la question du monde*, Cerf, Paris 1988, pp. 453-509, che sottolineano il senso di *energeia* come perfezionamento e compimento dell'essere di qualcosa: *attività*, dunque, o movimento, che non ha il proprio termine fuori di sé, ma in se stessa, e quindi, si può dire, non del tutto altra dalla hegeliana *Selbstbewegung*. Ciò che tuttavia è sicuramente lontano da Aristotele è l'idea dell'automovimento *del pensiero* e della ragione: cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 308 e sgg.

²⁰⁵ Enc. C § 382, p. 94 (W 10, pp. 25-26).

²⁰⁶ Ivi, § 384 p. 97 (W 10, p. 29).

zione, si vede adesso come esso costituisca non un impegno tra gli altri, ma l'unico bisogno e scopo della natura cosciente; e per di più, come un tale impegno coincida di fatto con l'imperativo di conoscere la verità assoluta, di partecipare della vita dell'Idea stessa. L'autoconoscenza dello spirito è la realizzazione dell'autoconoscenza dell'Idea, o l'apprensione della realtà come identica alla soggettività che la conosce e la produce. Questa realizzazione si articola in due momenti ben distinti: per lo spirito finito, che ha ancora la natura come propria base e presupposto, la conoscenza di sé coincide con l'idealizzazione conoscitiva e pratica della propria natura e di quella esterna; per lo spirito assoluto, la natura e lo spirito finito appaiono non più come momenti opposti, ma come i mezzi dell'assoluta unità del pensiero con se stesso²⁰⁷.

Se si pone la filosofia dello spirito finito – soggettivo e oggettivo – sotto la cifra complessiva dell'idealizzazione e della negazione della datità naturale, se ne può meglio appurare la distanza da Aristotele. Il fisico, per Aristotele, conosce l'anima come forma naturalmente data, come un principio determinato di attuazione di funzioni specifiche in una materia appropriata. Per Hegel si tratta invece di capire come lo spirito neghi e superi la propria natura immediatamente data, e ne faccia un qualcosa per sé: l'*Antropologia* descrive i modi in cui il corpo e la vitalità inconscia divengono il segno e il possesso dell'intelligenza e della volontà dell'uomo. Il presupposto di Aristotele è la pluralità e l'eterogeneità dei principi dati in natura, ciascuno richiedente uno specifico approccio di indagine; per Hegel, lo spirito è l'unico principio perché è il concetto esistente per sé, l'universale autodeterminantesi in ogni particolarità: non una forma data, ma l'attività di porre ogni forma attraverso la negazione e l'assimilazione del dato a momento di una totalità dinamica.

La critica al dualismo della filosofia cartesiana non nasconde perciò il carattere moderno della concezione hegeliana dello spirito. Hegel obietta a Cartesio che l'io non può essere il punto di partenza della filosofia dello spirito: non, tuttavia, perché la corretta comprensione dell'uomo come un tutto debba includere anche la sua natura riproduttiva e locomotoria a titolo di cause date di animazione del corpo, ma perché lo spirito deve poter influenzare la propria corporeità, conferendole una forma capace di recepire le direttive dell'intelligenza, *prima* del pieno possesso del pensiero consapevole e dell'intenzionalità cosciente. Un *prima* che è tanto logico quanto cronologico: l'acquisizione dell'andatura eretta, ad esempio, non è un prodotto consapevole della volontà, e tuttavia è già un abito spirituale – è la possibilità della padronanza intelligente che lo spirito può esercitare sui propri movimenti e sul proprio ambiente. Il pensiero dà forma all'integralità della vita dell'uomo, perché la sua energia pervade anche le attività preconsce che consentono una formazione della corporeità e delle sue forze. La sensazione, il sentimento di sé, gli impulsi sono tutti modi del pensiero: incarnano, a livello inconsapevole e astratto, il medesimo movimento di idealizzazione dell'alterità ed esteriorizzazione di sé il quale, reso manifesto nell'io, costituisce poi la sostanza del suo agire cosciente. Perciò, si deve dire

²⁰⁷ Per una convincente caratterizzazione del carattere ontologico-metafisico del monismo hegeliano mi rifaccio a cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., cap. I e II; cfr. anche R.P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004³, pp. 123-142; A. Ferrarin, *Il pensare*, cit., cap. II.

che l'ego cartesiano e la sua conseguente opposizione all'oggettività, benché non siano la premessa dell'*Antropologia*, ne sono il primo risultato e il *telos* implicito.

Si può osservare che, in questa prospettiva, Hobbes è ben più vicino a Hegel di Aristotele. Quando, all'inizio degli *Elements*, Hobbes si pone il compito di derivare dalle cause dei sensi l'intera natura dell'uomo, intesa come «the sum of his natural faculties and powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense, reason»²⁰⁸ intende innanzitutto includere la *mens* cartesiana nel moto meccanico della sostanza estesa. Ma più fondamentalmente – e la terminologia qui è rivelatrice – vuole perseguire l'ideale aristotelico di un'unica deduzione dal basso della totalità dei poteri dell'anima, senza tuttavia dover arrestare l'indagine naturalistica di fronte alla natura inderivata e ineducibile del pensiero, come Aristotele è costretto a fare. Il punto è che tutte le facoltà umane, dai sensi al pensiero, divengono per Hobbes espressioni omogenee di un medesimo principio genetico e, di conseguenza, sono dedotte a partire da un unico e universale metodo di conoscenza; laddove per Aristotele si trattava di atti eterogenei i quali, benché appartenenti a un unico complesso ileomorfo, restano tuttavia momenti di una pluralità data: se questa disomogeneità è mitigata, per ciò che riguarda la capacità di muovere i composti, dall'appartenenza comune alla classe delle cause fisiche, rimane quantomeno da scontare l'essenza necessariamente non fisica della ragione, che *non muove nulla da sola* e tuttavia direziona e illumina il tendere dell'uomo²⁰⁹.

Hobbes, come visto, riduce ogni causalità all'urto esterno tra corpi, ed estende il regime delle cause materiali alla genesi ed espressione di tutti i poteri dell'uomo, ivi compresa la razionalità. L'effetto indiretto è la trasformazione della ragione stessa in un potere materiale di causazione, in una forza efficiente capace di produrre effetti locali. Nelle intenzioni di Hobbes, la ragione muove perché spinta dai sensi; ma ho cercato di mostrare come tutta la sua analisi dei poteri della mente presupponga che il pensiero, grazie alla spontaneità dell'immaginazione e del desiderio, acquisisca una diretta e autonoma capacità efficiente sulla realtà. La mente si motiva da sé a perseguire scopi, e acquisisce piacere dai propri prodotti.

Per Aristotele, soltanto la tendenza può muovere, e la ragione, il divino nell'uomo, illumina e suggerisce gli scopi che non sono dati automaticamente alla tendenza, ne stima il valore, ne percepisce il significato in rapporto alla situazione contingente. Ho suggerito invece come la posizione hobbesiana sia la premessa dell'idea hegeliana del pensiero soggettivo come automovimento. Hegel, si può dire, risolve il dualismo hobbesiano tra autocoscienza e autoconservazione, tra negazione e persistenza della naturalità, in favore di un monismo della ragione: *solo* il pensiero muove l'uomo, perché è il pensiero che esiste in forma di impulso, sentimento e volontà. Per Hegel, è il pensiero che si afferma attraverso gli impulsi e giunge a conoscersi nei loro prodotti, razionalizzando progressivamente il desiderio e permeando di sé dapprima il corpo, grazie all'acquisizione di abiti passionali stabili, e poi la

²⁰⁸ E I.1 § 4, p. 2.

²⁰⁹ Per Aristotele il *nous* non muove nulla da sé, perché solo la tendenza o *orexis* muove, benché quest'ultima sia in sé una nozione articolata (*De Anima*, 2.3, 414b 1-2); e neppure è mosso da alcunché, perché soltanto gli esseri composti sono mossi (*De Anima*, 3.10, 433b 13-27).

realtà esterna. Sicché, si può dire che Hegel prosegue nell'intento hobbesiano e anti-aristotelico di un'unica e omogenea deduzione dal basso della totalità delle facoltà dell'uomo, perché nell'antropologia hegeliana i sensi e le passioni incarnano già il potere efficiente della ragione e conferiscono al pensiero una base di sviluppo nella realtà.

Questa continuità va ricondotta alla solidarietà dell'impianto hegeliano con alcuni cardini concettuali della rivoluzione cartesiana (e baconiana-hobbesiana in subordine), per ciò che concerne, nello specifico, una duplice rottura del pensiero primo-moderno rispetto alla tradizione: (1) l'ideale di una *mathēsis universalis*, con la correlativa riduzione dell'eterogeneità delle forme reali a un unico modello di intelligibilità fondato sulla costruzione matematica; (2) l'equazione tra il bene e l'oggetto del desiderio, propiziata dalla trasformazione del desiderio in una spinta auto-affermativa dell'individuo. Questi assunti sono tra loro solidali, e radicati a fondo nell'idea hobbesiana di scienza: per Hobbes, la filosofia è parte dello sforzo umano per introdurre un ordine e una regolarità nella natura, che ne mostra le tracce in modo soltanto episodico e caotico. La filosofia è essenzialmente metodo, perché si occupa soltanto dei mezzi: i fini sono estranei alla scienza, e sono dati dall'insondabile desiderio individuale²¹⁰. L'unico fine collettivo legittimo, che rende la scienza una necessaria e progressiva impresa comune, è la preservazione della vita e la continuità dei desideri individuali, necessariamente confliggenti senza l'imposizione di una cornice artificiale di indirizzo.

Ferma restando la critica di Hegel alla razionalità dimezzata del meccanicismo e dell'utilitarismo moderni, che riducono il pensiero a strumento tecnico, entrambi questi punti confluiscono, posti su nuove basi, nel progetto hegeliano di un monismo della ragione. La loro conseguenza più importante, di grande interesse per ciò che riguarda il confronto con Hobbes, è la sostanziale superiorità dell'arte o cultura rispetto alla natura. Per Hobbes come per Hegel, la natura non è un principio d'ordine della conoscenza e dell'azione, ma la materia muta e resistente che si oppone al volere soggettivo. L'uomo è libero perché nega la datità naturale e ne fa un momento dipendente dalla propria volontà di affermazione, dandole forma e unità in rapporto ai propri progetti; e correlativamente, è libero perché la conoscenza del mondo è il prodotto costruttivo della ragione²¹¹. La vita dello spirito è essenzialmente negatività, perché è una guerra perpetua contro il silenzio del mondo.

²¹⁰ Cfr. L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003, cap. IV. Per la differenza della concezione della natura in Aristotele e Hegel, cfr. D. Dubarle, *La nature chez Hegel et Aristote*, «Archives de Philosophie», 37, 1975, pp. 3-32; un'interpretazione a mio parere non condivisibile della questione, alla luce del contemporaneo pragmatismo analitico, è quella di T. Pinkard, *Hegel's Naturalism*, Oxford University Press, Oxford 2012; la richiamerò nel prossimo capitolo per alcuni punti specifici.

²¹¹ Cfr. M. Riedel, *System und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 99-115, argomenta giustamente come la nozione di seconda natura, che Hegel eredita dalla tradizione aristotelica, sia da lui trasformata e riletta in senso hobbesiano, in particolare per la tendenza moderna a opporre lo spirito alla natura, le norme artificiali alla datità. Obietta invece Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 132 che il momento della natura pervade anche l'attività oggettiva dello spirito; e soprattutto – cosa che però io riscontro solo parzialmente – che la filosofia di Hegel, rispetto all'artificialismo moderno di Hobbes, riprende lo spirito della tradizione classica della legge naturale. Su questo *infra*, capp. 5 e 6.

3.2 Desiderio e vita pratica in Hegel e Aristotele

La questione del rapporto tra desiderio, autocoscienza e vita pratica è tra le più significative per illustrare questo punto; e di nuovo è utile impostare il problema partendo dal confronto con Aristotele. Contro le separazioni astratte e intellettualistiche tra passioni e ragione e tra individuo e comunità fatte valere dal giusnaturalismo moderno, Hegel enfatizza, sin dai primi scritti jenesi, la presenza e l'unità della ragione nell'insieme delle manifestazioni intenzionali dello spirito; e ritrova nell'etica e nella politica aristoteliche un modello per pensare l'armonizzazione di intelligenza e tendenza, e di agire individuale e comunità familiare e politica²¹². Più precisamente, Aristotele offre a Hegel una concezione dell'essere dell'uomo come pluralità di forze tese a un bene unitario dell'anima, perseguito in accordo intrinseco con la ragione e per interesse primario di quest'ultima: un modello alternativo e superiore, dunque, alla scissione moderna tra essere e valore, e tra ragione e bene. Per Aristotele, ogni agire è naturalmente indirizzato verso la felicità come scopo ultimo, e la felicità autentica è attività architettonica, esercizio costante che mobilita l'insieme delle facoltà dell'uomo disponendole alla cooperazione e all'autogoverno.

Cruciale per la concezione aristotelica della felicità è la distinzione tra prassi e produzione, e la subordinazione della seconda alla prima. L'agire produttivo trova fuori di sé il proprio scopo: compimento e significato dell'azione non sono coestensivi al suo svolgersi, perché coincidono con l'estinzione del movimento nel prodotto. L'agire pratico, al contrario, è compiuto in ogni momento del suo effettuarsi, perché il suo fine è l'azione stessa. La felicità del *phronimos* estende la qualità pratica dell'agire a una vita intera, perché ogni sua scelta è governata dalla ragione e riferita all'insieme delle disposizioni del soggetto. La *phronēsis* è inteliezione dei giusti scopi accompagnata dalla tendenza: accorda tra loro, in un permanente esercizio di se stessa, il desiderio, la percezione razionale di scopi e la capacità di discernimento del giusto mezzo. La natura non detta all'uomo i giusti fini né prevede passioni in se stesse buone o cattive – e in questo Aristotele non è così lontano da Hobbes; tuttavia, la felicità del *phronimos* incarna lo standard di discriminazione del bene e del male, perché gerarchizza i fini sulla base di una concreta intuizione della vita compiuta e razionale, dell'esistenza in cui tutte le componenti dell'anima umana si esprimono al meglio e cooperano tra loro. Così, la produzione è momento essenziale dell'agire individuale e associato, ma la qualità etica del produrre non è misurata dal produrre stesso, quanto dal suo agevolare o meno lo scopo della prassi razionale e della vita felice – lasciando in sospeso il problema se questo scopo sia adeguatamen-

²¹² Sull'evoluzione del pensiero jenesi in rapporto all'ideale classico della *polis*, tengo presente i classici studi di O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, München, Alber 1993²; R.P. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeptionen*, «Philosophische Rundschau», 19, 1972, pp. 87-118; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, cit.; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, cit.; H.S. Harris, *Hegel's Development. Night Thoughts 1801-1806*, Clarendon Press, Oxford 1983, libro 3.

te incarnato dall'intelligenza pratica o debba piuttosto rifarsi alla sapienza filosofica²¹³.

L'idea hegeliana di autodeterminazione razionale valorizza, in gradi differenti di concretezza e universalità, l'unità di intelligenza e tendenza; tuttavia, rende impossibile la distinzione tra prassi e produzione. Lo spirito è libero e autonomo perché produce se stesso nella realtà e vi si ritrova: per cui, il lavoro è espressione adeguata della sua relazione a sé, e il primo e fondamentale impulso dello spirito è quello di estraniarsi nella propria opera, *determinarsi* nel reale per rendersi visibile a se stesso. Il desiderio diviene lavoro, perché è già espressione del bisogno della ragione di formare il reale e prodursi nel mondo. La soddisfazione è razionale non perché percepisce il giusto scopo, o perché vede, senza la mediazione di regole ulteriori, la situazione particolare alla luce di un universale. La sua razionalità è l'unità prodotta di interno e esterno, di intenzione e realtà: e l'unità – l'Idea, nei termini della *Scienza della Logica* – è superiore al bene e lo comprende in sé.

Per Aristotele, l'interesse per ciò che ci viene offerto spontaneamente dai fenomeni è la prova che il desiderio umano è per natura rivolto al sapere ed è perciò il primo passo verso la scienza. Il vedere reca piacere ed è un atto completo, perché non è una somma di parti discrete tenute insieme artificialmente, ma un intero uguale a se stesso in ogni istante. Ma ogni vedere si regola su ciò che è visto, sulla sua forma specifica, sui modi in cui è accessibile; analogamente, la vita felice rende l'uomo completo e non dipendente da altro, ma è accompagnata dall'intelligenza perché deve percepire e ordinare tra loro scopi non immediati, e calarli in situazioni inedite. Hegel eredita da Hobbes l'eclissamento della realtà intesa quale base della conoscenza, sorgente del desiderio e termine di confronto della sua ragionevolezza: ciò che è spontaneamente offerto alla conoscenza sensibile o all'intuizione non ha alcun valore in se stesso, perché non è mediato dall'interesse individuale né ricostruito metodicamente nella sua legalità interna²¹⁴. La prima realtà che vale è la *propria* mancanza, e l'impulso a colmarla affermandosi nel mondo.

Aristotele potrebbe replicare che, così facendo, si è soltanto reso l'uomo simile ai bruti, che hanno tendenza e immaginazione ma non intelletto. Ma gli animali consumano frammenti di realtà, non ne fanno un proprio possesso né li lavorano sulla base di un progetto. Il punto è piuttosto che, per Hobbes e Hegel ma non per Aristotele, la prima manifestazione dell'intelligenza è pratica e strumentale: il desiderio sollecita la razionalità non perché discrimina intelligentemente i propri scopi, ma perché ridetermina la forma delle cose, ne modifica la funzionalità e il senso sulla base di immagini. A differenza del desiderio arbitrario e non coltivato, l'agire razio-

²¹³ Cfr. ad esempio *Etica Nic.* 10.7, 1177b 12-15; *Politica* 7.3, 1325b 14-23. Per i cenni sull'etica aristotelica tengo presente P. Aubenque, *La prudence*, cit.; H.G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Winter, Heidelberg 1978; A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

²¹⁴ Come visto, in DC, I.2, p. 3, la sensazione e la memoria delle cose, comuni all'uomo e agli animali, sono sì conoscenza, ma non filosofia, perché sono date immediatamente dalla natura, non acquistate con il ragionamento. Per l'eclissi della distinzione tra prassi e produzione in Hegel, cfr. la discussione di M. Riedel, *Hegel zwischen Tradition und Revolution* (ed. orig. 1969) tr. it. di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975.

nale tiene conto dei vincoli oggettivi e del modo d'essere delle cose per poterle modificare: ma comune a entrambi i modi dell'agire è l'esclusiva preoccupazione per i mezzi, perché il fine è estraneo alle cose e coincide con l'affermazione dell'io e la produzione della sua unità con il mondo.

Hobbes rende la distinzione tra acquisire e fare inutile per comprendere il desiderio umano e la sua genesi, perché la dinamica d'innescamento del desiderio è l'immaginazione del proprio potere di produrre effetti nel futuro. Hegel, detto in sintesi, parte da Hobbes, ma intende sostanziare una nuova forma di prassi – di unificante relazione a sé del soggetto – a partire dall'istinto produttivo. Ciò che Hegel tiene fermo, e che lo stesso empirismo hobbesiano ha palesato in modo rilevante ma indiretto, è il sé come esistenza istintiva di una ragione che si cerca nelle cose. L'impulso al possesso e all'artificio, vale a dire il desiderio peculiarmente umano, sorge in quanto spinto all'autoattestazione, all'oggettivazione nel reale della certezza dell'io quali soggetto distinto dai bisogni immediati e dal mondo. Come visto, per la prassi aristotelica, così come già per la *sophrosyne* platonica, la relazione a sé del soggetto è momento essenziale; tuttavia, il bisogno cui la prassi risponde riguarda innanzitutto la qualità del fine, non l'affermazione e l'unità del sé.

3.3 Desiderio e bisogno di unità: la filosofia dell'unificazione

L'ambiguo riferimento ad Aristotele, in verità nutrito dalla concezione moderna del desiderare umano come moto affermativo dell'io, giunge a Hegel attraverso la *Vereinigungsphilosophie* della sua formazione. Vale la pena, per inquadrare senza anacronismi la concezione hegeliana del desiderio e il suo nesso con Hobbes, richiamare alcuni momenti rilevanti di questo percorso concettuale. Esempio mi pare il breve testo di Herder *Amore ed egoità*, apparso nel 1781 sul *Teutscher Merkur* in risposta alle *Lettere sul Desiderio* di Hemsterhuis, tradotte da Herder stesso sulla medesima rivista²¹⁵. Hemsterhuis aveva affermato che la perfezione della natura umana è la soddisfazione del desiderio di unificazione. Vera unificazione non scaturisce dai bisogni sensibili, dal possesso del potere o dal plauso altrui; ma neppure, al modo del platonismo degli 'entusiasti', dalla contemplazione dei poteri creativi della mente umana o di Dio quale artefice supremo. Per Hemsterhuis, unità è sinonimo di fusione, e può darsi soltanto negli istanti in cui l'uomo oblia i propri limiti di esistenza individuale e finita, incontrando l'amore di un altro essere finito. In una sorta di versione meccanicistica del mito aristofaneico del *Simposio*, Hemsterhuis pone la forza d'inerzia quale rispecchiamento, in ciascun essere, del destino di individuazione imposto dall'universo: il desiderio è invece l'energia che lotta *contro* questo destino, sollecitando all'abbandono di sé nell'altro – è, in altri termini, una sorta di au-

²¹⁵ *Über das Verlangen. Von Herrn Hemsterhuis*, «Der Teutsche Merkur», Windmond 1781, pp. 97-122; *Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Hr. Hemsterhuis über das Verlangen*, in Id., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1994, pp. 405-424; utilizzo la traduzione italiana di S. Tedesco, «Aisthesis», 2009/1, pp. 81-93. Su Hemsterhuis, cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Hemsterhuis platonicien*, «Revue du XVIII^e siècle», 1975, pp. 129-146.

toinganno che la natura ci ha concesso nella forma della temporanea comunione terrena tra individui²¹⁶.

Herder obietta che la coscienza, e in particolare la coscienza della propria individualità, è l'unico medio nel quale possa darsi, per l'uomo, godimento e soddisfazione dei propri desideri. Nei termini di Herder, la «coscienza di me stesso» è «il fondamento di ogni godimento»: essa rappresenta dunque la base che non può essere abbandonata o dispersa dal desiderio, pena la scomparsa del desiderio medesimo quale espressione specificamente umana. Herder si richiama a Leibniz nell'associare il moto di conservazione di sé non tanto all'inerzia materiale dei corpi, quanto all'interno impulso vitale dell'anima senziente e autocosciente; ma questo era il nesso che già Hobbes, per primo, aveva posto come fondamento del tendere umano e della sua soddisfazione.

Se equiparare il desiderio alla fusione e all'abbandono di sé equivale a negarne la realtà, perché significa ignorare il fondo autocosciente dell'individualità umana, è vero tuttavia che i desideri più nobili implicano, per Herder, la ricettività e l'apertura verso ciò che ci trascende: l'aspirazione al godimento esclusivo e individuale, al modo di Hobbes, inasprisce e perpetua la mancanza. Desiderio è spinto all'unità con l'oggetto: ma la concupiscenza sensibile, che consuma l'oggetto nel godimento immediato, toglie la possibilità dell'unità e riproduce quindi l'insoddisfazione. Più elevato e spirituale è il godimento, maggiore è la durata e l'indipendenza del suo oggetto. Per cui l'amicizia, ovvero il legame basato sulla reciprocità tra individui nobili e la condivisione di scopi, è la forma più alta del desiderio, e anche l'amore autentico deve includere in sé una qualche forma di amicizia. Unificazione duratura e armonia si possono dare solo tra autocoscienze che sono e restano distinte, e si donano reciprocamente libertà e indipendenza. Sicché il desiderio, nella sua forma più alta e libera, unisce il dare e l'avere, l'attività e la passività; non è un tendere cieco, ma una «*modulazione e un'economia*» incardinate nel reciproco riconoscersi. E non diverso è il fondamento di razionalità della politica: lo Stato migliore è quello le cui leggi formano individui felici e rafforzano i legami di amicizia tra le parti.

Herder tenta di conciliare la concezione aristotelica della felicità con la centralità moderna dell'egoità. Tuttavia, i tratti essenziali del desiderio descritti da Herder riflettono, fin dall'inizio del suo ragionamento, un'oscillazione curiosamente hobbesiana: l'appetire radicato unicamente nei sensi non è carente in quanto latore di passività e dipendenza, e quindi incompatibile con l'autosufficienza propria di una vita felice; è un momento subordinato perché l'attesa del godimento è più piacevole del godimento stesso²¹⁷. E nel libero godimento spirituale, che mantiene l'indipendenza dell'oggetto, non conta tanto l'autonoma consistenza e valore di ciò che è desiderato, ma il suo possesso in forma di immagine: è questa disponibilità ambigua, carica

²¹⁶ Cfr. per cenni su Herder e Hemsterhuis, cfr. D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in *Hegel im Kontext*, cit.

²¹⁷ *Amore ed egoità*, cit., p. 83. E più sotto, p. 87: nell'attimo della «conoscenza spirituale [...] godiamo pregustando ogni gioia del futuro [...] Il futuro può solo sviluppare, raramente aggiungere, e spesso sottrarre, riduce l'illusione del godimento in ogni godimento».

di piaceri autonomi e innaturali, a riprodurre illimitatamente il desiderio²¹⁸. L'amore viene descritto da Herder, con mezzi espressivi profondamente moderni, come un'esperienza privata e romantica di transito tra immagini fugaci dell'amato, la cui corrispondenza con la realtà è momento assai meno significativo rispetto all'aspettativa suscitata²¹⁹.

La discussione herderiana dell'amicizia, analogamente, è aristotelica solo in superficie. Ben più della certezza della propria felicità, che spinge il virtuoso a cercare la condivisione di persone che egli giudica ugualmente nobili, conta la circostanza per cui «l'anima [sente] se stessa immediatamente nell'anima dell'amico». L'esercizio di una vita buona è sostituito dal desiderio individuale di ritrovarsi nella realtà, di oggettivare in un'altra autocoscienza il proprio sentimento di sé: Herder vede nell'amicizia «una forza segreta di agire senza organi immediatamente nell'anima altrui», dunque una capacità efficiente, intrisa inevitabilmente di ansia e di aspettativa.

E se, in un *climax* che mima il *Simposio*, dall'amicizia e dall'amore si passa al desiderio di ciò che è eterno e imperituro, quest'esito è tuttavia inassimilabile alla *theoria* che contempla le Idee o l'immutabile causa finale del cosmo: Dio, come è palese dallo spinozismo del successivo *Gott*, è concepito da Herder quale infinito processo di produzione di sé come natura. Per cui, il «godimento dell'Essere supremo» è l'intuizione «del concetto *infinito* che noi siamo Dio»: sia perché frammenti della natura, sia perché creatori a nostra volta. Concepire Dio è parte dell'avvicinamento asintotico alla nostra perfezione, perché ci rende progressivamente più liberi e attivi, per quanto dal punto di vista finito di enti individuali e coscienti di esser tali.

Come poi in Hegel, per Herder il bisogno di unificazione è superiore e più fondamentale del desiderio del bene, ed è metro di quest'ultimo. L'anima cerca nella realtà e negli altri la conferma e l'unità della propria certezza di sé, non la condivisione di una vita buona perché autoregolata. Sicché, felicità e indipendenza sono *il risultato* del riconoscimento, e non più la premessa. Questi tratti, più hobbesiani che aristotelici, caratterizzano profondamente il *pathos* dell'unificazione così tipico del pensiero della *Goethezeit*²²⁰. Si può dire che, rispetto al quadro atomistico hobbesia-

²¹⁸ «Quanto più spirituale è il godimento, tanto più esso è *durevole*, tanto più *dura fuori di noi* il suo oggetto. Ma lasciateci aggiungere: tanto più esso è *debole*, perché il suo oggetto è e rimane fuori di noi e può diventare *uno con noi* solo in immagine, cioè poco o per nulla. L'occhio non si sazia mai di vedere, e infatti quanto poco ottiene il cuore nel vedere» (*ibid.*). È in questo contesto che Herder cita il passo del *De Rerum Natura* richiamato nell'Introduzione.

²¹⁹ «Debole eppure felice illusione! L'occhio non distrugge l'essenza dell'oggetto amato, proprio perché non è in grado di trarlo a sé. Questa è dunque una sorgente di stimoli inesauribili: tanto per lui quanto per colui che, felicemente ingannato, ne gode! Sempre attinge e non esaurisce mai la fonte, perché non può mai attingere interamente e dall'interno; le amate immagini gli fuggono innanzi eppure gli restano presenti, ed egli vive nel dolce sogno di un inganno visibile e spirituale». Si può osservare che Proust è qui più vicino di Aristotele.

²²⁰ È significativo, in proposito, che in Herder si ritrovi uno degli argomenti utilizzati da Kojève, nel dibattito con Leo Strauss, per legittimare la superiorità della filosofia hegeliana rispetto al diritto naturale classico. Vale la pena di riportare interamente il passo herderiano: «ogni godimento sensibile è in senso proprio solo un *bisogno placato*; solo dove smette la distruzione dell'oggetto contrapposto inizia un godimento più libero e più bello, una più mite *coesistenza* di più creature che si cercano ed amano *reciprocamente*. Un tiranno che vuole essere tutto solo, che vuole divorare tutto, come Saturno i suoi figli,

no, la filosofia dell'unificazione avanza una cruciale esigenza realistica: se il nucleo elementare del tendere è il bisogno di unità, o l'impulso a ritrovare se stessi nel mondo, nella propria storia e negli altri, allora occorre recuperare un concetto strutturato di realtà in grado di accordarsi con questa intenzione – in caso contrario, il desiderio resta espressione autoreferenziale e vana dell'ego, e non si esce dallo stato di guerra di tutti contro tutti. Ma se si parte da una nozione hobbesiana di tendenza, la realtà ricercata non coincide con il valore intrinseco di scopi in grado di illuminare il tendere e di dare armonia alle passioni, bensì con il supporto oggettivo e non transitorio della propria certezza di sé: con una configurazione del reale che possa rispecchiare il sé, conferire ampiezza e durata al desiderio individuale e stemperarne l'arbitrarietà e il particolarismo. Per cui deve trattarsi di una realtà che è fondamento e sostegno dell'io perché, in fondo, è un suo prodotto, è l'espressione della sua autoattività. O da un altro punto di vista, la necessità teorica fondamentale diventa quella di concepire una struttura razionale nella quale la relazione a sé dell'io si esprima al tempo stesso in una relazione all'altro da sé, e l'unità realizzi, a pari titolo, l'identità e la differenza, l'accordo e l'opposizione dei membri in rapporto.

Prima di Hegel, sono stati Schiller e il giovane Hölderlin a condurre questa necessità teorica a espressione consapevole: il primo attraverso il confronto critico con l'etica kantiana, il secondo sviluppando i temi delle lezioni jenesi di Fichte. Schiller ha posto l'unità e la perfezione dello spirito in un'*inclinazione della ragione* verso la legge morale; vale a dire, ha tentato di pensare una motivazione soggettiva al compimento del dovere razionale che non si esaurisca nella posa negativa del rispetto, ma si alimenti necessariamente della grazia di una sensibilità armonica, di un piacere legato al dispiegamento integrale delle nostre facoltà dell'animo²²¹. Hölderlin recepisce, cogliendone l'enorme importanza, l'idea fichtiana che l'attività sintetica dell'io, vale a dire la natura dell'autocoscienza in Kant, è possibile solo sulla base di una preliminare e irriducibile attività oppositiva: l'opposizione, operata dall'io stesso in quanto fonte unitaria, tra sé come soggetto e sé come oggetto è la base di intelligibilità di ogni differenza o determinatezza, e quindi di ogni sintesi. Ma in ottemperanza al nodo problematico già messo in rilievo da Herder e Schiller, Hölderlin ricerca una configurazione razionale che renda pienamente visibile il risolversi delle opposizioni in unità, e l'unità quale principio necessario delle opposizioni. Se l'io è il medio di ogni opposizione, esso può tuttavia intuirsi come questo medio, come Fichte ha mostrato, soltanto riproducendo e dislocando l'opposizione stessa. E allora la struttura ricercata deve ottenere realtà e conoscibilità attraverso l'opposizione

non è capace d'amicizia né d'amore, e nemmeno di delicatezza paterna. Schiaccia e opprime; non può crescere nulla accanto a lui, per non dire poi crescere insieme a lui in una sola comune corona». Una volta posta l'esigenza del riconoscimento reciproco tra autocoscienze, la tirannia è in via di principio ridotta ad anacronismo, perché l'unica libertà desiderabile, per un essere cosciente, è quella fornitaci dal riconoscimento di un sé libero come noi. Cfr. *infra* per la posizione più stratificata di Hegel in merito a schiavitù e riconoscimento.

²²¹ Cfr. per una rilettura recente della questione F. Beiser, *Schiller as Philosopher: a Re-examination*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 169 sgg.

immanente all'io, e tuttavia pervenire a un principio di unità che lo includa e lo trascenda²²².

Ma se un tale principio deve avere forza e concretezza per la vita cosciente, allora quest'ultima si ritrova divisa in due direzioni divergenti: verso l'affermazione di sé e il superamento di sé nell'altro, verso l'indipendenza e il sacrificio a vantaggio di un'unità più ampia, o ancora votata al conflitto e all'armonia. Ciò che Hölderlin mette a fuoco è la necessità di concepire la vita stessa come processo unitario che sorregge (e si alimenta de) l'opposizione assoluta tra queste direzioni – tra amore ed egoità, per usare i termini herderiani. Ma dal momento che lo svolgimento della vita ha realtà soltanto nel singolo io autocosciente e nella sua attività, quest'ultimo deve già in se stesso ospitare entrambi i momenti, svilupparne l'antinomia e incarnare simultaneamente il medio della loro unità.

Afferrati nella loro connessione, questi due requisiti formali sembrano soltanto annunciare un paradosso, o un'impossibilità: quanto è plausibile asserire un principio di risoluzione delle opposizioni superiore all'io e inclusivo di esso, e porre nel processo della vita autocosciente l'unico luogo e mezzo possibile del suo compimento? Questo è tuttavia il problema fondamentale con il quale Hölderlin si è confrontato sin dal suo periodo jenese. Ed è soprattutto l'impeto teorico che, a partire dalla frequentazione con Hölderlin a Francoforte, ha orientato l'intero percorso filosofico di Hegel.

3.4 L'unità della vita autocosciente: Hegel oltre Hölderlin e Fichte

I testi hegeliani redatti a Francoforte, e in massima misura i tentativi sistematici risalenti all'anno 1799-1800, mostrano uno spessore teoretico ormai consapevole – e non più univocamente dipendente, semplificando, da Kant e da Rousseau²²³ – proprio nella misura in cui si impadroniscono della logica e della necessità interna del problema della *Vereinigungsphilosophie* di Herder e Hölderlin, sviluppandolo secondo un'intuizione autonoma²²⁴. Le idee di vita e di amore rappresentano il frutto più maturo e autonomo di queste prime elaborazioni. La vita non è realtà che preceda, segua o orienti dall'esterno l'unità organica propria di ogni singolo vivente: è il processo organico stesso colto come unità delle relazioni di opposizione all'interno del vivente medesimo, e tra il singolo organismo, il suo ambiente e i suoi conspecifici²²⁵. La medesima struttura formale è esibita dall'amore: un intero, un legame uni-

²²² Cfr. D. Henrich, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 71-89 e 90-118. Su Hegel e Hölderlin anche C. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, «Hegel-Studien» Beiheft 23, Bouvier, Bonn 1983; D. Goldoni, *Il riflesso dell'assoluto*, cit., pp. 19-31.

²²³ Cfr. a questo proposito D. Henrich, *Leutwein über Hegel*, «Hegel-Studien», 3 1965, pp. 39-77; R. Pozzo, *Introductio in Philosophiam. Dagli studi ginnasiali alla prima logica*, La Nuova Italia, Firenze 1989.

²²⁴ Cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 13-29. Sull'idea di filosofia pratica a Francoforte, oltre al classico G. Lükacs, *Der junge Hegel*, cit., cfr. O. Pöggeler, *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, «Hegel-Studien», 9, 1974, pp. 73-107.

²²⁵ Cfr. M. Baum, *Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik*, in K. Gloy, P. Burger (a cura di), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 224-237.

ficante tra singolarità diverse, che tuttavia non ha realtà alcuna al di fuori della forza connettiva stabilita dalla loro relazione, dalla circostanza per cui più viventi diventano *uno* pur conservando, e vedendo anzi incrementata, la propria rispettiva indipendenza. L'idea hegeliana di spirito, o di vera infinità, è contenuta *in nuce* nell'immagine di un *legame emancipante con l'alterità*: vale a dire, di una relazione con l'altro che si origini necessariamente dalla relazione a sé di ciascuno dei membri e la rinsaldi, conferendole verità, realtà e durata²²⁶.

La distanza rispetto a Hölderlin può chiarire il punto focale della questione: Hölderlin, che non si allontana in questo dai tratti definitivi dell'io fichtiano, intende mantenere un principio di unità che non scaturisca dagli elementi dell'opposizione, né quindi sia riducibile a essi e alla loro relazione, ma proprio in quanto loro origine comune sia garanzia del loro essere e della loro intelligibilità. Per cui, l'insieme delle energie desideranti dell'uomo è orientato verso una fonte di unità infinitamente distante: un'unità 'originante', sempre compiuta e tuttavia inesauribile, nella misura in cui non è realizzata dal processo relazionale della vita cosciente, né coincide con esso, ma traluce attraverso il suo corso nella forma di una modulazione armonica e di un'integrazione significativa delle forze in opposizione²²⁷.

A questa concezione Hegel contrappone, con convinzione e chiarezza crescenti a partire dagli scritti jenesi, l'idea che l'origine non custodisca affatto l'intelligibilità ultima del molteplice e delle opposizioni: l'essere iniziale, nei termini della *Scienza della Logica*, incarna soltanto l'astratto punto di imputazione del processo, il titolo indeterminato dello spazio ideale in cui si dispiega il movimento delle categorie. Sicché il corso di individuazione che impegna necessariamente gli enti non è sinonimo di divisione e perdita, ma di progressiva determinazione e acquisizione di contenuto: è il compimento del processo, non il suo inizio, a palesare alla conoscenza la trama di intelligibilità degli eventi e la realtà piena delle cose. Il principio di unità e di realtà degli enti non ne trascende il movimento di determinazione: è questo movimento medesimo, ed è l'impulso interno che ne anima il dispiegamento e l'interrelazione con il mondo²²⁸.

Il *Geist*, ovvero il modo d'essere proprio della vita autocosciente, è il terreno sul quale questa struttura formale è realizzata e perfezionata in massimo grado, e mostra la propria autentica vocazione speculativa. Il sapere di sé è la realtà essenziale e originaria dello spirito: costituisce l'inizio, la forma di movimento e soprattutto la meta della sua attività teoretica e pratica nel mondo. Nel suo modo immediato e più astratto di esistenza, il sapere di sé è l'impulso dell'autocoscienza individuale ad articolarsi in una successione di bisogni e rapporti particolari, relativi alla volontà singolare e alle circostanze arbitrarie del suo sussistere. La necessità interna di questo impulso richiede tuttavia la progressiva assimilazione del mondo al sé, e la conte-

²²⁶ Cfr. ad esempio FSJ (1805-06), p. 94 (GW 8, p. 210).

²²⁷ Così ad esempio nel noto *Urtheil und Seyn*: «giudizio è nel senso più rigoroso l'originaria separazione dell'oggetto e del soggetto intimamente unificati nell'intuizione intellettuale, quella separazione mediante la quale soltanto diventano possibili oggetto e soggetto, la originaria partizione», in F. Hölderlin, *Sul Tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 75-76.

²²⁸ Cfr. Düsing, *Das Problem*, cit. pp. 156 e sgg.; D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grece*, cit., pp. 105 e sgg.; Harris, *Hegel's Development*, II, cit., Libro III.

stuale produzione di una realtà in cui il sé si ritrova e acquista oggettività: la soddisfazione ultima dello spirito è la conciliazione di soggettività e oggettività, perché lo spirito autocosciente, come Fichte ha compreso, è già in se stesso l'unità dei due momenti. Ciò che lo spirito è in sé, in quanto coscienza particolare e condizionata, deve divenire *per sé*: l'autocoscienza individuale deve conciliarsi con l'autocoscienza assoluta – o formulato in altro modo, deve divenire *autoconoscenza*, coincidere con il processo coordinato che unisce soggetto e oggetto, la conoscenza e produzione della realtà con la conoscenza e produzione di sé. La filosofia ricostruisce i momenti e la necessità interna di questo processo: ne incarna anzi lo svolgimento nell'elemento a esso conforme, quello del pensiero concettuale, e come tale rappresenta la forma compiuta di libertà spirituale e la realizzazione medesima dell'assoluto.

Detto in altri termini, l'assoluto è soggettività: ma è tale solo perché è il processo circolare che unisce il sé individuale alla sua realtà e autoconoscenza piena come sé assoluto. Il sapere di sé di cui gode l'assoluto è dunque la medesima autocoscienza del singolo, espressa tuttavia nella sua compiuta identità con le strutture razionali del mondo conosciuto e prodotto, e raccolta infine nel sistema del sapere come svolgimento necessario delle determinazioni concettuali.

Ma allora segue di necessità – ed è il punto che mi interessa ribadire in questo contesto – che il godimento di sé come autocoscienza assoluta è implicitamente contenuto e prefigurato nel desiderio immediato: il bisogno di unità con la realtà, che definisce il senso delle più arbitrarie e minimali tra le manifestazioni appetitive della coscienza, è la forma primigenia di esistenza del sé assoluto, è il modo in cui la ragione esercita una prima e indispensabile presa sul mondo e istituisce il terreno della consapevolezza di se stessa. Il desiderio immediato pone in essere l'impulso negativo che spinge l'io a trasformare se stesso e le proprie condizioni di realtà, e a mobilitare conseguentemente le forme sempre più concrete della propria cognizione e volizione; finché, nei termini della *Fenomenologia dello Spirito*, la sostanza oggettiva non diviene identica all'autocoscienza, e il desiderio che motiva quest'ultima trova soddisfazione nel sapere assoluto. Il movimento logico della negazione determinata, che struttura l'ordine dei momenti di autoconoscenza dello spirito e la necessità della loro connessione nel sistema – non importa qui se nella sua versione fenomenologica o enciclopedica – ha esistenza effettiva nell'impulso di ogni ente verso il superamento del proprio stato immediato, e in particolare nella negatività autoriferita degli enti autocoscienti: nella loro appetizione.

Introducendo la questione da un ulteriore punto prospettico: se l'unità di autocoscienza e oggettività è anche unità del lato teoretico-conoscitivo e di quello pratico-volitivo dello spirito, tuttavia la molla che inizia e spinge avanti il processo è pratica. L'unità di concetto e realtà non è data in partenza, e deve quindi essere generata da una ragione che *desidera* trovare e produrre se stessa nella realtà: la ragione è innanzitutto impulso a diventare ciò che essa è in sé²²⁹. Il bisogno è la condizione

²²⁹ Cfr. K. Kozu, *Das Bedürfnis der Philosophie*, «Hegel-Studien», Beiheft 30, Bouvier, Bonn 1988, per il nesso tra i termini *Trieb*, *Bedürfnis*, *Begierde* e la vita della ragione; in particolare per il periodo francofortese pp. 69-101, e per l'evoluzione jenes il cap. III.

dell'autorealizzazione del concetto, e l'istinto a soddisfarlo è la forza che promuove ogni concetto all'esistenza. La prima figura dell'autocoscienza è l'appetizione, il desiderio di avere effetti nella realtà e di affermarvi il proprio sé: e questa spinta, radicata nell'esistenza immediata e naturale della coscienza, è già un istinto della ragione a trasformare la realtà a immagine del sé, consentendone il progresso fino al sapere.

Per affrontare un altro aspetto del problema, si può dire che Hegel radicalizzi l'intenzione fichtiana che pone l'autocoscienza come principio, ovvero come fatto originario comprensibile unicamente a partire da se stesso e dalla propria struttura interna²³⁰: per Hegel l'autocoscienza è la verità, perché è *in sé* il movimento circolare dell'Assoluto, il processo di autoconoscenza della ragione come attività costitutiva di ogni realtà. Solo *in sé*, è bene rammentarlo: se si è consapevoli di sé come il soggetti di una conoscenza o di un'intenzione, si ha *coscienza*, ma non necessariamente *conoscenza* di se stessi; si dovrebbe infatti dare la situazione nella quale l'oggetto conosciuto sia identico all'io che conosce. Per Fichte questa condizione è irraggiungibile, perché l'obiettivo dell'autoconoscenza è contraddetto dal tentativo medesimo di pervenirvi: la riflessione separa e oppone, e non può condurre all'unità – in particolare, all'unità del processo riflessivo medesimo. Il sistema di Hegel è l'attuazione di questa condizione: l'autoconoscenza è lo scopo realizzato – *ausgeführter Zweck*, nei termini della *Vorrede* del 1807 – del sistema filosofico, e coincide con il sapere assoluto²³¹.

La continuità critica con il complesso teorico fichtiano è ribadita dal modo specifico con il quale la coscienza di sé si presenta inizialmente all'esperienza: un atto la cui intenzionalità riflessiva – l'essere appunto coscienza *di sé* – non fornisce un sapere teoretico, o epistemicamente giustificabile, della propria realtà; e ciò perché, come Fichte ha messo in rilievo, la riflessione scinde necessariamente l'unità intrinseca dell'essere che si vorrebbe rendere visibile. L'io non può conoscersi come unità di soggetto e oggetto, ma solo presentirsi come tale, e dare praticamente seguito a questo istinto affermando la propria indipendenza dall'oggettività: per questo motivo, l'autocoscienza è immediatamente *Begierde*, o appetizione. Lo stesso occorrere della vita autocosciente, si deve desumerne, rende elusiva e problematica la conoscenza di sé, e allo stesso tempo la istituisce come meta implicita di ogni tendere. Ma se il sapere assoluto è infine raggiungibile, e il desiderio umano può trovare soddisfazione nell'autoconoscenza attuata dal sistema filosofico, allora l'autocoscienza non è più il *principio* della filosofia, bensì soltanto il suo *inizio*, la sua base immediata e astratta nella vita naturale della coscienza. La forma deduttiva dell'impianto fichtiano, che parte da un principio trascendentale per ricavarne le

²³⁰ Cfr. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967. Henrich mostra come la teoria fichtiana dell'autocoscienza vada concepita come un tentativo di evitare il circolo della sua genesi autoriflessiva: ciò pare possibile a Fichte solo se si ammette che l'atto con cui l'autocoscienza si autoconosce è lo stesso con il quale essa si pone come esistente, e così pone come esistente anche il suo oggetto. Cfr. C. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch*, cit., pp. 77-87 mostra come tanto Hölderlin quanto Von Sinclair studino e criticino la concezione fichtiana dell'io nella *Wissenschaftslehre* nello stesso periodo in cui furono sodali di Hegel a Francoforte.

²³¹ Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 410; cfr. anche S. Rosen, *Self-consciousness*, cit., p. 127.

condizioni interne di vigenza, contraddice il fenomeno che si tratta di descrivere: il perimetro riflessivo dell'io è oltrepassato dal potere dialettico della riflessione stessa, dal risolversi della scissione riflessiva in negazione della negazione, o negazione di sé come io immediato o inizio incondizionato²³².

Il nucleo elementare di questa dialettica è esposto nella *Scienza della Logica*; ma più fondamentalmente si tratta della logicità stessa (*das Logische*), del movimento razionale che permea ogni realtà e ne intesse la trama di intelligibilità. La sua presa si esercita necessariamente sul desiderio immediato dell'io, e in modo emblematico. L'appetizione non si esaurisce nella soppressione dell'oggetto esterno, ma pone nella realtà un'immagine dell'io, una sua presenza non vicaria e neppure allucinatoria o evanescente, in grado di propiziare, a livelli differenziati di universalità e di tenuta, un'effettiva conoscenza di sé. In virtù della propria natura dialettica e autonegativa, non ammessa dal procedere fichtiano, il desiderio istituisce il *continuum* che innalza la coscienza immediata fino al conoscere assoluto; o ancora, il desiderio arbitrario e immediato rivela progressivamente la propria natura razionale, e si manifesta come l'impulso della ragione a ritrovarsi e realizzarsi nel mondo, e infine a comprendersi nel sistema del sapere. Il chiarimento della natura del tendere umano e della sua soddisfazione ultima non può pertanto prendere le mosse dall'io come principio incondizionato della filosofia, ma deve esporre il *continuum* dialettico del desiderio, lo sviluppo della sua essenza razionale, a partire dal modo immediato e naturale di esistenza della coscienza di sé, ancora privo di apporti cognitivi e pratici dovuti a un coinvolgimento strutturato con il mondo; e deve esporlo in modo che risulti coordinato – o piuttosto: identico – al processo di differenziazione dell'Assoluto come vita individuale.

Penso sia quindi corretto affermare che questo chiarimento debba imitare, quale punto di partenza, una condizione non dissimile da quella descritta da Hobbes nell'immagine dello stato di natura. L'archeologia dell'autocoscienza fichtiana rivela, alla radice dell'enfasi sul tendere dell'io come assoluta legge della sua libertà, i tratti particolaristici e solipsistici del *conatus* hobbesiano²³³. Sicché, l'accostamento a Hobbes riflette una linea problematica interna alla filosofia speculativa di Hegel. La concezione hobbesiana del desiderio è mobilitata per illustrare l'*incipit* del movimento, posto al cuore del progetto hegeliano di una *Vereinigungsphilosophie* ormai scientifica, che lega autocoscienza, tendenza e ragione: non è dunque un richiamo motivato soltanto dalla considerazione della politica e del diritto, ma in primo luogo dal problema speculativo dell'essenza della soggettività.

²³² La critica al dualismo fichtiano tra io empirico e io puro è notoriamente sviluppata da Hegel negli scritti jenesi dal 1801 al 1803; cfr. su questo L. Siep, *Anerkennung als Prinzip*, cit., pp. 178 e sgg.

²³³ Cfr. per il tema dell'impulso in Fichte C. Cesa, *Der Begriff «Trieb» in den Frühschriften von J.G. Fichte*, in Id. et al. (a cura di), *Kant und sein Jahrhundert*, Lang, Frankfurt 1993, pp. 165-85.

Capitolo 3

Riconoscimento

Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, è fondato nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servitore.

T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*.

In questo terzo capitolo affronterò i temi hegeliani nei quali gli echi di Hobbes sono più numerosi e visibili: l'autocoscienza come *Begierde*²³⁴, la lotta per la vita, il riconoscimento. Vorrei innanzitutto mostrare come, nell'elaborazione hegeliana di questi problemi, il richiamo a Hobbes non sia superficiale, né dettato da una rimasticazione passiva di motivi tradizionalmente associati al pensatore inglese: l'antropologia di Hobbes rende manifesta, meglio di altre concezioni, l'origine pratica dell'autocoscienza e della ragione. Hegel innesta i motivi hobbesiani del desiderio, della lotta per l'onore e della paura della morte sulla dialettica tra certezza e verità dell'autocoscienza: la *Begierde* è la forza polemica dell'io che ricerca se stesso nel mondo, che brama la verità della certezza di sé – dapprima annichilendo gli oggetti, poi tentando di conquistarsi il riconoscimento di un altro io.

Il senso che Hegel attribuisce a questo processo cambia insieme alla declinante importanza del concetto di riconoscimento. Prima della *Fenomenologia dello Spirito*, il riconoscimento è il legame costitutivo dell'intero etico e il processo di realizzazione della libertà concreta; nell'opera del 1807 – e poi nell'*Enciclopedia* – la lotta per il riconoscimento non riesce a istituire direttamente forme etiche di reciprocità, ed è confinata a un momento ancora astratto e subordinato della vita dello spirito. La tesi che vorrei suggerire è la seguente: è soltanto nella *Fenomenologia*, associando la lotta per la vita e la morte alla genesi dell'autocoscienza, che Hegel inquadra il tema con autentico apprezzamento del «vero significato» dello stato di natura, quale Hobbes ha saputo portare alla luce. Questo perché il significato dello stato di natura – nella cornice hegeliana, del movimento dell'io immediato verso la libertà – consiste

²³⁴ Come nota S. Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London 2013, pp. 85-86 occorre rammentare che con *Begierde* Hegel non indica un desiderio di oggetti, ma una più generica brama di consumo connessa a un senso egoistico di se stessi: *begieren* contiene la parola *Gier*, avidità. È opportuno proprio per questo, a mio parere, tradurre con il generico 'desiderio' piuttosto che con concupiscenza o appetito, come De Negri, che richiamano una tendenza più animalesca: con 'desiderio' vorrei infatti mettere in risalto come il tendere sia qualcosa che per l'uomo è connesso con una percezione insoddisfatta di sé.

precisamente nell'escludere e nel frustrare la possibilità del riconoscimento reciproco. L'io non guadagna la libertà perché è riconosciuto da un altro io, ma perché è guidato dalla paura e dal lavoro verso la conoscenza di sé nell'alterità, e può evadere dal solipsismo del desiderio immediato. Ciò che tuttavia a Hegel interessa mostrare, contro Hobbes, è che la libertà *forma* il desiderio naturale, e istituisce una seconda natura in cui l'io può superare la paura ed essere presso di sé nel mondo.

Il concetto di riconoscimento negli scritti hegeliani, in particolare quelli jenesi, è stratificato e va incontro a evoluzioni complesse; anche ai fini di un confronto con Hobbes, occorre svolgere un'analisi accurata dei suoi slittamenti teorici e semantici. Dapprima introdurrò il tema in Hegel riprendendo le conclusioni del capitolo precedente; poi, nel secondo paragrafo, esaminerò la costellazione bisogno-amore-riconoscimento nel *Sistema dell'eticità* (2.1) e nelle *Filosofie dello Spirito* del 1803-04 e 1804-05 (2.2), mettendo quindi a fuoco il peculiare ruolo della lotta per la vita e per la morte nelle *Realphilosophien* jenesi (2.3). Passerò a quel punto all'analisi dettagliata della sezione *Autocoscienza* nella *Fenomenologia*, con l'intento di mostrare sia il cambiamento sostanziale che tale sezione segnala nel pensiero hegeliano, sia le più dirette affinità con l'antropologia di Hobbes. Nel quarto paragrafo sposterò l'analisi sulla sezione fenomenologica dell'*Enciclopedia* matura; infine, effettuerò nel quinto un bilancio teorico complessivo, cercando di insistere sulle ragioni di alcune divergenze fondamentali tra Hegel e Hobbes in un modo che prepari l'analisi del problema della cultura svolta nel capitolo successivo.

1. Il problema della conciliazione dell'io con la sostanza

Si può introdurre il problema del riconoscimento in questo modo: il cuore della filosofia pratico-politica di Hegel, fin da Francoforte, è la conciliazione dell'io con la sostanza. Per rendere pensabile questa conciliazione, è necessario reperire forme di relazione capaci di realizzare l'io attraverso la rinuncia alla sua indipendenza e separatezza; occorre quindi individuare, attraverso stili innovativi di razionalità, strutture comprensive che non sviliscano, ma anzi portino a compimento la libertà dei singoli che vi confluiscono. L'io è reale – nel senso hegeliano di *wirklich* – soltanto nella misura in cui è radicato in una natura corporea e preconsa, in una rete familiare e sociale, e nella seconda natura della comunità, delle istituzioni, delle pratiche condivise²³⁵. Scorporato dalla propria base organica e sociopolitica, l'io divie-

²³⁵ Hegel riprende in questo modo, in particolare contro il trascendentalismo di Kant e Fichte, la classica tesi platonico-aristotelica – ma condivisa a suo modo anche da Hobbes – per cui la libertà dell'io è possibile solo grazie alla partecipazione a un intero e a reti strutturate di relazioni riconoscitive. Cfr. su questo la brillante lettura di I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano 2010. Testa, attraverso una ricostruzione della storia del concetto di *Anerkennung* e un'attenta analisi dei testi jenesi, intende dimostrare la tesi per cui Hegel sviluppa una teoria olistica del riconoscimento, che unisce e configura tanto l'ambito della conoscenza quanto quello della volontà: la coscienza di sé come la conoscenza di oggetti, l'attitudine valutativa e quella normativa si costituiscono per l'uomo grazie a un processo di mutuo riconoscimento radicato fin nelle relazioni naturali. A mio parere Testa non fornisce argomenti sufficienti contro l'idea – riconducibile a Dieter Henrich e poi approfondita da M. Frank, *Selbstgefühl. Ein historisch-systematisch Erkun-*

ne una morta astrazione, e resta una realtà incompleta o potenziale: il compimento del suo essere richiede l'appropriazione e l'elaborazione, in gradi crescenti di universalità, delle condizioni oggettive del suo sussistere e del senso intersoggettivo dei suoi atti. La libertà individuale è nulla senza realtà sostanziale, senza la partecipazione a un mondo comune che funga da medio per il ritrovamento di sé nell'alterità. La sostanza etica dello spirito è un intero qualitativamente distinto dalla somma degli individui che vi partecipano: è la base comune delle loro azioni, e precede l'io nella stessa misura in cui è sorretta e riprodotta dal suo agire e dalla sua soddisfazione.

L'amore è l'esempio paradigmatico di una tale conciliazione. Chi ama ritrova se stesso nell'amato: trascende la propria individualità e, allo stesso tempo, ne arricchisce il significato. L'unità dell'amore è altra e superiore rispetto alla semplice somma di due individui: è un intero che permea le azioni di entrambi, e conferisce loro una nuova qualità e finalità, benché ottenga realtà soltanto attraverso di esse. La rinuncia di ciascuno alla propria particolarità e indipendenza è ripagata con la sensazione liberatoria di chi avverte l'espandersi del proprio io nell'alterità, e il riflesso di sé nella cura dell'altro: l'amore è un legame che non limita, ma emancipa e amplia le facoltà di ciascuno, e ne sostanzia l'autorelazione. Perciò l'amore è l'unità di due distinti *in quanto* distinti: non è uno stato di fusione privo di qualunque distanza o asimmetria, come per Aristofane, né un abbandono dei propri limiti o una semplice perdita di sé, come in Hemsterhuis. L'amore soddisfa un bisogno naturale di unità, una mancanza corporea e psichica che richiede l'intuizione di sé *nell'*altro: non un'interesse solipsistica, né un decentramento univoco nell'alterità. E soprattutto, l'amore è realtà sostanziale perché conferisce durata, ampiezza e stabilità al sentimento individuale, sganciandolo dalla mera immediatezza e vincolandolo a un elemento esterno e permanente: la realtà naturale del figlio, e quella giuridica e istituzionale del matrimonio, che sancisce i doveri di comunione dei coniugi non meno dei rispettivi diritti d'indipendenza. Un'unità che lascia spazio alla mediazione è superiore e più reale di un'unità immediata e compatta: nasce dalla differenza – dal fronteggiarsi di bisogni individuali, che trovano soddisfazione come tali – e la rafforza, rivalificandone ed elevandone il contenuto²³⁶.

dung, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, pp. 35-36 anche in riferimento a Hegel – che un irriducibile sentimento di sé, come forma basilare di autoriferimento e struttura primaria dell'autocoscienza, sia anche per lo Hegel jenese il punto di partenza della realizzazione teoretica e pratica dell'io e del suo svilupparsi in relazioni riconoscitive sempre più complesse. Mi sembra che Testa confonda la base duale-sintetica della coscienza di sé, che è tale – anche per il sentimento di sé dell'animale – sempre in relazione a un'alterità da cui si distingue, con l'espansione riconoscitiva e intersoggettiva di quella base: egli fa invece dell'espansione ciò che costituisce – fin dalla sfera delle condizioni naturali della coscienza – la base stessa. Il problema della costituzione dell'io in Hegel, come visto anche nei capitoli precedenti, è tuttavia complesso ed elusivo. Se per Hegel il riconoscimento intersoggettivo non costituisce l'io, bensì lo espande e lo realizza, tuttavia l'io non è un *primum*, ma l'esistenza incarnata della ragione assoluta, che è l'unica realtà autofondata. *Supra*, cap. 1 §3, per l'ambivalenza di fondo del rapporto tra io e ragione in Hegel.

²³⁶ Benché negli scritti pre-jenesi l'amore assuma una decisa valenza assiologica e ontologica insieme (ad esempio nel frammento *Die Liebe*, in *STG* p. 379, si parla dell'amore come *vera unificazione* che vivifica ogni lato degli esseri che la sperimentano), l'amore familiare incarna una forma costante di realizzazione dell'autocoscienza anche in tutti gli scritti jenesi, fin dal *Naturrechtsaufsatz*: vi rappresenta,

L'amore, non la lotta, è il modello fondamentale a partire dal quale Hegel sviluppa il concetto di riconoscimento intersoggettivo come universale concreto e struttura dell'intero etico. Una soglia precisa indica tuttavia la presa di consapevolezza, da parte di Hegel, dell'inadeguatezza della *Liebe* come paradigma della conciliazione dell'io con la sostanza: a partire dalla *Costituzione della Germania*, abbozzata nell'ultimo periodo francofortese, Hegel realizza come l'unità dello Stato moderno non possa ricercare la propria forza coesiva nel sentimento naturale e nel carattere individuale. L'amore unisce l'io a un altro io, ma non all'intero: non può dar luogo a un noi, a un'autocoscienza universale che vivifichi le istituzioni. L'amore può adempiere solo in modo parziale al requisito imprescindibile di un autentico noi: la conciliazione di più autocoscienze, la loro integrazione in un tutto, presuppone la loro affermazione come autocoscienze indipendenti, e quindi come individui privati. L'unità richiede il conflitto, e si compie concretamente attraverso la mediazione del diritto privato, dei momenti individualistici del bisogno, dello scambio e del lavoro, e dell'universale dello Stato. Come ho accennato nell'Introduzione, questo spostamento complessivo segnala a mio parere l'avvicinamento graduale di Hegel a una forma di giusnaturalismo critico, resa infine esplicita dai *Lineamenti di Filosofia del Diritto*. All'interno del plesso teorico appena segnalato, di cui la *Anerkennung* costituisce il titolo generale, è in particolare il ruolo della lotta per la vita e per la morte a permettere di focalizzare la rivalutazione critica che Hegel offre del giusnaturalismo moderno.

La costellazione teorica dell'*Anerkennung*, che include in sé i motivi diversi dell'amore, del bisogno, della lotta e del diritto, non può essere esaminata – anche ai fini di un confronto con Hobbes – senza rilevarne la progressiva perdita di centralità etico-politica nel pensiero hegeliano. Nel periodo jense antecedente la *Fenomenologia dello Spirito* – e in particolare nel *Sistema dell'Eticità* e nelle *Filosofie dello Spirito* del 1803-04 e 1805-06 – il riconoscimento è la forma relazionale in grado di rendere effettivo e razionale il desiderio umano, esibendone sia il lato agonistico, sia il modo compiuto di soddisfazione in ogni sfera dell'attività spirituale. La *Fenomenologia* del 1807 limita la dinamica riconoscitiva all'esperienza immediata dell'autocoscienza, in certa misura rendendo questa dinamica più specifica e connettendola più esplicitamente ai temi hobbesiani della paura, dell'artificio e della dominazione. In quest'opera, l'unità etica è il risultato della dissoluzione della totalità delle forme di esperienza oppositive e immediate della coscienza; tale dissoluzione è raggiunta non più attraverso l'esperienza del riconoscimento, ma mediante la negazione determinata che rende visibili alla coscienza, nel fallimento di ogni sua condotta pratica e conoscitiva, le condizioni di unità con la sostanza che le restavano alle spalle. Infine, la *Filosofia dello Spirito* dell'*Enciclopedia* matura conferma la pertinenza fenomenologica della lotta per il riconoscimento, ma ne ridisegna il ruolo all'interno di una teoria dello spirito soggettivo, del quale incarna il lato negativo e oppositivo. Il concetto astratto di riconoscimento reciproco risulta quindi ancor più astratto e spolticizzato; diviene il momento che prelude all'unità soggettiva di con-

come argomenta Siep, *Anerkennung*, cit. pp. 57-63, il momento dell'unione riconoscitiva senza opposizione, o in cui prevale comunque il momento della conciliazione a scapito di quello della lotta.

cetto e realtà nella *Psicologia*, la quale porta a compimento sul piano dello spirito soggettivo l'attività di trasformazione del dato in posto, della passività in libertà²³⁷.

In tutte queste direzioni, benché in misura e inflessione diversa, la ripresa di Hobbes riveste un ruolo importante. Tale ripresa aiuta soprattutto a focalizzare, per ragioni che vedremo, la progressiva circoscrizione del tema del riconoscimento in favore di un maggiore accento sulla realtà pratica propria della ragione in quanto tale, e sulle sue forme diversificate di esistenza nell'agire umano. La lotta per il riconoscimento, la cui figura di riferimento resta lo stato di natura hobbesiano e il conflitto tra volontà indipendenti che in esso trova luogo, diventa un caso particolare e delimitato del più complessivo processo di autorealizzazione della ragione, tanto nella veste di autocoscienza individuale quanto come volontà agente in una rete di norme oggettive.

2. Bisogno, amore e lotta negli scritti jenesi

Molti studi hanno mostrato in modo esauriente la centralità del tema del riconoscimento e le sue sfaccettature negli scritti jenesi²³⁸. Il *Sistema dell'eticità*, la *Philosophie des Geistes* del 1803-04 e quella del 1805-06 sono testi accumulati, pur nelle significative divergenze ed evoluzioni, dall'idea del riconoscimento come movimento costitutivo dell'unità etica tra l'io e la sostanza. Il riconoscimento, negli scritti jenesi, assomma in sé caratteristiche proprie – nei termini dello Hegel maturo – sia della soggettività che dell'oggettività dello spirito: la dinamica riconoscitiva è il principio della comune e simultanea genesi dell'individualità e delle istituzioni. La costituzione di una coscienza condivisa, di un noi, è infatti inseparabile (1) dalla pretesa, avanzata da ciascuno in rapporto agli altri, di veder riconosciuti il valore e la dignità della propria persona; (2) dal rispetto delle leggi e delle istituzioni che garantiscono tale dignità; e (3) dalla consapevolezza della dipendenza reciproca tra il riconoscimento dell'autocoscienza individuale e quello dell'autocoscienza universale²³⁹. Il riconoscimento è, in altre parole, la base comune di etica e politica e il prin-

²³⁷ Cfr. Ferrarin, *Il pensare*, cit., cap. 1. Letture che invece insistono, da punti di vista diversi, sull'importanza del concetto di riconoscimento anche per la matura filosofia hegeliana della politica sono quelle di A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichterezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982; A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; P. Redding, *Hegel's Hermeneutics*, Cornell University Press, Ithaca 1996; R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Los Angeles 1997; A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001; R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; H. Ikäheimo, *Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology*, in Id., A. Latinen (a cura di), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 145-210.

²³⁸ Oltre ai citati Siep e Testa, tengo presente J. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, tr. it. di M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975; H.S. Harris, *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, «Hegel-Studien», Beiheft 20, Bouvier, Bonn 1977, pp. 229-248; V. Hölsle, *Hegels System*, Bd. 2, Meiner, Hamburg 1987; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; R.R. Williams, *Hegel's Ethics*, cit.

²³⁹ Cfr. Siep, *Anerkennung*, cit., pp. 152-161.

cipio che ne consente la mutua fondazione; e questo perché né l'etica né la politica sono separate dalla natura, dallo sviluppo intersoggettivo del bisogno di unità. Ciò significa, in un senso generale, che per lo Hegel jenesi il riconoscimento e la sua concrezione politica sono momenti radicati nella dialettica naturale del desiderio umano. La forza connettiva del riconoscimento reciproco è compresa da Hegel a partire dall'articolazione delle dimensioni del bisogno, dell'amore, del linguaggio, del lavoro e del possesso familiare; è solo grazie a questa base immanente di reciprocità riconoscitiva che l'io giunge all'indipendenza, e quindi alla lotta per affermarsi di fronte ad altri io.

2.1 Il Sistema dell'eticità

Nel *System der Sittlichkeit* è agevole ritrovare le linee fondamentali di sviluppo di questa impostazione. Se il *Bedürfnis* è il fondamento naturale e l'origine del riconoscimento, allora la dialettica del bisogno costituisce la matrice e l'orizzonte dei prodotti storico-culturali – nel senso ampio di istituti etici e politici – senza essere esso stessa un prodotto storico. Questa tesi complessiva comporta due conseguenze delle quali è possibile ritrovare le articolazioni in tutti gli scritti jenesi:

(1) il riconoscimento, nella misura in cui scaturisce dall'impulso naturale di unità, ha a sua volta un'ampia base naturale e pre-politica di articolazione, esemplificata nel modo più chiaro dall'amore²⁴⁰; ma anche il linguaggio, il lavoro e il possesso familiare, benché divengano reali soltanto in quanto momenti di una totalità etica e politica, sono sorretti e sviluppati da un dinamismo riconoscitivo naturale, scaturente dalla connessione originaria tra l'io e il suo bisogno di ritrovarsi nella realtà. Se dunque, si può dire, il desiderio umano conduce all'artificio etico-politico – alla costituzione, nei termini di Hegel – altrettanto l'artificio è alimentato e attraversato dalle persistenti determinazioni naturali del bisogno.

(2) Il bisogno è intrinsecamente *ideale* o dialettico. Con questo intendo suggerire che l'impulso pratico dell'autocoscienza, come visto a proposito della critica hegeliana a Fichte, è già un'unità dinamica di soggettività e oggettività, di universale e particolare²⁴¹. Questa unità precede e fonda il linguaggio: solo in quanto la coscienza

²⁴⁰ Concordo quindi con Testa nel collocare il riconoscimento anche nella sfera naturale e prepolitica delle relazioni umane, ma per un motivo diverso dal suo: a mio parere per Hegel il riconoscimento scaturisce dalla sfera appetitiva naturale, che nel caso dell'uomo è unita a una forma naturale di coscienza di sé; per Testa, invece il riconoscimento costituisce al contempo il sapere di sé così come la conoscenza di oggetti. A un'analogia tesi 'naturalistica' riguardo a Hegel perviene, con attenzione tuttavia anche al sistema maturo, Pinkard, *Hegel's Naturalism*, cit., cap. 2.

²⁴¹ Comune alle contemporanee interpretazioni di Hegel di impostazione analitica, comprese quella di Testa e di Pinkard, è la riduzione preliminare del sapere a sapere discorsivo e linguistico; ma in questo modo si oscura fin dal principio la concezione hegeliana dell'autocoscienza, che diviene discorso, ovvero conoscenza determinata e oppositiva di *concetti* – al plurale – solo perché è *concetto* – al singolare – vale a dire movimento vitale di posizione e superamento delle determinazioni, superamento discorsivo del discorso. L'autocoscienza è il concetto incarnato in un individuo singolare, e non può essere perciò derivata dal noi: cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit. p. 40; anche, più nello specifico, E.L. Jurist, *Recognition and Self-Knowledge*, «Hegel-Studien», 21, 1986, pp. 143-150, e R.D. Winfield, *Commentary on R. R. Williams's «Hegel's Concept of Geist»*, in P.G. Stillman (a cura di), *Hegel's Philosophy of Spirit*, SUNY, New York 1987, pp. 21-24 che nota come l'incontro tra autocoscienze «presupposes in-

za è capace di distinguersi dalle cose e rapportarsi a esse, diventa capace di ridurle a segni, di farne un proprio possesso ideale, e di determinarsi quindi come linguaggio. Ma il punto è che questo portato cognitivo del bisogno, che ne qualifica la natura specificamente umana, è anche all'origine relazione riconoscitiva: l'io desidera ritrovarsi nel mondo, e soprattutto ottenere da altri soggetti i segni che attestino la propria realtà, perché si avverte in partenza come un sé distinto dal mondo e da altri sé. La *Anerkennung*, in ogni suo livello, è intelligibile solo in correlazione con la *Selbsterkenntnis* di ciascuno, e costituisce l'articolazione necessaria del desiderio che scaturisce dalla relazione a sé. In altre parole, il riconoscimento è effettivo perché soddisfa l'impulso dell'io, appaga il suo desiderio di unità con il reale.

La natura ideale del bisogno è il principio del sistema delle determinazioni etiche: è la proprietà in virtù della quale la costruzione di un intero etico non è un'addizione di momenti o modi di esperienza tra loro disgiunti, ma lo sviluppo organico di un'unità auto-differenziante. L'eticità, nel *System der Sittlichkeit*, è un circolo assoluto, un ritornare [*zurücknehmen*] al proprio punto logico di partenza: all'individuo immerso nella realtà naturale, in sé universale perché ancora libero da rapporti che ne particolarizzano la realtà. L'impulso alla particolarizzazione di sé, ovvero il sentimento pratico individuale, è la molla del processo, ed è «l'intuizione dell'eticità» medesima, come «luce interiore [...] nascosta» nell'agire istintivo del singolo²⁴²: il nesso pratico bisogno-soddisfazione è la prima realtà e vitalità del progresso etico che conduce la ragione «alla piena indifferenza del godimento di sé» come eticità assoluta²⁴³. L'intero – il popolo, nei termini di Hegel – è l'universale presente implicitamente nel desiderio immediato; sia perché né costituisce la cornice e la condizione di sussistenza, sia in quanto ne incarna la soddisfazione compiuta e la piena esplicitazione. Il popolo, il sistema universale delle determinazioni riconoscitive, è la realtà completa della stessa unità di unità e distinzione data insieme al bisogno, e consaputa in ogni attività dello spirito²⁴⁴.

Il punto di partenza del *System der Sittlichkeit*, come in Hobbes, è lo scarto tra bisogno e desiderio, o tra tendenza vitale e appetizione specificamente umana. Ma a differenza che in Hobbes e nella futura *Fenomenologia* del 1807, il desiderio umano non conduce immediatamente alla lotta per l'affermazione di sé. Per mettere a fuoco la peculiarità dell'impostazione primo-jenese del tema del riconoscimento occorre scendere nel dettaglio. L'inizio dell'eticità è il *Bedürfnis* come «sentimento della se-

dividual selves already possessing the self-consciousness of desire, as well as the theoretical and practical capabilities needed to perceive and act toward others». E anche: «Hegel makes it quite clear that many of the most important features of subjectivity are not dependent upon intersubjective relations, and that, on the contrary, intersubjectivity is inconceivable without independently given subjective endowments». Si può obiettare, in generale, che se per Hegel la conoscenza è solo di determinazioni, allora l'autocoscienza non è conoscenza. Ma è questo il punto: l'autocoscienza non è autoconoscenza, ma *desiderio* di essa; l'autoconoscenza dell'io è identica alla conoscenza speculativa dell'Idea.

²⁴² SFD, p. 167 (SS p. 416).

²⁴³ SFD, p. 241 (SS p. 461).

²⁴⁴ K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963-64, pp. 38-58, inferisce perciò che il *Naturrechtsaufsatz* e il *System der Sittlichkeit* riprendano la concezione aristotelica dell'eticità naturale e della *polis* come origine e fine dell'attività di ciascuno; ma cfr. anche J. Taminaux, *La naissance*, cit., p. 159 per l'ascendente moderno e hobbesiano del sistema hegeliano dell'eticità assoluta.

parazione»²⁴⁵: è la mancanza che determina il carattere ideale e dialettico della vita spirituale. Se il bisogno è di unità, e la «soppressione della separazione» è godimento [*Genuss*]: il bisogno è quindi, nei termini di Schelling, la prima e ultima potenza dell'assoluto, la spinta vitale alla risoluzione della scissione – e l'assoluto è vita. Il bisogno non è esperienza di un limite esterno, ma di una mancanza o divisione interna: come tale, è principio spontaneo di movimento, e il dolore che lo accompagna è il marchio della natura vivente. Il bisogno naturale, tuttavia, non attua alcun progresso etico: «conduce all'assoluto annullamento dell'oggetto»²⁴⁶, e quindi non pone in essere un medio in cui il soggetto possa attuare la *conoscenza* di se stesso [*ibid.*, *Selbsterkenntnis*].

questo godimento, nel quale l'oggetto è determinato in maniera puramente ideale e viene completamente negato, è il semplice godimento sensitivo; la sazietà, che è la restaurazione dell'indifferenza e della vuotezza dell'individuo, ovvero della sua semplice possibilità di essere razionale e morale.

L'idealità del bisogno è la forza grazie alla quale un frammento di realtà viene strappato dal suo ciclo genetico naturale, e tenuto fermo come singolarità riferita a un soggetto: come un qualcosa di appetibile. Ma il semplice annientamento dell'oggetto ripristina l'indifferenza iniziale. Il bisogno sensibile, per la misura in cui l'uomo ne partecipa, è parte dell'universalità naturale del genere, e ripete senza variazioni il circuito mancanza-sazietà: «la brama deve ricominciare sempre da capo, non perviene a separare il lavoro da sé»²⁴⁷.

Proprio in quanto determinazione ideale, tuttavia, l'oggetto del bisogno può essere isolato anche dal nesso immediato con il godimento, e restare sospeso «in quanto astrazione e non in quanto oggetto»²⁴⁸. La riqualificazione umana del bisogno implica la possibilità della negazione della soddisfazione; se il bisogno è sentimento immediato e preconsciouso della propria potenza vitale, il desiderio [*Begierde*] è determinato dalla consapevolezza di ciò *di cui* si ha bisogno: considera l'oggetto nella sua maggiore o minore desiderabilità, invece che farne un'immediata appendice dell'atto di consumo.

La *brama animale* [*animalische*] è una coscienza animale [*tierische*] in cui l'annientare si arresta [...] l'appagamento della brama è un venir-tolto immediato, senza alcuna idealità, senza coscienza; il desiderio umano dev'essere ideale, tolto, *nell'atto stesso del togliere*, e l'oggetto, proprio in quanto viene tolto, deve durare²⁴⁹.

²⁴⁵ SFD, p. 169 (SS p. 417).

²⁴⁶ SFD p. 170 (SS p. 418).

²⁴⁷ FSJ (1805/06), p. 90 (GW 8, p. 206).

²⁴⁸ SFD p. 173 (SS p. 422).

²⁴⁹ FSJ (1803/04), p. 35 (GW 6, p. 299). Non mi soffermo tematicamente qui sulle numerose e per molti versi decisive differenze tra i testi del 1802-3 e i manoscritti sulla filosofia dello spirito del 1803-04 e 1805-06, se non per ciò che è funzionale al rapporto con Hobbes. Per l'evoluzione della teoria del riconoscimento in questo periodo si consultino ancora i lavori di Siep e Testa, e soprattutto quest'ultimo per la numerosa bibliografia. Il punto più importante che credo si debba far valere è, come nota Riedel, *Zwischen Tradition*, cit., tr. it. p. 54, l'allontanamento da un modello classico e aristotelico di polis e

Sicché, il desiderio è una mancanza di secondo grado, radicata nella precomprensione di sé quale soggetto di bisogni molteplici e potenzialmente contraddittori; presuppone la capacità di interdire la soddisfazione immediata per riprogettarne i modi in vista del futuro. Il desiderio ha durata e spessore temporale perché non si esaurisce nella singolarità presente del bisogno: istituisce un rapporto tra l'oggetto particolare e il soggetto come universale, vale a dire come capacità universale di soddisfare bisogni. Non si dà quindi desiderio senza una qualche elementare cognizione di sé quale soggetto che trascende il bisogno dato: il desiderio è la cellula dell'eticità, giacché il progresso spirituale è la costituzione di rapporti nei quali questa precomprensione acquisisce realtà, riconoscimento pubblico e sanzione giuridico-istituzionale.

Il lavoro, nel *Sistema dell'eticità* e nelle successive *Realphilosophien*, è la prima realtà ed esperibilità dell'intuizione di sé racchiusa nel desiderio. Il desiderio converte l'oggetto in immagine: se il bisogno separava l'oggetto esterno dalla sua connessione naturale e lo riferiva a un soggetto, il desiderio lo trasforma in un interno, e ne ridetermina l'utilità sulla base di nessi artificiali e di gerarchie di soddisfazione stabilite soggettivamente. L'oggetto, da terminale del bisogno, diventa prima un possesso – vale a dire un che di reale solo in quanto momento di un'universalità soggettiva – e poi uno strumento per la soddisfazione dei bisogni: «il godimento è contenuto e differito, diventa ideale, ovvero è un rapporto, e grazie al lavoro viene immediatamente messo in risalto questo rapporto»²⁵⁰. L'attività del lavoro non lascia intatto l'oggetto posseduto, ma ne modifica la forma sulla base di un'immagine o di un progetto. Il fine naturale del godimento, in questo modo, perde di importanza e di urgenza, e acquisisce una componente artificiale. L'intuizione di sé nella realtà lavorata costituisce una soddisfazione più universale e consistente rispetto all'appagamento immediato:

Il desiderio nel suo annientare non perviene alla soddisfazione, e l'oggetto, proprio in quanto viene annientato, continua altrettanto a sussistere. *Il lavoro* è questa coscienza pratica in quanto relazione, un che di universale, esser-uno di entrambi; esso deve essere parimenti come medio, in cui essi [l'individuo e l'oggetto] sono in relazione come opposti [...] Lo *strumento* è l'esistente medio razionale, l'universalità esistente del processo pratico²⁵¹.

Nello strumento, l'uomo esperisce in modo oggettivo la propria universalità, laddove il bisogno, la semplice «potenza animale dell'uomo»²⁵², è successione indefinita di istanti senza spessore, e non può rendere visibile la precomprensione di sé che alimenta l'agire. Nel lavoro, il mezzo diventa scopo proprio in quanto medio del

l'avvicinamento alla moderna tradizione del diritto naturale, di cui lo spazio crescente dedicato al motivo hobbesiano della lotta costituisce la miglior prova. Tuttavia, a me pare che soltanto con la *Fenomenologia* questo avvicinamento si compia definitivamente: anche nella *Filosofia dello Spirito* del 1805-06 la lotta tra autocoscienze è preceduta dalla sfera naturale della famiglia (*infra*).

²⁵⁰ SFD p. 173 (SS p. 422).

²⁵¹ FSJ (1803/04) p. 36 (GW 6, p. 300).

²⁵² SFD p. 179 (SS p. 428).

riconoscimento di sé nel reale. Perciò, la soddisfazione del desiderio umano si dà innanzitutto nell'artificio – o, nei termini di Hegel, nella cultura²⁵³. Il bisogno fondamentale dell'uomo diventa non la soppressione della realtà nel consumo, ma la sua trasformazione culturale come medio del riconoscimento di sé. Sicché, anche l'iniziale asimmetria del desiderio è superata e razionalizzata: la realtà non è più possesso, ovvero una singolarità subordinata al soggetto, ma deve diventare identica al soggetto, rispecchiarne l'universalità in modo stabile. Il desiderio di oggetti diventa desiderio di ottenere riconoscimento da parte di un altro sé: prima di un'autocoscienza particolare come la propria, e infine dell'autocoscienza universale delle istituzioni e del popolo; «la totalità del lavoro costituisce [...] l'universale azione reciproca e la *cultura umana*»²⁵⁴.

Ludwig Siep ha sottolineato come il motivo hobbesiano dello *status naturae* venga convocato fin dal *System der Sittlichkeit* per tematizzare il momento agonistico del processo riconoscitivo che scaturisce dalla dialettica del desiderio e del lavoro²⁵⁵. Ma il rapporto con Hobbes è più elusivo e sfaccettato di quanto Siep, nei succitati studi sul principio del riconoscimento negli scritti jenesi, sia disposto ad ammettere. Come in Hobbes e diversamente da Aristotele, l'uomo per Hegel si distingue dagli animali per il carattere artificiale e progettuale della sua appetizione: il desiderio diventa 'naturalmente' lavoro e produzione, perché più forte del consumo dell'oggetto è l'impulso individuale a ritrovarsi nel mondo, a vedervi oggettivati e riconosciuti gli effetti della propria causalità. Così come l'immagine conta più dell'oggetto, altrettanto lo strumento – la cosa lavorata sulla base di immagini e progetti – è più razionale dello scopo, perché l'unico scopo è l'unità compiuta del sé con la realtà. Il nodo reso visibile dall'argomentazione hegeliana, in proposito, merita di essere ribadito, perché mette a fuoco la distanza critica con il pur ambivalente quadro hobbesiano: il desiderio umano è inintelligibile senza autocoscienza. Solo il portato cognitivo del desiderio ne spiega l'idealità: la sua forza connettiva con l'intero e la sua progressiva razionalizzazione.

La prossimità all'impianto giusnaturalistico hobbesiano porta con sé un problema di fondo. Lo si può riformulare nei termini seguenti: fin dal *Naturrechtsaufsatz* e dal *System der Sittlichkeit*, Hegel tenta di superare la logica atomistica del giusnaturalismo moderno partendo da una nozione moderna di finalità pratica come autoaffermazione dell'individuo – e identificando quindi il bene con il riconoscimento di sé nell'alterità. Ma ciò rende inevitabile la tensione, detto in breve, tra il momento ricettivo e quello produttivo del desiderio: se il carattere ideale dell'appetizione implica la visibilità di un'unità *data* ai soggetti e non da essi prodotta – in primo luogo l'unità incarnata dalla coscienza medesima – l'espressione del desiderio è invece innanzitutto produttiva. In altre parole, sulla scia di Fichte e Schelling, per Hegel l'impulso spirituale è in sé una totalità sintetica, un'identità di soggettività e oggettività.

²⁵³ SFD p. 180 (SS p. 429).

²⁵⁴ SFD p. 183 (SS p. 433).

²⁵⁵ Siep, *Der Kampf um Anerkennung*, cit., p. 160.

vità²⁵⁶; ma la sua realizzazione è necessariamente un'affermazione unilaterale della soggettività, e quindi un confronto quasi-hobbesiano di individualità particolari. Il problema è come, dall'affermazione di elementi discreti, possa sorgere un *continuum* etico-politico che sia diverso dalla somma algebrica delle proprie parti.

2.2 Le *Filosofie dello spirito* del 1803-04 e 1805-06

A risolvere questa tensione, per lo Hegel prefenomenologico, è il complesso sviluppo che il principio del riconoscimento riceve nei progetti delle *Filosofie dello Spirito* del 1803-04 e 1805-06. La *Anerkennung*, in questi scritti, integra in modo più serrato la dimensione naturalistica del bisogno, dell'amore e del lavoro già sviluppata nel *System der Sittlichkeit*, con la forza polemica della lotta per il riconoscimento tra autocoscienze indipendenti; in questo modo, serve a rendere intelligibile la costruzione di un'unità che, senza ridurre i molti ad apparenze evanescenti, non sia tuttavia identificabile con la loro somma. Ma occorre innanzitutto notare come i momenti del lavoro, dell'amore e del possesso familiare continuino a precedere la lotta per la vita e la morte, contrariamente a quanto accade nella *Fenomenologia*. L'amore resta la forma primaria di rapporto riconoscitivo, e quindi il modo in cui l'intero etico è fondato e implicitamente prefigurato nelle relazioni interindividuali. L'amore è un «conoscere»²⁵⁷ sé in un altro sé, ed è la «sostanza circolare e conchiusa» in cui due coscienze divengono una. L'amore presuppone il lavoro perché è «desiderio che si è liberato dalla relazione con il godimento»²⁵⁸: l'amante non consuma l'oggetto, ma diventa uno con esso proprio nella misura in cui ne mantiene l'autonomia e l'indipendenza. Il soggetto che ama possiede già la capacità, lavorativa in senso lato, di interdire i propri bisogni immediati e di lasciar sussistere le cose senza ridurle a sé, regolando i propri desideri sulla base della loro forma autonoma. Ma l'amore impone un salto di qualità al bisogno di autovisibilità dell'io: chi ama vuole ritrovare se stesso in un altro io, non in un oggetto; e desidera essere ricambiato da un interesse altrettanto libero e gratuito del proprio. Perciò, benché già il linguaggio e il lavoro siano implicitamente attraversati da relazioni riconoscitive – ed essi, come accennato, siano reali solo come linguaggio e lavoro *di un popolo*²⁵⁹ – soltanto con l'amore l'io diviene il soggetto attivo e costitutivo di un rapporto di riconoscimento.

Ma a ben vedere, occorre altrettanto dire che l'io come totalità cosciente è un prodotto dell'amore e del riconoscimento familiare. Nel figlio i genitori intuiscono, perché oggettivata in un elemento stabile e a sua volta vivente e potenzialmente autonomo, la propria realtà di soggetti liberi di riconoscimento, che nel rapporto

²⁵⁶ S. Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, De Gruyter, Berlin 2007, pp. 115-121 rileva la rielaborazione originale della nozione schellingiana di *Potenz* come motore della costruzione del sistema etico, pur in una continuità di fondo con Schelling. Ma giacché lo stesso Schmidt argomenta come Hegel la utilizzi quale sinonimo di *Macht*, ritengo abbia ragione Taminaux a vedervi una ripresa intenzionale del tema hobbesiano-spinoziano del desiderio come *conatus*.

²⁵⁷ *Erkennen*, FSJ (1805/06) p. 94 (GW 8, p. 210).

²⁵⁸ FSJ (1803/04) p. 38 (GW 6, p. 301).

²⁵⁹ FSJ (1803/04) p. 55 (GW 6, p. 318).

d'amore era presentita ma non conosciuta. Nel matrimonio e nel possesso familiare questa realtà riceve sanzione e istituzione giuridica, e acquisisce perciò una qualità ideale e permanente. L'amore è la prima realtà del riconoscimento, perché è la prima soddisfazione del desiderio di unità che sorge insieme alla vita cosciente. L'amore è unità di coscienza teoretica e coscienza pratica, o di soddisfazione e cognizione, giacché la coscienza è in sé stessa una tale unità, e nell'amore la realizza *per sé*:

come poc'anzi nel pratico formare-se-stessa della coscienza questa appariva come un essere reale di fronte alla natura, così essa appare come un che di diveniente *per essa stessa*. Nella potenza teoretica la coscienza diveniva per se stessa il suo concetto, che essa era divenuta nell'animale; nella potenza teoretica essa diveniva per *noi* un assolutamente singolo nella razionalità formale; nella potenza pratica diveniva per sé questa singolarità assoluta; per *noi* diveniva una coscienza che ha la propria coscienza in un'altra; qui diviene questo per se stessa. La coscienza diviene una coscienza che pone sé in un'altra coscienza²⁶⁰.

La conseguenza è che

nella famiglia [...] la *totalità della coscienza* è la coscienza stessa come un diveniente per sé stesso; l'individuo intuisce se stesso nell'altro; l'altro è questo stesso intero della coscienza ed ha la sua coscienza nell'altro, nel generato²⁶¹.

A conti fatti, l'amore e la generazione familiare costituiscono i cardini della teoria prefenomenologica del riconoscimento. La distanza concettuale di tale teoria da Hobbes resta esplicita. Giacché il reciproco riconoscimento familiare precede la lotta per l'indipendenza delle autocoscienze, i soggetti che si affrontano nell'agone dello stato di natura sono già, per un aspetto cruciale, individui soddisfatti: sono totalità unificate e sostanziate dalla relazione familiare. Si può dire che la lotta per il riconoscimento riguarda le famiglie più che gli individui: la pretesa normativa di riconoscimento come *persone*, soggetti universali e astratti di diritto, è intelligibile unicamente per individui il cui naturale bisogno corporeo e cognitivo di unità sia stato sanato dal cemento della famiglia²⁶². In altri termini, il desiderio di riconoscimento è conciliativo prima di essere polemico; la coscienza che lotta – e che deve necessariamente lottare per realizzarsi come totalità indipendente e libera – è già una coscienza formata [*gebildete*], e dunque stemperata nel proprio arbitrio dispersivo dall'amore e dalla disciplina familiare.

A partire da questi rilievi si può cogliere, in questi testi, la funzione specifica della lotta e della figura del *Naturzustand* nell'articolazione del principio riconoscitivo: e si tratta di una funzione derivata e dipendente dalla precedente costituzione della coscienza a totalità. La lotta per l'affermazione come autocoscienza libera è il

²⁶⁰ FSJ (1803/04), p. 42 (GW 6, p. 305).

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Ha ragione quindi Testa, *La natura*, cit., p. 380 a vedere nella lotta nel *Naturzustand* – soprattutto nel 1805-06 – il fenomeno di un riconoscimento normativo, attinente allo statuto giuridico di persona, che si radica su forme di riconoscimento naturale: è una «forma di attribuzione reciproca di status attraverso cui i sé naturali dotati di poteri riconoscitivi si costituiscono come persone».

medio negativo tra due interi: l'*oikos* e la *polis*, per sottolineare l'ispirazione aristotelica dell'impianto hegeliano. La famiglia e lo stato non sono costituiti dalla lotta, ma da una rete di relazioni riconoscitive non polemiche, naturali e artificiali al tempo stesso: l'amore, il linguaggio, il lavoro, i ceti, il culto religioso, la legislazione. La lotta riguarda il lato negativo per cui l'io si affranca dall'intero naturale di appartenenza – la famiglia – per affermarsi come soggetto indipendente e *ab-solutus*; giungendo infine a trovare sostanza e significato nell'intero 'adottivo' della costituzione statale. La costituzione è reale ed effettiva solo per l'io che ha lottato e ha trovato in essa soddisfazione e riconoscimento come soggetto autonomo; ma non deve alla lotta la propria unità interna e articolazione complessiva.

Lo stato di natura hobbesiano è l'immagine di questo nodo teorico: ben esemplifica una condizione in cui si fronteggiano autocoscienze *universali*, prive di determinazione in rapporti specifici di esperienza – dei semplici *io*, non dei genitori, figli, cittadini, schiavi o tiranni. In questo modo si rende visibile il carattere universale e necessario della pretesa di riconoscimento: il suo darsi come espressione della coscienza spirituale e non in relazione a specifiche configurazioni sociali o storiche²⁶³.

Questo rapporto è ciò che comunemente si chiama stato di natura; il libero indifferente essere degli individui l'uno di fronte agli altri. Il diritto naturale dovrebbe dire quali reciproci diritti e doveri abbiano gli individui in questo rapporto, quale sia la necessità del loro comportamento – di essi [in quanto] autocoscienze indipendenti secondo il loro concetto. Ma l'unico rapporto proprio di essi in quanto autocoscienze indipendenti è però appunto quello di togliere questo rapporto: *exeundum e statu naturae*. In tali rapporti essi non hanno alcun diritto e dovere l'uno per l'altro, ma li acquistano solo mediante l'abbandono di tali rapporti²⁶⁴.

Ciò che in Hobbes resta solo sottinteso, come visto, è la chiarificazione della natura dialettica dell'autocoscienza. Hobbes non esplicita come la lotta per i beni materiali, ma anche e soprattutto quella per i beni simbolici come l'onore e la reputazione, presupponga l'affermazione dell'io come ente autocosciente di fronte ad altri enti autocoscienti: e in realtà *sia* questa affermazione stessa, sia la lotta di un io che vuole vedersi riconosciuto come una totalità indipendente da ogni possesso materiale o morale, compresa la vita. Il *Kampf auf Leben und Tod* di Hobbes è, in verità, lotta per il riconoscimento del proprio onore e valore²⁶⁵:

²⁶³ R.R. Williams, *Hegel's Ethics*, cit. p. 96 sbaglia perciò nel fare dello stato di natura una semplice finzione metodologica per descrivere la genesi del diritto; innanzitutto perché esso non è soltanto destinato a render conto del diritto, ma è in primo luogo, anche in Hegel e nei testi jenesi, una tematizzazione delle condizioni naturali della libertà umana.

²⁶⁴ FSJ (1805/06), pp. 98-99 (GW 8, pp. 214-215).

²⁶⁵ Sempre Testa, *La natura*, cit., pp. 93 e sgg. individua nel pensiero di Ernst Platner una fonte importante del concetto fichtiano e hegeliano di *Anerkennung*. In particolare Fichte tenne lezione a Jena nel 1794 sulla *Anthropologie* di Platner del 1772, e anche i *Philosophische Aphorismen* del 1776, editi ancora del 1793, circolavano ampiamente a Tubinga; soprattutto, Platner fu citato e discusso nel corso di psicologia empirica di Flatt seguito da Hegel a Tubinga, e Testa mostra la presenza di argomentazioni tratte da Platner nello scritto hegeliano sulla psicologia trascendentale del 1794-95, il primo scritto teoretico di Hegel. Platner, rifacendosi alla *Monadologia* di Leibniz, individua nell'uomo un *Trieb* come principio fondamentale di unità dell'esperienza, e lo connette al «*geistige Streben des Anerkennens*», che non è in

il riconoscimento è dunque il primo, ciò che deve divenire. Ovvero gli individui sono l'*amore*, questo essere riconosciuto senza opposizione del volere, in cui ciascuno sarebbe l'intero sillogismo, in cui essi sono presenti soltanto in quanto caratteri, non in quanto libere volontà. Un tale essere riconosciuto deve divenire²⁶⁶.

Il movimento della lotta è caratterizzato dal movimento per cui l'esser riconosciuto dell'io diviene, da implicito che era, *per* ciascuno l'io stesso: rischiando la vita contro un'altro individuo, l'io dimostra di potersi emancipare dalla propria sostanza naturale e di poter sussistere per sé. Si può perciò comprendere la costante associazione, in tutti i testi jenesi, della lotta per il riconoscimento con il crimine. Nel *Sistema dell'Eticità* e nei manoscritti sulla *Filosofia dello Spirito* il diritto privato e la società civile non sono, come lo saranno nella matura *Filosofia del Diritto*, l'elemento di connessione tra la famiglia e lo Stato. Gli istituti economici del lavoro e dello scambio sono momenti più naturalizzati, e non presuppongono l'io privato come soggetto esclusivo: per alcuni aspetti tali istituti sono assorbiti, aristotelicamente, nell'*oikos* familiare, per altri sono invece articolazioni dirette dell'intero della costituzione statale. Piuttosto, la giuntura tra la famiglia e lo Stato è, si può dire, rappresentata idealmente dalla lotta per il riconoscimento e incarnata concretamente dal delitto. La lotta è implicitamente crimine, perché è l'artificio volontaristico che sfalda l'intero familiare nel momento in cui lo porta a compimento. Il riconoscimento che scaturisce dalla lotta è la pena che annulla la pretesa unilaterale di affermazione come totalità sradicata da ogni sostanza comune, e tuttavia conferma l'io come momento di una nuova sostanza, superiore alla famiglia perché resa effettiva proprio dal mutuo riconoscimento degli individui che vi confluiscono.

Rispetto alla trattazione fenomenologica, la funzione negativa e criminogena della lotta ne sancisce la diretta pregnanza giuridica e, per converso, la minore rilevanza antropologica. La sostanza antropologica dell'autocoscienza, infatti, è già riempita dall'amore: sicché la lotta non è un momento genetico dell'io, ma della persona giuridica come soggetto normativo di riconoscimento²⁶⁷.

Nel riconoscere il sé cessa di essere questo singolo Sé; nel riconoscere esso esiste giuridicamente, cioè non è più nel suo esserci immediato. Il riconosciuto è riconosciuto come avente *immediatamente* valore mediante il suo *essere* – ma *questo esse-*

primo luogo inteso in senso intersoggettivo, soprattutto negli sviluppi critici che Platner ne ricava nei confronti di Kant. Tuttavia nella parte degli *Aphorismen* dedicata alle *Neigungen*, Platner (§ 671) scrive a proposito dell'inclinazione all'onore: «*Ehre ist die ausserliche Anerkennung unserer Vorzüge*», collegandosi così esplicitamente al *De Cive*. Platner è perciò un probabile riferimento hegeliano nella riformulazione del tema hobbesiano della lotta per l'onore attraverso il concetto di *Anerkennung*. Hegel stesso, nella trattazione della metafisica dell'oggettività nel manoscritto di *Logica e Metafisica* del 1804-05, allorché tratta del concetto leibniziano di monade, lo connette al processo vitale della *Selbsterhaltung* che attivamente toglie se stessa nel proprio contrario, nell'universale del genere; il genere, a sua volta, «si spezza nella differenza sessuale; dal conoscere nel riconoscere» (GW 7, pp. 146-47; tr. it. *Logica e Metafisica di Jena*, p. 142). Il processo autoconservativo delle monadi è connesso esplicitamente all'impulso riconoscativo naturale dell'amore.

²⁶⁶ FSJ (1805/06), pp. 102-3 (GW 8, p. 218).

²⁶⁷ FSJ (1805/06) p. 106 (GW 8, p. 221).

re è appunto *prodotto dal concetto*; è essere riconosciuto; l'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente. Questa necessità è la sua propria, non la necessità del pensiero in opposizione al contenuto. In quanto riconoscente l'uomo è egli stesso il movimento, e questo movimento toglie appunto il suo stato di natura; l'uomo è il riconoscere; il naturale è soltanto; esso non è lo spirituale.

La lotta effettua l'abbandono della sfera naturale del riconoscimento, e l'immissione in quella giuridico-normativa. Ciò comporta, si può notare, che le fasi concrete della lotta non scaturiscano da una diretta espressione appetitiva dell'io, che, come visto, è già stato soddisfatto nel suo aspetto positivo e sostanziale: l'impossessamento, lo scambio di segni, l'intuizione di sé nell'altro sé sono momenti *già attraversati* dall'io nella sua storia logica, e si ripresentano nella lotta in modo riflesso e artificiale. L'io che lotta teatralizza il proprio desiderio piuttosto che esprimerlo: lo mette in scena come contenuto di una contesa simbolica sull'onore, e come soddisfazione vitale che egli è disposto a sacrificare integralmente per essere riconosciuto come soggetto libero. Più del desiderio, il rischio della vita deve realizzare il *diritto* al desiderio²⁶⁸. La soddisfazione, nella misura in cui travalica la sfera relazionale dell'amore e della famiglia, è ottenuta nella partecipazione all'intero della costituzione, non nel rapporto tra autocoscienze singole.

2.3 Lotta per il riconoscimento e intero etico: la trasformazione del paradigma hegeliano

Rimando alcune osservazioni più dettagliate sulla lotta nei testi jenesi al capitolo 5, dove tratterò della personalità giuridica in Hegel e Hobbes. Vorrei adesso invece suggerire le ragioni per le quali, a mio avviso, Hegel ha infine considerato insoddisfacente il paradigma del riconoscimento reciproco come fondazione dell'intero etico. Questa insoddisfazione conduce al ridimensionamento dello spessore etico-politico del concetto di riconoscimento, che a partire dalla *Fenomenologia* passa a indicare, nella sua forma soggettiva, il più astratto processo di genesi dell'autocoscienza individuale, e nella sua forma oggettiva la struttura formale del diritto privato. Al tempo stesso, tale ridimensionamento modifica a fondo il significato del processo di affermazione dell'individualità separata. L'io è visto adesso nascere dalla lotta per l'indipendenza; non è preceduto dalla sostanzialità delle relazioni naturali dell'amore e del possesso familiare. In ultima analisi ciò comporta, per la struttura della politica hegeliana, che i momenti individualistici del desiderio, del possesso e del lavoro vengano svincolati dalla base naturalistica dell'*oikos* aristotelico, e progressivamente sviluppati nell'autonoma sfera artificiale del diritto privato e del sistema dei bisogni. Tale trasformazione, vorrei suggerire, è resa esplicita e irreversibile dalla *Fenomenologia* e dalla connessione diretta che essa istituisce tra autocoscienza e lotta per la vita; e ha come risultato quello di distanziare Hegel dal na-

²⁶⁸ FSJ (1805/06), p. 109 (GW 8, p. 224).

turalismo politico della tradizione aristotelica e di avvicinarlo a Hobbes, e più in generale al paradigma del moderno individualismo giusnaturalistico.

Ancora nelle *Filosofie dello Spirito* di Jena, il diritto della particolarità guadagnato con la lotta è concepito come crimine necessario nei confronti della sostanza del riconoscimento familiare; crimine riparato dalla partecipazione alla famiglia artificiale della costituzione statale. Il riconoscimento etico-politico ha quindi valore e consistenza perché supera la negatività della lotta e riconcilia la separazione: perché replica, sul piano statale, la totalità etica dell'amore familiare. In altri termini, il paradigma etico-politico del riconoscimento è il risultato del tentativo hegeliano di relativizzare il diritto moderno dell'individualità, rendendolo compatibile con un sostanzialismo politico ancora riconducibile alla tradizione aristotelica; con la concezione dello Stato come totalità integrata sul modello dell'amore familiare²⁶⁹.

Parallelo e consustanziale all'abbandono di tale paradigma è lo slittamento di significato della lotta. Finché resta strettamente collegata al crimine nei confronti della sostanza, la lotta per il riconoscimento replica i tratti tragici della tragedia antica, che prelude al declino della totalità etica classica e alla sua decomposizione nel particolarismo del diritto astratto ellenistico-romano. Nella misura in cui il diritto astratto dell'individualità diviene invece una figura oggettiva e autonoma della positività spirituale, e non più soltanto il suo momento dissolutivo, la lotta per il riconoscimento perde il suo carattere tragico ed eroico. L'onore diventa sinonimo di dignità personale in un quadro di eguale indipendenza giuridica degli individui: affermato dapprima in modo astratto dai due contendenti, viene poi guadagnato effettivamente soltanto dal servo attraverso la disciplina prosaica della paura e del lavoro. La deeroicizzazione della lotta per il riconoscimento conduce quindi Hegel assai vicino alle premesse individualistico-borghesi del giusnaturalismo hobbesiano.

L'ipotesi che propongo è di considerare l'abbandono hegeliano del riconoscimento come concetto fondativo del legame etico alla luce del superamento del quadro metafisico ancora dualistico che il pensiero hegeliano mantiene prima della *Fenomenologia dello Spirito*. Tutti i testi jenesi – a partire dal manoscritto di *Logica e Metafisica* – presentano immancabilmente una struttura dualistica²⁷⁰. Alla fase ascendente, che giunge all'unità attraverso la distruzione critica del molteplice, se-

²⁶⁹ Non concordo quindi con quanti, come Lukàcs, Habermas, il primo Honneth, gli stessi Siep e Testa, e da ultimo L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano 2010, considerano il paradigma politico jenesi più aperto e 'progressivo' rispetto alla *Rechtsphilosophie* della maturità; credo che solo dopo la *Vorrede* alla *Fenomenologia*, con la compiuta definizione del vero come soggettività e svolgimento dialettico, divenga possibile anche sul piano politico assumere il portato emancipativo della libertà moderna nel suo pieno significato.

²⁷⁰ Uno dei problemi che io riscontro in molte interpretazioni della teoria del riconoscimento nello Hegel jenesi, soprattutto quelle che ne esaltano l'autonomia e il valore rispetto al pensiero dello Hegel maturo, è la poca attenzione alla cornice logico-metafisica che Hegel sviluppa parallelamente, e che vive di grandi aporie e indecisioni. Al contrario, l'abbandono della concezione metafisica jenesi con la *Fenomenologia dello Spirito* è certamente connesso alla perdita di centralità del riconoscimento come processo di realizzazione della coscienza spirituale. Cfr. su questo, tra le analisi già richiamate dell'evoluzione prefenomenologica della metafisica hegeliana (Pöggeler, Düsing, Lugarini, Harris, Horstmann), tengo conto in particolare di F. Chierighin, *Dialettica dell'Assoluto*, cit., e Id., *Introduzione*, in *Logica e Metafisica di Jena*, pp. 173-264.

gue il momento discendente, nel quale l'uno – l'intero, la costituzione dello Stato – si mostra come la base presupposta dei molti e lo scopo implicito del loro agire. Se il riconoscimento è l'energia che tiene insieme il tutto, allora anch'esso deve essere definito da un dualismo fondamentale, manifestato emblematicamente dall'opposizione tra l'amore e la lotta. Ma è altrettanto evidente che l'amore dev'essere la prima e più intensa forza riconoscitiva, perché la lotta esprime il lato negativo della molteplicità, mentre l'intero è per essenza un'unità superiore e inclusiva rispetto ai molti.

La scansione del *Sistema dell'Eticità* fornisce conferma persuasiva di questa situazione. (1) Il primo momento espone la totalità etica «secondo il rapporto», vale a dire come universalità relativa e finita, originantesi dalla molteplicità naturale degli individui – la famiglia è l'apice dell'eticità relativa, che include anche lavoro, linguaggio, scambio economico e contratto; (2) il crimine è il fenomeno che esplicita la negatività interna della sostanza etica, nel lato per cui essa è dipendente dalla libertà individuale e dal suo arbitrio; infine (3) la costituzione dello Stato si manifesta come fondamento e culmine del movimento etico: l'unità dello Stato è individualità – come azione di governo e come essere del popolo – e al tempo stesso scopo universale dell'agire di tutti, presupposto del sussistere delle differenze e principio organizzativo della loro molteplicità. Ma tale struttura triplice è non-dialettica, e nasconde una bipartizione: (2) è il raccordo negativo della fase ascendente (1) con quella discendente (3), e non costituisce alcuna relazione etica positiva. L'amore deve precorrere la lotta, e seguirla nella forma artificiale della vita etica dei ceti. Se gli individui che confliggono per il riconoscimento non fossero già degli interi – e quindi non fossero già soddisfatti per ciò che concerne il momento più essenziale del desiderio riconoscitivo – non vi sarebbe simmetria tra le due fasi. (3) sarebbe una soprastruttura estrinseca rispetto a una molteplicità discreta e senza connessioni interne.

Come hanno argomentato alcuni interpreti in riferimento alla formazione del maturo pensiero dialettico di Hegel, questo modello rimane ancora prossimo al sistema schellingiano dell'identità; implica la restrizione preventiva della negatività del particolare a fattore di dissoluzione dell'intero, senza che ne venga sviluppata l'energia dialettica di affermazione di un nuovo ordine universale. Questa restrizione si fa evidente, per il problema che ci riguarda, nel privilegiamento della forma positiva di riconoscimento rispetto a quella agonistica. Non vi è alcuna necessità interna al desiderio umano, per come Hegel ne descrive i tratti generativi, per la quale l'amore debba precedere la lotta. Hegel pare sostenere che il conflitto per il riconoscimento sia possibile solo per individui coscienti di sé come totalità autoriferite, che sorgono come prodotti dell'amore familiare. Ma ciò equivale a dire che l'amore costituisce l'autocoscienza, o che il rapporto riconoscitivo dell'amore istituisce al tempo stesso gli io che entrano in rapporto; e questo è smentito dal fatto che l'eticità inizia con il bisogno individuale, non con la relazione d'amore²⁷¹.

²⁷¹ A proposito del libro di Testa ho accennato le ragioni per cui retrodatare il riconoscimento ai rapporti naturali, pure in sé giusto, non risolve la questione: anche il soggetto del bisogno e dell'amore, se è soggetto umano, deve affermarsi come io per riconoscersi nell'altro da sé e articolare una sfera naturale e pregiuridica di socialità.

Con questo non intendo sostenere che l'amore, o in generale la relazione non polemica con l'altro da sé, non incarni una forma genuina di rapporto di riconoscimento. Al contrario: appunto perché l'amore è un autentico appagamento del desiderio riconoscitivo, se ne deve desumere che tale desiderio è sia conciliativo sia agonistico; e non è quindi il riconoscimento a poter costituire il criterio di unità tra i due momenti e la forza unificante dell'intero. Tale unità, pena la ricaduta in una circolarità viziosa, non può essere costituita dal riconoscimento, che è a sua volta scisso in se stesso; deve attingere a uno svolgimento razionale superiore²⁷². Tale svolgimento è, a partire dalla *Vorrede* alla *Fenomenologia*, la negatività dialettica del finito. La prospettiva hegeliana allora si rovescia: proprio perché il riconoscimento non può più costituire il cemento dell'intero, la sua prima forma diviene la negatività della lotta. E tale forma non è più la cellula della totalità etica, ma dell'indipendenza individuale e della sua concretizzazione nel diritto astratto della personalità.

3. Desiderio, paura e lavoro. La dialettica dell'autocoscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*

3.1 Vita e desiderio: il sorgere pratico dell'autocoscienza

Il desiderio e la sua articolazione riconoscitiva si presentano, nell'opera del 1807, come fenomeni astratti e tipizzati rispetto al più marcato spessore etico e politico degli scritti precedenti (e ancora coevi, nel caso della *Filosofia dello Spirito* del 1805-06). Più nel merito, il desiderio è tematizzato per come appare alla coscienza quale figura della sua esperienza del vero, e non più quale momento pratico nel nesso sistematico di organizzazione delle attività dello spirito in un intero. Nel secondo caso il desiderio incarna già, per quanto in modo difettivo e opaco, una forma di infinità pratica – di autentica e relazione a sé nell'alterità – laddove nella *Fenomenologia* la *Begierde* è opposizione e ineguaglianza con la realtà. L'intero, o l'unità di soggettività e oggettività, costituisce la condizione implicita dell'esperienza, ma resta alle spalle della coscienza. Il desiderio è adesso una forma astratta e più rarefatta

²⁷² Si potrebbe obiettare che tanto la lotta quanto l'amore rappresentano manifestazioni ancora inadeguate del principio del vero riconoscimento spirituale, l'*io che è noi e il noi che è io*: l'unità senza conflitto per l'amore, il conflitto senza unità per la lotta hobbesiana. Si tratterebbe allora di organizzare la giusta successione dialettica affinché il vero riconoscimento si mostri come il risultato delle proprie figure immediate e parziali, e dunque come il principio costitutivo dell'intero. Vi sono letture della *Fenomenologia* che imboccano questa strada; ma a mio avviso si fondano su un vizio logico, e si può controbattere quanto segue. L'intelligibilità della distinzione tra vero e falso riconoscimento non può dipendere dal riconoscimento stesso. Sarebbe come sostenere, per riprendere l'argomento del *Sofista* platonico, che il criterio per distinguere tra un'immagine falsa e una vera di una cosa sia l'immagine vera: se così fosse, scomparirebbe la cosa e dunque anche la differenza tra verità e falsità. Se il riconoscimento fosse la norma di se stesso, sarebbe sempre vero, o non sarebbe affatto. La differenza è intelligibile solo se si ammette che la vera unità, in base alla quale distinguiamo la soddisfazione o meno di un'esigenza riconoscitiva, non sia prodotta dal riconoscimento, ma corrisposta e incarnata da esso in una relazione concreta. E la vera unità è appunto la Cosa: lo spirito, o la ragione cosciente della propria universalità. Cfr. *infra*, § 3.3.

d'esperienza appunto perché difetta della sostanza interna che ne farebbe un momento incarnato dell'infinità spirituale.

Ma è precisamente questa assenza che consente a Hegel, a mio parere, di descrivere la tendenza umana in modo più ricco e complesso, meglio cogliendone la natura elusiva e la propulsione artificiale. Il desiderio sorge adesso insieme all'autocoscienza, perché ne esprime l'immediata separazione dalla realtà e il tentativo conseguente di verifica della certezza di se stessa. L'autocoscienza ha un'origine pratica e appetitiva: è questo il punto centrale del capitolo fenomenologico. L'io non è concepibile come un accesso teoretico a se stessi distaccato dalle cose e dalla presenza: è bisogno di sé, di riscontro sugli oggetti della propria certezza di se stesso.

L'autocoscienza non è il primo dell'esperienza, ma è un risultato determinato del momento *Coscienza*. E tuttavia si tratta di un risultato che è, in un senso preciso, la verità di ciò che lo precede: «con l'autocoscienza, noi abbiamo avuto ora accesso al regno in cui la verità è di casa»²⁷³. La coscienza scopre che la relazione conoscitiva con l'oggettività non è solo impossibile senza autocoscienza, ma è anche falsa e unilaterale nel suo considerare «il vero come qualcosa d'altro da se stessa»²⁷⁴. Questo risultato deve essere inteso esattamente, perché è forte il rischio di interpretarlo ancora con i parametri epistemici del momento precedente. Sarebbe errato credere che la coscienza manchi inizialmente del concetto di certezza di sé o autorelazione, e se ne appropri grazie all'esperienza dell'oggettività come forza e come infinità – realizzando a quel punto che 'se stessa' è in realtà ciò di cui stava parlando, e l'unico oggetto meritevole della sua considerazione. Se per 'concetto' si intende qui un'unità discreta di significato che utilizziamo strumentalmente per riferirci a una realtà determinata, allora non solo la coscienza già dispone del concetto di certezza di sé, ma ne fa uso fin dal primo capitolo utilizzando l'indessicale 'Io', che non può avere un contenuto diverso dal riferimento intenzionale a chi sta parlando. Nel passaggio al momento *Autocoscienza* l'argomento di Hegel non è l'arricchimento dello strumentario concettuale della coscienza; riguarda invece, al contrario, la dissoluzione della visione strumentale e rappresentativa dei concetti²⁷⁵. L'io non è una realtà a sé stante per riferirci alla quale dobbiamo disporre di una sua nozione adeguata; diviene adesso lo sfondo di ogni possibile riferimento ad altro e l'attività stessa che effettua tale riferimento. Ciò che adesso vale per la coscienza non è, in altri termini, la forma o struttura delle cose, ma l'attività non formale grazie alla quale sussistono le forme: l'autocoscienza è l'inizio della verità perché è implicitamente il concetto, il movimento che pone ogni forma come una determinazione di sé.

Compresa come attività autorelativa per cui e grazie a cui ogni determinazione sussiste, l'autocoscienza è il vero e il primo, perché è semplicemente il flusso della vita come orizzonte dell'apparire di ogni oggetto identificabile. La coscienza coglie

²⁷³ *Fen.* p. 121 (GW 9, p. 103).

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Cfr. H.G. Gadamer, *La dialettica dell'autocoscienza*, in Id., *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1973. Houlgate, *Hegel's Phenomenology*, cit. p. 80, scrive che la dialettica della coscienza presuppone un senso dell'io, ma non giunge all'autocoscienza finché non coglie il proprio oggetto come infinità e distruzione delle differenze.

adesso l'infinità in quanto unità dinamica dell'apparire dei suoi oggetti: il *Leben* è l'universale all'interno del quale ogni cosa sorge e nel quale si inabissa, ed è il sorgere e inabissarsi medesimo di ogni cosa. Perciò la vita è *Begierde*: è il movimento di annientamento e riconduzione della cosa particolare a sé. Al tempo stesso, la vita è l'universale che sorregge l'apparire dell'oggetto come cosa identificabile tra le altre²⁷⁶.

Non è quindi per difetto di strumenti epistemologici che il capitolo sull'autocoscienza non contiene alcuna definizione teoretica di termini quali 'io', 'coscienza', 'autoconoscenza' e così via, ma mette invece in scena la coscienza che brama, lotta e lavora. L'autocoscienza è comprensibile solo come vita, e la vita non è un oggetto dotato di struttura identificabile, perché è il processo entro il quale ogni struttura giunge a cristallizzarsi e trapassa in altro²⁷⁷. La conoscenza della vita equivale alla conoscenza dell'intero e della verità stessa, ed è possibile soltanto come autoconoscenza sistematica del concetto vivente nelle sue manifestazioni reali.

Tuttavia, l'autocoscienza al suo sorgere è soltanto in sé o implicitamente l'autoconoscenza del concetto: ne incarna piuttosto l'apparenza, ancora priva di contenuto determinato e presa sulla realtà. La coscienza oppone se stessa alla vita, considerandola come un che di estraneo e negativo: «l'autocoscienza è l'unità *per la quale* vi è l'unità infinita delle differenze [...] la vita, invece, è soltanto questa medesima unità, ma tale da non essere unità *per se stessa*»²⁷⁸. Questa opposizione, si può dire, è falsa e vera allo stesso tempo: falsa perché la coscienza è essenzialmente vita cosciente, e appartiene al «corso circolare» della vita compreso come un'unica totalità autodifferenziantesi²⁷⁹; vera perché l'opposizione è la realtà dinamica della vita medesima – e soprattutto, l'opposizione della coscienza è quel fenomeno vitale che innalza l'universale naturale a genere per sé, alla vita autocosciente dello spirito. Entrambi i momenti sono determinanti per comprendere la natura dell'autocoscienza umana. Poiché la coscienza è in grado di contrapporre se stessa all'universale naturale, non soltanto essa vive, ma ha una vita: ne dispone al modo di un bene che si può considerare da fuori e dunque valutare nel suo insieme, eventualmente distaccandosene. Ma il poter guardare alla vita da fuori è comunque una cristallizzazione del flusso della vita; persino il determinarsi alla morte è un atto vitale in connessione con altri. Il soggetto per il quale la vita si mostra come una totalità è comunque soggetto vivente, ed è desiderio.

²⁷⁶ Cfr. M. Spieker, *Wahres Leben Denken*, «Hegel-Studien», Beiheft 51, Meiner, Hamburg 2009.

²⁷⁷ Questo punto è mancante in Pippin, *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, e Pinkard, *Hegel's Naturalism*, cit. (ad esempio per quest'ultimo pp. 57 sgg.), i quali tendono a interpretare il carattere vitale dell'autocoscienza come capacità autointerpretativa di assunzione di scopi come ragioni (per una tesi analoga cfr. R. Brandom, R. Brandom, *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*, in R. Bubner, G. Hindrichs (a cura di), *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 426-449. Mi sembra poco plausibile assegnare all'autocoscienza, che è un soggetto ancora astratto e non ha una presa cognitiva sui propri scopi, una capacità linguistico-inferenziale di partecipazione allo spazio intersoggettivo delle ragioni.

²⁷⁸ *Fen.* p. 123 (GW 9, p. 104).

²⁷⁹ *Fen.* p. 125 [GW 9, p. 105]. Cfr. su questo Williams, *Hegel's Ethics*, cit., cap. III.

Il desiderio che contraddistingue la vita autocosciente è tuttavia diverso rispetto alla tendenza vitale degli individui limitati al ciclo generico naturale. L'autocoscienza desidera essenzialmente affermare la propria indipendenza dalla vita che ha per oggetto. Perciò essa annienta l'autonomia dell'oggetto, ne dimostra la nullità e l'inconsistenza, per comprovare a se stessa la propria infinità. Per un verso, la *Begierde* partecipa dell'elementare saggezza dei misteri eleusini, che induce persino gli animali, così come la natura tutta intera, a disperare della realtà autonoma delle cose sensibili e a confermarne la nullità cibandosene²⁸⁰. E tuttavia, per altro verso, si tratta ora di un desiderio specificamente mentale o spirituale, non del bisogno naturale. L'animale annulla l'oggetto perché afferma, conservando se stesso, il ciclo universale del genere; l'immortalità a cui aspira, per usare i termini del *Simpotio*, è quella di membro della propria specie. La mancanza che lo induce a ghermire la preda è segnata da una fondamentale coerenza e ripetitività, perché il singolo è un'immagine fedele dell'universale generico e delle sue direttive di perpetuazione.

L'uomo non è una copia ripetitiva dell'universale; la natura non gli rivela come agire, né dota la sua tendenza di un sapere immediato circa l'ottimo della specie. Il suo desiderio è dunque essenzialmente affermazione di sé *in quanto* individuo: desiderio di veder confermata la certezza di se stesso come soggetto indipendente dalle proprie condizioni di vita. Il desiderio umano è necessariamente illimitato e spontaneo, perché è dato insieme alla spontaneità dell'autocoscienza; ed è smisurato, giacché non è desiderio di beni determinati né appagamento di bisogni corporali, ma brama di autoconoscenza²⁸¹. Ma soprattutto, il tendere umano è insaziabile: l'oggettività negata ripresenta da capo la propria autonomia, e sollecita nuovamente il desiderio di affermazione di sé.

Queste caratteristiche spiccano, rispetto ai testi jenesi precedenti, in virtù del più stretto legame genetico con l'autocoscienza individuale, che in quegli scritti era – in modo peraltro oscillante – la premessa soltanto implicita del *Bedürfnis*, e appariva invece esplicitamente come risultato del riconoscimento familiare. La conseguenza di questo spostamento è una maggiore consonanza con l'analisi hobbesiana del desiderio umano. Anche in Hobbes, il desiderio è illimitato perché nutrito dall'immaginazione e dall'autorelazione della mente con i suoi specifici piaceri. Per questo stesso motivo, esso è fondamentalmente desiderio di ritrovarsi nella realtà e di riconoscerne i segni della propria progettualità, negandone il valore in quanto realtà semplicemente data. Ma ciò fa del desiderio una spinta artificiale, perché slegata dalla percezione del corpo e dalla passività; e una mancanza insaziabile e indeterminata.

²⁸⁰ *Fen.* p. 77 (GW 9, p. 69).

²⁸¹ Cfr. Rosen, *G.W.F. Hegel*, cit., p. 155: «the desire for satisfaction is a desire for complete self-consciousness. It is implicitly a desire for the Absolute spirit as the unity of desire and object. This is Hegel's "Christian" reinterpretation of the Platonic doctrine of Eros». Su questo cfr. l'analisi di J. Butler, *Soggetti di desiderio* (ed. orig. 1987), tr. it. G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009, cap. 1.

3.2 Autocoscienza e intersoggettività

Contro l'ambiguo materialismo hobbesiano, Hegel rileva senza esitazioni la radice autocosciente del desiderio umano; ma anche in Hobbes i piaceri che il desiderio di potere deve soddisfare sono innanzitutto mentali e simbolici. Nel quadro hegeliano, la coscienza che annienta l'oggetto persegue la tangibilità e attestazione oggettiva della propria certezza; desidera trasformare la *Meinung* di sé in *Wissen*. La certezza di sé non deriva né dal corpo né dal mondo: proprio per questo deve oggettivarsi e rendersi visibile ai propri stessi occhi. Tale bisogno è insaziabile e frustrato finché l'io che verifica i propri effetti sul mondo è lo stesso al quale quegli effetti dovrebbero garantire presenza e durata. Nei termini di Hegel, la verità ricercata si rivela soltanto un duplicato della certezza; senza distinzione salda tra certezza e verità, o tra *Meinen* e *Wissen*, la mancanza si riproduce illimitatamente, perché non è attinto alcun punto di vista che consenta al soggetto di trascendere il proprio sguardo privato. Riformulando lo stesso punto in altro modo: se l'oggetto viene annichilito, scompare anche il sostegno del riconoscimento di sé nell'alterità; il desiderio e la mancanza vengono perpetuati in una cattiva infinità. Se l'oggetto è semplicemente ridotto al *mein* e alla *Meinung*, non c'è verità della certezza né soddisfazione, ma solo un'insoddisfacente autoattestazione del proprio potere sulle cose, che rimanda soltanto a se stessa e si autoalimenta indefinitamente²⁸².

La dialettica che conduce l'autocoscienza a esperire l'autonomia dell'oggetto può essere considerata come una ripresa e riformulazione dell'argomento hobbesiano per cui il desiderio umano è desiderio infinito di potere. Ma di quell'argomento, tale dialettica sancisce anche un allargamento prospettico e un arricchimento teorico. Poiché la vita è unità di nascita e morte, o di apparizione e inabissamento delle sue determinazioni particolari, al ciclo vitale la sussistenza degli oggetti è altrettanto essenziale della loro decadenza; e anche la vita cosciente, diretta intenzionalmente verso la negazione delle cose, ne deve presupporre nondimeno l'autonomia e la rigenerazione. La coscienza è un'unità di attività e passività verso le cose, anche se pone la propria verità solo nel lato attivo. In altri termini, l'io non può ricercare la certezza di sé senza operare la distinzione, benché dapprima in modo inavvertito, tra sé e il mondo, e tra sé e altri sé. Se così non fosse, ogni autocoscienza sarebbe il mondo intero, e non potrebbe affatto distinguere tra certezza di sé e verità, né desiderare – ovvero tendere *verso* – alcunché.

Questo è il motivo per cui la coscienza che esperisce l'autonomia dell'oggetto trasfigura necessariamente il desiderio: comprende che la propria indipendenza richiede la sussistenza e la conferma di un oggetto a sua volta autonomo e irriducibile alla sua prospettiva privata – inassimilabile dunque al *mein* correlato della propria *Meinung*. La coscienza desidera ora ritrovarsi in una dimensione che la trascende e che sussiste per propria interna consistenza, giacché solo attingendo a una realtà sta-

²⁸² Se dunque concordo con J. Taminiaux, *Hegel and Hobbes*, cit., nel rilevare l'affinità tra l'autocoscienza hegeliana e il *conatus* hobbesiano, credo che questo sia dovuto alla natura artificiale e illimitata del *conatus* come ricerca di sé, non al suo carattere di tendenza puramente naturalistica alla *conservatio sui*.

bile e indipendente può ottenere una presenza non fantasmatica né evanescente nell'alterità²⁸³. Ma a un livello di esperienza in cui l'unico archetipo di realtà auto-consistente è l'io stesso, questo desiderio è necessariamente desiderio di essere riconosciuti da un altro io²⁸⁴.

Quest'ultimo punto aiuta a comprendere perché, nel capitolo fenomenologico, il riconoscimento preceda il lavoro: il lavoro implica una parziale regolazione del proprio desiderio sulla forma delle cose da modificare, laddove la coscienza non coglie qui alcuna forma o struttura autonoma del mondo, ma solo l'io; la realtà, come in Hobbes, esordisce come opposizione pratica ai desideri soggettivi. La situazione delineata nella *Fenomenologia* replica quindi i tratti solipsistici e atomistici dello stato di natura hobbesiano, popolato da monadi rinchiuso nelle proprie fantasie di potere; sennonché, come visto, il desiderio di potere conduce alla percezione della resistenza e dell'autonomia delle cose, e lo scontro con altre volontà obbliga alla comprensione della loro indipendenza e natura autocosciente. Anche in Hobbes, il desiderio solipsistico deve scendere a patti con la realtà, e cogliere la distanza tra bene apparente e bene effettivo.

Nella cornice hobbesiana, il desiderio di beni si accompagna alla ricerca di reputazione, e alimenta il reciproco scambio di segni d'onore e di disonore. Ciò presuppone, si può osservare, che gli individui siano capaci di osservarsi con gli occhi degli altri; che possano agire tenendo conto della complessa rete di aspettative legata al significato intersoggettivo dei propri atti. Ciascuno deve quindi disporre della capacità minimale di oltrepassare il proprio sguardo privato su di sé, e di percepire gli

²⁸³ Si fraintende il punto di Hegel, perciò, se si fa della duplicazione dell'autocoscienza una vicenda metaforica interna al soggetto, che dovrebbe render conto dell'unificazione tra il suo lato passivo e quello attivo, o tra quello puro e quello empirico. Cfr. per questa lettura J. McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's Phenomenology*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 47/48, 2003, pp.1-16; P. Stekeler-Weithofer, *Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewusstseins*, in *Hegels Phaenomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, K. Vieweg, W. Welsch (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 205-237. Tanto McDowell quanto Stekeler-Weithofer leggono il capitolo fenomenologico partendo dall'assunto, condiviso anche da Pippin e Brandon, che l'intento di Hegel sia quello di fornire una correzione e un'integrazione dell'appercezione trascendentale kantiana. Non vedo tuttavia come, in questo modo, possano rendere conto della presenza di concetti quali *Leben*, *Begierde*, *Kampf* e *Anerkennung*, o considerarla secondaria ai fini di una comprensione dell'argomento di Hegel.

²⁸⁴ A mio parere, quindi, non hanno torto A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1946, e J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, a fare del riconoscimento di un'altra autocoscienza l'oggetto del desiderio dell'io. Per. A. Honneth, *From Desire to Recognition*, in D. Moyar, M. Quante (a cura di), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 77, al contrario, «it is thus false to speak of a "need for recognition" at this point, as is often done in the works of Kojève and his disciples. The need that Hegel really does seem to assume here by speaking of its "satisfaction" through the subsequently described reciprocal negation is instead the demand of the observed subject to be able to change reality through the activity of its consciousness [...] For Hegel, "recognition" is thus not the intentional content of a desire or need, but the (social) means by which a subject's desire that its own reality-modifying activity be capable of being experienced is satisfied». A meno di non presupporre un quadro già socializzato di riconoscimento (ma è quello tende a fare Honneth), non vedo come si possa ricercare la conferma dell'altro, di cui manchiamo, senza desiderarla. Ma cfr. anche K. Kozu, *Das Bedürfnis*, cit., pp. 173 e sgg.

altri come dotati di una soggettività identica alla propria, e tuttavia autonoma²⁸⁵. Hegel è dunque interprete non arbitrario di Hobbes nell'identificare la base intenzionale che sorregge la lotta per la reputazione con il desiderio di essere riconosciuti come autocoscienze indipendenti da parte di un'altra autocoscienza, della quale avvertiamo implicitamente la medesima aspirazione.

Ma se il desiderio di riconoscimento è già implicitamente reciproco, la sua prima esperienza è invece asimmetrica e polemica. Come nello stato descritto da Hobbes, ciascuno è inizialmente una totalità chiusa in sé; un individuo universale il cui unico mondo è l'immaginazione privata. Perciò, l'io afferma se stesso come un intero contro un altro intero – e solo per individui che si concepiscono come totalità autoriflesse è possibile quel genere di offesa d'onore che, a detta dello stesso Hobbes, può scatenare guerre anche per inezie trascurabili. Se per un verso l'esperienza immediata della *Begierde* conduce alla percezione dell'autonoma soggettività di altri io, ciò non impedisce che gli altri vengano ridotti al ruolo strumentale di testimoni della propria infinità e autosufficienza. Il conflitto riconoscitivo ha quindi la forma del caratteristico *double bind* della lotta hobbesiana per la reputazione: si ha bisogno di un altro io per ricevere segni d'onore, e dunque non lo si può annientare come se fosse un oggetto; ma lo scopo del conflitto è precisamente quello di costringere l'altro al ruolo quasi-oggettuale di spettatore passivo delle nostre gesta, e di ricettacolo inerte dei nostri desideri. Come Hobbes ha mostrato, questa struttura intersoggettiva, intessuta dei segni linguistici dell'onore o della disistima, non ha baricentro né capacità autoregolativa, e conduce presto o tardi alla guerra e all'aggressione diretta²⁸⁶.

È proprio allo statuto simbolico e linguistico della lotta, colto con grande acutezza da Hobbes, che si deve lo scatenamento della guerra. Lo scopo primario dei contendenti è precisamente la riduzione della vita stessa a un simbolo: a un bene il cui possibile sacrificio deve avvalorare la superiorità dell'io rispetto al semplice vivente. L'io, in quanto totalità compatta e infinita, non tollera alcuna determinazione o particolarizzazione: e anche la vita è una determinazione particolare, di cui si deve poter disporre secondo volontà. Sicché, quando Hobbes nota che in ogni segno o gesto l'individuo afferma tutto se stesso e il proprio valore infinito, l'esito di questa autoaffermazione è l'ostentazione della vita stessa come segno o gesto particolare, che l'io deve dimostrare di includere in sé e dominare. E l'unico modo per ridurre la vita a un segno della propria libertà, facendone al tempo stesso un *segno di superiorità* sull'altro, è rischiarla volontariamente nella lotta, e testare nel combattimento l'analoga disponibilità altrui.

La tesi che quindi vorrei suggerire è che l'argomento di Hegel vada considerato come un intelligente sviluppo del motivo hobbesiano della polemicità del desiderio umano; uno sviluppo il cui strato ultimo di significato – non detto eppure essenziale

²⁸⁵ Cfr. Toto, *Hobbes e il riconoscimento*, cit., sviluppa questo punto accentuando, come già accennato, i lati di reciprocità del riconoscimento in Hobbes; nella presente lettura enfaticamente invece come tali aspetti rimangono inizialmente in secondo piano rispetto alla brama solipsistica che riduce l'altro a strumento, e siano guadagnati, quasi-hegelianamente, attraverso l'esperienza della paura.

²⁸⁶ Cfr. supra cap. I, e in particolare tra la letteratura secondaria gli articoli di B. Carnevali su Hobbes.

per Hobbes stesso – è l'io quale fonte inesauribile del tendere. In tutta evidenza, l'esito cui giunge Hegel è anche un parziale rovesciamento di Hobbes: la lotta radicale non ha per scopo la sopravvivenza – obiettivo che anzi induce presto o tardi gli individui ad accordarsi per un patto di non aggressione – ma l'indipendenza e l'assolutezza dell'io²⁸⁷. Tale lotta è un gradino necessario per l'uscita dell'autocoscienza dalla sua «ostinazione idiota» [*eigner Sinn*] e per la sua conciliazione con la sostanza. Ma questa conciliazione non può sorgere da un patto che consolidi il reciproco isolamento sospendendone soltanto gli esiti conflittuali: non c'è alcun accordo di pace che possa soddisfare il desiderio di absolutezza dell'io, e possa quindi sanare stabilmente la mancanza che lo induce all'aggressione. La lotta per il riconoscimento prevede solo la morte o la subordinazione volontaria, senza necessitare il primo o il secondo di questi esiti: se uno dei contendenti muore, il desiderio resta insoddisfatto e l'autocoscienza non progredisce. Si può osservare, incidentalmente, che la dialettica descritta da Hegel è possibile solo a posteriori e in virtù dell'evento, a conti fatti contingente, che ha visto un io arrendersi e riconoscere la superiorità dell'altro, rinunciando al desiderio per avere salva la vita. Come vedremo nel capitolo 5, questa considerazione permette di intendere il rapporto tra signoria e servitù anche come una nuova e più perspicua critica del contrattualismo moderno: una critica più efficace perché immanente, nella misura in cui accetta come propria premessa l'immagine dello stato di natura che Hobbes ha saputo cogliere «nel suo vero significato».

3.3 L'origine della ragione: paura, dominazione e lavoro

Più a monte, vorrei adesso mostrare come il nesso tra paura, dominazione e lavoro rappresenti il punto di maggior prossimità a Hobbes nell'argomentazione hegeliana, ma anche il luogo nel quale si divaricano le rispettive soluzioni. L'io che si arrende giunge a percepire, mettendo in gioco la propria vita, come quest'ultima rappresenti la base non destituibile dell'esistenza dell'io e la condizione necessaria della sua libertà. Questa percezione è la paura; e la *Angst* è sempre paura per la vita – o, in termini hobbesiani, timore della morte violenta. Il riferimento a Hobbes non è limitato al comune richiamo all'*initium sapientiae timor domini* dei Salmi²⁸⁸; costituisce un punto importante dell'argomento di Hegel. La paura, come in Hobbes, è il risultato dell'impatto dell'io con la resistenza della realtà; ma di un io già avvertito del suo necessario legame con la realtà che gli si contrappone – una coscienza che, in altre parole, ha già fallito, ha esperito l'insuccesso dell'appetizione come semplice negazione dell'oggetto. La vita è la realtà alla quale l'io, che pure può liberamen-

²⁸⁷ Questo è il motivo per cui, in modo a mio parere affrettato, Pinkard, *Hegel's Naturalism*, cit., p. 63, giudica «irrelevant» per Hegel l'argomento hobbesiano che condurrebbe dalla paura della morte al patto «prima» della lotta per il riconoscimento, perché il desiderio di riconoscimento può sempre sopravanzare la paura della morte e quindi sfaldare il patto politico, basato sulla paura. Pinkard, così come intende sganciare l'io dal desiderio, altrettanto ne ignora la genesi dalla paura e la conseguente realizzazione attraverso il lavoro. Ma più nel merito, in Hobbes, come visto, il desiderio non ha necessariamente per scopo la sopravvivenza, che è invece il risultato della sua razionalizzazione.

²⁸⁸ Cfr. Peperzak, *Modern Freedom*, cit. p. 155.

te distaccarsene, scopre nondimeno di essere vincolato; l'io vede adesso la vita – e innanzitutto la propria integrità corporale – come la prima realtà *propria*, l'oggettività che lo riguarda e gli conferisce sostanza e presenza incarnata nel mondo. Sicché il suo desiderio viene frenato e mediato, e si volge alla *conservatio sui*: diviene paura. Come in Hobbes, la paura è una passione negativa, perché trattiene l'io dalla sua brama di affermazione, di lotta e di dominio sull'altro; ma implica l'aspetto positivo di considerare un frammento del mondo – il proprio corpo – come un qualcosa di omogeneo all'io, come un elemento in grado di oggettivarlo e conferirgli durata e presenza esteriore. Per questo motivo, la paura prelude al superamento dell'attitudine oppositiva verso il mondo, e alla trasfigurazione del desiderio in lavoro.

Per Hegel, la paura mette l'io in presenza di sé come totalità. Non si teme per la propria incolumità allo stesso modo in cui si constata la fragilità di un oggetto o l'instabilità di un edificio; a essere percepito come oggetto di possibile scomparsa è il tutto dell'esperienza, l'orizzonte di ogni possibile oggetto. Ma un tutto che è l'io stesso, e che coincide la sua presenza effettiva nel mondo. Sicché si potrebbe dire, contro Heidegger, che la *Angst* non è principio, ma risultato determinato dell'esperienza. L'origine dell'esperienza pratica, la certezza di sé, è inizialmente affermativa e niente affatto timorosa; è fondata in uno slancio cieco più che in un ritrarsi in se stessi²⁸⁹. Ma persino la paura non è un'attitudine puramente negativa, bensì la percezione di un nesso tra assenza e presenza: è il modo in cui l'io comprende la *propria* oggettività come vita, e la colloca sullo sfondo della sua potenziale eclissi.

Si può riformulare lo stesso punto dicendo che la paura è *initium sapientiae* perché è l'inizio dell'autoconoscenza. L'io che teme avverte e mantiene il proprio limite in rapporto alla realtà: ma proprio perché acquisisce un limite, ottiene forma conoscibile, presenza e struttura. Per l'io che ha vinto, l'autolimitazione della paura equivale all'assenza di autonomia: agli occhi della coscienza nobile ogni determinazione – compresa la vita – è sinonimo di dipendenza e passività, e deve essere superata e inclusa nell'autoaffermazione della coscienza. Il signore non può tollerare alcuna concretizzazione stabile del proprio sé in contenuti e scopi determinati; in ogni desiderio impone se stesso come un tutto indiviso. La sua soddisfazione non perviene perciò alla verità della certezza di sé, poiché tale soddisfazione implicherebbe la misura del proprio desiderio privato con un metro indipendente dall'opinione. Per il signore, si tratta piuttosto di un'estensione indefinita della certezza di sé, che rimuove il bisogno di verità e di realtà che accompagnava tale certezza: il signore sovraimpone il proprio immaginario privato sul mondo, annullando narcisisticamente la percezione dello scarto tra *Meinung* e *Wissen*. Il suo desiderio è, in un certo senso, sempre soddisfatto, perché è il desiderio dell'artista: la sua immaginazione costitui-

²⁸⁹ Non condivido però quanto scrive S. Houlgate, *G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit*, in R.C. Solomon, D. Sherman (a cura di), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 14, laddove critica Kojève per aver vincolato il desiderio a un vuoto o a una mancanza interna, vedendovi piuttosto il trascinare di un pieno. Mancanza e affermazione di sé, per l'autocoscienza, vanno di pari passo.

sce il mondo. Il giudizio del signore è il *verum-factum* che non tiene conto della resistenza materiale della realtà, annullata dal lavoro del servo.

È vero che, in un altro senso, il signore non può appagarsi del riconoscimento di una coscienza servile e inferiore; ma il suo malcontento resta come sfocato e bloccato: non si traduce in *mananza* e bisogno di avanzamento, perché la coscienza nobile ha smarrito la percezione della distanza tra certezza e verità. Questo punto è importante per comprendere la limitata capacità costitutiva della *Anerkennung* a partire dalla *Fenomenologia*. La lotta per il riconoscimento non mette in scena due mancanze che trovano soddisfazione soltanto reciprocamente, ma, come in Hobbes, due distinti solipsismi: il riconoscimento dell'altro è un momento subordinato, strumentale all'affermazione di sé²⁹⁰. Ciascuno risponde alle mosse dell'altro io, ma conduce la propria esperienza per proprio conto e non entra in relazione con un'altra soggettività, perché non percepisce la relazione come costitutiva della propria libertà: il signore si riflette nel proprio desiderio soddisfatto, il servo nelle cose lavorate. Nessuno dei due si riflette nell'altro. E ciò ha per conseguenza che la motivazione del progresso della coscienza – la percezione di insoddisfazione che la spinge oltre – non è generata né dipende dal rapporto di riconoscimento. La coscienza che sceglie la sopravvivenza e il lavoro non è orientata, in questo giudizio, dal riconoscimento ricevuto dall'altro, ma dall'istinto razionale: dall'implicita insoddisfazione per la tipologia di soddisfazione a cui ha accesso il signore.

Detto in altri termini: è l'implicito istinto della ragione a ritrovarsi e sapersi nel mondo che sottrae l'io alla *Meinung*, consentendogli di organizzare e dare forma al desiderio sulla base di un principio d'ordine a lungo termine. Tale istinto razionale, se pure è avvertito di necessità *nel* processo riconoscitivo, non può essere prodotto da esso: in questo caso, il *Wissen* diverrebbe un mero raddoppiamento dell'opinione dei contendenti, e scomparirebbe nella sua intrinseca consistenza e universalità. Anche nell'esperienza descritta da Hobbes, si può notare, la ragione giunge a farsi valere in un modo non dissimile. L'uomo deve avere accesso a una normatività razionale che gli consente di distinguere prima della legge civile tra passioni giuste e ingiuste, tra orgoglio e reciprocità, e tra bene apparente e bene effettivo. Lo sguardo della ragione trascende l'immediatezza del desiderio: coincide infatti con l'ordine, sancito dalle leggi di natura, che consente la continuità del desiderio nel futuro.

Anche nella figura hegeliana la ragione, nella forma ancora implicita di un istinto, giunge a imporsi all'io attraverso l'esperienza della paura e della dominazione. La coscienza che sceglie la sopravvivenza e la servitù comprende che, per l'uomo, la vita è la condizione del desiderio futuro. La coscienza nobile non ha più desideri propriamente umani, perché non tende a nulla di diverso da sé: produce integralmente l'oggetto del proprio tendere. È una condizione ancora umana perché deve impartire ordini al servo e quindi servirsi del linguaggio, ma in sé è più prossima al silenzio dell'animalità o della divinità. La coscienza servile rinuncia all'autonomia perché sceglie la soddisfazione umana e il bene accessibile all'uomo. La paura della morte violenta è il marchio dell'umanità, perché segnala la distanza tra il desiderio e

²⁹⁰ Cfr. Ferrarin, *Il Pensare*, cap. I, cit.; J. Butler, *Soggetti*, cit. pp. 81 e sgg..

l'oggetto e vincola il volere umano all'indipendenza della realtà, temperandone la spinta affermativa e quindi la tendenza entropica e conflittuale.

Proprio qui, tuttavia, il distacco di Hegel da Hobbes diviene manifesto, e può essere colto nel suo pieno significato. La coscienza che rifiuta la soddisfazione animale-divina del signore non pone le basi per la semplice conservazione del più limitato e incerto desiderio umano, ma per una soddisfazione autenticamente divina, perché prodotta dal lavoro e dall'assimilazione della sostanza; il suo obiettivo è il godimento dello spirito universale, non quello del signore a discapito del servo. La paura è l'inizio di questo percorso, perché implica la conoscenza di sé come vita, e dunque l'acquisizione di una base stabile di confronto per la certezza di sé: l'io che teme non è più soltanto un io autocosciente, ma un io che conosce se stesso nella realtà, e con ciò, un io che realizza una prima forma di infinità razionale. La coscienza che lavora è strumento di desideri altrui, perché ha rinunciato all'autonoma espressione del proprio desiderio; ma ha la capacità di cogliere gli effetti del proprio lavoro in una realtà indipendente dal proprio arbitrio, perché è già cognizione di se stessa *in quanto* cosa e realtà oggettiva. La coscienza servile impara così a tollerare l'esistenza autonoma delle cose e a dar loro una forma che non sia la semplice imposizione tautologica dell'io; e proprio in questo modo imprime l'io durevolmente nelle cose, si ritrova nell'altro da sé. Mentre lo scopo immediato è dettato dal comando del signore, la realtà trasformata, lo strumento, sopravvive a quello scopo, e riflette l'opera del suo creatore: restituisce in modo permanente la razionalità del lavoro del servo, e perciò conferisce razionalità, durata e conoscibilità al suo io.

Senza la paura, l'io che lavora non si coglie come una totalità presente: la sua opera sarebbe il mero assommarsi di frammenti incompiuti, privi di struttura e coerenza interna perché incapaci di riflettere il tutto della coscienza nelle cose lavorate. Ma senza il lavoro, la paura resta un'autopresenza interna e impotente, che non sconfigge la resistenza delle cose e non è articolabile esteriormente: non supera l'istante senza spessore dell'intuizione immediata. L'io che si ritrova stabilmente nelle cose sconfigge la paura e guadagna la libertà: la relazione infinita a sé nell'altro da sé²⁹¹. Tale autorelazione ha la medesima struttura logica del desiderio immediato, ma è adesso realizzata attraverso l'oggettivazione di sé in un mondo artificiale, in una seconda natura. Il nesso paura-lavoro razionalizza il desiderio immediato senza estinguerlo, nella misura in cui lo eleva a desiderio di ritrovarsi e conoscersi in una realtà stabile e autoconsistente – lo trasforma in una passione razionale.

Si può trarre la seguente conclusione. Hobbes non esplicita la base autocosciente del desiderio umano, che pure costituisce il principio della sua analisi; il risultato è, paradossalmente, l'assolutizzazione dell'autocoscienza in quanto certezza privata, e l'impossibilità dell'autoconoscenza – o della *verità* della certezza di sé. L'individuo hobbesiano non esteriorizza la paura in lavoro: ne rimane prigioniero. Per Hobbes, la paura è invincibile e onnipresente, perché è la passione della perenne estraneità e limitatezza dell'io nei confronti della realtà di cui egli avverte dolorosamente l'indipendenza. La presenza a sé resta un moto interno, un istinto mai capace di darsi figura concreta nell'alterità; l'autocoscienza non diviene libertà e ragione, e il desi-

²⁹¹ Cfr. Rosen, *G.W.F. Hegel*, cit., p. 163.

derio resta una tendenza privata inconciliabile con la realtà. Si va al cuore dell'argomento hegeliano precisamente notando che la paura può e deve essere sconfitta, e che il superamento della paura è la prima sostanza razionale dell'autocoscienza e la base antropologica della sua libertà. Hobbes è un destinatario appropriato dell'ammonimento di Hegel in chiusura di paragrafo:

se tutto ciò che riempie la [...] coscienza naturale non è giunto a vacillare, tale consapevolezza appartiene *in sé* ancora all'essere determinato; il senso proprio [*Eigensinn*] è ostinazione idiota [*eigner Sinn*], cioè una libertà che rimane ancora del tutto interna alla servitù²⁹².

4. Dalla *Fenomenologia* all'*Enciclopedia*

4.1 La lotta per il riconoscimento nell'*Enciclopedia* del 1830

Uno dei propositi delle pagine precedenti era la messa in evidenza della declinante importanza, a partire dalla *Fenomenologia*, del concetto di riconoscimento per la comprensione della genesi della libertà dello spirito. Il maggiore rilievo analitico accordato a Hobbes ridisegna notevolmente il senso del conflitto riconoscitivo rispetto alle precedenti trattazioni del tema: la libertà spirituale, dapprima esibita dalla figura astratta dello stoicismo, non è più un prodotto del riconoscersi reciproco di due autocoscienze – che anzi fallisce – ma dello scontro con una realtà indipendente, e della conseguente razionalizzazione del desiderio immediato del servo. Il riconoscimento non produce la libertà né riesce a stabilizzarla in una figura concreta, ma ne sollecita indirettamente la genesi per la coscienza.

La *Fenomenologia dello Spirito* enciclopedica approfondisce questo ridimensionamento. È importante notare come la lotta per il riconoscimento venga confermata, nell'*Enciclopedia*, come l'unico momento teorico rilevante della realizzazione dell'autocoscienza – a differenza di stoicismo, scetticismo e coscienza infelice. Ma proprio la più diretta connessione tra l'autocoscienza del riconoscimento e l'autocoscienza razionale, premessa diretta dello spirito, indebolisce l'autonomia teorica del momento riconoscitivo. La lotta per il riconoscimento è il semplice anello di congiunzione tra il desiderio egoistico e il desiderio razionale, e dipende da quest'ultimo per la propria verità e intelligibilità. L'autocoscienza immediata, che «non possiede ancora la forza di sopportare l'altro come un qualcosa di indipendente»²⁹³, perviene a desiderare «ciò che è *in sé e per sé* razionale nella sua *universalità* indipendente dalla particolarità del soggetto»²⁹⁴.

Al contempo, l'approdo della dialettica enciclopedica – l'autocoscienza universale e la ragione – è più stabile e concreto della vuota libertà dello stoicismo. L'io è adesso il momento di una teoria della coscienza, non dell'esperienza fatta su se stesso; l'autorelazione dello spirito è già l'universale del suo movimento, che conduce

²⁹² *Fen.*, p. 136 (GW 9, p. 116).

²⁹³ *Enc. C* § 428 Z, p. 271 (W 10, p. 218).

²⁹⁴ *Ivi*, § 435 Z, p. 278 (W 10, p. 225).

perciò a una forma effettiva, benché ancora parziale, di autoconoscenza e di sapere. L'io non appare soltanto come desiderio solipsistico; è conosciuto come l'attività infinita del respingersi da sé, dello scindersi in certezza e verità: «io non sono uno dei due contendenti, io sono entrambi i contendenti, io sono la contesa stessa». Questa contesa riprende, sul terreno della coscienza, la «lotta di liberazione»²⁹⁵ già condotta dallo spirito in quanto anima naturale del sentimento e potenza inconscia di idealizzazione del corpo; ma adesso il suo obiettivo consiste nel divenire libertà *saputa* e manifesta, e non soltanto libertà in sé o istintiva: «il prodotto di questo processo è che l'io si congiunge con se stesso, ed è mediante ciò *per sé* soddisfatto, effettivo»²⁹⁶. Da qui si può capire come il richiamo a Hobbes resti evidente nei §§ 426-435 della *Fenomenologia* enciclopedica, ma perda l'incisività dell'opera del 1807²⁹⁷.

L'autocoscienza «*immediata, quindi naturale, singola, esclusiva*» è impulso, come il vivente; ma a differenza dell'individualità animale essa «resta tuttavia assolutamente certa di se stessa»²⁹⁸, insiste nel percepirsi e ricercarsi come singolarità autonoma. Sicché

come l'oggetto del desiderio e il desiderio stesso, così anche la *soddisfazione* del desiderio è necessariamente qualcosa di *singolo*, di transeunte, che cede al desiderio che sempre di nuovo si desta; un'obiettivazione che rimane costantemente in contraddizione con l'*universalità* del soggetto, ed è tuttavia sempre di nuovo stimolata dal sentire la mancanza della soggettività immediata, che non raggiunge *mai* in modo assoluto il proprio scopo, ma non fa che produrre un *progresso all'infinito*²⁹⁹.

«L'egoismo del desiderio puramente distruttivo»³⁰⁰ è frenato dalla percezione di un altro io – che tuttavia non scaturisce più dall'esperienza dell'autonomia dell'oggetto – e si trasforma in «l'impulso a *mostrarsi* come un Sé libero»³⁰¹. Questo superiore desiderio è l'inizio della vera libertà, la libertà «dell'uno nell'altro». Di essa Hegel dice che

riunisce gli uomini interiormente, mentre al contrario il *bisogno* e la *necessità* li avvicinano solo esteriormente. È dunque necessario che gli uomini vogliano ritrovarsi l'uno nell'altro. Questo, però, non può avvenire finché essi sono immersi nella loro immediatezza, nella loro naturalità; poiché questa è appunto ciò che li esclude l'uno dall'altro [...] la libertà esige pertanto che il soggetto autocosciente non lasci sussistere la sua propria naturalità, né sopporti la naturalità d'altri, ma che piuttosto – in-

²⁹⁵ Ivi, § 401 Z, p. 181 (W 10, p. 115).

²⁹⁶ Ivi, § 428, p. 270 (W 10, p. 218).

²⁹⁷ Per le differenze tra la *Fenomenologia* del 1807 e quella enciclopedica, cfr. E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Dinter Verlag, Köln 1986, pp. 312 sgg.; Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit. p. 284.

²⁹⁸ Enc. C § 426 Z, p. 269 (W 10, p. 216).

²⁹⁹ Ivi, § 428 Z, p. 271 (W 10, p. 218).

³⁰⁰ Ivi, § 429 Z, p. 272 (W 10, p. 219).

³⁰¹ Ivi, § 430, p. 272 (W 10, p. 219).

differente nei confronti dell'essere determinato – ponga in gioco, in singoli immediati conflitti, la propria e l'altrui vita³⁰².

Che Hegel, nel delineare lo scenario della lotta per la vita e la morte, pensi specificamente a Hobbes è confermato dall'aggiunta al § 432³⁰³: «per prevenire possibili malintesi riguardo al punto di vista testé delineato, dobbiamo qui ancora notare che la lotta per il riconoscimento può aver luogo – nella forma spinta all'estremo che è stata indicata – soltanto nello *stato di natura*, dove gli uomini sono solo come *singoli*, mentre rimane lontano dalla società civile e dallo stato». Il § 433, dove leggiamo che «la lotta per il riconoscimento e la sottomissione ad un signore è il *fenomeno* dal quale è sorta la convivenza degli uomini ed hanno avuto inizio gli *Stati*» conferma l'esplicito riferimento hobbesiano³⁰⁴.

L'impressione è tuttavia che la spirale entropica del desiderio privato, dalla quale la coscienza messa in scena nella *Fenomenologia* del 1807 si sottraeva con fatica e sofferenza, sia adesso mitigata dal peso argomentativo riservato alle figure storiche e oggettive della signoria e della servitù, richiamate in abbondanza da Hegel nelle aggiunte orali. In altri termini, la coscienza è qui consapevole del carattere *passato* della lotta e del desiderio naturale, mentre il presente è la libertà universale dello Stato, che ha sconfitto e assimilato anche l'arbitrio privato del signore; lo stato di natura hobbesiano vede affievolito il proprio statuto di gradino idealmente necessario dell'esperienza, e appare coincidere con uno stadio già trascorso nella genealogia dello Stato e della libertà moderna. Nella trattazione enciclopedica i momenti cruciali della paura, della sopravvivenza e del lavoro del servo sono sensibilmente stemperati, a tutto vantaggio di un processo meno polemico e maggiormente reciproco di genesi dell'autocoscienza universale. È vero che, come Hegel ammette nell'aggiunta al § 433, «il rapporto tra signoria e servitù comprende soltanto un *relativo* superamento della contraddizione tra la *particolarità in sé riflessa* e l'*identità* reciproca dei diversi soggetti autocoscienti», giacché «in questo rapporto, l'immediatezza dell'autocoscienza particolare viene superata solo dal lato dello schiavo»³⁰⁵; tuttavia, nei §§ 434-5 anche la volontà del signore è posta in movimento e trasformata in universalità. La coscienza servile è disciplinata dalla maggiore ampiezza che il suo desiderio privato riceve divenendo, di fatto, desiderio «di un *altro*»; ma anche il signore è condotto «dalla *comunanza* di bisogno e di cura per il soddisfacimento del bisogno, che esiste tra lui e il servo» a superare la propria volontà immediata, e ad accedere al «sapere affermativo di se stesso nell'*altro Sé*»³⁰⁶. Ritrovandosi nell'*altro sé*, l'autocoscienza acquista sostanza, permanenza e presenza a se stessa: diviene autocoscienza universale. Il concetto «che nella propria oggettività si sa come soggettività identica con sé e pertanto universale, è la forma della coscienza della sostanza di

³⁰² Ivi, § 431 Z, p. 273 (W 10, p. 220).

³⁰³ Ivi, § 432 Z, p. 274 (W 10, p. 221).

³⁰⁴ Ivi, § 433 A, p. 276 (W 10, p. 223). Su questo paragrafo tornerò nei capitoli seguenti, dove si tratterà anche di dare ragione anche del significativo apparire della dimensione storico-oggettiva dello spirito in un contesto ancora soggettivo.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Ivi, § 436, p. 278 (W 10, p. 226).

ogni spiritualità essenziale, della famiglia, della patria, dello Stato, come di tutte le virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore, dell'onore, della fama»³⁰⁷. Perciò, l'io cessa di essere semplice certezza di sé opposta alla verità, e sostanza la propria certezza riconoscendosi in ciò che lo trascende: «questa verità che sa, è lo *spirito*».

4.2 Desiderio e universalità razionale: *Fenomenologia e sistema*

Nonostante le differenze messe in luce, l'essenziale dell'argomento hegeliano non cambia nell'*Enciclopedia* – vorrei anzi suggerire che soltanto nell'esposizione matura del sistema si mostri nella sua interezza. Provo, a questo scopo, a riformulare il punto in termini più generali. Per Hobbes, l'uomo deve superare il proprio desiderio immediato e accedere al bene, e questo bene è la sopravvivenza. Per Hegel il bene del desiderio umano, la sua sostanza e scopo universale, non è il rinnovamento indefinito ma l'unità razionale con la realtà. L'io è fin dall'inizio desiderio di unità e verità, non brama di questo o quell'oggetto. L'autocoscienza, tuttavia, concepisce dapprima l'unità come la riduzione a sé dell'oggetto: ciò la rende impegnata in una corsa hobbesiana all'incremento indefinito di potere. L'esperienza della paura e del lavoro estende e ristrutturata la brama di unità che definisce l'autocoscienza: essere uno con l'oggetto significa adesso desiderare di ritrovarsi in una sostanza indipendente dal nostro potere, che ci rispecchi e ci arricchisca proprio nella misura in cui ne comprendiamo l'autonomia. Questo desiderio è il primo istinto dell'attività della ragione nella vita dello spirito.

Da questo occorre desumere la seguente conclusione: il desiderio di riconoscimento tra autocoscienze è la prima forma, adeguata al livello d'esperienza nel quale soltanto l'io astratto è esempio efficace di realtà autoconsistente, del più globale desiderio razionale dello spirito di ottenere completezza, presenza a sé, identità con sé nella realtà. La ragione è vita: non è separata dal desiderio e dalla passione, ma ottiene realtà e conoscibilità in quanto impulso all'unità con la sostanza; in questa forma istintiva permea ogni livello di esperienza e attività del soggetto. L'autorelazione infinita dello spirito è l'unità e l'essenza della coscienza medesima, ma deve divenire *per* la coscienza e coincidere con la sostanza *saputa* della sua esperienza.

L'oggetto della *Fenomenologia dello Spirito* del 1807 non è la tematizzazione della realtà della ragione in quanto vita, ma la critica delle forme oppositive e astratte in cui la coscienza organizza le proprie esperienze. L'unità della vita è soltanto per noi o in sé la condizione dell'esperienza della coscienza, e trapela per via negativa attraverso la sua incapacità di giungere al vero e alla soddisfazione. Si può dire che l'appetizione dell'autocoscienza immediata è una *pars pro toto*: poiché la coscienza naturale, nel cammino che la conduce al sapere, prende le mosse dall'opposizione tra opinione e sapere e tra certezza e verità, essa è sempre desiderio. Ma è anche sempre ed essenzialmente infelice: in tutte le sue figure la coscienza esclude infatti dal proprio orizzonte l'unità di soggetto e oggetto, o di universale e particolare che definisce il suo stesso movimento. Il suo desiderio si condanna

³⁰⁷ Ivi, § 436, p. 278-9 (W 10, p. 227).

all'insoddisfazione perenne, perché si esprime perpetuando l'opposizione, dislocando su altri piani l'alterità che si tratterebbe di superare e padroneggiare; la coscienza giunge immancabilmente a obiettivi ai quali non aspirava e che reputa falsi, ma non si coglie come l'autrice segreta della loro trasformazione. Il cammino della coscienza naturale è un inanellarsi di sconfitte, un immane travaglio del negativo; persino il sapere assoluto non è il risultato di un positivo bisogno di conciliazione tra l'io e la sostanza, ma si compie nella rinuncia a cui è chiamata la coscienza che ha ripercorso nella memoria il suo calvario³⁰⁸. Nell'ultima figura fenomenologica, infatti, la coscienza non trova la soddisfazione del desiderio che l'ha sospinta e motivata, ma soltanto la comprensione del requisito essenziale per appagarlo: e questo è il sacrificio del suo stesso modo d'essere come certezza separata e opposta alla verità, e l'accettazione della propria identità con il concetto – il *logos* o vita divina che si autodetermina nella natura e nella storia.

Soltanto nella cornice offertale dal sistema enciclopedico la ragione può manifestare in forme positive la propria interna unità con il desiderio e l'impulso dell'io. Il punto che mi interessa sottolineare è già stato anticipato, per quanto trasversalmente, nella mia analisi precedente: la ragione hegeliana è vita, ed è bisogno di completezza e presenza a sé nell'alterità; non soltanto come io e autocoscienza umana, ma in quanto essenza e movimento di tutto ciò che esiste³⁰⁹. Nei termini più globali in cui è possibile porre il problema, l'unità di concetto e realtà che definisce l'Idea non è un dato, ma il superamento di una negatività interna, di una mancanza: la ragione, dai più astratti ai più elevati gradi della propria esistenza, ha bisogno di quella realtà e presenza a se stessa di cui ancora difetta. Il bisogno è la forza che obbliga il concetto a uscire dal proprio limite soggettivo, dalla propria condizione implicita e universale, e conseguire una presa sul mondo, determinandosi e singolarizzandosi³¹⁰. Conseguentemente, il legame tra ragione e impulso è di portata talmente ampia da coincidere, si potrebbe dire, con il tratto distintivo della cosmologia hegeliana. Il bisogno e l'impulso non sono limitati alla teleologia inconscia degli animali e al desiderio dell'uomo: l'intera realtà, nella misura in cui è strutturata dalla negatività delle categorie logiche incarnate nelle cose, è altrettanto attraversata da un'idealità istintiva, da un dinamismo inconsapevole verso la presenza e la completezza³¹¹.

³⁰⁸ *Fen.* p. 530 (GW 9, p. 763).

³⁰⁹ «L'universale che è nella cosa stessa [...] l'ultima base è l'anima per sé, il concetto puro, che è il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale tanto degli oggetti stessi quanto del loro pensiero soggettivo. Portare alla coscienza codesta natura *logica*, che anima lo spirito, questo è il compito»: SdL p. 16 (GW 12 p. 15).

³¹⁰ Cfr. ad esempio: «la contraddizione è invece la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione [...] il muoversi interno, l'istinto in generale [...] non consiste se non in ciò, che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo [...]. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione»: SdL pp. 491-92 (GW 11, p. 287).

³¹¹ Come visto nel primo capitolo, il logico [*das Logische*] è definito da Hegel come un impulso [*Trieb*] e una natura [*Natur*] nella seconda Prefazione alla *Logica dell'Essere*.

Nella sua forma logica purificata, l'impulso della ragione è l'automovimento del concetto e il bisogno che lo induce a ricercare, in ogni categoria, la completezza e la piena presenza a sé, fino alla chiarificazione di questo stesso movimento come metodo e Idea assoluta. Ma la logicità [*das Logische*] non è soltanto il pensiero nella sua forma pura; è anche la tensione negativa – o lo scopo interno, nei termini della *Vorrede* del 1807 – che caratterizza ogni *logisch-Reellen*³¹². Tutto ciò che esiste è attraversato dall'istinto della ragione a giungere alla presenza a se stessa e riconoscersi come ogni realtà. Nella natura inorganica, tuttavia, questo impulso non è un *interno* o un principio autonomo di movimento, perché non è incorporato in un individuo e nella sua attività effettiva: la sua esplicitazione cade sempre dal lato dell'universale, che si tratti delle leggi complessive che regolano i cicli naturali o dell'istinto conoscitivo dello scienziato. L'individuo vivente, al contrario, ha istinti e bisogni, perché è *in se stesso* «l'impulso a porre *per sé* uguale a sé quel mondo che gli è altro»³¹³. Le nature viventi hanno il privilegio del dolore, perché sono «il concetto che esiste, sono una realtà di questa forza infinita [*eine Wirklichkeit von der unendlichen Kraft*]»³¹⁴ costituita dalla contraddizione e dalla negatività *per sé*.

Soltanto nell'individuo autocosciente, tuttavia, il bisogno della ragione esiste nella forma adeguata alla sua soddisfazione. Ciò perché «nell'autocoscienza immediata ed empirica si rivela la natura assoluta ed eterna di essa e del concetto; vi si rivela, cioè, perché l'autocoscienza è appunto il concetto puro come *esistente*, epperò come *percepibile empiricamente*»³¹⁵: a differenza di ciò che semplicemente vive, l'io è concetto che non solo esiste, ma si percepisce *come esistente*³¹⁶. Perciò, l'impulso vitale a ritrovarsi nel mondo deve ampliarsi nel bisogno di conferire esistenza e realtà alla consapevolezza di sé, oggettivandola in modo durevole. Ciò comporta che il fondamentale istinto razionale dell'io non si esaurisca nel bisogno di eguagliare a sé il mondo cancellandone l'autonoma sussistenza, ma debba *porre l'io stesso come realtà indipendente*. Affinché ciò avvenga³¹⁷, la natura deve tanto essere assimilata all'io nella conoscenza, quanto prodotta come seconda natura e realtà indipendente attraverso l'agire. Questa germinale unità di intelligenza e volontà, considerata non nella sua forma logica ma come bisogno elementare dello spirito cosciente di sé, caratterizza tutti i gradi dell'esistenza spirituale, dalla sensazione al pensiero, dall'oggettivazione della volontà in istituzioni alla riflessione in sé dello spirito assoluto. Nella filosofia, infine, la ragione considera l'intera realtà come prodotto della propria duplice attività di conoscenza e prassi, o di presupposizione e posizione, e realizza così come autoconoscenza esplicita quell'«*autoriferimento assoluto*» che caratterizza fin dall'inizio l'autocoscienza, soddisfacendo l'unico e pervasivo bisogno della vita cosciente.

³¹² Enc. C § 79.

³¹³ SdL p. 874 (GW 12 p. 187).

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ SdL p. 882 (GW 12 p. 194).

³¹⁶ «Né l'anima né lo spirito possono essere senza avere in sé la contraddizione, ed avere di essa o sentimento o sapere» Enc. C § 426 Z, p. 269 (W 10, p. 216).

³¹⁷ SdL p. 882 (GW 12, p. 194).

4.3 La vita della ragione e l'io

Nella sua forma istintiva, cristallizzata in una natura prima e 'inorganica' – tanto la realtà naturale, quanto le determinazioni categoriali sedimentate nel linguaggio e nella cultura, e non ancora assimilate dall'io – la ragione esprime una contraddizione irrisolta: una scissione tra genere universale e particolarità che deve scontare la fissità e l'esteriorità reciproca delle determinazioni. Il *dolore* animale è la percezione di questa scissione, e proprio per questo è l'inizio della sua interiorizzazione e la condizione del suo superamento³¹⁸. Ma solo lo spirito può elaborare e interiorizzare compiutamente la contraddizione della natura: il conoscere e il fare dello spirito idealizzano l'esteriorità naturale. Soltanto in quanto momento dell'autoconoscenza dello spirito la natura è raccolta nella sua identità con sé, e la sua razionalità istintiva è riscattata e resa trasparente a se stessa. Sicché, come già visto, la conoscenza spirituale è l'autoconoscenza e il godimento di sé dell'Idea, della razionalità universale 'dormiente' nella natura; ma si rivela come tale soltanto nel conoscere assoluto dell'arte, della religione e della filosofia, vale a dire quando è superata l'apparenza di uno spirito ancora opposto a una datità naturale da idealizzare.

L'io è il legame tra la ragione come istinto e la ragione come attività consapevole, perché soltanto un io può inserire l'*universale* tra il bisogno e la sua soddisfazione, e quindi raffigurarsi l'universale e prenderne coscienza senza farsene dominare come da una forza incontrollabile. L'animale è «artigiano inconscio»³¹⁹ nel costruire «nidi, tane, giacigli»³²⁰; ma solo «nel pensiero, nell'artista umano, il concetto è per se stesso». L'uomo,

avendo coscienza del reale come ideale, cessa di essere qualcosa di puramente naturale, dedito solo alle sue immediate intuizioni e tendenze, alla loro soddisfazione e produzione. Che egli abbia coscienza di questo si manifesta nel fatto che egli frena i suoi istinti: tra l'impulso dell'istinto e la sua soddisfazione egli pone l'ideale, il pensiero. Nell'animale i due momenti coincidono; esso non scinde da sé questo nesso, che può essere interrotto solo dal dolore e dal timore. Nell'uomo l'istinto sussiste prima o senza che esso lo soddisfi: potendo frenare o dar corso ai suoi istinti, egli agisce secondo *fini*, si determina secondo l'universale [...] in questo è l'autonomia dell'uomo: ciò che lo determina, egli lo sa [...] l'uomo è autonomo non perché il movimento comincia in lui [giacché questo vale anche per l'istinto animale, G.F.] ma perché egli lo può frenare, rompendo in tal modo la sua immediatezza e naturalità³²¹.

L'inibizione dell'istinto non ne annulla la forza propulsiva in una semplice interdizione: al contrario, soltanto lo spirito può concentrare in sé e tollerare il dolore infinito, perché – a differenza dell'organismo animale – si scinde *al proprio interno*

³¹⁸ L'organismo animale è «il microcosmo, il centro divenuto per sé della natura, in cui l'intera natura inorganica si è riassunta e idealizzata» (Enc. C § 352 Z, tr. it. p. 452).

³¹⁹ Enc. C § 365 Z.

³²⁰ Come nota Bodei, *La Civetta e la Talpa*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 178 si tratta degli esempi di Cuvier, che Hegel riprende da *Le Règne Animal distribué d'après son organisation*, vol. I, Paris 1817.

³²¹ *Lezioni sulla filosofia della storia* I, vol. I, pp. 40-41 (*VPhG* p. 34).

tra impulso singolare e fine universale, e avverte consapevolmente questa scissione; l'uomo condensa in se stesso la sofferenza della natura, amplificandone gli effetti fino alla follia e alla tragedia. L'inibizione dell'istinto ha il paradossale esito di intensificarne la spinta necessitante, trasferendola tuttavia sul piano del desiderio cosciente di unità e di conciliazione³²². A confronto con il bisogno spirituale «le bestie vivono in pace con se stesse e con le cose intorno a loro»³²³; «la natura spirituale dell'uomo produce il dualismo e la lacerazione nella cui contraddizione egli s'affanna»³²⁴. Questa lacerazione non è risolvibile sul piano limitato dei bisogni corporei, che pure sono, almeno parzialmente, materia plastica per l'intelligenza e la volontà formatrice. L'uomo per necessità «tende al soddisfacimento ed alla libertà nel sapere e nel volere, in conoscenze ed azioni»³²⁵. Solo il pensiero e la volontà consapevole conciliano l'uomo con la propria natura 'anfibia', tesa tra l'universale che deve incarnarsi in immediatezza e sentimento, e il sensibile che deve mediarsi con scopi universali. La coscienza di sé, che separa l'uomo dall'immediatezza della soddisfazione naturale, è allora la scaturigine di un rinnovato e più pervasivo desiderio, è illuminata da un *istinto di verità* che la induce a dare presenza sensibile all'universale nelle azioni volontarie, e parallelamente a elevare il sensibile all'universale nella conoscenza e nel pensiero.

L'uomo, in altri termini, non è un dualismo di passione e ragione, ma è passione che si fa razionale; è tensione verso l'unità dell'autoconoscenza. Nei versi di Dante citati da Hegel:

Io veggio ben che già mai non si sazia
nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia

Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha; e giunger pòllo:
se non, ciascun disìo sarebbe frustra³²⁶.

5. Autoaffermazione e autoconservazione: un primo bilancio teorico

Il capitolo che mi avvio a concludere ha compiuto un duplice percorso. Per un verso ho messo in luce, partendo dai primi scritti jenesi di filosofia dello spirito e concludendo con il sistema enciclopedico, alcune linee evolutive attinenti ai temi

³²² Si potrebbe parlare di sublimazione, con Freud, se non fosse che il bisogno dell'io è per Hegel da un lato il *risultato* dell'inibizione degli istinti, ma dall'altro la loro *verità*, l'espressione adeguata del loro interno e implicito nucleo di razionalità. Se Freud deduce l'alto dal basso, l'eros psichico dall'eros corporeo, Hegel spiega il basso a partire dall'alto, la ragione istintiva del corpo come forma germinale del desiderio cosciente di completezza.

³²³ *Estetica*, pp. 114-115 (W 13, p. 134).

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Paradiso*, IV, vv. 124-130; Enc. C § 440 Z (W 10, p. 230).

hegeliani del desiderio, del riconoscimento e della lotta. L'analisi ha cercato di mostrare le ragioni del progressivo ridimensionamento del valore etico-politico della *Anerkennung*: dapprima, nella *Fenomenologia* del 1807, il riconoscimento viene associato più strettamente alla lotta e ridotto a momento dell'esperienza soggettiva della coscienza; infine, nella *Fenomenologia* enciclopedica, diviene la forma che l'universalità razionale dello spirito assume in relazione all'io finito. Sul piano etico-politico, ho suggerito come tale spostamento comporti l'abbandono del paradigma aristotelizzante delle filosofie dello spirito jenesi, e l'avvicinamento, per quanto critico, alle premesse normative del moderno giusnaturalismo.

Per altro verso, ho cercato di esaminare dettagliatamente i motivi hobbesiani presenti nelle trattazioni hegeliane dell'io come *Begierde* e della lotta per il riconoscimento. Ritengo, per ripetere, che soprattutto l'esposizione fenomenologica del 1807 – che connette strettamente i temi del desiderio, della lotta, della paura e della dominazione – riprenda e interpreti alcuni punti fondamentali della psicologia morale hobbesiana. Per Hegel come per Hobbes, l'io è una potenza pratica; il suo desiderio di autoaffermazione è illimitato e spontaneo. La ragione, per un io simile, sorge dalla paura: dal senso del limite di fronte a una realtà che resiste, e soprattutto di fronte alle analoghe pretese di autonomia di altri io. Il compito della ragione consiste nel controllare e organizzare il desiderio, utilizzandone la propulsione artificiale per modificare e lavorare la realtà.

Ho comunque già rilevato, nel paragrafo 3.3, alcune differenze di fondo tra i due pensatori. Mi propongo, in conclusione, di radicalizzare i tratti di queste differenze per ricavarne un bilancio critico che serva a introdurre l'analisi della *Bildung* svolta nel prossimo capitolo. La divergenza fondamentale riguarda l'articolazione del nesso tra desiderio e ragione. Mentre per Hobbes i due termini restano distinti, e al massimo giungono a cooperare nell'istituzione dell'artificio politico, per Hegel la *Begierde* dell'io *diviene* ragione: attraverso la disciplina della paura e del lavoro servile, permette all'io di dare forma alle cose e di sostanziare una prima forma di relazione emancipante con l'alterità. Sicché, mentre per Hobbes la paura è insuperabile, e anzi è la risorsa principale di tenuta dell'artificio politico, per Hegel la coscienza che si fa ragione sconfigge la paura; esteriorizza e iscrive il soggetto nelle cose, vincendo la loro resistenza ed elevando l'io all'universale.

Una conseguenza diretta di questo divario è la diversa rilevanza che la lotta per il riconoscimento ha per la politica. In Hobbes, il superamento del conflitto dello stato di natura è la premessa diretta dell'artificio politico, perché conduce all'esperienza razionale dell'uguaglianza delle forze e delle passioni. Che lotti per beni materiali o per l'onore, l'individuo giunge a conoscere la propria fragilità, e la vanità delle proprie pretese di superiorità. La ragione fa quindi leva sulle passioni della reciprocità, come la paura, la modestia e la moderazione, per motivare al rispetto delle leggi di natura e consigliare l'ubbidienza all'autorità in cambio di protezione.

In Hegel, la lotta per il riconoscimento ha una rilevanza politica molto minore e assai più indiretta. Non conduce all'uguaglianza e all'unità, ma alla subordinazione della servitù. Lo stato di natura in cui ha luogo la lotta, come vedremo nel quinto capitolo, riguarda solo la 'preistoria' della libertà umana, e non è il fondamento permanente della validità delle leggi civili. L'intento di Hegel non è quello di fondare la

politica per contrasto con l'anomia dello stato di natura, ma di rendere intelligibile la liberazione della coscienza dalla paura e quindi la genesi soggettiva della ragione. È vero che tale scarto rispetto a Hobbes ha due conseguenze in senso lato politiche: in primo luogo, segnala l'accettazione della critica di Rousseau all'ubbidienza hobbesiana come servitù mascherata; in secondo luogo, espone la generale esigenza che la ragione umana *sia a casa nel proprio mondo*: che non resti opposta e limitata rispetto ai propri prodotti, ma se ne approprii e li vivifichi dall'interno. La figura hegeliana dell'autocoscienza servile mostra l'inizio del lavoro grazie a cui la ragione dà forma al mondo e si oggettiva nella realtà, consentendo all'io di ritrovarvisi. In termini politici, è grazie a tale lavoro che lo Stato razionale può innervare gli istituti del diritto privato e della società civile, e rendere possibile la mediazione reciproca tra individuo e universale.

In Hobbes individuo e universale, *Meinung* e *Wissen*, restano momenti opposti e in contrasto, perché la certezza non diviene mai verità: la verifica dell'opinione di sé nel giudizio altrui – effettivo, ma soprattutto potenziale e immaginato – non suffraga alcuna solida convinzione riguardo al proprio valore, ma anzi rinfocola la ricerca incessante di ulteriore potere. L'autocoscienza non si ritrova nella realtà e negli altri: non apprezza mai l'autonomia altrui – e dunque la propria passività affettiva e cognitiva – come momento essenziale della propria stessa libertà, ma vi scorge dipendenza e minaccia. Se l'individuo deve poter trascendere il proprio desiderio immediato, ottenendo uno sguardo su di sé filtrato dalla percezione di una realtà comune, la prospettiva comune resta tuttavia antitetica, o al massimo giustapposta, rispetto al volere privato: il suo attingimento non trasfigura né eleva le passioni, ma conduce nel miglior caso al risultato strumentale di un patto di sicurezza che consenta ai desideri individuali di non interferire tra loro. Nei concetti di Blumenberg utilizzati nell'Introduzione: Hobbes non può conciliare *autoaffermazione* – la brama di indipendenza dell'io – e *autoconservazione* – la sua percezione di fragilità, la sua necessaria autolimitazione di fronte a un mondo condiviso. I due momenti devono valere insieme, ma restano poli irriducibili dell'esperienza umana nel mondo. Compito dell'artificio politico è di renderne possibile la coesistenza; ma l'artificio è a sua volta un costruito fragile, e la sua dissoluzione resta una minaccia costante.

Hegel può conciliare autoaffermazione e autoconservazione, desiderio e ragione, perché l'autoaffermazione dell'io è la prima forma di esistenza cosciente dell'autoaffermazione della ragione. La ragione è innanzitutto *Trieb*, e la *Begierde* dell'io è l'istinto che elimina l'istinto: la forza che radica la ragione nel mondo e la rende consapevole di sé esteriorizzandola nelle cose. Questo punto fondamentale, che nella *Fenomenologia* del 1807 resta in secondo piano per ragioni metodologiche, è invece esplicitato dalla *Fenomenologia* enciclopedica, e più in generale dalla tesi hegeliana della natura logica del pensiero come *Trieb* immanente alle cose.

Ma, come ho già accennato nel primo capitolo, mi sembra che qui si tocchi una difficoltà di fondo del pensiero hegeliano. Che la ragione dell'io sia omogenea alla ragione oggettiva; che il *Trieb* della ragione inconscia e quello della ragione cosciente; o, ancora in altri termini, che il non-concettuale e il concetto in sé siano identici, non è mai dimostrato da Hegel, ma solo asserito. Nel contesto che ci riguarda: il lavoro, desiderio tenuto a freno, imprime la ragione dell'io nelle cose; ma da questo non segue che la ragione intrinseca delle cose divenga eguale a quella

dell'io, che dovrebbe impersonarla o portarla a consapevolezza. La negazione razionale della realtà, la creazione dell'artificio, non ha necessariamente per conseguenza che l'io *si ritrovi* nella realtà negata; che il suo desiderio di affermazione sia conciliato e soddisfatto, e che la sua paura sia vinta.

Per anticipare l'analisi critica che svolgerò a proposito del concetto hegeliano di *Bildung*: la negazione razionale del desiderio immediato non rende quest'ultimo eguale alla ragione, perché nella vita passionale – nel piacere, ma anche nella paura – permane un elemento non-concettuale che sarebbe falsato se venisse pensato come concetto istintivo. La pretesa che il pensiero soddisfi il desiderio, anche se inteso come desiderio 'mentale' di affermazione di sé, è il *verum-factum* rappresentato dal punto di vista del signore, non del servo: in questo senso, con Adorno-Horkheimer, si può contestare a Hegel che l'assolutezza della ragione, l'identità di ragione soggettiva e ragione oggettiva, è il punto di vista del dominio dell'uomo sull'uomo, perché presuppone che solo il servo assuma, attraverso il lavoro, l'onere del contatto passivo con le cose³²⁷.

Da questa prospettiva, mentre la concezione hegeliana non possiede anticorpi sufficienti contro il rovesciamento dell'illuminismo in dominio, lo scarto che Hobbes mantiene tra affermazione di sé e autoconservazione può conservare una riserva critica. Nel quadro hobbesiano l'artificio illuministico, che frena il desiderio e controlla la paura, resta uno strumento, non l'attività di autorealizzazione della ragione; la ragione è un dispositivo al servizio della continuità delle passioni. Come Hegel enfatizza in modo illuminante, il mondo hobbesiano resta un mondo meccanico: non conosce chimismo e teleologia, esclude la possibilità di un noi, di un'autentica reciprocità, di un finalismo razionale che non sia l'appendice inerte delle passioni più forti. Ma il monismo hegeliano della ragione rischia di occultare il fatto che le passioni, se pure non possono fondare o schiavizzare la ragione, altrettanto non incarnano una ragione istintiva o implicita. Nel mantenere distinte passione e ragione, natura e artificio, l'illuminismo realistico di Hobbes tiene aperta la possibilità di pensare la cooperazione virtuosa tra due dimensioni dell'esperienza che restano l'una all'altra irriducibili.

³²⁷ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, p. 21.

Capitolo 4

Cultura

Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire.
R. Queneau, *Zazie dans le metro*

1. *Bildung* e ragione in Hegel

La posizione hegeliana delineata nell'ultimo capitolo è fortemente controintuitiva per la concezione ordinaria. Siamo abituati a considerare i desideri, le intenzioni e i progetti come ciò che è più profondamente nostro, che ci riguarda e ci coinvolge nella nostra irripetibile individualità; soprattutto se, con Hobbes e con Hegel stesso, enfatizziamo il nesso intimo tra desiderio e autocomprensione, tra passione e affermazione di sé. Hegel non ci sollecita soltanto di guardare ai desideri come ad attività non opposte, e anzi congeneri alla ragione; invece, inverte la prospettiva: dobbiamo pensare il desiderio come il modo in cui una ragione che non è essenzialmente nostra, ma che ci precede e costituisce l'essenza inconscia di ogni cosa, diventa una forza cosciente, un'attività incarnata nel bisogno di una vita individuale. Il desiderio è desiderio di un io, di un soggetto singolo; ma il mio io e tutti gli altri io sono modi determinati di esistenza della ragione: l'io è, per usare l'immagine giovannea, il *logos* fatto carne; è il corpo in cui una ragione che è ovunque bisogno di sé arriva a percepirsi e a conoscersi come tale, perché si conferisce un limite e una forma.

L'immagine individualistica delle passioni come espressioni dell'io non è tuttavia un semplice fraintendimento, il frutto di un evitabile errore di prospettiva. La coscienza immediata di noi stessi è necessariamente dimentica della propria origine: del proprio statuto di esistenza particolare della ragione oggettiva. L'io, in prima istanza, coincide con questa stessa dimenticanza: è tendenza a considerare se stesso come il primo e l'originario, come certezza di sé opposta al mondo³²⁸. Questa fissità immemore dell'io è lo stimolo indispensabile all'azione: proprio perché si concepisce in opposizione alla realtà, l'io vi ricerca conferma e la modifica, trasformando anche se stesso. L'autocoscienza individuale è per Hegel più di una sorta di illusione

³²⁸ «Quando dico “io”, dico qualcosa d'assolutamente semplice, d'interamente universale, di comune a tutti, e tuttavia l'io è anche questa variegata dovizia di rappresentazioni, impulsi, desideri, eccetera che sono propri d'unico individuo; ogni io è un intero mondo che si concentra in un semplice punto; l'io, il quale possiede in sé la forza di tutto quel che produce»: *Lezioni di Storia della Filosofia* 1825-26, cit., p. 9.

inevitabile, come in Schopenhauer, perché la mancanza che essa incarna è la vita e l'energia stessa della ragione universale: è il modo nel quale il *logos* può divenire soggettività cosciente e relazione universale a sé. La ragione come pensiero oggettivo precede l'io, ma in quanto spirito o ragione consapevole essa è il prodotto del lavoro individuale di appropriazione del mondo.

Tutto sta allora, per l'io che diviene spirito, nel cogliere il proprio necessario momento di *Umkehrung*³²⁹: il rovesciamento della *Meinung* che vincola il desiderio all'affermazione di sé. Il soggetto deve giungere a comprendere la vanità del proprio iniziale proposito di ottenere soddisfazione e completezza in quanto individualità separata e originaria; deve vedere che l'esito effettivo del proprio lavoro, la sua verità, è precisamente il contrario di quanto credeva. Il risultato del fare di tutti e di ciascuno è lo spirito come autocoscienza universale, non l'affermazione della certezza individuale. Soprattutto, è tale risultato a soddisfare autenticamente l'io, nella misura in cui l'autocoscienza universale esplicita l'essenza razionale della soggettività e le conferisce realtà e presenza in una seconda natura.

Nel rovesciamento hegeliano dell'autocoscienza immediata in ragione, prodotto dalla dialettica della lotta, della paura e della servitù, riecheggia qualcosa dell'intento smascheratore della filosofia hobbesiana. Per Hobbes, la scienza e l'esperienza conducono gli uomini a temperare la brama individuale di gloria e onore, che pure è loro connaturata, e a svelarne il carattere nocivo e fundamentalmente illusorio. La vera scienza politica, di cui Hobbes si ritiene iniziatore, illumina le passioni e le intenzioni umane sul loro autentico statuto ontologico: non voci di una coscienza presuntamente autonoma, ma coaguli di forze materiali incontrollabili, battaglie anonime di affezioni fisiche, di cui anche l'io, con il suo fittizio orgoglio di volontà libera, è un'espressione derivata. Così come le passioni non dipendono dall'io per la loro origine, ma dal meccanismo delle cause materiali, altrettanto l'io non può pretendere di estinguerle o modificarle: il bene dell'uomo è la loro continuità e soddisfazione confortevole, ma l'alterigia della coscienza, con la sua presunzione di intangibilità e purezza, oscura questo bene e conduce alla guerra.

Ho già mostrato la fondamentale ambiguità dell'intenzione che sorregge la scienza hobbesiana: per sottrarsi alla guerra, ma anche soltanto per lasciarsi consigliare dalla paura, l'io deve essere qualcosa di più di un'appendice di meccanismi impersonali; né del resto, se fosse soltanto tale, si spiegherebbe la genesi del suo bisogno mentale di gloria. A conti fatti, e con tutte le differenze di impianto teorico e di esiti che abbiamo visto nel secondo e nel terzo capitolo, credo si debba ribadire che anche l'idea hegeliana di una *Umkehrung* del desiderio naturale soffre di un'analogia tensione. L'io è una delle cristallizzazioni di una forza anonima, dell'impulso razionale radicato nelle cose – perché coincidente con la logicità inconscia che pervade il mondo³³⁰; la teleologia inconsapevole dell'anima, del resto, dà

³²⁹ *Fen.* p. 66 (GW 9 p. 19).

³³⁰ Questo punto basilare è oscurato da letture come quelle richiamate di Pippin, Brandom o Pinkard, che intendono Hegel come una radicalizzazione del progetto kantiano inteso come critica dell'uso dei nostri concetti e comprensione del loro carattere normativo. Per una valorizzazione della nozione di pensiero oggettivo in Hegel, oltre ai saggi già citati di Horstmann e Peperzak, si vedano W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*,

forma alla corporeità prima dell'apparizione della coscienza e dell'intenzione. Ma l'autocoscienza è un *quid pluris*: è la figura in cui la ragione si oppone a se stessa e si avverte come ragione, come negatività interna alla cosa – non più come l'universale naturale che resta esterno agli individui.

Ma perché, si potrebbe obiettare, parlare di una tensione? Hegel non parte dall'antitesi tra meccanismo e arbitrio, o tra sostanza estesa e *cogito*, propria del cartesianesimo e del dibattito di Hobbes con il vescovo arminiano Brahmhall: per Hegel la ragione non è né natura né *cogito*, ma vita che li comprende entrambi; e la vita si dà differenti gradi e figure di organizzazione, tra le quali va inclusa la coscienza che la ragione ottiene di se stessa come io. Inoltre, l'autocoscienza hegeliana non è neppure l'autotrasparenza del *cogito* – che si deve dubitare sia mai raggiunta anche nell'Idea assoluta, perché la differenza tra pensante e pensato è il motore dell'attività del concetto³³¹; è innanzitutto desiderio e ricerca di sé, sicché non c'è un vero e proprio iato tra la pulsione della soggettività inconscia e desiderio della soggettività consapevole.

Si ponga mente tuttavia all'analisi del precedente capitolo. Il desiderio dell'io e l'espressione immediata della sua ricerca di sé non conducono alla libertà, ma alla schiavitù e all'infelicità; l'autocoscienza giunge alla libertà perché nega le passioni naturali e conferisce loro una forma che naturalmente non hanno. Detto altrimenti: anche se la ragione è ovunque vita e impulso, c'è uno scarto tra la vitalità naturale dell'io e la sua autoaffermazione in una seconda natura; e questa differenza non può essere colmata dalla ragione nella veste di tendenza spontanea – nel senso di *Trieb* involontario e incontrollabile – ma solo dalla ragione come attività di direzione consapevole esercitata da un'autocoscienza.

Il presente capitolo approfondisce quella che ritengo essere la figura più esplicita di questa tensione nella filosofia di Hegel: la *Bildung*, in particolare nel suo nesso con la volontà individuale e il perseguimento della felicità. Il processo della cultura è il modo nel quale si attua concretamente la *Umkehrung* della coscienza sopra descritta: lavorando per il proprio interesse, l'io vede infine rovesciato il proprio intento e si scopre agente della sostanza comune, operatore dell'istituzione collettiva di una seconda natura in cui ciascuno si ritrova e ottiene soddisfazione. Impegnata in questo movimento non è più l'autocoscienza astratta della lotta, ma la volontà di un soggetto che è già spirito, che si sa superiore ai propri desideri immediati e che, come un individuo hobbesiano illuminato dal timore, è dedito all'interesse privato a lungo termine e non all'appropriazione anarchica. Ma il superamento del volere privato o soggettivo nel volere oggettivo non è l'opera intenzionale dei soggetti, bensì del processo eterogenetico del lavoro. In altri termini, la *Bildung* è il concetto con cui Hegel tenta di eludere la tensione tra intenzionalità e spontaneità della ragione,

«The Independent Journal of Philosophy», 3, 1979, pp. 23-37; C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002; i contributi contenuti nel numero monografico di «Verifiche» dedicato a *L'oggettività del pensiero. Idealismo, realismo e anti-idealismo nella filosofia di Hegel*, 2007, XXXVI, n. 1-4. Da ultimo anche S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Verifiche, Trento 2012. Cfr. per un primo orientamento sul dibattito J. Kreines, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 5, 2006, pp. 466-480.

³³¹ Cfr. Ferrarin, *Il pensare*, cit., p. 139.

tra naturalità e artificio, innestando la dimensione preintenzionale e cieca del *logos* nel cuore della teleologia cosciente dello spirito.

In questo capitolo, vorrei argomentare come il processo della cultura non può dare conto da sé dell'insoddisfazione che la ragione prova nei confronti del mondo in cui si è alienata a causa dell'interesse privato, e che la induce a farsi universale nelle istituzioni e nella prassi comune. La *Bildung* hegeliana non riesce perciò a intessere natura e artificio in un unico movimento di autorealizzazione oggettiva della ragione; alla radice dell'artificio deve permanere uno scarto intenzionale, una costruzione volontaria che distacca l'uomo dalla miseria e dalla guerra naturale. Per mettere a fuoco questo nodo teorico, analizzerò per prima cosa la concezione hegeliana del volere, poi passerò al capitolo sulla *Bildung* nella *Fenomenologia dello Spirito*. In terza battuta, delinearò il concetto hobbesiano di cultura, utilizzandolo poi come pietra di confronto per un bilancio teorico che approfondisca le scarse considerazioni critiche con le quali ho concluso il capitolo precedente.

2. Volontà e felicità

2.1 Il concetto della volontà

La sezione sullo *Spirito Pratico* dell'*Enciclopedia* riprende e approfondisce il tema fenomenologico della *Begierde* al livello razionale della volontà, dell'agire cosciente. Nella *Psicologia* lo spirito è autorelazione infinita, è un determinarsi attivo e cosciente nell'altro da sé: se la coscienza non coglieva la propria attività nei mutamenti dell'oggetto, perché ne presupponeva l'indipendenza dall'io, adesso «le determinazioni [...] sapute sono certo inerenti all'oggetto, ma al tempo stesso poste dallo spirito»³³². Lo spirito è autodeterminazione e sviluppo di sé, perché è l'attività di conferirsi liberamente un contenuto e una determinazione nell'oggettività. Nel trasformare ogni dato in un qualcosa di posto dalla sua attività, lo spirito supera la parvenza immediata di uno scopo interno e soggettivo, ancora privo di contenuto determinato e di presa sulla realtà, e produce per se stesso l'identità di essere e pensiero. È vero che questa parvenza non è più affetta dalla limitazione della coscienza estraniata rispetto al suo oggetto; sicché lo spirito, a ben vedere, non è più *Begierde*, desiderio particolare di un particolare, ma impulso, vale a dire una «forma dell'intelligenza volente»³³³, un universale che si autodetermina nella realtà. Ma la natura inizialmente formale dell'impulso spirituale, ancorché non più limitata da un'oggettività esterna, lo vincola a un contenuto dato, e perciò «naturale, accidentale e soggettivo»³³⁴, che deve essere innalzato all'universale e posto come identico alla soggettività.

Questo innalzamento è effettuato dapprima dall'intelligenza, poi dalla volontà. Lo spirito teoretico parte dal contenuto particolare e molteplice della sensazione e lo

³³² Enc. C § 441 Z, p. 286 (W 10, p. 233).

³³³ Ivi, § 473 Z, p. 345 (W 10, p. 295).

³³⁴ Ivi, § 471, p. 340 (W 10, p. 290).

eleva al pensiero, idealizzando l'oggettività e trasformandola, con il nome, in un possesso dell'io; lo spirito pratico trova entro di sé un universale dato – le passioni, le inclinazioni *etc.* – e lo traduce nella realtà, ponendo l'esteriorità come uguale a sé. Ciò che è prodotto dallo spirito – l'universale del pensiero e il linguaggio nella serie teoretica, il volere razionale e il godimento in quella pratica – è contenuto in nuce nella sensazione e nell'impulso, e non sopraggiunge come un potere esterno o una facoltà separata. Ma più radicalmente, è l'intelligenza stessa a determinarsi come volontà, e il volere a doversi costituire in unità con l'intelligenza: conoscere l'oggetto come pensiero e produrre il pensiero come oggetto sono i due momenti inseparabili dell'unico impulso spirituale o desiderio della ragione verso la libertà cosciente di sé. Come il pensiero si impossessa della Cosa nel nome, conoscendosi quale volontà e universale attivo, così il volere non può realizzarsi se non come libertà pensante, perché «la libertà vera – in quanto eticità – consiste nel fatto che la volontà ha per fine non un contenuto soggettivo, cioè egoistico, ma universale. Tale contenuto, però, non è se non nel pensiero e mediante il pensiero»³³⁵.

Lo spirito soggettivo espone soltanto il lato formale dell'unità di intelligenza e volontà: determina, se si vuole, il come della libertà dello spirito, ma non il che cosa; una volta giunto a sapere la libertà quale propria essenza, lo spirito deve produrla in un mondo oggettivo e conferirle contenuto ed effettività. Questa produzione, tuttavia, è opera della volontà, non del conoscere; sicché, si può notare come sussista un'asimmetria tra il compimento teoretico e quello pratico dello spirito. La conoscenza, così come l'Idea del vero rispetto all'Idea del bene nella *Scienza della Logica*, è il genere universale di cui il volere – che è appunto intelligenza volente – è una specie. La conoscenza razionale precede la sfera della volontà e della sua oggettivazione, e necessariamente la trascende: lo spirito assoluto è essenzialmente conoscenza, e la ragione è soddisfatta e interamente attiva come conoscenza assoluta, non come volontà e azione. L'unità di conoscere e volere può essere articolata dallo spirito oggettivo solo in modo incompiuto e parziale, e richiede il passaggio al conoscere assoluto³³⁶.

È vero che, per altro verso, il passaggio al conoscere assoluto non si compie senza la mediazione dell'oggettività spirituale: la soggettività dello spirito è sufficiente per determinare in modo immanente la forma del conoscere e del volere razionale, ma non per conferire realtà effettiva a quella forma. La realizzazione della libertà dello spirito impone la considerazione della sua oggettività, e quindi la conoscenza delle determinazioni effettive della volontà – le azioni sul terreno giuridico-politico e storico e il loro contenuto normativo. Limitarsi a esaminare il volere nel suo lato soggettivo, ancora indifferente all'esistenza concreta di individui agenti in un contesto di norme pubbliche, significa arrestarsi all'universale formale della felicità, che è soltanto la rappresentazione individuale dell'universalità e non la sua realtà effettiva.

Ma l'equilibrio problematico tra soggettività, oggettività e assolutezza dello spirito presenta un lato ulteriore, perché è proprio il volere nel suo aspetto formale e

³³⁵ Ivi, § 469 A, p. 338 (W 10, p. 288-9).

³³⁶ A. Peperzak, *Autoconoscenza*, cit., cap. III.

soggettivo a costituire il principio basilare di significato dell'oggettività. Il movente soggettivo della felicità è un momento indispensabile della realizzazione oggettiva della libertà, perché è l'energia che configura l'universale in modi concreti di esistenza: senza passione non si dà azione, e senza azione lo spirito non giunge a conoscersi e determinarsi nella realtà – la sua universalità resta muta e ineffettiva. Il momento passionale della volizione, incardinato nel perseguimento individuale della felicità, è l'elemento soggettivo che qualifica e rende possibile la dimensione d'oggettività dello spirito – ed è, al tempo stesso, il limite e il marchio della finitezza di quest'ultima. Il problema di Hegel, del quale la trattazione dello spirito pratico offre lo scheletro formale e la deduzione dello spirito oggettivo fornisce la risoluzione effettiva, è pertanto il seguente: come può il volere, fermo restando il suo indispensabile innesco passionale ed egoistico, farsi progressivamente permeabile all'universalità, e determinarsi in base ad essa?

Si tratta, vorrei suggerire, della riformulazione del problema che soggiace alla tradizione giusnaturalistica moderna³³⁷. È vero che, per Hegel, le norme etiche e politiche non possono essere derivate dalla volontà intesa come arbitrio individuale, ma devono essere dedotte dai contenuti immanenti di una volontà razionale. Tuttavia, il presupposto dell'intera deduzione è l'identificazione, che ha origine in Hobbes, dell'individualità del volere con la passione e l'interesse egoistico invece che con la tensione classica verso il governo di sé. Ma ciò significa che, per usare termini non hegeliani, la materia persistente della politica è la passione come spinta affermativa, non la virtù. La *Bildung* della volontà, che purifica il volere e orienta l'arbitrio verso contenuti universali e razionali, è l'esito non intenzionale del conflitto che oppone gli interessi individuali, non la riqualificazione delle immagini della felicità verso il bene e il controllo di sé³³⁸.

³³⁷ F. Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 223 nota che «contrary to appearances, Hegel's theory of *Sittlichkeit* operates with a conception of the fundamental interests individuals have as such and makes it a necessary condition of the rational social order that those interests be realizable for each social member», anche se connette questa tesi al rapporto di Hegel con Rousseau più che con Hobbes. Prosegue poi a ragione Neuhauser che «the nonindividualistic aspects of Hegel's theory of *Sittlichkeit* are the result of his answer to this question, namely, that the will of a single human individual can realize those properties only very imperfectly and that only a rational community, considered as a whole, can come close to achieving the highest ideal of practical philosophy, complete independence from determination by an other» (*ibid.*).

³³⁸ Cfr. A. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 107-121; L. Fonnesu, *Sul concetto di felicità in Hegel*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini, Milano 1998, pp. 55-75; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., cap. 8. Una discussione adeguata del ruolo della felicità nella filosofia pratica hegeliana dovrebbe prendere in considerazione il ruolo della moralità; il contenuto particolare della volontà morale, infatti è il *benessere* [*Wohl*] o felicità. È a questo proposito che Hegel notoriamente scrive che «il diritto della *particolarità* del soggetto, di trovarsi appagato, ovvero, il che è lo stesso, il diritto della *libertà soggettiva*, costituisce il punto di svolta e centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'*età moderna*» (LFD § 124 A, p. 107; GPhR p. 119). In quanto momento della moralità, la felicità appartiene al *diritto della volontà soggettiva* [§ 132] e diviene centro intenzionale dell'agire di un soggetto concreto: il soggetto della moderna società civile è l'autocoscienza morale, che possiede l'inclinazione verso il benessere come propria parte costitutiva. Quindi l'autoriflessione morale opera il passaggio indispensabile dal concetto astratto di volontà al soggetto concreto della società civile. Pure, non risolve la tensione tra – in sintesi – diritto della soggettività e diritto dell'oggettività: se è vero che, come osserva

Mi occuperò nel prossimo capitolo della fondazione hegeliana del diritto; vorrei adesso soffermarmi sulla concezione della volontà e delle passioni che gli fa da presupposto. Nei §§ 5-7 dei *Lineamenti* Hegel delinea la logica della volontà nei termini della struttura del concetto speculativo, vale a dire della singolarità come universale autodeterminantesi. L'universalità del volere non consiste nel mero potere di astrarre da qualunque contenuto, ma nel puro movimento negativo del respingersi da sé e conferirsi una determinazione particolare. Sicché, ne segue che la libertà non è l'assenza di limiti esterni che ostacolano la volontà, come in Hobbes, ma è il concetto della volontà; è immanente al volere come la gravità lo è al corpo. Sviluppando questa analogia, si può dire che il volere è libero perché, per interna capacità di movimento, precipita in una determinazione particolare e vi acquisisce pesantezza: sostanza, presenza, relazione durevole a sé. Perciò Hegel polemizza³³⁹ con il volontarismo di coloro che, scorgendo nell'intelletto una facoltà finita e limitata, affermano invece l'infinità del volere – si può pensare ad Agostino o Cartesio. Al contrario, il volere è il momento intimamente razionale in cui l'intelligenza si risolve [*entschliesst sich*] alla finitezza, acquista un limite e una forma determinata nella realtà. Il movimento immanente della volontà è pertanto la particolarizzazione dell'universale, cui fa seguito l'innalzamento degli scopi finiti e delle passioni all'universale del pensiero. In questo modo, la forma del volere ristabilisce l'identità con il suo contenuto oggettivato dall'iniziale risoluzione: la volontà razionale vuole essenzialmente se stessa, vuole produrre nel mondo la propria unità con l'intelligenza.

Si può riformulare il punto dicendo che l'uomo è per essenza libero, ma deve giungere a sapersi libero: e per far ciò deve decidere, deve risolversi all'azione, esperire nella realtà gli effetti del proprio volere. La risoluzione all'azione è necessariamente impulsiva e passionale, giacché l'universale è presente soltanto come forma interna, ma non come scopo manifesto dell'agire: l'io è inizialmente guidato dal sentimento pratico³⁴⁰, da una coscienza soltanto istintiva e formale della propria universalità. Più precisamente, la volontà immediata è «coscienza di sé» di fronte a un mondo esterno, ma deve ottenere la verità della propria certezza³⁴¹. Sotto questo aspetto, che contraddistingue la volontà come fenomeno concreto dell'esperienza³⁴², lo spirito pratico ripete la struttura formale dell'autocoscienza e del desiderio; tuttavia adesso il soggetto è già un universale attivo e riflesso in se stesso³⁴³: la particolarità non gli appare più come oggetto esteriore da negare, ma come molteplicità interna di scopi dal contenuto determinato, che devono essere tradotti nella realtà.

Detto diversamente, la volontà non è desiderio come l'io immediato, ma ha una pluralità di desideri e bisogni al proprio interno: è l'universale che li comprende tutti come proprie specificazioni, restando al contempo loro superiore. La materia degli

Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 360, l'idea del bene è per Hegel l'unità della soggettività particolare della felicità con la *sostanza* della volontà, la moralità fornisce soltanto la *coscienza soggettiva* del bene, ma non la coscienza del suo esistere come sostanza etica nell'oggettività.

³³⁹ LFD § 13 A.

³⁴⁰ Enc C § 471.

³⁴¹ LFD § 15 A, tr. it. p. 35.

³⁴² Ivi, § 8.

³⁴³ Ivi, § 9.

impulsi e delle inclinazioni è empirica, semplicemente data con il flusso naturale della coscienza; ma è comunque posta sotto l'egida formale del mio, è l'esito di un'autodifferenziazione interna del volere. Sicché il primo esercizio della libertà è l'arbitrio: la volontà è l'universale che ha per oggetto inclinazioni già date, e sceglie un interesse particolare da tradurre nella realtà. Come in Hobbes, le passioni non sono in se stesse né buone né cattive³⁴⁴; il punto è che, nella loro molteplicità naturale e irriflessa, sono contraddittorie: vale a dire, mancano della misura immanente per realizzarsi senza compromettere la propria stessa possibilità di soddisfazione³⁴⁵. La contraddizione non riguarda solo lo scontro tra passioni concorrenti, ma anche lo scarto tra la loro forma e il loro contenuto: la volontà infatti si sa come universale, come il mio che abbraccia tutti gli interessi determinati, ma si trova realizzata soltanto come scopo particolare e soddisfazione accidentale.

In quanto essa è la contraddizione consistente nel realizzarsi effettivamente in una particolarità che è per essa al tempo stesso una nullità, e nell'avere in essa una soddisfazione dalla quale essa è al tempo stesso esclusa, la volontà è innanzitutto il processo mediante il quale un'inclinazione, un godimento o un appagamento (anch'esso illusorio) viene disperso e superato da un altro, all'infinito. Ma la verità degli appagamenti particolari è l'appagamento universale, che la volontà pensante si prefigge come fine, in quanto felicità³⁴⁶.

2.2 Felicità e cultura: Hegel tra Aristotele e Hobbes

L'arbitrio si accompagna necessariamente a un calcolo raziocinante sull'ordine da imporre alle passioni, affinché ne sia massimizzato il risultato e al contempo preservata la possibilità di soddisfazione a lungo termine: la felicità è l'universale riflessivo proprio dell'arbitrio, perché è la rappresentazione di una soddisfazione continua e coerente dei propri impulsi in un tempo indefinito. A differenza di Kant, Hegel valorizza la felicità come momento essenziale dell'autonomia morale. La tensione verso l'appagamento delle inclinazioni naturali, sorretta dal calcolo arbitrario sull'utile individuale, fornisce l'indispensabile materiale per l'autodeterminazione del volere: è il modo in cui la forma universale della volontà acquisisce contenuto determinato e presenza nella realtà, e può così divenire oggetto esplicito di se stessa come universalità. Integrando la sensibilità e la tendenza nel principio kantiano e fichtiano dell'autonomia della ragion pratica, Hegel intende riabilitare il concetto aristotelico di prassi, che consente di pensare la formazione razionale della sensibilità,

³⁴⁴ Enc. C § 474; LFD § 18.

³⁴⁵ «La contraddizione che è l'arbitrio ha come *dialettica* degli impulsi ed inclinazioni l'apparenza che essi si siano reciprocamente d'impaccio, l'appagamento dell'uno esiga la subordinazione o il sacrificio dell'appagamento dell'altro ecc.; e poiché l'impulso è soltanto semplice tendenza della sua determinatezza, pertanto non ha la misura entro se stesso, ne segue che questo determinare che subordina o sacrifica è l'accidentale decidere dell'arbitrio, proceda tale arbitrio or qui con intelletto e calcoli in quali impulso sia da ottenere più appagamento o secondo qualsivoglia altro riguardo»: LFD § 17, p. 36 (GPhR p. 27).

³⁴⁶ Enc. C § 478, p. 349 (W 10, p. 299).

e perciò di comprendere la libertà come unità di universale e particolare, di ragione e passione.

Ma l'immagine della felicità che sorregge questa unificazione, rendendo permeabile la vita passionale agli scopi della ragione, non è aristotelica: è assai più prossima a Hobbes. Non si tratta dell'*eudaimonia* come esercizio permanente delle virtù etiche in accordo con la tendenza e la scelta del bene, ma del *pursuit of happiness* in quanto autoaffermazione dell'io e continuo appagamento di sempre nuove inclinazioni individuali. Nell'ideale della felicità, in altre parole, non è in questione la possibilità di una vita buona e accompagnata dall'esercizio dell'eccellenza, ma della misura del singolo interesse con un intero della soddisfazione³⁴⁷, con l'immagine di un successo perpetuo nell'appagamento dell'io. La concezione hegeliana della volontà fornisce una prova evidente della distanza di Hegel dalla concezione aristotelica, e della sua prossimità alla descrizione hobbesiana di una complessità passionale senza virtù. Il volere è la capacità efficiente della ragione nella realtà, è il modo in cui il pensiero diviene forza pratica, iniziando una serie di effetti nel mondo e riconoscendovisi; per Aristotele, al contrario, il pensiero non muove, ma illumina la tendenza circa la qualità dei suoi scopi e formula comandi relativi alla situazione particolare.

Si può obiettare, naturalmente, che la felicità è soltanto l'accezione riflessiva e naturalistica del volere, che opera per selezione arbitraria e astrazione a partire da inclinazioni date, ma non ne trasfigura il contenuto in scopi sostanziali e universali. Finché rimane vincolata a questo impasto di razionalità e natura, la volontà non è libera: non vuole la libertà stessa come contenuto effettivo del proprio mondo, ma ambisce soltanto ad affermare indefinitamente la propria individualità a spese della realtà. E tuttavia, il volere ottiene razionalità e oggettività soltanto attraverso il lavoro di purificazione e di razionalizzazione riflessiva che l'ideale della felicità esercita nei confronti delle passioni immediate. L'io che mira a una soddisfazione completa e sempre rinnovata deve conferire un'organizzazione alle proprie passioni, operando per interdizione, dilazione, gerarchizzazione degli interessi sulla base di una percezione mediata del proprio bene. Il desiderio di felicità non è, come in Aristotele, il perno architettonico e autosufficiente di una scala interindividuale di beni, ma è lo stimolo privato del lavoro negativo della cultura³⁴⁸ e dell'industriosità, che consente a ciascuno di emanciparsi dall'immediatezza delle passioni e di dare figura alla natura propria ed esterna. Lavorando per l'interesse a lungo termine di ciò che è mio, divento capace di liberarmi dalle pretese degli interessi particolari e occasionali, e di determinarmi per scopi non dati, lontani nel tempo e universali.

Solo attraverso la *Bildung* della volontà arbitraria, guidata dal perseguimento della felicità, gli uomini giungono a percepirsi come volontà libere perché pensanti, in se stesse universali. La cultura-formazione sottrae gli individui alla dimensione naturale di schiavitù interna – dalle passioni e dall'immediatezza – ed esterna – dalla condizione di soggiogamento a un universale esteriore; perciò consente loro di sapersi essenzialmente liberi e infiniti in se stessi e nella realtà. Il sapere della propria

³⁴⁷ «Mit einem Ganzen der Befriedigung»: LFD § 20.

³⁴⁸ *Bildung*: LFD § 20.

libertà è il principio di ogni diritto, moralità ed eticità³⁴⁹. Ma così ci imbattiamo, a un altro livello, con il problema contrattualistico di partenza: in che modo la cultura supera la condizione naturale della volontà e rende presente e oggettiva l'universalità del volere, se l'energia che la alimenta è l'estensione indefinita dell'interesse privato? Come può il volere travalicare l'universalità riflessiva del mio, cogliendosi invece come libertà presente e oggettiva nel mondo? Il dettato enciclopedico è laconico al riguardo; ma anche nei *Lineamenti* Hegel si limita ad asserire, senza spiegarla, la necessità del passaggio dalla volontà naturale al volere oggettivo: alla volontà infinita in atto, ovvero al pensiero che agisce e si ritrova come universale nel risultato oggettivo delle proprie azioni. Il § 20 rimanda, per l'esemplificazione del valore infinito della cultura, alla sezione sulla società civile, in particolare alla nota al § 187³⁵⁰.

Questo paragrafo, riportando il problema teorico della volontà alla dimensione pratico-politica del sistema dei bisogni, rivela l'intelaiatura profonda dell'argomento di Hegel, e ne denuncia al contempo alcune difficoltà. In quanto persone private, afferma Hegel, i cittadini hanno per scopo il proprio interesse o utile individuale: l'universale appare loro come un mezzo per ottenere soddisfazione privata. Ma giacché è un mezzo necessario, ciascuno è comunque obbligato ad adeguare all'universale il proprio «*Wissen, Wollen und Tun*». Detto altrimenti, il lavoro dell'arbitrio elabora e trasfigura quei desideri che, per oggetto o intensità, sono incompatibili con il quadro di una sopravvivenza confortevole e con la sussistenza della società, almeno per la misura in cui ciascuno è costretto a commerciarvi; i mezzi di perseguimento dei propri scopi debbono rispondere alla logica di tenuta del quadro comune, e altrettanto i discorsi con cui ciascuno legittima il proprio agire. Ma in questo modo, il lavoro privato di ciascuno ha per effetto la soddisfazione di tutti, perché conferisce realtà e continuità all'universale che li sorregge. Come Hegel scrive nella *Fenomenologia*, «l'essere-per-sé del singolo è perciò in sé universale, e l'egoismo è solamente un'intenzione presunta [*Meinung*], che non può arrivare a rendere effettivo ciò che ha in mente [*meint*], cioè qualcosa che non torni a vantaggio di tutti»³⁵¹.

In questa astuzia della ragione si mostra, afferma Hegel, il vero interesse dell'Idea:

qui l'interesse dell'idea, il quale non risiede nella coscienza di questi membri della società civile come tali, è il processo di innalzare la singolarità e naturalità dei medesimi, ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, alla libertà formale e all'universalità formale del sapere e volere, di formare la soggettività nella loro particolarità³⁵².

³⁴⁹ Ivi, § 21.

³⁵⁰ Cfr. O. Tinland, *La valeur infinie de la culture. A propos d'une Remarque des Principes de la philosophie du droit*, in J.-F. Kervégan, G. Marmasse (a cura di), *Hegel penseur du droit*, CNRS, Paris 2004, pp. 211-226.

³⁵¹ *Fen.* p. 330 (GW 9, p. 270).

³⁵² LFD § 187 p. 157 (GPhR p. 191).

Il vero è il punto di vista della ragione: la *Bildung* non è, come per i liberali, lo strumento della preservazione dei desideri privati, ma il processo che li trasforma e li universalizza proprio mentre li soddisfa. Perciò, la condizione naturale o animale dello spirito è in realtà il regno della sua estraniamento e finitezza, dalla quale lo spirito si solleva, ritornando in se stesso, attraverso il processo reciproco di soddisfazione dei bisogni. Affinché questo processo possa avere luogo, la volontà finita deve essere tutelata nel proprio individuale *pursuit of happiness*, ma altrettanto relativizzata quando accampa pretese di diritto che riducono l'universale agli interessi privati. Il fine della ragione, infatti, trascende il godimento naturale e ambisce a soddisfare «la destinazione assoluta o, se si vuole, l'impulso assoluto dello spirito libero [...] che ad esso sia oggetto la sua libertà»³⁵³. Tale impulso può essere appagato solo allorché lo spirito, allontanata grazie al lavoro la propria innocenza naturale, sia compiutamente esteriorizzato nella realtà, inscritto nelle cose lavorate, e possa così conferire al mondo «la forma dell'universalità, l'intellettività [*Verständigkeit*]. Soltanto in questo modo lo spirito in questa esteriorità come tale è a casa propria e presso di sé»³⁵⁴.

Si può osservare, tuttavia, che anche il piano del lavoro e della soddisfazione dei bisogni nella società civile non risolve il problema contrattualistico ereditato dalla teoria speculativa della volontà, ma si limita a dislocarlo. Come vedremo, infatti, il meccanismo del mercato e del sistema dei bisogni è in realtà incapace di provvedere a un'effettiva autoregolazione. Il processo di formazione della volontà deve essere coadiuvato e sorretto dalla coscienza reale dell'universalità, fornita dalle istituzioni pubbliche e dalla loro ramificazione nella società civile. Il soddisfacimento individuale, se perseguito senza impedimenti, compromette la tenuta del processo universale da esso innescato, e deve trovare un limite e una regolazione nell'attivo agire pubblico promosso dallo Stato; ma ciò significa, in termini astratti, che l'interesse dell'Idea non può affermarsi in modo immanente a partire dal desiderio privato. La *Bildung*, artificio che vincola l'individuo all'universale, non può quindi essere l'esito non intenzionale dell'agire egoistico di ciascuno; deve fare leva sulla comprensione razionale dell'universalità oggettivata nella legge e nelle istituzioni pubbliche. Ma di nuovo: come si genera, nei singoli, la coscienza del limite del proprio volere naturale? In che modo l'intelligenza, impegnata nel calcolo dell'utile individuale, diviene ricettiva dell'istanza del vero universale e capace di determinarsi in ragione di esso?

Si può riassumere il problema come segue. Contro Hobbes, e in consonanza con il concetto aristotelico di prassi, Hegel sottolinea come il fondamento del legame etico non sia l'universale d'intelletto in quanto supporto esteriore dei desideri privati, ma l'effettiva presenza e oggettività della volontà libera come sostanza delle istituzioni pubbliche. Ma se l'energia che tiene insieme l'intero è la coscienza dell'universale come sostanza comune, allora tale coscienza deve a un qualche livello imporsi come superiore rispetto al perseguimento dell'interesse privato. Ciò resta difficile da pensare come un prodotto indiretto della *Bildung* delle passioni indivi-

³⁵³ Ivi, § 27, p. 41, tr. modificata (GPhR p. 33).

³⁵⁴ Ivi, § 187 A, p. 158 (GPhR p. 191).

duali: dev'essere l'opera di un'educazione orientata in partenza a una comprensione del vero universale e al trascendimento del piano della volontà naturale. In termini più generali: Hegel intende conciliare l'idea aristotelica dell'intero etico con il diritto della soggettività moderna; il termine medio di tale conciliazione è il processo dialettico della cultura inteso come razionalizzazione spontanea dei bisogni individuali promossa dalla moderna economia di mercato. Ma si tratta di un termine medio inadeguato, che non può nascondere lo scarto che deve darsi tra il piano anomico e polemogeno delle passioni e la costruzione volontaria dell'artificio universalistico. Alle spalle della mano invisibile di Smith, continua a persistere il quadro problematico dell'artificialismo hobbesiano. Anche inteso come universale di ragione e non di intelletto, lo Stato deve trascendere consapevolmente il piano della natura per poterlo controllare e regolare; non può essere un prodotto inintenzionale del raffinamento del volere privato.

3. La dialettica della cultura nella *Fenomenologia dello Spirito*

L'individualità agente si trova ad affrontare, su un piano più concreto, il medesimo problema dell'io immediato: anche la volontà finita è infatti *Meinung* e desiderio privato, benché adesso supportata dalla coscienza della propria razionalità; se la volontà, a differenza dell'io astratto, coglie l'universale e sottomette i propri desideri alla progettualità del lavoro, pure questo universale è la felicità, e dunque la continuità della soddisfazione privata. Per ciò che posso vedere, l'unica risposta che Hegel ha fornito a questo cruciale problema – la deduzione del passaggio nella coscienza dalla volontà soggettiva alla volontà oggettiva – è quella fornita dal capitolo *Die Welt des sich entfremdeten Geistes* nella *Fenomenologia dello Spirito*. Ciò d'altro canto non sorprende, se rammentiamo il necessario aspetto storico-fenomenologico della dialettica del volere³⁵⁵. Detto in altro modo, l'oggettività del volere deve essere divenuta per la coscienza attraverso la sua esperienza storica, e questo divenire è, una volta compreso dalla *Erinnerung* filosofica nella sua logica interna, la giustificazione adeguata del ritorno in sé dello spirito dal lavoro e dall'esteriorizzazione. Si può porre la questione in tali termini: come si produce, per la soggettività moderna impegnata nel lavoro e nell'espansione del desiderio privato, la coscienza dell'estraneazione che la obbliga a rovesciare la propria comprensione utilitaristica del bene? In che modo si passa dal nominalismo hobbesiano, che equipara il bene all'oggetto del desiderio naturale e riduce l'universale a strumento esteriore della volontà privata, all'idea del bene come universalità presente nell'oggettività spirituale, che può dunque richiedere a buon diritto il sacrificio del desiderio naturale in nome di una soddisfazione più compiuta e duratura?

Nella sua integralità questo processo è la dialettica della *Bildung* e dell'illuminismo; sicché bisogna desumere che il punto di inversione della volontà finita non è altro che il Terrore rivoluzionario. Detto altrimenti, non c'è alcun contrappeso che possa frenare l'esito nichilistico della cultura moderna e della logica

³⁵⁵ Ivi, § 8.

d'espansione del desiderio privato, se non il nichilismo stesso come fenomeno reale. In un grandioso affresco di *Begriffsgeschichte* della modernità, Hegel traccia una linea diretta dall'individualismo di Hobbes alla *volonté générale* di Rousseau e Robespierre: si tratta, se si vuole, della vicenda in cui il terrore privato, che affligge l'io prima della sua espressione lavorativa, diviene terrore pubblico quando la coscienza si è pienamente esteriorizzata e compresa come la potenza assoluta del reale, e si è elevata da autocoscienza singolare a sapere, vale a dire all'autocoscienza della sostanza.

Scendiamo nei dettagli. La figura fenomenologica della *Bildung* tematizza la dissoluzione della sostanza etica antica, che includeva la coscienza individuale in un ordine comunitario immediatamente visibile ed efficace. L'eticità dello spirito vero non riesce a contenere l'energia negativa della volontà, e ne demanda la realizzazione alla memoria familiare: così facendo, coltiva in sé la scissione tragica che ne sancisce infine il trapasso. Si può interpretare lo scenario d'esordio del capitolo come la soglia ancora irriflessa della vita moderna; il dato primario dello spirito è adesso l'artificio, il movimento di realizzazione dell'individualità, che nega la propria natura data e fa di se stessa un risultato del proprio lavoro. Perciò il cosmo premoderno, nel quale la consuetudine e la fattualità mantenevano un'immediata carica normativa, e nel cui contesto anche il potere politico era un elemento di una rete di relazioni e rapporti personali qualitativamente espressivi, perde ogni capacità integrativa³⁵⁶. Nel nuovo mondo,

ciò tramite cui l'individuo [...] ha valore e realtà effettiva è la cultura. La vera natura e sostanza originaria dell'individuo è costituita dallo spirito dell'estraniamento dell'essere naturale. Questa esteriorizzazione è perciò tanto scopo quanto esistenza dell'individuo stesso; e nel contempo è il mezzo, ovvero il passaggio sia della sostanza pensata nella realtà effettiva, sia viceversa dell'individualità determinata nell'essenzialità³⁵⁷.

Spogliata di ogni ordine e significato intrinseco, l'oggettività è caratterizzata adesso soltanto dall'esteriorità, coincide con il vuoto supporto strumentale del lavoro e della produzione: di questo mondo, l'io «ormai non ha che da impadronirsi»³⁵⁸, conferendogli la forma della soggettività e dell'universale. A tale scopo, l'io si avvale della potenza tecnica delle moderne scienze della natura, che rimpiazzano le essenze oggettive con rapporti tra quantità di moto: sicché, anche l'attività dell'io non vale più perché risponde all'universale e al bene, ma in quanto espressiva della «differenza inessenziale della grandezza, [di] una maggiore o minore energia del volere»³⁵⁹. La cultura è potenza [*Macht*], e il potere efficiente e produttivo del singolo è adesso l'unica sostanza della realtà, il solo metro con cui valutarne la consistenza e il valore.

³⁵⁶ Penso ad esempio a P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1999.

³⁵⁷ *Fen.*, p. 325-6 (GW 9, p. 267).

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

È difficile immaginare una descrizione più efficace e precisa della moderna alleanza tra la matematizzazione della natura e la riduzione del bene a oggetto del conatus individuale, il cui esito è lo slittamento del significato classico della felicità in quello moderno di disposizione quantitativa di potere per soddisfare passioni indifferenti: e tale descrizione è altrettanto un'interpretazione perspicua dell'antropologia di Hobbes. Il mondo della *Bildung* è quello della scomparsa della *theōria* e dei beni indipendenti dell'anima, e per ciò stesso della trasformazione della prassi in produzione e dell'esperienza eidetica in costruzione. Una volta dissolto ogni riferimento a limiti qualitativi della produzione, in grado di associare in vista di un ordine comune, la realtà effettiva [*Wirklichkeit*] degli individui coincide con l'incessante incremento della capacità indifferenziata di avere effetti [*wirken*] sul mondo: in questo orizzonte, nota Hegel, è impossibile distinguere tra potere e ricchezza³⁶⁰.

Questa è tuttavia la distinzione che la coscienza prova a tener ferma, e che le consente di discriminare tra bene e male, tra la nobile cura per l'universale e il basso interesse egoistico. Da un lato, infatti, sta la coscienza che sacrifica il proprio godimento immediato in favore della possibilità di quello di tutti, e concepisce questa possibilità come oggettivata nel potere dello Stato, che la deve custodire e far valere; dall'altro, la coscienza che si consacra al desiderio individuale e all'accumulazione di ricchezza. Ma l'esperienza dimostra la vanità di questa distinzione: il potere dello Stato, nel quadro della *Bildung*, non è una sostanza universale ma soltanto un artificio della volontà, un patto di convergenza e non interferenza tra interessi privati; sicché il linguaggio dell'onore, del servizio cortigiano e del sacrificio eroico per lo Stato, che deve preservare il potere statale, è al servizio della continuità segreta e sospetta dell'interesse privato. D'altra parte, la ricerca meschina di ricchezza si risolve nell'arricchimento generalizzato e nel benessere di tutti, e il linguaggio utilitaristico del lavoro e della tecnica si rivela come autentica opera dell'universale.

In un analogo rovesciamento incorre l'enfasi sul potere dello Stato come oppressione e sulla libera accumulazione come bene e interesse universale; i poli antitetici dello Stato e della ricchezza si rivelano infatti come grandezze solidali, e a ben vedere indissolubili. In termini storici, questa dialettica traduce le vicende della monarchia francese fino a Luigi XV, la fine del potere nobiliare e la parabola dell'assolutismo. Riflette, in particolare, quella dinamica di accentramento politico sovrano ottenuta trasformando in clientele le potenze politiche particolari: operazione che paradossalmente ne rafforza in più punti i privilegi, ma stravolgendone la natura e trasformandoli in diritti di proprietà. Di fronte all'unico e omogeneo potere dello Stato, tutte le istanze particolari perdono peso politico diretto e si trasfigurano in accumuli legittimi di ricchezza³⁶¹. Ma nella trattazione di Hegel è in primo piano

³⁶⁰ Si potrebbe dire, richiamando Marx (e Simmel), che il denaro – simbolo dell'indifferente accesso a ogni bene – diviene l'unico medio di socializzazione, cancellando la distinzione aristotelica tra economia e crematistica. J. Hyppolite, *Genèse*, cit., pp. 476-477 nota l'ispirazione hobbesiana della trattazione che Hegel fa della cultura, come sfera di confronto tra individualità autocoscienti e riferite soltanto a sé nel loro rapporto con il mondo.

³⁶¹ Riporto il passo di uno storico che restituisce il significato di fondo della dialettica della coscienza nobile descritta da Hegel: «a partire da Luigi XIV, il potere reale ha definitivamente asservito tutti i poteri rivali che limitavano o controllavano il suo, trasformandoli in clientele. Tutto un ordine sociale che

anche la critica della propensione dualistica del liberalismo classico, da Hobbes a Locke e agli illuministi francesi; e soprattutto, la descrizione dell'esperienza antropologica di falsità, corruzione e dissimulazione propria della cultura moderna come unità di nominalismo individualistico e conquista tecnica della natura, esperienza di cui la lotta hobbesiana per il prestigio offre una precoce anticipazione, e il pensiero di Rousseau la diagnosi matura.

Quest'ultimo è il punto cruciale per cogliere il rovesciamento della volontà come *Meinung* privata. L'opera fondamentale della *Bildung* è il linguaggio; la coscienza non parla più di un mondo: fa del mondo un costruito del proprio discorso³⁶². L'io non si limita a lavorare, come il servo, ma parla del proprio lavoro: utilizza il discorso della nuova scienza, che gli permette di dominare le potenze naturali e di ridurle a un omogeneo universo tecnico, a segni quantificabili di un unico linguaggio matematico. Per altro verso, l'universale e lo Stato sono un prodotto linguistico, un nome il cui significato dipende dall'instabile volontà dei locutori che lo utilizzano, e non più la «sostanza indigena» dello spirito vero. Poiché la sostanza oggettiva del mondo è adesso il lavoro, e il lavoro è linguaggio, il linguaggio è direttamente il mondo dell'uomo: sicché «il linguaggio ottiene anche per contenuto quella forma che esso è [...] il linguaggio, infatti, è l'esistenza del puro Sé in quanto Sé; nel linguaggio accede all'esistenza la singolarità per sé essente dell'autocoscienza come tale, cosicché questa singolarità è per altri»³⁶³.

Detto nei termini che verranno esplicitati nel successivo capitolo sull'*Aufklärung*, l'essenza del mondo della cultura è l'utilità, ovvero l'essere-per-altro: niente ha sostanza e valore in se stesso, ogni scopo diventa mezzo – con Hobbes, mezzo per l'accrescimento di altri mezzi, ovvero di potere. Il linguaggio è, si potrebbe dire, il mezzo dei mezzi, il medio universale in cui ogni cosa appare e al contempo scompare nella propria realtà per divenire un nome, un mero segno della

non era basato sulla proprietà privata, ma sullo spezzettamento più o meno gerarchico del potere pubblico, si trova così staccato dalla propria origine e trasferito da una gerarchia di autorità ad una semplice gerarchia di redditi ed usufrutti [...] L'autorità è ormai soltanto una; il potere reale, legislatore ed amministratore sovrano che non deve rendere conto a nessuno, è limitato unicamente dal diritto di proprietà, solo titolo che possa opporsi alla sua volontà [...] Ma questa nozione di proprietà prende allora un'ampiezza singolare, assimilando alla proprietà privata tutte le situazioni acquisite e tutte le appropriazioni private di diritti e redditi pubblici; diritti feudali, giustizie private, diritti di polizia, funzioni amministrative, giudiziarie e militari, tutto viene incorporato nel diritto di proprietà diretta o "eminente" e, in mancanza di altra giustificazione, possesso equivale a titolo»: H. Lüthy, *Da Calvino a Rousseau: tradizione e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione Francese*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1971, pp. 139-140. Con il linguaggio dell'adulazione il nobile istituisce la monarchia illimitata come nome, ponendo il proprio diritto sotto il segno dell'ubbidienza; così facendo, tuttavia, la rende nome vuoto, impotente di fronte all'esercizio dei privilegi connessi alla ricchezza: «nel far getto di sé, la coscienza nobile fa in modo che il peculiare Sé costituente la volontà del potere statale divenga, per sé, un'universalità nell'atto di esteriorizzare se stessa, perfetta singolarità e accidentalità, che è lasciata alla mercé di ogni volontà più potente»: *Fen.* pp. 340-341 (GW 9, p. 278). Si rammenti pure il fatto che molta della pubblicistica politica della prima metà del 1700, anche di segno opposto (dal conte di Boulainvilliers al marchese d'Argenson) riflette precisamente questa paradossale impotenza interna del potere assoluto, che paralizzava la società in una rete di privilegi anche peggiori di quelli feudali – termine introdotto, con intento polemico verso la monarchia, proprio da Boulainvilliers.

³⁶² Sul linguaggio nella *Fenomenologia*, cfr. G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella Fenomenologia dello Spirito*, Il Mulino, Bologna 2008, parte seconda.

³⁶³ *Fen.* p. 337 (GW 9, p. 276).

potenza dei soggetti. Ma il punto è che anche l'autocoscienza, che vuole e deve servirsi del linguaggio per realizzare il proprio interesse privato, subisce lo stesso destino. L'unica realtà e verità dell'io è l'esistenza oggettivata nel suo stesso linguaggio, e dunque la sua apparenza a beneficio del giudizio altrui: i *signs of honour* di Hobbes divengono non soltanto l'essenziale forma di relazione intersoggettiva, ma soprattutto l'unica esperibile dimensione di realtà dell'io che li conferisce e li riceve. Giacché esistono solo attraverso il linguaggio dell'autocoscienza, potere e ricchezza diventano, come già nell'analisi di Hobbes, grandezze simboliche, espressioni di valore; ma allora, il loro dominio intersoggettivo distoglie l'io dal silenzio del godimento privato, e lo costringe – proprio per mantenere la possibilità della soddisfazione individuale – a reificarsi nel linguaggio pubblico della gerarchia d'onore. La cultura è il regno in cui la sostanza dell'io è dissolta nella falsità, nell'apparenza e nella reificazione: ogni innocenza scompare, e ogni pretesa di nobiltà diventa finzione, ostentazione sociale al servizio della corsa hobbesiana alla superiorità e al prestigio. Ma ciò comporta che l'io – ed è la coscienza rousseauiana della *Bildung* come decadenza – proprio in quanto si riconosce come reificato nel gioco linguistico dei segni d'onore, altrettanto vi avverte la propria assoluta futilità e impotenza:

la coscienza nobile trova l'estraniamento del proprio sé in quanto tale, come una solida realtà effettiva oggettiva, che essa deve ricevere da un altro essere-per-sé solido. L'oggetto della coscienza è l'essere-per-sé; dunque, si tratta di ciò che è suo; ma poiché è un oggetto, esso è nel contempo immediatamente una realtà effettiva estranea che costituisce un essere-per-sé proprio, una volontà propria; vale a dire, la coscienza nobile vede il proprio Sé in balia d'una volontà estranea, da cui dipende la scelta se lasciarglielo o meno³⁶⁴.

Il punto dirimente, una volta di più, è l'autocoscienza. Il linguaggio che esteriorizza e reifica l'io è anche il veicolo persistente della sua coscienza di sé: appunto perché congenere al proprio oggetto, l'io ne può percepire adesso l'estraneità come ferita, come coscienza della propria lacerazione. La corsa al godimento privato trova qui il suo limite interno: non più l'ostacolo della datità naturale da superare con il sacrificio e il lavoro, ma l'estinzione dell'io nel suo prodotto anonimo, la sua dipendenza «dalla personalità accidentale d'un altro, dalla casualità d'un istante, d'un arbitrio, o comunque dalla circostanza più indifferente»³⁶⁵. All'alienazione della cultura non si può opporre un'illusoria immersione «nella semplicità di un cuore naturale (...) in quello stato selvaggio e prossimo alla coscienza animale che viene chiamato natura o anche innocenza»³⁶⁶, e neppure una presunzione di superiorità morale che non avrebbe più alcun metro comune per verificarsi. L'unico progresso dello spirito qui concepibile, esemplificato dalla figura del nipote di Rameau, consiste

³⁶⁴ *Fen.*, p. 342 (GW 9, p. 279).

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Fen.* p. 349 (GW 9, p. 285). Così del resto anche Rousseau: «dobbiamo distruggere la società, sopprimere il tuo e il mio e tornare a vivere con gli orsi nelle foreste? Conclusione alla maniera dei miei avversari; preferisco prevenirla anziché lasciar loro la vergogna di esprimerla»: J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti Politici*, Vol. 1, p. 222, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1971.

nell'utilizzare il linguaggio stesso come rivelazione della lacerazione universale: vale a dire, come strumento che consente di giocare ogni ruolo e assumere ogni maschera sociale, portandone con ciò alla luce l'accidentalità e l'interscambiabilità. In questa funzione, il linguaggio rende manifesta la vanità della distinzione tra nobiltà e bassezza, e con essa di ogni gerarchia di potere o ricchezza. Nel farsi esercizio intenzionale dell'eguale nullità di ogni valore, del trionfo dell'apparenza o essere-per-altro, il linguaggio risuona come «la risata di scherno sull'esistenza»³⁶⁷, come l'universale negatività che tuttavia – a differenza della figura dello scetticismo – si sa come l'essenza stessa della realtà; in un mondo ridotto a discorso, l'io che tiene il discorso universale diventa mondo, soggettività assoluta.

L'io che ha esperito la vanità della cultura basata sulla volontà privata si conosce così come «pura cultura»³⁶⁸, volontà universale o – nei termini del capitolo seguente – intelligenza pura; la *reine Bildung* è l'esigenza di una «alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità», che prelude al patto di associazione nel quale ciascun membro, obbedendo alla collettività, continua a ubbidire solo a se stesso³⁶⁹. Il contenuto di questa volontà è ancora il vuoto, perché essa non è che l'antitesi astratta della volontà singola: sicché, il suo primo esercizio effettivo è il Terrore, la potenza oggettiva che liquida l'individualità in quanto tale. Ma la potenza del Terrore è assoluta proprio perché non è una volontà esterna e oppressiva, ma è l'incarnazione della volontà generale: è l'essenza universale dell'individuo, che egli riconosce come propria.

In termini politici, si può dire che la volontà generale sia la 'spiritualizzazione' o appropriazione autocosciente del principio dell'utilità reciproca dell'individualismo hobbesiano³⁷⁰: in Hobbes la base della vita politica era la sopravvivenza di tutti come presupposto della soddisfazione privata di ciascuno, vale a dire l'io come essere-per-altro; adesso l'essere-per-altro è conosciuto come l'essenza oggettiva dell'io. Se il Terrore manifesta il lato per cui questa spiritualizzazione trasforma semplicemente l'arbitrio del singolo in arbitrio universale, tuttavia si tratta della conquista autentica, in forma ancora astratta, del principio dell'oggettività del volere, il quale adesso deve produrre a partire da se stesso un mondo concreto: deve darsi figura effettiva in istituzioni che conservino il momento indispensabile e vitale del volere privato, e al contempo gli rendano stabilmente intelligibile la sua essenza e soddisfazione universale.

Vengo, in conclusione, a quello che vorrei suggerire essere il punto dirimente della dialettica della *Bildung*: la relativizzazione della volontà privata dipende da un basilare e non arbitrario momento di insoddisfazione che l'autocoscienza giunge a esperire rispetto alla realtà e al proprio modo di esistenza. Il soggetto vive in un mondo pubblico al quale, attraverso il suo lavoro particolare, contribuisce a dare forma e significato; ma non vi si ritrova e si percepisce in contrasto con esso. Per esplicitare la cornice hobbesiana del problema: l'individuo è l'autore delle azioni

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Ivi, p. 345 (GW 9, p. 282).

³⁶⁹ Il riferimento è J.J. Rousseau, *Contratto Sociale* 1.6, a cura di R. Gatti, Rizzoli, Milano 2005.

³⁷⁰ S. Rosen, *G.W.F. Hegel*, cit., p. 210.

impersonate dal sovrano, e si sa come tale, ma il suo giudizio non ha alcuna oggettività né valore di fronte allo spazio pubblico da lui stesso istituito³⁷¹. Ma il soggetto è consapevole che la propria volontà è la causa della legge pubblica, e la propria ragione è il potere che illumina la legge di natura e l'istituzione dello Stato; sicché, giunge inevitabilmente ad avvertire come compressione e mancanza la persistenza nel *forum internum* quale neutrale e impolitico godimento privato. Se Hobbes si è appoggiato su questa consapevolezza, le ha negato tuttavia ogni sviluppo e sostanza normativa: l'esito della sua filosofia è un uomo che lotta per una condizione – la sopravvivenza confortevole – che non può eliminare la paura, l'infelicità e la ristrettezza che lo assillano.

Questa percezione d'insoddisfazione ristrutturata il senso della felicità per come la intendeva la volontà finita. La ragione si avverte adesso come potere oggettivo e costitutivo della realtà comune, e perciò ha bisogno di pubblicità, presenza, riconoscibilità nei propri prodotti: non può appagarsi della semplice continuità del desiderio privato. La ragione desidera farsi mondo, uscire dalla propria segretezza e divenire potere pubblico, incarnandosi in istituti durevoli: è la ragione come bisogno di sé la base che sorregge lo sviluppo oggettivo del volere e gli conferisce senso. Il godimento privato di beni – siano essi materiali o simbolici – resta un elemento motivazionale importante dell'uomo, ma non può essere l'unico e neppure il più forte: se si assegna alla ragione il potere di sottrarre l'uomo al caos delle forze naturali, allora le si deve fornire continuità, pienezza e attività nel *forum externum*. Come nell'analisi di Schmitt e Koselleck, l'impianto hobbesiano, fondato sulla scissione tra coscienza privata e istituti pubblici, crolla perché non può soddisfare l'uomo che gli ha dato la luce³⁷².

4. Hegel, Hobbes e la dialettica dell'Illuminismo

4.1 Cultura ed educazione in Hobbes

Si può riassumere la critica hegeliana al mondo utilitaristico della cultura sviluppando quanto detto in conclusione del precedente capitolo: l'universo della *Bildung* non conosce l'unità del chimismo e l'autodeterminazione della teleologia, ma solo il principio meccanicistico del rapporto quantitativo tra potenze esterne. Da strumento per la spiegazione e il controllo dei fenomeni naturali, la causalità efficiente diviene l'unico orizzonte di realtà dei rapporti etici: in questo modo, niente sussiste più di per sé; il valore coincide con il potere, con la capacità di avere effetti su altro.

La critica hegeliana alla *Bildung* può essere rimodulata nei confronti del concetto hobbesiano di artificio, che resta vittima della contraddittorietà interna del mondo

³⁷¹ Cfr. Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 245: «l'esterno appare come quel che è *solo esterno*, e non *l'esterno di un interno* che lo aveva istituito».

³⁷² Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, tr. it. di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

illuministico. L'artificio deve la propria realtà alla capacità razionale di trascendere il presente, e quindi di oltrepassare il piano naturalistico del *conatus*; è l'espressione di una ragione capace di affermarsi volontariamente nel mondo e di modificarne l'ordine a propria immagine. Tuttavia, l'arte razionale non dispone di un principio di affermazione e di valore diverso da quello meccanicistico della causalità esterna. L'ordine che l'arte politica introduce è quello della potenza: il Leviatano trascende la natura solo perché ne ripete e ne concentra in sé la violenza³⁷³. Per imporre la pace, il sovrano si appropria della violenza che è chiamato a eliminare: resta, nei confronti degli individui, un agente allo stato di natura, il solo legittimo perché capace di esercitare un grado superiore di coercizione materiale rispetto a quello della violenza privata. La tenuta dell'artificio politico si fonda quindi non sull'adesione volontaria, la gratitudine e l'amicizia, ma sulla passione esterna e negativa del timore che il sovrano è in grado di incutere; la preoccupazione fondamentale dello Stato resta la medesima degli individui, ovvero l'autoconservazione. La mortalità del Leviatano è il frutto della tensione interna alla ragione che lo istituisce: la tensione, in sintesi, tra il momento nominalistico-volontaristico e quello meccanicistico della filosofia di Hobbes. Per un verso, la ragione deve poter essere capace di trascendere il regime naturale della potenza e la guerra interna ed esterna delle passioni: a differenza che per Callicle o Trasimaco, per Hobbes *might* e *right* sono dissociati; la mera potenza non è la fonte del diritto. Senza il consenso volontario e non estorto di ogni individuo, nessun potere ha legittimità: il suddito della *civitas* non è lo schiavo di un'autorità padronale, ma il soggetto di un'ubbidienza volontaria perché consigliata dalla ragione. Per altro verso, tuttavia, l'adesione volontaria all'ubbidienza razionale non ha efficacia se non si appoggia sulle passioni più forti; se quindi, in ultima analisi, non è sorretta dal timore di fronte a un potere irresistibile. La conseguenza è che la ragione resta prigioniera del regime meccanico della potenza esterna che è obbligata ad accettare per ottenere efficacia. Dopo aver istituito l'artificio della sovranità, l'energia volontaristica e affermativa della ragione non può ottenere autonomia e visibilità pubblica; è costretta a ritirarsi nell'interiorità impolitica della moralità individuale, che finisce per corrodere dall'interno l'edificio statale.

Il concetto hobbesiano di educazione illustra in modo emblematico tale tensione tra autonomia affermativa ed eteronomia materiale della ragione. Hobbes è consapevole del fatto che uno Stato fondato soltanto sul timore dei sudditi e sulla censura delle opinioni private è debole e incita la proliferazione del settarismo, perché comprime la propria stessa condizione di esistenza: il consenso volontario finalizzato alla sicurezza e al benessere individuale. Per questo motivo, i più importanti compiti del rappresentante sovrano sono l'istruzione e la buona legislazione:

l'ufficio del sovrano (sia un monarca o un'assemblea) consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, quello, cioè, di procurare la sicurezza del popolo [...] Ma con sicurezza non si vuol dire qui una nuda preservazione ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita che ogni uomo acquisirà a se stesso con una industria

³⁷³ Cfr. J. Taubes, *Il Leviatano come Dio mortale. Sull'attualità di Thomas Hobbes*, in R. Panattoni, G. Solla (a cura di), *Teologia politica I*, Marietti, Genova 2004, pp. 31-41.

legittima, senza pericolo o documento per lo stato. Si intende che ciò debba esser fatto non con il prendersi cura degli individui più in là di quanto richieda la loro protezione dalle ingiurie [...] ma con una provvidenza generale che comprenda l'istruzione pubblica, sia con la dottrina sia con gli esempi, e il fare e l'eseguire buone leggi a cui gli individui possano riferire i loro casi³⁷⁴.

L'educazione pubblica è un mezzo fondamentale di continuità e sussistenza dello Stato; dispone i cittadini alla ragione, illustrando i vantaggi dell'ubbidienza civile e del comportamento pacifico. L'istruzione deve informare il popolo sui fondamenti razionali della giustizia: gli uomini in società non hanno sempre presenti i propri diritti; non conoscono, di conseguenza, i doveri che a tali diritti sono correlativi. Il controllo dell'insegnamento universitario da parte del sovrano, in particolare, è indispensabile, perché i falsi ammaestramenti morali e civili dei dotti sono le prime trombe della sedizione.

Ma la parte forse più importante dell'educazione pubblica è il culto. Le passioni religiose non sono sradicabili dall'esistenza umana, e nelle mani dei falsi profeti e del settarismo dei presbiteriani divengono formidabili armi politiche di disunione e conflitto. Non può darsi pace civile senza un culto pubblico unitario, fondato su una dottrina che dimostri come l'ubbidienza religiosa non sia incompatibile con l'ubbidienza politica – e anzi la implichi necessariamente. La sola voce della ragione, che indica le norme fondamentali di comportamento nella forma di leggi eterne di natura, non è sufficiente a inclinare gli uomini alla pace; l'ansia per la salvezza terrena e ultraterrena e il timore per le cause ignote delle cose corrompono facilmente la ragione, e spingono gli uomini nelle braccia di autorità mendaci. È quindi necessario che le leggi morali siano consolidate da un linguaggio religioso, che presenti i dettami morali come leggi del regno naturale di Dio – o, nel caso della religione profetica, che siano confermate da un credo che sacralizzi il sovrano politico come luogotenente divino. Come per Machiavelli, la religione civile è per Hobbes uno strumento essenziale di educazione politica delle passioni³⁷⁵.

La prima obiezione a cui Hobbes deve ribattere, in questo contesto, è quella di coloro che ritengono le passioni ineducabili, e il popolo impermeabile alla ragione. La risposta di Hobbes è rivelatoria della contraddizione tra potenza e impotenza della razionalità che attraversa tutta la sua politica. Che l'ignoranza del popolo sia inemendabile, egli afferma, è quanto vogliono far credere i potenti e i dotti, interessati a conservare la propria posizione. Al contrario «le menti delle persone comuni, a meno che non siano guastate dalla dipendenza dal potente o scribacchiate con le opinioni dei loro dottori, sono come una carta bianca, idonea a ricevere tutto ciò che vi sarà impresso dalla pubblica autorità»³⁷⁶.

Mi sembra cruciale osservare come l'immagine della mente del suddito quale *tabula rasa* di fronte ai dettami pubblici sia in netto contrasto con la scissione in-

³⁷⁴ L XXX, p. 231 (tr. it. p. 355).

³⁷⁵ Cfr. R. Tuck, *The civil Religion of Thomas Hobbes*, in N. Phillipson, Q. Skinner (a cura di), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 120-139.

³⁷⁶ L XXX p. 233 (tr. it. p. 358).

componibile tra *forum internum* e *forum externum* asserita altrove da Hobbes³⁷⁷. Nel primo caso, l'educazione appare come un'imposizione unilaterale di contenuti eteronomi, che sostituiscono in blocco, senza compenetrazioni né residui, le eventuali precedenti credenze impiantate nella mente degli individui dai dotti e dal clero. Nel secondo, i decreti del sovrano non possono invece intaccare il nucleo interiore delle convinzioni individuali, ma solo imporre la sanzione per i comportamenti esteriori. Tra i due poli non vi è mediazione; si può dire invece, come per le categorie quantitative del discreto e del continuo nella *Scienza della Logica*, di Hegel, che trapassano l'una nell'altra senza consolidare una sintesi qualitativa.

La scissione protoliberalista tra foro interno ed esterno, tra moralità e diritto, rimanda all'individuo come a un centro incoercibile di volizione e di ragionamento. L'educazione pubblica promossa dal sovrano non può rimuovere né plasmare a piacimento tale nucleo; al contrario, è grazie alla libera valutazione individuale circa l'uso razionale del potere che il sovrano stesso viene investito del compito della *salus populi*. Tuttavia, il mezzo a cui la ragione affida la realizzazione dell'artificio – l'ubbidienza al sovrano in ragione della sua capacità irresistibile di sanzione – finisce per condannare all'inabilità la ragione stessa: lo spazio interiore, da barriera impermeabile all'educazione pubblica, diviene una materia infinitamente manipolabile, un ricettacolo vuoto aperto a ogni contenuto. Gli uomini, esposti al potere retorico del linguaggio, possono giungere a credere buono qualunque male e reale qualunque finzione, se concedono sufficiente autorità a chi proferisce tali insegnamenti; ma d'altra parte un potere irresistibile può imporre senza restrizioni qualunque insegnamento. Si colgono quindi bene le alternative tra le quali è costretto a oscillare Hobbes: in un caso l'artificio educativo è limitato e impotente, nell'altro è onnipotente ma intrinsecamente irrazionale.

Alla luce della critica hegeliana, si può dire che Hobbes si arresti al concetto astratto, soltanto fenomenico, di *Bildung* come negazione della natura. Tale concetto pensa la negazione in termini assoluti e non dialettici: l'artificio sostituisce la natura senza inverarla; esercita una causalità attiva su una sostanza inerte e passiva, priva di verità e valore intrinseco. Datità e costruzione, *physis* e *thesis* sono per Hobbes termini antitetici e mutualmente esclusivi. Nei termini utilizzati di recente da Giorgio Agamben³⁷⁸: quel che è dato all'uomo per esperienza, il *pathēma*, viene negato e sostituito dal *mathēma*, l'artificio volontaristico che ci distacca dal caos naturale. Ma il mondo della cultura non diviene in Hobbes una seconda natura: è il mondo dell'alienazione del soggetto nel proprio prodotto, descritto efficacemente da Hegel nel capitolo fenomenologico. La potenza produttiva della soggettività resta sempre esterna rispetto a ciò su cui si esercita; sicché, anche il soggetto rimane in un rapporto esteriore, soltanto meccanico, con il risultato del proprio agire. Il dispiegarsi della potenza come un qualcosa di soltanto esterno è, nella *Scienza della Logica* di Hegel,

³⁷⁷ Ad es. C 1.3 § 27.

³⁷⁸ G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 2002, cap. 1. Sul punto cfr. G. Garelli, *Cultura e negazione. Una nota sul concetto di 'esperienza' nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», 21, 2016, pp. 153-168.

la definizione della violenza [*Gewalt*]³⁷⁹. La figura fenomenica e oppositiva della cultura è violenza del soggetto contro la natura, propria ed esterna; e il suo esito necessario è la violenza inflitta dal mondo artificiale al soggetto, ridotto a un'appendice meccanica, indifferente e senza valore.

4.2 La cultura come negazione dialettica della naturalità

La critica hegeliana al mondo della *Bildung* come negazione non dialettica della naturalità, se rapportata a Hobbes, può ben interpretare la difficoltà di fondo che molti lettori di Hobbes hanno fin da subito imputato alla sua filosofia civile. L'artificio politico hobbesiano supera la guerra naturale; ma deve sussistere in natura un grado minimo di ragione che inclini gli uomini alla pace, altrimenti la genesi dell'artificio diviene impensabile. Tale ragione minimale è lo sguardo lungimirante al futuro. Il problema è che lo sguardo al futuro è anche la causa del desiderio di potere, e quindi della guerra. La difficoltà del passaggio dalla natura all'artificio si sposta quindi, senza risolversi, nel cuore dell'antropologia hobbesiana. L'immaginazione del futuro è il seme sia dell'antagonismo, sia della ragione che deve oltrepassarlo. A sconfiggere l'anarchia di un mondo ridotto a immagine provvede soltanto un'immagine regolata del mondo³⁸⁰. Ma come si passi dall'immaginazione solipsistica del desiderio privato al disegno razionale che impone l'ordine comune resta il problema di fondo in Hobbes: tanto la soluzione della negazione volontaristica della natura, trasferita dai singoli al decisionismo sovrano, quanto quella del naturalismo meccanicistico lasciano la questione irrisolta.

È tale difficoltà che Spinoza ambisce a superare negando ogni differenza tra corpi naturali e corpi artificiali, e assimilando la ragione a una potenza naturalistica omogenea alle passioni. Hegel non segue la via di Spinoza, ma quella di un altro illustre lettore di Hobbes, vale a dire Vico. Vico concorda con Hobbes, e non con Spinoza, nel concepire la società come il prodotto di una costruzione che distacca l'uomo dalla naturalità. Ma a differenza di Hobbes, Vico ritiene che l'umanità stessa sia un prodotto culturale: gli uomini primitivi non sono individui privati dotati di un grado minimo di ragione e oscillanti tra l'egoismo e la paura, ma «bestioni» senza ragione, coaguli quasi-animaleschi di passioni affermative³⁸¹. La ragione si fa presente in loro nella forma del dono divino della fantasia poetica, e assume le vesti prorazionali del mito. La nozione vichiana di fantasia anticipa quella hegeliana del lavoro come desiderio tenuto a freno: rende pensabile una negazione non assoluta, bensì dialettica della natura e delle passioni naturali dell'uomo. Fa della ragione stessa un artificio, ma non più come liquidazione della datità naturale, bensì come trasformazione interna di quest'ultima. Natura e artificio non sono più i poli di una dualità assoluta, ma i termini della relazione dialettica che intesse la trama della storia umana.

³⁷⁹ SdL p. 641 (GW 11 p. 405).

³⁸⁰ Rimando per questo a G. Frilli, *Hobbes e l'immaginazione politica*, «Politica e Società», 3, 2017, pp. 131-154.

³⁸¹ G. Vico, *Scienza Nuova*, Libro 1 Sez. II, §§ XXXII sgg.

La conseguenza più importante è che lo stato di natura per Vico e Hegel non è più la condizione permanente che minaccia la stabilità dell'artificio politico. Nella sua forma primigenia, lo stato di natura è confinato da entrambi al dominio dell'animalità anteriore alla storia; ma in verità viene dilatato a condizione di antagonismo immanente al progresso storico della ragione. La ragione comune si forma e si costruisce nella storia attraverso il conflitto tra le passioni; queste vengono raffinate ed elevate alla razionalità attraverso il lavoro mediatore della fantasia, che tiene a freno il desiderio immediato. Il lavoro della negazione dialettica esordisce con la *Begierde* e la lotta per il riconoscimento, e prosegue nella forma evoluta della società civile; il processo stesso della coscienza storica è impossibile senza la molla negativa rappresentata dalle passioni egoistiche, che assumono un ruolo epocale nelle grandi individualità cosmico-storiche. In tale processo, la natura dell'uomo è negata non perché semplicemente rimossa, ma perché integrata alla ragione che in essa sorge; e la ragione si fa progressivamente seconda natura.

Ripensato in termini di negazione dialettica, il rapporto tra artificio e natura non ha la forma antitetica che assumeva in Hobbes, bensì quella storico-evolutiva introdotta da Vico. Ma tale forma porta con sé una nuova difficoltà: la conciliazione tra il piano individuale, in cui la ragione agisce istintivamente come passione e fantasia, e il progresso universale della civiltà. Il concetto vichiano di provvidenza, i vizi privati che si fanno pubbliche virtù in Mandeville, l'immagine smithiana della mano invisibile e quella kantiana dell'insocievole socievolezza sono, come noto, formulazioni diverse di questo problema. In Hegel, il nodo dell'eterogenesi dei fini è condensato nell'idea metaforica dell'astuzia della ragione. Ma è cruciale osservare come tale idea sia per Hegel al servizio della rappresentazione prefilosofica, non della filosofia. È soltanto per la coscienza finita, bloccata all'opposizione astratta con il mondo, che la ragione soggettiva e la ragione oggettiva della storia divergono e stanno fra loro nel rapporto strumentale di mezzo a scopo; solo per tale coscienza la ragione si afferma sfruttando per i propri fini le passioni soggettive³⁸². Lo sguardo del sapere filosofico riunisce il piano cosciente della soggettività e quello silenzioso, velato, del progresso oggettivo della ragione; la coscienza filosofica dello spirito del mondo espone la coincidenza progressiva dei due termini.

Di tale coincidenza Hegel fornisce una descrizione efficace nella *Vorrede* del 1807, laddove tematizza la memoria che lo «spirito universale» acquisisce delle proprie passate figure di esistenza, che sono ormai divenute «la sostanza dell'individuo, ossia la sua natura inorganica»³⁸³. Allo sguardo retrospettivo del sapere assoluto, il processo della propria realizzazione appare compiersi in due guise:

dal lato dell'individuo, la sua formazione [*Bildung*] consiste in questo: egli acquisisce quanto gli si presenta davanti, consuma entro di sé la propria natura inorganica e ne prende possesso per sé. Ma tutto ciò, parimenti, non significa altro se non che lo spirito universale, ossia la sostanza, dà a sé la propria autocoscienza, ovvero ha entro di sé il proprio divenire e la propria riflessione³⁸⁴.

³⁸² Cfr. F. Chiereghin, *Tempo e storia: Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Verona 2000.

³⁸³ *Fen.* p. 22 (GW 9, p. 24).

³⁸⁴ *Ibid.*

La «sostanza» universale è soggetto, è lo spirito autocosciente che diviene e si forma come lavoro di tutti e di ciascuno; l'autocoscienza della sostanza non è nulla di diverso dall'autocoscienza dell'individuo pienamente coltivato e giunto fino al sapere. Senza la cultura dell'individuo l'Idea non si fa spirito, ma resta vincolata alla razionalità passiva e incompleta della natura, perché non conosce se stessa. Ma vale anche l'inverso: lo spirito compiuto concepisce l'esistenza dell'io come il proprio divenire, il modo in cui dà a se stesso un'autocoscienza e un'attività consapevole di assimilazione del particolare. Lo spirito è uno, perché una è la ragione del mondo: la *Bildung* individuale e la sostanza passiva, ancora non cosciente di sé, costituiscono i lati di un unico processo, le forme distinte di un medesimo contenuto. La violenza esercitata dalla sostanza attiva sulla sostanza passiva, nei termini della *Scienza della Logica*, è tolta perché interiorizzata nell'azione reciproca tra sostanze, che infine trapassa nella libera produzione di sé del *Begriff*.

In rapporto al concetto hegeliano di *Bildung*, la conciliazione tra soggetto e sostanza assume la forma sopra descritta dell'inversione della coscienza soggettiva. Il soggetto convinto di lavorare per il proprio interesse si scopre al servizio dell'opera comune del *Geist*, frutto dell'agire di tutti e di ciascuno; l'universale, da mero supporto strumentale dell'utile privato, si fa spirito incarnato in un noi. Ho già potuto argomentare, in questo capitolo, come la rielaborazione hegeliana dello statuto della negazione culturale non risolve il problema di fondo del contrattualismo hobbesiano – il passaggio dalla natura all'artificio e dalla violenza alla ragione – ma lo presenti in una nuova configurazione. Lo stato di natura di Hobbes è adesso divenuto il lavoro della coscienza privata, che conduce non più alla guerra ma all'alienazione generalizzata. Affinché la coscienza si scopra al servizio dell'universale e si ritrovi nella sostanza comune delle istituzioni pubbliche, il piano della ragione oggettiva deve in qualche modo incidere nella consapevolezza del soggetto alienato, acquisirvi una presa: senza l'insoddisfazione rousseauiana per la perdita del soggetto nell'artificio non può darsi alcun rovesciamento della coscienza privata in autocoscienza universale, e quindi alcuna conciliazione spirituale del soggetto con la sostanza.

4.3 La ragione hegeliana tra speculazione e istinto: una critica complessiva

Vorrei quindi suggerire come all'irrisolto problema hobbesiano della genesi della ragione dalla natura corrisponda, nel contesto hegeliano, quello della fonte dell'insoddisfazione della ragione per l'alienazione del mondo utilitaristico della cultura. Da dove sorge tale insoddisfazione? Così come l'oscillazione hobbesiana tra volontarismo e materialismo meccanicistico non scioglie il problema – e anzi conduce la ragione a perdersi nella reificazione generalizzata denunciata da Rousseau e Hegel – altrettanto la soluzione speculativa hegeliana conserva alcune tensioni di fondo che vorrei adesso esplicitare. La ragione soggettiva è insoddisfatta perché avverte una mancanza; perché istintivamente percepisce di essere l'autrice del mondo che la rinchiude nella privatezza e la rende irrilevante. Ciò implica che la soggettività non possa mantenere durevolmente con i propri prodotti il rapporto esteriore e meccanico proprio della finalità strumentale; nel contribuire con il proprio lavoro a dare forma al mondo, l'io si iscrive nelle cose e si rende omogeneo alla sostanza

comune. La percezione dell'alienazione sorge nel soggetto dal presentimento di tale omogeneità, che tuttavia gli resta ancora celata e agisce alle sue spalle.

In termini diversi: l'insoddisfazione della ragione è mancanza di sé; e la mancanza è dolore e bisogno, è istinto a togliersi e a colmarsi. Mentre l'istinto dell'io immediato era *Begierde*, brama di appropriazione della natura, l'istinto della ragione nel mondo della cultura è brama di riappropriazione, di ritorno in sé dall'alienazione infinita nel proprio prodotto³⁸⁵: il mondo ridotto a discorso dal potere costruttivo del soggetto deve essere dereificato e divenire per il soggetto una seconda natura. Così come la divaricazione tra natura e artificio si spostava, in Hobbes, nel carattere bifronte dell'immaginazione del futuro, altrettanto in Hegel quella tra reificazione e riconquista di sé è dislocata sul concetto di istinto razionale, che deve assumere quindi un carattere duplice. L'istinto è per un verso *Trieb*; è l'impulso produttivo e autoaffermativo dell'io che si impone nella propria particolarità. Per altro verso, l'istinto è tuttavia già una capacità critica di mediazione, che deve saper distinguere tra direzioni diverse: tra la reificazione dell'io che persegue l'utile immediato e l'autentica soddisfazione dell'io conciliato con l'universale. Entrambe le valenze dell'istinto razionale devono essere mantenute e devono agire nel medesimo rispetto: senza il momento di cecità dell'autoaffermazione privata, la ragione universale non si concretizza nel mondo; ma senza una qualche percezione insoddisfatta dello scarto tra l'io e la sua reificazione culturale, l'universale si frantuma nell'alienazione generalizzata e non giunge all'autocoscienza.

Si può vedere quindi confermato quanto descritto in conclusione del capitolo precedente: la soluzione hegeliana all'alienazione della cultura si appoggia ancora una volta sull'ambivalenza del rapporto speculativo tra l'io e la ragione. L'io è sia ragione inconscia, natura logica, sia ragione embrionalmente consapevole di sé; è egoismo del particolare e lavoro dell'universale. La ragione diviene totalità, unità di concetto e realtà, perché l'io è sia il luogo di divaricazione che di riunificazione delle due forme di esistenza dell'Idea, il concetto in sé e il concetto consapevole, la natura e lo spirito: l'io è, di nuovo, istinto naturale che trascende l'istinto. Il punto è che l'identità essenziale tra le due dimensioni dell'io non è mai giustificata da Hegel. L'unità speculativa tra pensiero oggettivo e pensiero cosciente, tra finalismo inconscio e autoorganizzazione consapevole della ragione, è sviluppata a partire dall'unità del pensiero cosciente. Per il contesto che ci riguarda, il passaggio dall'immediatezza prima dell'io egoistico all'immediatezza seconda dell'io come momento dell'universale – tra i due lati dell'istinto razionale che ho distinto sopra – non può essere giustificato a partire dall'universale, ma solo presupposto. È solo per l'io che è già spirito che le passioni autoaffermative ed egoistiche incarnano inconsciamente l'universale.

Si può esporre tale tensione interna alla filosofia hegeliana in termini più generali, sottolineandone l'ambivalente rapporto con il principio di fondo della cultura

³⁸⁵ «Solo dopo aver esteriorizzato [la sua] individualità nella cultura, e dopo averla così resa esistente e averne compenetrato ogni esistenza determinata; una volta giunto cioè al pensiero dell'utilità, e dopo aver colto nella libertà assoluta l'esistere come proprio volere, a questo punto lo spirito mette in luce il pensiero della sua intima profondità, ed enuncia l'essenza come Io=Io»: *Fen.* p. 527 (GW 9 p. 759).

moderna: la coincidenza tra *verum* e *factum* è criticata da Hegel in relazione al soggetto finito, ma per essere trasferita dalla ragione soggettiva all'Idea. Il fare dell'io è il medio dell'autoproduzione e dell'autoconoscenza dell'Idea come totalità assoluta. È dalla prospettiva della speculazione – e in subordine della realtà etica dell'Idea come Stato – che il lavoro della soggettività non dissocia io e natura, bensì ne prepara la conciliazione. La conseguenza, per quanto riguarda il processo della cultura, è tratta da Hegel con la massima radicalità: l'universo utilitaristico della *Bildung* e il suo corrispettivo economico – la generalizzazione del rapporto di scambio nel sistema dei bisogni – sono la condizione fondamentale dell'universale concreto dello Stato come autocoscienza della sostanza. La violenza che il mondo reificato della cultura impone all'io, alienandolo nel proprio prodotto e rendendolo irrilevante e dispensabile, costituisce al tempo stesso la mediazione onnipervasiva grazie a cui il concetto diviene l'anima e la vita di ogni rapporto etico. È la reificazione completa dell'io che, al proprio culmine, rovescia e interiorizza la violenza, elevando l'io ad autocoscienza sostanziale.

Se tuttavia cade il presupposto, in ultima analisi teologico, del lavoro umano come medio dell'autoproduzione dell'Idea – e quindi dell'unità speculativa tra concetto oggettivo e concetto soggettivo – il processo della cultura rischia di rivelare un volto infernale: la violenza subita dall'io per opera del meccanismo sociale non può essere interiorizzata né trasfigurata nella libertà sostanziale della seconda natura. Su questo punto, a mio parere, la critica di Adorno a Hegel mantiene la sua validità: la violenza subita dal momento non-concettuale della soggettività umana nel mondo della cultura non viene riscattata dalla considerazione di tale momento come concetto in sé, come istinto embrionalmente razionale; viene in tal modo soltanto occultata. L'unificazione di ragione e istinto prodotta dalla cultura si risolve nel dominio della prima sul secondo, e quindi è ragione falsa e amputata. Tale amputazione dell'umano non viene revocata dalla speculazione, che presenta la passività dello spirito di fronte alla natura e alle passioni come momento transitorio dell'attività assoluta dello spirito come Idea, bensì soltanto nascosta e quindi intensificata.

Questo cortocircuito getta una luce ambigua, retrospettivamente, sul momento originario della cultura quale negazione dialettica della naturalità: il lavoro come desiderio tenuto a freno. La conciliazione tra la *Begierde* dell'io e la sua negazione lavorativa sta e cade insieme all'unità speculativa tra concetto oggettivo e concetto cosciente. Se la *Begierde* non è concetto in sé – se ha un momento irriducibilmente non-concettuale – il desiderio non può inverarsi nel lavoro. Sofferenza, fatica e interdizione artificiale del godimento – il travaglio del negativo iniziato dal lavoro – non sono necessariamente la premessa della superiore soddisfazione del desiderio nel pensiero: possono garantirlo, arricchirlo e sublimarlo, ma altrettanto possono reprimerlo e frammentarlo. La soddisfazione ricercata dall'io implica un momento mentale, un bisogno psichico di completezza e di unità, senza che per questo il pensiero esaurisca la realtà appetitiva della soggettività umana. Al contrario: il pensiero che si dissocia integralmente dalla passività naturale e dalla vita emozionale, lungi dal produrre conciliazione, è pensiero falso e alienante.

4.4 L'antropologia di Kojève tra Hegel e Hobbes

Vale la pena a questo punto di introdurre brevemente un terzo termine di confronto, vale a dire il pensiero di Alexandre Kojève. La rilettura di Hegel compiuta da Kojève è molto istruttiva per il nostro contesto, perché insiste esattamente sul nodo teorico che sto illustrando in questo paragrafo. Kojève ha piena consapevolezza dell'importanza del rapporto tra Hegel e Hobbes riguardo ai temi della lotta per il riconoscimento, del desiderio, del lavoro e dell'artificio³⁸⁶. Nel merito, egli intende mantenere l'idea hegeliana di cultura come negazione determinata della naturalità, e quindi difendere, contro Hobbes, la genesi del lavoro come inveramento e superamento dialettico del desiderio di riconoscimento. Al contempo, Kojève si propone di abbandonare la tesi speculativa hegeliana secondo cui natura e spirito, concetto in sé e concetto cosciente, sono autoarticolazioni dell'Idea assoluta³⁸⁷. La premessa di Kojève non è idealistica: la natura, compresa la natura passionale dell'uomo, non è l'incarnazione istintiva dell'Idea; desiderio e lavoro non inverano l'io soltanto implicito della natura, ma *creano* l'io. La mossa teorica di Kojève allude chiaramente all'impasse del pensiero hegeliano che ho cercato di segnalare: l'esistenza presupposta dell'io come luogo di congiunzione tra razionalità in sé e razionalità cosciente. La soluzione kojèviana è la trasformazione dell'io stesso in un prodotto del desiderio di riconoscimento e del lavoro³⁸⁸.

Per Kojève, la coscienza di sé non è connaturata *ab ovo* al desiderio di riconoscimento, ma è un suo risultato: si può dire che il soggetto si riflette in se stesso, diviene un io, perché desidera il desiderio di un altro; l'uomo diviene uomo quando rischia la sua vita per ottenere riconoscimento. L'io è, in tal modo, il risultato di una dissociazione violenta dall'animalità, non di un implicito inveramento di quest'ultima. E ciò comporta che si tratti di un prodotto storico temporaneo, destinato all'estinzione. Radicalizzando la divergenza, si può dire che mentre per Hegel l'autocoscienza è una figura permanente di manifestazione dell'Idea, per Kojève si tratta del risultato instabile e contraddittorio dell'umanizzazione della natura e del rapporto di dominio dell'uomo sull'uomo che l'accompagna. Il compimento della conquista lavorativa della naturalità – lo Stato universale e omogeneo come fine della Storia e superamento della relazione signoria-servitù – segna altrettanto l'estinzione dell'io.

Non solo: poiché anche la filosofia è una forma di lavoro e quindi di artificio e di fatica, l'estinzione dell'io ottenuta con il pieno riconoscimento reciproco tra gli uomini segna il trapasso della filosofia in Saggezza, che è godimento contemplativo

³⁸⁶ *Supra*, nota 54.

³⁸⁷ «Hegel identifica tempo cosmico e tempo storico»; e in nota: «è questo, a mio avviso, il suo errore di fondo; infatti, se la vita è un fenomeno temporale, il tempo biologico ha sicuramente una struttura diversa da quella del tempo storico o umano; il problema è di sapere come questi due tempi coesistano; e, probabilmente, coesistono con un tempo cosmico o fisico che differisce da entrambi per struttura»: *Introduction*, cit., p. 456.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 17.

libero dalla fatica³⁸⁹. Il processo del lavoro è sia antropogenesi che superamento dell'uomo: il saggio è l'uomo pienamente autocosciente, e quindi non più bisognoso di autocoscienza. Per Kojève, la concezione hegeliana del desiderio è in fondamentale antitesi con quella di Platone, perché svincola l'uomo dalla passività o ricettività delle cose: il desiderio è l'energia infinita del negativo, la virtualità dinamica che introduce la trasformazione nel mondo. Ma contro Hegel, Kojève afferma che l'io può essere soddisfatto solo quando cessa di desiderare e lavorare, e si conosce nella Saggierezza come identico all'oggettività. Solo questa concezione è autenticamente alternativa a quella platonica, perché è compiutamente atea: equipara la soddisfazione del desiderio umano non all'intuizione dell'altro da sé o di Dio, ma al divenire Dio dell'uomo, o al discorso assoluto e circolare del saggio alla fine della storia lavorativa.

Abbiamo visto come, per Hegel, il pensiero non sia essenzialmente pensiero di un io; la soggettività esiste in ogni entità che sia capace di rapportarsi a sé nella sua esperienza dell'alterità, e non solo nell'autocoscienza individuale. Il pensiero è oggettivo, incarnato nelle cose, prima di comparire come attività cosciente dell'uomo; l'io è la figura in cui la ragione che pervade il mondo si desta alla consapevolezza di se stessa. Per questo motivo il pensiero di Hegel non è essenzialmente un'antropologia, come nella lettura che ne fa Kojève. Per Kojève, la saggezza è sapere dell'intero perché è l'autoconoscenza dell'uomo, vale a dire la cognizione di ciò che l'uomo ha fatto di se stesso nella storia di appropriazione del mondo; per Hegel la filosofia è il modo in cui la razionalità oggettiva del mondo, che trascende necessariamente l'uomo, si solleva dalla propria esistenza naturale e conosce se stessa attraverso l'uomo e la sua storia. Perciò, in Kojève il desiderio è l'attività (auto)trasformatrice dell'uomo; in Hegel è il motore dell'attività della ragione o *logos* universale, che attraversa tutti i suoi modi di esistenza.

Si può dire che, per un verso, Kojève radicalizza il *verum-factum* hobbesiano: il desiderio non è orientato dall'apprensione di realtà indipendenti dal volere, ma è il potere negativo che traduce nel mondo la virtualità dell'immaginare umano. L'uomo in se stesso è nulla, e la sua conoscenza di sé coincide con sua autoproduzione nella storia. Come l'agire umano è per essenza produzione, così la scienza è una comprensione di tipo genetico: di ogni cosa, incluso l'uomo, cogliamo l'essenza se ne ricostruiamo il processo storico e materiale di manifestazione. Se in Hobbes tuttavia ha ancora un qualche ruolo l'idea di Dio come artefice del mondo, giacché la natura umana è data e non si crea da sé, per Kojève l'uomo è l'unico produttore, e il suo prodotto non è l'uomo artificiale del Leviatano, ma l'uomo reale della storia.

Una considerazione analoga si può fare in merito all'esperienza della temporalità. Per Hobbes la finitezza temporale è l'orizzonte perenne della vita umana, perché ogni soddisfazione del desiderio prelude a nuove mancanze; l'esperienza è una somma di istanti insaturi, segnati dall'incompletezza perché gravidi del futuro e del possibile. La storia dell'uomo è il decorso empirico e indefinito delle proprie pas-

³⁸⁹ «Il pensiero nasce da una negazione, cioè da un'azione (dal lavoro). Esso diviene attivo ("rivoluzionario") e *alla fine*, quando lo Spirito si sarà realizzato (la Storia compiuta), diventerà puramente contemplativo»: *ivi*, p. 87.

sioni, e non perviene ad alcun appagamento permanente: l'eternità non interseca il tempo, perché è concepita da Hobbes come la totalità simultanea delle serie materiali di causa-effetto, accessibile all'uomo soltanto da una prospettiva diacronica e finita; Dio è una causa materiale accanto alle altre, e ha il solo privilegio – peraltro ipotetico – di essere la più potente tra esse, e di iniziarne la sequenza. In Kojève il desiderio struttura l'esperienza umana del tempo come apertura al futuro e storicità; ma il punto è che il lavoro umano satura il tempo storico, perché annulla lo scarto tra presenza e virtualità, tra l'uomo reale e l'uomo possibile. Per Kojève, la storia diacronica si conclude nel discorso sincronico del saggio, che segna non soltanto la fine della temporalità storica dell'uomo, ma anche la fine dell'eternità: l'eterno è infatti il correlato del tempo, il supporto silenzioso ed esterno del discorso umano, ma il discorso del saggio è perfettamente circolare e autosufficiente, e non deve più dire l'alterità, ma solo se stesso³⁹⁰. Senza l'esperienza dell'alterità e della resistenza della realtà, scompare anche quella che per Hobbes è la fonte persistente della religione, vale a dire l'ansia per un futuro inconoscibile: se per l'illuminismo realistico di Hobbes la religione è sì un prodotto dell'uomo, ma anche una condizione insuperabile della sua natura, per Kojève si tratta di un'attitudine resa obsoleta dalla storia, e pienamente rivelata e padroneggiata dal discorso umano.

Il punto critico della concezione di Kojève è, vorrei suggerire, proprio il suo inizio: l'idea che l'io sia un prodotto del desiderio di riconoscimento. In Hegel questa tesi è assente; non perché l'io sia un *primum*, ma perché è una figura di esistenza dell'Idea. Il rifiuto della tesi idealistica di Hegel conduce Kojève a difficoltà analoghe a quelle che incontra Hobbes nel tentativo anticartesiano di fare della coscienza un fenomeno materiale. Soltanto un io può desiderare di essere riconosciuto da un altro io, perché deve sapere preliminarmente di essere il soggetto che vede riflesso nello sguardo dell'altro; ed è l'uomo, non l'animale, che rischia la propria vita per essere riconosciuto³⁹¹. Altrettanto vale per l'interdizione del desiderio naturale: la concezione kojèvia – e prima marxiana – dell'uomo come risultato del proprio lavoro implica la tesi circolare per cui l'autocoscienza dev'essere costituita dai propri stessi atti³⁹². Ma se l'io non è un prodotto del lavoro e del riconoscimento asimmetrico del signore, altrettanto non può essere superato e trasceso dalla cessazione del lavoro e dalla piena reciprocità del riconoscimento. Il tentativo kojèviano consiste nel pensare la reificazione culturale come esito della contraddittorietà transitoria dell'io quale prodotto del lavoro, e quindi nel giustificare la dereificazione quale autoeliminazione dell'io alla fine della storia. Ma tale soluzione non è più soddisfacente di quella hegeliana; se Hegel non riesce a spiegare il bisogno dell'io di trascendere il mondo alienato, Kojève cancella il fenomeno da spiegare, perché cancella l'io stesso. Vorrei argomentare, in conclusione di capitolo, come sia invece Hobbes a

³⁹⁰ Cfr. J.-F. Kervégan, *Kojève. Le temps du sage*, in F. de Lussy (a cura di), *Hommage à Alexandre Kojève*, BNF Éditions, Paris 2007, pp. 16-27.

³⁹¹ Cfr. la critica di Rosen, *Nihilism*, cit., p. 201n.

³⁹² Cfr. David R. Lachterman, *The Ontology of Production in Marx: The Paradox of Labor and the Enigma of Praxis*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 19, 1996, pp. 3-23.

offrire alcune risorse per ripensare criticamente il nesso tra soggettività, natura e cultura.

4.5 L'artificio in Hobbes: spunti per un illuminismo critico

Ho cercato di mostrare, in questo capitolo, come la dialettica hegeliana della cultura possa essere riformulata come una pertinente critica della concezione hobbesiana dell'artificio. L'artificio non può essere, nel quadro hobbesiano, interiorizzato in una seconda natura: resta violenza contro la violenza naturale. Non può esistere, per Hobbes, una riqualificazione razionale del desiderio privato, un autentico noi che elevi l'individuo al di là di sé, una libertà positiva dei singoli nelle istituzioni, un conflitto costruttivo contro il potere. La critica di Hegel, che può essere considerata come un'estensione e un approfondimento di quelle di Rousseau e Kant a Hobbes, coglie la contraddittorietà del nesso tra volontarismo e meccanicismo che definisce la ragione in Hobbes; obbliga quindi a ripensare l'artificio socio-politico sulla base di una concezione più comprensiva dei poteri pratici della razionalità umana, e di un'immagine meno univoca della psicologia individuale e intersoggettiva.

C'è tuttavia, nell'idea hobbesiana di artificio, un nucleo di verità che, alla luce dei rilievi critici su Hegel che ho svolto in questo capitolo, merita di essere salvaguardato. Ho più volte valorizzato, nel corso di questa ricerca, un aspetto importante dell'antropologia hobbesiana, che come ripetutamente suggerito è in forte tensione con il materialismo meccanicistico al quale Hobbes pare aderire nella fase centrale della propria produzione: mi riferisco all'irriducibilità dei piaceri della mente rispetto a quelli del corpo, e quindi alla spontanea capacità progettuale della ragione. Tale aspetto rimanda alla centralità delle passioni simboliche e riconoscitive per l'autocomprensione umana, e anticipa la figura hegeliana della lotta. È cruciale adesso sottolineare, per converso, come in Hobbes le passioni del corpo siano irriducibili a quelle della mente, e l'immaginazione individuale non sia assorbibile dalla ragione pubblica. Tra ragione e desiderio continua a sussistere uno scarto che, precludendo l'interiorizzazione del secondo nella prima, consente al più la cooperazione funzionale tra due dimensioni distinte. Ciò non fa di Hobbes un cartesiano: la mente è una realtà pratica, appetitiva e progettuale, non una *res*; è movimento, non adeguamento passivo a verità immobili. Si può dire, kantianamente, che la radice comune di passione e ragione, di datità e costruzione rimanga a Hobbes sconosciuta; né il monismo meccanicistico che deriva la ragione dalle passioni, né quello idealistico che la considera come un'attività incondizionata forniscono una spiegazione teoretica soddisfacente dell'unità dell'esperienza umana. Ma questo è, vorrei suggerire, il punto qualificante del pensiero hobbesiano: l'artificio è un'esigenza pratica e politica, non teoretica. La costruzione razionale risponde all'urgenza di superare la guerra e imporre un quadro di garanzie e regole condivise.

L'accostamento di politica e geometria, in Hobbes, non implica una tesi teoretica sull'identità tra arte umana e arte divina, tra la struttura della politica e quella del cosmo; rimanda al bisogno di proteggere la vita dell'uomo dalla natura, propria ed esterna, per mezzo di un costrutto artificiale durevole. Il *verum-factum* della politica è per Hobbes un principio di affermazione e indipendenza pratica. Non ricava il proprio senso da una concezione assiologicamente espressiva della natura umana e dei

suoi bisogni essenziali, ma dal fatto fondamentale della guerra: non dai beni ultimi della virtù, della contemplazione o della salvezza ultraterrena, ma dal bene primo della sicurezza. L'incentivo alla ragione è il superamento della miseria, della dipendenza e della necessità materiale. In quest'ottica, lo scarto che permane tra corpi artificiali e corpi naturali o, in termini non hobbesiani, tra la libertà positiva e la libertà negativa, è sì minaccia di disgregazione, ma altrettanto strumento necessario per un'autoconservazione efficace. L'artificio dello Stato è una realtà materiale e corporea, è violenza contro la violenza naturale, perché è una realtà strumentale; perché non deve incarnare la verità o il bene comune, ma ridurre per quanto possibile il peso della necessità materiale e i diretti effetti polemici del pluralismo etico e confessionale. Deve mobilitare elementi simbolici e religiosi di adesione, ma finalizzandone l'uso alla liberazione degli individui dall'affanno e dalla paura³⁹³; deve disporre del potere incondizionato di arbitrato anche oltre i confini della proprietà individuale, ma allo scopo di preservare il tempo di vita dei singoli dal turbamento di conflitti non necessari.

Rispetto all'idea di cultura sviluppata da Vico, Smith, Kant e Hegel, non c'è in Hobbes alcuna fiducia nelle capacità autoregolative dell'egoismo privato o delle passioni spontanee. Sicché, l'artificio non ha necessariamente implicazioni storico-evolutive. La natura umana non diviene, con il progresso tecnico o legislativo, più propensa alla pace e alla socialità: come dimostra la storia degli ultimi due secoli, il progresso tecnoscientifico e l'immensa produttività del lavoro possono anzi far da premessa a guerra, distruzione e sfruttamento. La condizione di guerra è uno stato di dispotismo, di assenza di regole comuni o di mancata capacità sanzionatoria delle regole vigenti, in cui ogni società umana può ricadere in qualunque stadio del proprio sviluppo storico. Permane la necessità, per l'ordine delle cose umane, di una decisione volontaria che, istituendo la verticalità dell'ubbidienza pubblica, emancipi gli individui dalla guerra presente o potenziale; e di un'arte politica di conservazione dell'artificio che non ne dimentichi l'essenziale fragilità e reversibilità.

L'enfasi hobbesiana sul carattere al contempo necessario e strumentale dell'artificio politico statale può indirizzarci, vorrei suggerire in conclusione, verso nozioni maggiormente autocritiche di cultura illuministica e di progresso. Si sarebbe fedeli all'impianto hobbesiano, credo, concependo il progresso nei termini negativi di riduzione del male e di libertà dalla necessità e dal conflitto, e non come acquisizione cumulativa e lineare di sempre maggior bene³⁹⁴. Ricondotta a strumento del persistente fine pratico-materiale della protezione della vita naturale dalla fatica e dalla miseria, la cultura moderna è demitizzata e forse, al contempo, salvata nella propria funzione essenziale.

³⁹³ Cfr. Tuck, *The civil Religion*, cit.

³⁹⁴ Un'idea analoga di progresso è valorizzata da Blumenberg, *Legitimität*, cit., pp. 63 sgg e 264 sgg.

Capitolo 5

Diritto

Non c'è dignità umana senza la fine del bisogno, ma nemmeno una felicità adeguata all'uomo senza la fine della sudditanza, vecchia e nuova [...] L'interesse giusnaturalista era ed è *l'essere eretto in quanto diritto*, perché venga rispettato nelle *persone* e garantito nel loro *collettivo*.

E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*.

Nei precedenti tre capitoli ho cercato di approfondire il confronto tra Hegel e Hobbes sul terreno, si può dire in sintesi, antropologico e ontologico: si è trattato di delineare, nei due autori, il nesso tra desiderio e razionalità dell'uomo, le possibilità d'ordine che ne derivano, l'immagini della natura e dell'artificio. Ho creduto di mostrare, anche attraverso il raffronto con Platone, Aristotele e infine Kojève, come vi sia un terreno di questioni comune ai due autori dal quale soluzioni diverse si dipartono; e come queste soluzioni – in breve, la legge di natura in Hobbes, l'idea di spirito come cultura e seconda natura in Hegel – scontentino alcune difficoltà interne il cui profilo teorico non è dissimile nei due pensatori: profilo che si può riassumere rilevando nell'idea di una razionalizzazione del desiderio o, in termini platonici, del rapporto tra eros e *logos*, una tensione persistente tra produttività e acquisizione, tra affermazione di sé e passività, o tra costruzione e datità. Per Hobbes come per Hegel, ciò che facciamo della nostra natura è più importante di quanto ci ritroviamo come dato. L'esperienza umana è artificio e cultura, produce ciò che naturalmente non è: quando la tendenza umana si allea con la ragione erige il Leviatano oppure, in Hegel, un mondo storico in cui la ragione è a casa e lo spirito ottiene libertà. Ma i criteri per decidere se l'uomo, in ciò che produce, trova soddisfazione ed effettività non sono dei prodotti nello stesso senso; il principio *verum-factum* rimanda a una base di senso, a un'immagine globale dell'esperienza umana e del suo posto nel mondo. In Hobbes, tale base si palesa nel problema della genesi naturale della ragione; in Hegel, nel difficile rapporto tra ragione e soggettività.

In questo capitolo vorrei mettere in luce un'articolazione fondamentale di questa ambivalenza: quella che concerne il diritto, la sua fondazione e il suo problematico oscillare tra natura e storicità. Da un lato, il diritto è per Hegel il prodotto della volontà razionale: l'uomo come ente naturale è ancora indifferente a ogni contenuto normativo e a ogni regola oggettivamente fondata, e la sua natura immediata è sinonimo di eteronomia, violenza e sopraffazione; il diritto non è in natura, ma è l'autoproduzione dello spirito come storia. Ma d'altra parte, la storia dello spirito è storia *del* diritto: la base di intelligibilità della storia è la coscienza della libertà nella

sua universalizzazione progressiva, consolidata nel riconoscimento del nucleo giuridico della personalità. In questa prospettiva, il diritto è il principio intrinseco – ‘naturale’ nel senso di essenziale e definitorio – della storicità dello spirito, e non può quindi essere a sua volta un prodotto storico e un artefatto.

L’immagine hobbesiana dello stato di natura, per la misura in cui è assimilata criticamente da Hegel, è tra gli indicatori più utili ed espressivi di questa tensione. Lo stato di natura è l’inessenziale condizione animalesca dell’uomo prima della storia e dello Stato: proprio Hobbes, critico di ogni legittimazione naturale-divina dell’ubbidienza civile, ha colto la strutturale indifferenza normativa del *Naturzustand*, e ha reso palese la necessità di uscirne; l’unico diritto che sussiste in questa condizione è, nei termini di Hegel, il paradossale – perché soltanto retrospettivo – «diritto degli eroi» a fondare gli Stati attraverso la violenza e la tirannia. Ma al tempo stesso, la struttura hobbesiana dello *ius in omnia* è accolta da Hegel come essenziale dimensione di oggettività della personalità giuridica, e quindi come la prima realtà del diritto nell’agire dell’uomo. Ciò, a mio parere, non segnala soltanto la residualità morfologica dello stato di natura all’interno di alcune sfere della seconda natura dello spirito – come il diritto astratto, la società civile, il diritto statale esterno; pone invece un più radicale problema di fondazione. In Hobbes la natura data dell’uomo è, ambigualmente, tanto negazione quanto base e possibilità del diritto; e qualcosa di analogo persiste in Hegel: ‘natura’ dell’uomo è il meccanismo delle passioni irriflesse e particolaristiche, ma anche il concetto interno della libertà universale che deve affermarsi, farsi passione durevole e guadagnare realtà effettiva come libertà saputa.

Il presente capitolo approfondisce questo nucleo teorico in quattro sezioni. Dopo aver meglio circostanziato la critica hegeliana all’epistemologia del giusnaturalismo moderno già delineata nell’Introduzione al presente libro (1), affronterò la ripresa hegeliana dell’idea di stato di natura come terreno ‘preistorico’ e pregiuridico della violenza naturale, e quindi il ruolo del dominio dispotico come inizio dello Stato (2); analizzerò poi la struttura del diritto astratto della personalità e la sua concretizzazione nella società civile (3); infine, imposterò una discussione più generale sul rapporto, in Hegel e Hobbes, tra diritto naturale e ordinamento positivo (4). In quest’ultima sezione sosterrò come vi sia un senso ineludibile per cui Hegel deve essere considerato erede della moderna tradizione di diritto naturale, specialmente nella sua versione hobbesiana.

1. Natura e libertà: ancora sulla critica di Hegel al moderno giusnaturalismo

È preoccupazione costante di Hegel, quando si tratta della libertà e della sua realizzazione in istituti giuridici e politici, quella di segnalare i pericoli e gli equivoci insiti nel vocabolario della naturalità così tipico della filosofia moderna³⁹⁵. La rap-

³⁹⁵ Oltre agli studi già citati di Bobbio, Ilting, Riedel e Peperzak, tengo presente per questo punto J. Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; J.-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel. Hegel et l’esprit objectif*, Vrin, Paris 2007, soprattutto il cap. II.

presentazione di uno stato di natura [*Naturzustand*] dell'uomo quale fonte ultima del diritto, per gli echi che contiene e le aspettative che suscita, è forse l'esempio paradigmatico delle contraddizioni in cui si impiglia l'intelletto raziocinante quando si applica al diritto e alla politica. È questo il motivo per il quale, all'esordio del corso di Heidelberg di filosofia del diritto (1817-18), Hegel ammette che la dizione consueta di «diritto naturale» – che pure apparirà ancora, accanto alla qualifica di «*Staatswissenschaft*», nel titolo dei *Grundrisse* del 1820 – meriterebbe di essere sostituita con quella di «dottrina filosofica del diritto», o «dottrina dello spirito oggettivo»³⁹⁶: se pure 'natura' può significare anche concetto o determinazione qualitativa della cosa, è palese l'equivoco del rimando alla condizione dell'uomo prima della cultura o fuori dalla società e dallo Stato, soprattutto per chi intendesse erroneamente questa condizione come regola per l'istituzione della società stessa³⁹⁷.

Nella rappresentazione del *Naturzustand* popolarizzata dai moderni pensatori della scienza civile, gli individui si fronteggiano come centri unitari di volontà e di passioni, costituiti prima e a prescindere dai modi di associazione e di relazione in cui eventualmente la loro coesistenza si trovi a essere regolata o debba esserlo: l'amicizia, la famiglia, il *nomos* – sia tradizionale-consuetudinario sia pubblico-positivo – la corporazione e così via. Spogliato idealmente delle sovrastrutture sociali, l'individuo è in questo modo ricondotto a forme di passione e di volizione supposte naturali, vale a dire originarie, imm modificabili e costanti: la comprensione di queste forme fornisce perciò, nell'intenzione dei giusnaturalisti moderni, la base più adeguata per intendere non ciò che la legge di fatto è, ma ciò che dovrebbe essere per soddisfare i bisogni fondamentali degli uomini, e così garantirsi esistenza duratura e legittima obbligatorietà. Perciò, l'antropologia giusnaturalistica non è mai una semplice descrizione naturalistica, ma una risalita – propiziata dalla comprensione dei comportamenti idealtipici che si avrebbero in un'ipotetica condizione presociale – alle fonti permanenti della normatività: nei termini dell'idealismo tedesco, è il tentativo di rendere visibile nei suoi nessi elementari il rapporto tra *Sein* e *Sollen* nell'esperienza umana³⁹⁸. La chiave di volta epistemica delle costruzioni giusnaturalistiche moderne, in parte affine alla concettualità della moderna scienza matematica, è l'ideale reversibilità tra ordine e caos, tra il *nomos* e le sue condizioni generative presociali. Il perno di tale astratta reversibilità è l'individuo, le cui capacità essenziali di volizione e conoscenza costituiscono il *medium* di continuità tra natura e società, e garantiscono perciò l'intelligibilità della transizione all'ordine e soprattutto la sua eloquenza in termini normativi.

Bobbio, Riedel e Kervégan, in particolare, ritengono che la filosofia del diritto hegeliana debba essere intesa come ristrutturazione – a partire da un nuovo e superiore concetto di razionalità – del programma del giusnaturalismo moderno.

³⁹⁶ RPh Pöggeler, p. 6.

³⁹⁷ Cfr. Enc. C § 502, pp. 361-62 (W 10, pp. 311-312).

³⁹⁸ Come noto, questo tentativo cade sotto la critica humeana della cosiddetta 'fallacia naturalistica'. Incidentalmente, si fraintende il senso storico di questa critica se si fa di Hume un non cognitivista radicale nell'accezione contemporanea della filosofia della normatività: per Hume, infatti, era scontato che esistessero disposizioni permanenti dell'uomo – come i sentimenti etici della benevolenza e della simpatia – al fondamento delle regole sociali e giuridiche.

Hegel contesta che l'individuo possa incarnare una coerente garanzia di questa continuità, per lo meno nei termini in cui lo intende il giusnaturalismo moderno. 'Individuo' è, nella rappresentazione del *Naturzustand*, da un lato un'ipostasi dipendente dai presupposti fallaci di una metafisica della sostanza, di una psicologia sensistica e di un'acritica epistemologia atomistica; dall'altro, più nello specifico, è un impasto contraddittorio di determinazioni ricavate dalla coscienza empirica di sé – le passioni, le inclinazioni, la volontà e il raziocinio, assunte nella loro datità quali espressioni naturali del *conatus* di ciascuno –, concetti dedotti dal senso comune e non indagati nella propria logica interna – la libertà – e da ultimo strati normativi – come la personalità giuridica, la soggettività morale e anche la stessa umanità – indebitamente sovrapposti tra loro, e peraltro niente affatto naturali, ma effettivi soltanto in connessione con peculiari assetti istituzionali e fasi storiche. Ignorando il carattere processuale e costituito di questi strati di significato e dei concetti che li pervadono, la filosofia intellettualistica li assume come tratti materialmente ingenerati dell'individualità, e li scolpisce nel paradigma invariante della condizione naturale dell'uomo. Così facendo non proietta soltanto nel fondamento naturale i tratti propri della condizione civile, come nella critica di Rousseau a Hobbes, ma più radicalmente si preclude l'intelligibilità della libertà umana, che non è concepibile se non come processo logico-dialettico di attuazione di sé.

La libertà, come idealità della vita immediata e naturale, non è qualcosa di immediato e naturale, bensì dev'essere piuttosto una conquista, qualcosa che bisogna prima guadagnarsi, e invero grazie a una mediazione infinita, che è la disciplina del sapere e del volere³⁹⁹.

Se anche lo stato di natura è raramente inteso dai giusnaturalisti (con l'eccezione di Rousseau, che però ha differenti propositi) come un'improbabile condizione storica effettiva, e se ne tiene fermo lo statuto analitico di formazione idealtipico-normativa, esso resta nondimeno per Hegel una «congettura» o «creazione nebulosa»⁴⁰⁰, che rischia di rendere incomprensibile quanto si propone: senza una penetrazione critica dei concetti che utilizza – e in particolare senza una teoria logico-dialettica della volontà libera – il giusnaturalismo non può cogliere il *Sollen* incardinato nel *Sein* dell'uomo, e non è quindi in grado di approntare una fondata giustificazione né delle norme etico-politiche né delle forme e ragioni della convivenza. A pregiudicarne le intenzioni, in particolare, è l'identificazione della libertà con il volere immediato e arbitrario di individui precostituiti, piuttosto che con un risultato – un risultato che, per alcuni suoi aspetti, è indisciungibile dalla coscienza del loro reciproco relazionarsi.

L'incomprensione del carattere logico-dialettico e processuale della libertà umana ha conseguenze gravi di ordine non soltanto teoretico. L'ipostasi di un'individualità genericamente umana, portatrice naturale degli attributi che le consentono, secondo ragione, di rapportarsi a sé e agli altri, di giudicare del proprio be-

³⁹⁹ *Lezioni sulla filosofia della storia* II, p. 37 (W 12, p. 58).

⁴⁰⁰ *Ibid.*

ne, e infine di istituire per opportunità un ordine d'associazione, rende inevitabile raffigurarsi questo ordine come limitazione e restrizione dell'originario diritto naturale dell'individuo: come un freno forse necessario, ma comunque eteronomo e potenzialmente oppressivo. La *societas civilis* – sia nel nuovo senso hegeliano di società civile-borghese, sia come complesso unitario degli istituti giuridico-politici – appare come una costruzione artificiale opposta e antitetica rispetto alla libertà naturale da cui è fondata, e non come la realizzazione e configurazione effettiva di quest'ultima. Sicché la rappresentazione giusnaturalistica della libertà naturale finisce, in termini di diagnosi storica, per legittimare regimi nei quali il diritto privato prevale sul diritto pubblico o è schiacciato da quest'ultimo, e l'arbitrio – del singolo o, specularmente, del monarca – appare come l'unico significato valido dell'esercizio del libero volere.

È opportuno distinguere l'obiezione logico-dialettica che Hegel rivolge all'individualismo giusnaturalistico da due tipologie di obiezioni con le quali non dovrebbe essere confusa: quella storicistica e quella trascendentale. L'obiezione storicistica, mossa al tempo di Hegel dalla *historische Rechtsschule* di Von Savigny, afferma che nulla, e tantomeno la libertà individuale, può pretendersi come un primo e un ingenerato, indipendente dal flusso storico e dalla continuità della tradizione⁴⁰¹: privo di qualunque realtà storiografica, il *Naturzustand* è pertanto una mera costruzione ideologica al servizio di interessi storici determinati. Il trascendentalismo di Kant e Fichte, infine, può ammettere lo stato naturale quale congettura storica di un qualche valore esplicativo, ma vincola la realtà della libertà umana e la giustificazione delle norme non alle facoltà e ai bisogni dell'individuo empirico, ma al potere di autoarticolazione della ragione come attività apriori di sintesi e produzione di un ordine legale.

Benché l'esito della critica hegeliana del giusnaturalismo sia senz'altro quello di storicizzare e socializzare la libertà umana e i suoi ordini normativi di effettività, Hegel non condivide l'obiezione storicistica: l'uomo è in effetti *naturalmente* libero se per 'natura' intendiamo non la sua vita istintiva e passionale o un suo assetto preformato di facoltà, bensì il concetto o l'in sé dell'uomo, l'essenza interna della ragione che deve giungere a realizzazione e darsi figura concreta⁴⁰²; il processo di rea-

⁴⁰¹ Faccio riferimento ai testi F.C. Von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814), ed esemplarmente Id., *Über den Zweck dieser Zeitschrift*, «Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft», 1/1815, pp. 1-12. Su Hegel, Gustav Hugo e Savigny, cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., pp. 180 sgg.; Kervégan, *L'effectif*, cit., pp. 95 e sgg. Una variante dello storicismo, vicina al romanticismo politico di Adam Müller, di Von Haller e alla stessa idea di Gustav Hugo e von Thaden di un primato del diritto consuetudinario sulla legislazione positiva, si potrebbe denominare obiezione organicistica: l'organicismo romantico asserisce il primato dell'intero sociale sulle parti, per cui l'individuo non ha alcuna realtà al di fuori e prima della totalità che lo sorregge, né altro diritto che non sia subordinato o funzionale alla gerarchia di attività riproduttive e conservative della società. L'organicismo è, almeno per lo Hegel maturo, soltanto la negazione astratta dell'individualismo giusnaturalistico, perché si limita a invertire la priorità di valore tra individuo e corpo sociale senza mettere in questione l'assunto ingiustificato dell'immediata normatività della natura.

⁴⁰² Cfr. RPh Iltting, 4, p. 75: «per quanto [il diritto naturale] proceda empiricamente, situando al fondamento [del diritto], per intero o in parte, gli impulsi e i bisogni naturali, esso ha tuttavia in comune con la filosofia del diritto che la fonte dalla quale deve essere ricavato ciò che è giusto [*recht*] è qualcosa di proprio e inerente all'uomo, a ogni uomo» [tr. mia]. Sicché nelle note di Wannemann [RPh Pöggeler

lizzazione della libertà nel mondo, per quanto si possa dare solo nella storia, è in se stesso indipendente dalla storia e ne costituisce piuttosto la sostanza interna e il metro. Il trascendentalismo, infine, non riesce a superare l'antitesi giusnaturalistica tra autonomia morale ed eteronomia giuridica, tra volontà razionale e ordinamento istituzionale: con Kant, Hegel mantiene la validità ideale del concetto di volontà libera, ma non separa questa validità dal regno fenomenico in cui deve trovare realizzazione; la libertà è, si può dire, il *logos* che diviene concreto e normativamente espressivo perché si incorpora nelle istituzioni oggettive e le vivifica dall'interno, conseguendovi presenza e manifestazione.

Questi rilievi consentono di intendere più chiaramente come, agli occhi di Hegel, il limite che grava sul moderno giusnaturalismo non ne pregiudichi alcuni importanti meriti. A conti fatti, il vizio teorico fondamentale del giusnaturalismo consiste nel confondere l'*Anfang* della libertà con il suo *Prinzip*, il dato coscienziale empirico con la piena – perché processuale e mediata – attualità del concetto. Ma abbiamo visto come tale confusione sia il frutto autentico, benché immaturo, di un verace istinto razionale: la ragione ha bisogno di esperirsi come interesse individuale incarnato, come la presenza a sé e il coinvolgimento integrale di un io particolare nei bisogni, nelle passioni e negli scopi che lo animano⁴⁰³. L'attitudine empiristica del giusnaturalismo contiene perciò un importante riconoscimento: l'idea che la libertà non sia qualcosa di cui l'individuo partecipi, per così dire, per attribuzione esterna, ma costituisca piuttosto il centro vitale di sviluppo e di manifestazione della sua attività soggettiva nel mondo. Ma affinché questa idea possa germinare e ottenere effettività, occorre coglierne la natura processuale: lo spirito libero è il prodotto della sua stessa attività, il risultato di un progresso dell'autocoscienza che coinvolge la totalità del suo essere. In quanto impulso immediato esso è solo formalmente libero, ma in realtà dipendente da un materiale empirico e passionale di cui non padroneggia la riproduzione, i contenuti e il valore. Lo spirito è libero solo in sé, ma deve *farsi* libero non disincarnandosi, ma al contrario impossessandosi del proprio corpo e dando forma razionale e unità di scopo alle proprie attività e passioni. Solo così il suo farsi libero può coincidere con il suo *sapersi* tale, vale a dire con l'autocoscienza che un individuo acquisisce della propria essenza universale.

Si può notare come il giusnaturalismo moderno abbia eclissato la nozione aristotelica di *dynamis* o *essere in sé*, e dunque confonda la genesi logica – il processo di attuazione della libertà come in sé o potenza – con l'origine materiale; nei termini hobbesiani, la potenza aristotelica diventa *power*. Ma questo eclissamento contiene l'avanzamento positivo, ignoto alla teleologia aristotelica, per il quale la libertà diviene espressione dell'attività di un io impegnato nel soddisfare le proprie passioni particolari, e nell'esperirsi come potere efficiente su di sé e sul mondo circostante⁴⁰⁴.

269-70] leggiamo che c'è una grande differenza tra lo Stato progettato dalla ragione sulla base della deduzione immanente del diritto e quelli che esistono di fatto in Europa. Per l'idea di una normatività immanente della ragione nei *Lineamenti*, cfr. J.F. Kervégan, *L'institution de la liberté*, Prefazione a G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Puf, Paris 2013, a cura di J.F. Kervégan, pp. 36 e sgg..

⁴⁰³ Questo è il risvolto normativo del riconoscimento che Hegel tributa all'empirismo moderno, su cui *supra* cap. 1.

⁴⁰⁴ L'empirismo è perciò, da questo punto di vista, la forma teorica irriflessa del moderno diritto della libera individualità. Anche la comprensione filosofica conferma (Enc. C § 552 A; LFD §§ 46 A, 124 A,

Ha ragione, pertanto, il giusnaturalista che concepisce la natura dell'uomo come unità, incardinata nell'attività individuale, di *Sein* e *Sollen*: come un essere che è altrettanto un dovere – o piuttosto, come visto nei precedenti capitoli, un bisogno di auto-realizzarsi come soggettività completa e di superare l'indigenza dell'immediata coscienza di sé. Ma ha ragione, soprattutto, nel radicare l'unità di essere e dovere nei bisogni e nelle inclinazioni empiriche dell'individuo, per quanto non colga come questo livello sia parziale e spinga oltre se stesso; a sfuggirgli è, come visto nel capitolo precedente, la negatività dialettica del desiderio, che nell'appropriarsi del mondo trasforma progressivamente se stesso in volontà universale e libertà saputa; «lo spirito è, per sua natura, il risultato della sua attività: la sua attività consiste nell'oltrepassare l'immediatezza, nel negarla e nel ritornare in sé»⁴⁰⁵.

A partire da ciò si può meglio cogliere il senso dell'apprezzamento hegeliano per Hobbes – unico, tra i giusnaturalisti, ad aver colto lo stato di natura «nel suo vero significato». Lo stato soltanto naturale dello spirito – l'individuo nell'immediatezza della sua certezza di sé – è «stato di violenza in generale»⁴⁰⁶:

La lotta per il riconoscimento può aver luogo – nella forma spinta all'estremo che è stata indicata – soltanto nello *stato di natura*, dove gli uomini sono solo come *singoli*, mentre rimane lontano dalla società civile e dallo Stato, perché là, ciò che costituisce il risultato di questa lotta – cioè il riconoscimento – è già presente⁴⁰⁷.

In tale condizione lo spirito appare pietrificato in un'innocenza quasi animale-sca, perché la sua esistenza cade fuori dal suo concetto: il riposare in sé dell'io non è ritorno cosciente dall'alterità, ma quieta ottusità; la relazione con l'esterno è aggressività ferina. La vita soltanto naturale dello spirito, lungi dall'esprimerne in modo esemplare la libertà, si esaurisce in un completo schiacciamento dell'io sulla successione empirica dei desideri e degli istinti, ed esclude ogni percezione dell'universale e della pari soggettività altrui. A rigore, un simile stato non è ingiusto, ma assiologicamente muta: le relazioni interumane vi appaiono indifferenti a ogni configurazione normativa, fosse pure il presunto diritto del più forte. La violenza e distruttività di ogni interazione sono semplicemente effetti dell'astratta necessità naturale, e non qualificano l'agire degli individui coinvolti; dal momento che, in effetti, la loro azione presupporrebbe una qualche avvertita distanza dell'agente dal ventaglio delle scelte determinate da intraprendere, mentre l'io naturale si pone tutto intero nella propria brama particolare – e proprio per ciò resta in verità chiuso entro se stesso, perché il suo desiderio è cancellato all'istante successivo da un desiderio differente.

Il merito di Hobbes consiste nell'aver colto, attraverso l'immagine del *bellum omnium contra omnes*, l'infondatezza di ogni legittimazione naturale del diritto e del potere politico⁴⁰⁸. Le giustificazioni dell'obbligatorietà delle norme che si appoggia-

185 A, 260] che il mondo moderno si muove su una traiettoria complessivamente più alta rispetto a quello antico.

⁴⁰⁵ *Lezioni sulla filosofia della Storia* II, p. 69 (W 12, p. 104).

⁴⁰⁶ LFD § 93 B (GPhR p. 91).

⁴⁰⁷ Enc. C § 432 Z, p. 274 (W 10, p. 222).

⁴⁰⁸ «Nelle tesi di Hobbes vi è per lo meno l'idea che il diritto e l'organamento dello Stato in genere debbano fondarsi sulla natura umana, su caratteristiche e inclinazioni umane. Gli inglesi si sono affannati

no su presunte gerarchie naturali o su rapporti fattuali di disuguaglianza – il diritto di Dio sull'uomo, del padre sui figli, ma anche del vincitore sul vinto – falsificano la condizione umana, giacché sul piano fattuale tutti gli uomini hanno uguale potere di nuocersi e tutte le gerarchie sono contingenti e reversibili: per Hobbes ogni diritto – ogni sistema di regole in grado di obbligare legittimamente – è volontario e liberamente pattuito dagli individui che ne riconoscono la prescrittività. In questa idea Hegel scorge un'intuizione profonda circa la natura idealistica della libertà spirituale: solo ciò che lo spirito riconosce come proprio può obbligarlo; un potere semplicemente esteriore e coercitivo, che non trovi giustificazione in un'attiva disposizione all'ubbidienza dei soggetti a esso sottoposti, perde rapidamente la propria capacità coesiva e prescrittiva⁴⁰⁹. Nel fondare il diritto sull'artificio, vale a dire sul libero consenso dell'individuo verso norme pattuite, Hobbes adombra l'unità speculativa di volontà e intelligenza: l'uomo può essere vincolato razionalmente – vale a dire secondo ragioni che comprende e accoglie – soltanto da ciò che ha voluto e fatto. Tematizzando lo stato naturale come condizione di disordine e di radicale assenza di diritto, Hobbes ha perciò prefigurato l'effettivo movimento della libertà umana, che consiste nell'oltrepassare la propria immediatezza e nel vincolarsi a ordini di effettività di cui è essa stessa l'autrice. L'idea coerentistica di giustizia quale rispetto della parola data⁴¹⁰ – piuttosto che, come nella filosofia classica, quale corrispondenza a un ordine inscritto nelle cose – non è soltanto l'anticamera del formalismo soggettivistico moderno; contiene altrettanto il concetto infinito della volontà come pensiero, come potere di autodeterminazione nella realtà. *Exeundum e statu naturae*: il dovere di uscire dalla naturalità è l'imperativo che la libertà dà a se stessa ed esegue da sé.

intorno al principio dell'obbedienza passiva, secondo il quale ai re il potere deriva da Dio», *Lezioni sulla storia della filosofia 1825-26*, cit. p. 501 (un passo che è anche nella seconda edizione di Michelet: W 20, p. 227). Ma d'altra parte la stessa teoria hobbesiana ha secondo Hegel, per motivi che vedremo, carattere essenzialmente dispotico. Nel quaderno Carrière del 1819-20, sezione 23c, si legge che «in Hobbes si afferma ora questa forma, che, mediante il fatto che gli uomini vogliono essere in uno Stato, sotto una Costituzione, solo questo unico reggente abbia potere e volontà. Ne deriva una cieca ubbidienza. Che lo Stato sia il sapere e la volontà generale, è giusto. Un'altra cosa è come lo Stato giunge a questo sapere e a questa volontà» (cit. da Senigaglia, *Il gioco*, p. 136).

⁴⁰⁹ In un quaderno anonimo di appunti del corso di storia della filosofia del 1820-21, p. 280, si legge su su Hobbes: «il bisogno era quello di trovare nella natura stessa dello spirito la giustificazione di ciò che si deve considerare vero. Ciò che ha l'apparenza dell'obbedienza e della subordinazione deve immediatamente essere anche la sua libertà», cit. Senigaglia, *Il gioco*, cit. p. 137.

⁴¹⁰ Hobbes definisce nel *Leviatano* l'ingiustizia come «il disfare volontariamente ciò che si è fatto volontariamente all'inizio» (L p. 93; tr. it. p. 137).

2. *Ius in omnia* e dominio dispotico: il diritto prima del diritto

La corretta intuizione di Hobbes circa la natura della libertà umana è tuttavia oscurata, agli occhi di Hegel, da un duplice errore. Hobbes confonde, in primo luogo, i tratti dello stato di natura con quelli, isomorfi ma non identici, del diritto astratto e della moderna società civile [*bürgerliche Gesellschaft*]; in secondo luogo, assimila la logica di organizzazione della società civile – il diritto privato, e in particolare la sua articolazione contrattualistica – a quella, ben diversa, che regola l'esistenza politica di una comunità. Cercherò di mostrare come, in verità, entrambi questi travisamenti hobbesiani contengano le prime e illuminanti impostazioni di problemi dei quali la filosofia hegeliana si vuole soluzione. Il presente paragrafo approfondisce il primo punto: la mancata distinzione categoriale, in Hobbes, tra lo stato di violenza naturale e il diritto privato che informa la moderna società civile – che corrisponde, sul piano soggettivo, all'indistinzione tra autocoscienza immediata e volontà. La critica di Hegel in merito è tagliente, ma non rende pienamente ragione del cruciale avanzamento compiuto da Hobbes – in particolare nel *Leviatano*: il distacco irreversibile dal concetto medievale di *dominium*.

In sintesi: Hobbes sovverte la rappresentazione tradizionale, concettualizzata dalla filosofia classica dell'aristotelismo cristiano, per la quale esiste un dominio naturale di Dio sulla propria creazione e sugli uomini, dalla cui legittimità originaria discendono tanto il potere degli uomini sulle cose, quanto il potere dell'uomo sulle azioni di altri uomini⁴¹¹. Sia che si tratti, in quest'ultimo caso, del potere domestico o di quello politico, in ogni caso la relazione di comando e ubbidienza è concepita come strutturalmente omologa al *dominium* esercitato dall'uomo sulle cose, che sancisce la loro proprietà di diritto⁴¹². Il governo politico e il potere del padre sui figli replicano la legislazione naturale di Dio sul mondo; e il medesimo titolo di validità spetta alla proprietà di cose, nella pluralità delle sue espressioni private e associate. Non c'è scarto radicale di essenza tra potere politico, amministrazione dell'*oikos* e rapporti di proprietà: l'arte politica è il nesso comune e pervasivo di tutte le parti del cosmo sociale, perché a sua volta esercita lo stesso principio d'ordine naturale che spetta, in piccolo, alla gestione della proprietà e della casa, e in grande alla volontà divina. Tanto la proprietà – privata o comune – quanto la relazione politica di comando ricevono così un fondamento naturale di legittimità, perché rappresentano livelli diversi di una scala omogenea e gerarchica di fini, di cui la volontà divina è il terminale ultimo. In un simile cosmo non c'è soltanto continuità ordinativa tra cielo e terra; la società stessa appare come un variegato ma unitario complesso di parti già date, consolidate nel proprio diritto specifico. L'associazione umana è un'armonia di

⁴¹¹ J.F. Kervégan, *Société civile et droit privé: entre Hobbes et Hegel*, in P.F. Moreau (a cura di), *Architectures de la Raison. Mélanges Alexandre Matheron*, Ens Éditions, Paris 1996, pp. 145-164. Sul concetto di proprietà in Hobbes cfr. Y.C. Zarka, *La propriété chez Hobbes*, «Archives de Philosophie», 55, 1992, pp. 587-605.

⁴¹² Esemplarmente in S. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 96 e IIa IIae, 66.

sostanze tra loro interconnesse, di cui si tratta di reperire la giusta commistione o proporzione secondo l'unica ma articolata legge naturale che le lega assieme.

È importante sottolineare che, nei ripetuti attacchi hobbesiani alla presunta tesi aristotelica circa la naturale socievolezza dell'uomo, è la rappresentazione cristiana e medievale del *dominium*, nella sua unità teologico-politica di legittimazione, a essere radicalmente sovvertita: se misurata direttamente con il pensiero di Aristotele, la polemica di Hobbes appare al contrario ingiusta e basata su alcuni cruciali fraintendimenti – toccherò questo punto nel prossimo paragrafo. Per adesso basti dire quanto segue: il pensiero cristiano-medievale rifonda su base teologica la priorità logica e ontologica, stabilita dalla filosofia classica, della legge sul diritto, giacché è la legge di natura – la normatività propria di un ordine inscritto nelle cose e nella *socialitas* umana, a chiunque si assegni il compito di indagarlo e rivelarne i criteri – a proporzionare il giusto e il diritto per ciascuno⁴¹³. Hobbes inverte i termini del problema: il diritto di fare o non fare non è misurato dall'ordine legale – divino o meno – ma dalla libertà che l'individuo ha di usare il proprio potere, a propria discrezione, per conservarsi in essere. Il diritto individuale alla *conservatio sui* si esercita in un vuoto normativo assoluto, ed è esso stesso fondamento e ragion d'essere della legge; ma le leggi di natura, nella condizione naturale di esercizio del diritto alla *conservatio sui*, non hanno alcun potere prescrittivo e sanzionatorio – non vincolano tutti e sempre – bensì soltanto una debole vocazione direttiva e circostanziale. In tale condizione il diritto naturale, date le caratteristiche agonistiche del desiderio umano, slitta inevitabilmente nel caotico *ius in omnia*, nel diritto ad appropriarsi e servirsi di qualunque cosa possa provvedere alla sopravvivenza, compreso il corpo e la vita d'altri uomini.

La conseguenza di questa inversione, come visto, è la destituzione di ogni giustificazione naturale tanto della proprietà quanto dell'ubbidienza. Ogni diritto di proprietà diviene artificiale e pattuito, così come ogni relazione di comando – giacché per diritto naturale tutti hanno eguale diritto di appropriarsi di ogni cosa, ed eguale potere di nuocersi reciprocamente. Ma l'eclissarsi del comune fondamento naturale di proprietà e potere ha per esito la loro radicale separazione concettuale, e infine la loro opposizione: il dominio sulle cose, nel suo susseguente consolidamento giuridico come proprietà, diviene logicamente inassimilabile alla dinamica di *autorizzazione* che istituisce un *imperium*, una legittima relazione politica di comando tra gli uomini⁴¹⁴.

Come vedremo nella prossima sezione, la disarticolazione hobbesiana del concetto classico di *dominium* istituisce la base concettuale della moderna (e hegeliana) nozione di *societas civilis*: non più sinonimo, come nel pensiero classico, di

⁴¹³ Cfr. Cicero, *De Legibus*, I, § 19.

⁴¹⁴ Hegel altrove mette a fuoco questa distinzione decisiva proprio in relazione a Hobbes. Sempre nel quaderno anonimo del corso di Storia della Filosofia 1819-20, nella parte su Hobbes si legge: «occorre ora istituire un *imperium*, che è determinante per ciò che è consentito secondo la volontà particolare. Questo *imperium* è la volontà generale. Questi principi generali sono molto buoni [...] quella volontà generale deve ora essere espressa in leggi; col fatto che l'uomo ha a che fare con leggi, così ha a che fare con ciò che è suo proprio. In Hobbes questo non è ancora sviluppato, ma rimane fermo all'*abstractum* della volontà generale nella persona del monarca», Senigaglia, *Il gioco*, cit. p. 137.

koinōnia politikē, la società civile passa a designare una sfera autonoma di relazioni organizzate intorno al diritto individuale di proprietà, opposta ed esterna alla relazione specificamente politica di ubbidienza al sovrano. Il principio normativo della moderna società civile, ovvero il diritto astratto della personalità, si fonda precisamente sulla delimitazione del *dominium* a diritto di proprietà esercitato dalla volontà individuale sulle cose, e sul diniego di ogni validità giuridica alla *Herrschaft* sulle persone⁴¹⁵.

La pretesa giustificazione della *schiavitù* (in tutte le sue fondazioni prossime attraverso la forza fisica, prigionia di guerra, salvamento e conservazione della vita, sostentamento, educazione, beneficenze, consenso proprio ecc.) così come la giustificazione di un *dominio* [Herrschaft] inteso come mera signoria [*Herrenschaft*] in genere, e ogni veduta *storica* sul diritto della schiavitù della signoria riposa sul punto di vista del prender l'uomo come *entità naturale* in genere, secondo un'*esistenza* (di cui fa parte anche l'arbitrio), la quale non è adeguata al suo concetto⁴¹⁶.

Tanto il rifiuto della legittimazione naturale della proprietà e del potere, quanto la loro differenza radicale di statuto normativo sono, anche per Hegel, esiti importanti della svolta hobbesiana. Il punto è che, sul piano in cui Hobbes crede di comporre, queste due determinazioni sono in contraddizione tra loro. Le condizioni generative dello stato di violenza, che esibiscono per un verso l'infondatezza di ogni giustificazione naturale e fattuale della proprietà e della gerarchia, rendono per l'altro indistinguibili, di fatto, l'impossessamento di cose e l'assoggettamento di uomini: per l'autocoscienza immediata, ignara della propria umanità così come di quella altrui, l'incontro con un altro io ha il medesimo statuto dell'urto con un oggetto. Il diritto a tutto – uomini e cose – è indicatore, in verità, della contraddittoria espansione pregiuridica del diritto naturale: forma e modo di validità della norma di diritto, che la distinguono da altri tipi di prescrizione sanzionatoria e dalle regole di tipo non prescrittivo, consistono infatti nell'universalità del comportamento che tale regola impone o vieta, e nella mutua comprensione dell'uguaglianza dei soggetti che a essa sottostanno⁴¹⁷. Se è merito di Hobbes l'aver confinato nella condizione pre-

⁴¹⁵ Per questo motivo tenderei a relativizzare almeno alcuni aspetti della vicinanza di Hegel alla tradizione premoderna della legge naturale, contro A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit.: ad esempio p. 239, dove Peperzak scrive a proposito della proprietà che «on the finite level of human power, property imitates the absolute sovereignty of a power that masters its own emergence», vale a dire il potere divino della ragione come spiritualità autocosciente. A mio parere Hegel accetta infatti l'essenziale della distinzione hobbesiana e moderna tra la proprietà di cose, che replica effettivamente la struttura 'divina' di oggettivazione dello spirito nel mondo, e l'*imperium* tra persone come relazione formalizzata di ubbidienza alla volontà generale dello Stato. Questo punto, comunque lo si voglia interpretare, rappresenta un congedo netto, se non da Aristotele e dai romani, almeno dalla tradizione medievale e cristiana della legge naturale; è invece consustanziale al punto di vista del moderno giusnaturalismo.

⁴¹⁶ LFD § 57 A, tr. it. modificata pp. 60-61 (GPhR p. 59).

⁴¹⁷ J. Hyppolite, *Genèse*, cit. pp. 476-77 nota come visto l'eco hobbesiana del concetto di alienazione e cultura. A ragione quindi Senigaglia, *Il gioco*, cit., p. 89 porta l'attenzione sulla condizione alienata del *Rechtzustand* trattato nella *Fenomenologia* in riferimento al mondo ellenistico e romano, ritenendolo un diretto richiamo a Hobbes. Il *Rechtzustand* in questione è uno stato atomistico intermedio tra la natura e

giuridica dello *ius in omnia* ogni rapporto fattuale di disuguaglianza tra gli uomini che si ammanti di legittimità naturale o divina, pure diventa arduo, a partire da tale condizione, comprendere la genesi dell'universale di diritto.

Si sa che Hobbes ritiene di poter rendere effettive le leggi di natura attraverso il dispositivo dell'autorizzazione del sovrano: di dotarle non solo di potere sanzionatorio, ma anche del modo d'essere giuridico di regole pubbliche e universalmente vincolanti. Ma il patto di istituzione della sovranità presuppone quanto dovrebbe istituire, e quanto invece lo stato naturale esclude in via categorica: la differenza tra soggetti e cose; o in altri termini, la comprensione degli altri come individui eguali a me, capaci di tener fede alla parola data e di consentire all'obbligatorietà dalla regola stabilita in comune⁴¹⁸. La persona naturale dello *ius in omnia*, insomma, dovrebbe già essere persona giuridica e sapersi tale, altrimenti non potrebbe distinguere la validità incondizionata, generale e paritaria della norma pattuita da quella condizionata e intermittente delle leggi di natura e delle convenzioni occasionali; non potrebbe fare differenza tra l'*imperium* politico su persone, che ne preserva lo spazio di diritto naturale e l'indipendenza, e il possesso privato di cose. Questa distinzione, se non occorre dopo il patto di istituzione della sovranità – giacché in questo caso la *ratio* dell'ubbidienza diventa il timore della sanzione certa – è tuttavia essenziale per condurvi.

Hobbes mostra, in effetti, una coscienza acuta di questa difficoltà, e ne registra le conseguenze. È tesi importante del *Leviatano*, infatti, che i diritti del sovrano per acquisizione – come nel caso del dominio dispotico del vincitore sul vinto e di quello ereditario – siano esattamente gli stessi di quelli del sovrano per istituzione⁴¹⁹. Con questo Hobbes ammette che il contratto tra eguali, pur fornendo il modello ideale di formazione dello Stato – l'autorizzazione di un terzo, unico beneficiario del patto e depositario del potere di sanzione – è di fatto sempre rimpiazzato, nella formazione di una gerarchia stabile di obbedienza, dalle più brutali dinamiche della conquista e della subordinazione che solcano il terreno pregiuridico dello *ius in omnia*. In questo caso il punto dirimente, che innesca la dinamica di legittimazione dell'autorità sovrana, non è affatto uno scambio contrattuale di promesse – la vita contro l'obbedienza – ma unicamente la promessa di ubbidienza dello sconfitto⁴²⁰: il vincitore non è tenuto per contratto a risparmiare la vita, e dispone del corpo del vinto secondo la propria convenienza.

L'argomento di Hobbes, per il suo intreccio di realismo e razionalismo giuridico, è invero paradossale. Hobbes giudica realisticamente incongruo assimilare il dominio dispotico a un contratto tra eguali e a uno scambio paritario di promesse – su cosa dovrebbe infatti basarsi la fiducia del vinto? Perché, per il vincitore, l'asservito non dovrebbe essere un semplice strumento di lavoro, una cosa tra altre? Al tempo stesso, Hobbes considera la promessa unilaterale di ubbidienza come

l'autentica giuridicità dello Stato moderno, e quindi assai prossimo all'immagine hobbesiana dello stato di natura, che oscilla appunto tra questi estremi. *Infra*, cap. 6.

⁴¹⁸ *Supra*, introduzione.

⁴¹⁹ L XX p. 139 (tr. it. p. 212). Cfr. anche Senigaglia, *Il gioco*, cit. p. 149. Sulla questione del dominio dispotico anche gli spunti di G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 4-28.

⁴²⁰ Questo assenso, come visto, è decisivo, perché nessun diritto scaturisce dalla forza in quanto tale.

idealmente equiparabile all'autorizzazione, e quindi a un patto tra persone, non al *dominium* fattuale su cose. A conti fatti per Hobbes – e questo è anche il nodo della critica di Diderot e Rousseau – soltanto la dubbia valenza autorizzante dell'assenso volontario all'ubbidienza distingue il suddito dallo schiavo, la persona – colui «*le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo*»⁴²¹ – dall'oggetto. Hobbes potrebbe replicare che la fonte della legittimità del patto, l'autoobbligazione dell'individuo, rimane libera – e quindi giuridicamente rilevante e costitutiva – anche se forzata dalla minaccia di morte⁴²²: ma si tratta di un'asserzione non priva di una qualche circolarità, giacché lo *ius in omnia* espresso dal dominatore tratta l'individuo sottomesso come una cosa posseduta tra le altre, e non gli riconosce alcuna capacità giuridica ad autoobbligarsi.

Il problema, nei termini di Hegel, è la confusione concettuale tra autocoscienza e volontà: la libera autolimitazione del volere, che Hobbes ha giustamente collocato a monte della validità di ogni norma giuridica, presuppone l'uscita dallo *ius in omnia* in cui si espande la brama dell'io naturale, e il reciproco riconoscimento degli individui come persone – presuppone pertanto la *Bildung* dell'autocoscienza immediata alla coscienza dell'universalità propria e altrui, e la sua consapevole irriducibilità a oggetto reificato di asservimento. L'io che perde nella lotta diviene cosa e strumento, non individuo riconosciuto; oggetto passivo di un *dominium* privato, non suddito di un potere pubblico da lui stesso autorizzato. Per questo motivo la lotta tra autocoscienze e il dominio dispotico che ne scaturisce non possono avvalorare alcun assetto giuridico né fondare dello Stato: la loro utilità consiste, per ripetere quanto visto nei precedenti capitoli, nel rendere comprensibile l'inizio della formazione della coscienza all'universalità.

La lotta per il riconoscimento e la sottomissione ad un signore è il *fenomeno* [Erscheinung] dal quale è sorta la convivenza degli uomini ed hanno avuto inizio gli Stati. La *forza* [Gewalt], che di tale fenomeno è il fondamento, non per questo è fondamento del *diritto*, sebbene sia un momento *necessario* e *giustificato* nel passaggio dallo *stato* [Zustand] dell'autocoscienza immersa nel desiderio e nell'individualità, allo stato dell'autocoscienza universale. Si tratta del *cominciamento* esteriore o *fenomenico* degli Stati, non del loro *principio sostanziale*⁴²³.

L'inizio degli Stati avviene su un terreno pregiuridico, anteriore a ogni possibile giustificazione delle norme, perché ignaro della differenza – di cui si appropria la volontà razionale della persona, ma non ancora l'autocoscienza – tra individui e oggetti. Ma come visto, Hegel segue Vico nel farne un terreno prestorico. È vero che le *Lezioni di Filosofia della Storia* si sforzano di rinvenire nei popoli africani e cinesi

⁴²¹ L XVI p. 111 (tr. it. p. 168). Ho trattato il punto anche in G. Frilli, *Tra Imperium e Dominium. Hobbes, Hegel e la fondazione del diritto*, in L. Bazzicalupo, V. Giordano, F. Mancuso, G. Preterossi (a cura di), *Trasformazioni della democrazia*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 65-75.

⁴²² «I patti in cui si entra per timore, nella condizione di mera natura, sono obbligatori [...] Infatti tutto quello che posso fare legittimamente senza obbligazione, posso anche legittimamente pattuire di farlo per timore, e ciò che legittimamente pattuisco, non posso legittimamente infrangere» (L p. 98, tr. it. pp. 144-45).

⁴²³ Enc. C § 433 A, p. 276 (W 10, p. 223).

alcuni tratti che richiamano l'alternanza di 'innocenza ottusa' e violenza ferina con i quali conviene caratterizzare la vita allo stato di natura⁴²⁴; ma occorre ricordare che la storia è, per il suo lato oggettivo, storia di Stati, e per quello soggettivo storia della coscienza della libertà: la genesi di questa coscienza e l'inizio fenomenico degli Stati – entrambi stilizzati dall'astratta figura del servo-padrone – cadono nell'opaco terreno della violenza preistorica:

anche nella rappresentazione comune una situazione patriarcale non la si denomina costituzione, né un popolo in questa situazione lo si denomina stato, né la sua indipendenza sovranità. Prima dell'inizio della storia reale ricade perciò da un lato l'innocenza ottusa, priva di interesse, dall'altro il valore guerriero della lotta formale per il riconoscimento e della vendetta⁴²⁵.

Lo stato di natura non identifica la condizione permanente della vita umana in assenza di regole sanzionatorie, ma l'indeterminata (e soprattutto passata) animalità dello spirito, anteriore alla formazione degli Stati e alla coscienza dell'essenziale libertà e universalità dell'esser-uomo. L'asservimento dispotico degli uomini, lungi dal costituire, in forza del formale assenso alla costrizione fornito dal vinto, il principio del diritto, va in scena nelle nebulose e violente vicende anteriori alla storia della libertà.

A Hobbes, tuttavia, occorre fare un qualche credito. Il dominio dispotico è comunque l'evento collocato alla soglia della storia dello spirito e all'inizio del suo processo di liberazione dalla naturalità: nella forma ancora antiggiuridica di un dominio privato e arbitrario, è infatti il fenomeno che istituisce lo scheletro formale della relazione di ubbidienza all'universale dello Stato.

La servitù e la tirannia sono pertanto, nella storia dei popoli, un grado necessario, e quindi qualcosa di *relativamente* giustificato. Coloro che rimangono schiavi, non subiscono un'assoluta ingiustizia; chi infatti non ha il coraggio di rischiare la vita per conquistare la libertà, merita di essere schiavo⁴²⁶.

La relativa giustificazione dell'asservimento fornita da Hegel con questa tesi non è di tipo giuridico, ma storico-culturale: solo l'esperienza violenta dell'assoggettamento al signore pone un freno all'espansione anarchica del particolarismo dell'autocoscienza privata, indirizzandola verso la conquista della libertà e

⁴²⁴ Ad esempio sul dispotismo africano, in *Lezioni sulla filosofia della storia* I, vol. I., p. 256 (VPhG p. 219): «colà ha quindi luogo il rapporto del *dispotismo*: la stessa forza esteriore è arbitraria, perché non sussiste un comune spirito razionale, di cui il governo possa essere il rappresentante e realizzatore. Comanda un signore, ché la rozzezza sensibile può essere domata solo da una forza dispotica».

⁴²⁵ LFD § 349 A, p. 268 (GPhR p. 347). Sullo stato di asservimento naturale come condizione preistorica, cfr. J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Puf, Paris 1992, pp. 213-217; Id., *L'effectif*, cit., p. 109.

⁴²⁶ Enc. C § 435 Z, p. 278 (W 10, p. 225). Cfr. anche: «quell'assoggettamento dell'egoismo dello schiavo, costituisce il *cominciamento* della vera libertà dell'uomo. Il tremore della singolarità del volere – il sentimento della nullità dell'egoismo –, l'abitudine dell'obbedienza, sono momenti necessari nella formazione di ogni uomo [...] Pertanto, per divenire liberi, tutti i popoli hanno dovuto preventivamente passare attraverso la severa disciplina della sottomissione ad un signore» (*ibid.*).

della conoscenza di sé. Colto in questa prospettiva, il dominio dispotico incarna per Hegel una sorta di paradossale diritto prima del diritto. I *Lineamenti* lo caratterizzano come *Heroenrecht*, «diritto degli eroi alla fondazione degli Stati»⁴²⁷ – quasi indistinguibile, anche graficamente, dall'*Herrenrecht* che vige allo stato di natura, in corrispondenza con la soprarichiamata *Herrenschaft*⁴²⁸. L'eroe, come il signore, è mosso dall'onore e dalle passioni brutali dell'affermazione di sé, ma l'esito della sua violenza è il primo frutto storico-fenomenico dell'astuzia della ragione: il compaginarsi di un ordine d'ubbidienza che blocca lo scontro violento dei desideri privati. L'eroe esercita violenza contro la violenza, e stabilisce così il terreno di attecchimento della libertà consapevole: il suo diritto designa soltanto la giustificazione retrospettiva che la libertà fornisce al proprio sorgere dalle passioni.

Scorgere nell'*Heroenrecht* del tiranno o del despota la genesi dello Stato significa, in tutta evidenza, avvalorare la *Realpolitik* di Machiavelli contro il giusnaturalismo contrattualistico; o anche, per altro verso, giocare Hobbes contro Hobbes, la cruda acquisizione del potere per conquista contro la fittizia istituzione dello Stato per contratto. Ma occorre rammentare – e questo vale anche per la palinodia machiavelliana contenuta nella *Costituzione della Germania* – che tutto il valore della tirannia eroica sta nel suo divenire inutile: nel consentire l'emergere della coscienza della libertà del servo. La tirannia propizia il proprio superamento: con il sorgere della libertà razionale dei sottomessi, il dominio privato si trasfigura in relazione politica di ubbidienza, il servo in persona tra persone. La relativa valorizzazione del diritto eroico nella *Filosofia della Storia* di Hegel è quindi controbilanciata dall'enfasi sul diritto 'prosaico' del servo, che sorge dal timore della morte; è solo quest'ultimo diritto a generare l'infrastruttura normativa dello Stato moderno.

Se vi è perciò una qualche valenza giuridica del dominio dispotico, per quanto impropria e traslata, essa risiede nell'ambigua – anche semanticamente – capacità formatrice della *Gewalt*: nell'agire eroico, la violenza naturale si trasfigura in potere legittimo, la preistoria indistinta in storia effettiva degli Stati. Ma il criterio per dirimere questa ambiguità non è la *Gewalt* stessa – l'ideologia, diremmo oggi – bensì l'emergere della soggettività libera del servo che essa favorisce. Come visto, mentre «la violenza è l'*apparire della potenza* [die *Erscheinung der Macht*], ossia è *la potenza come un esterno*»⁴²⁹, per lo spirito liberato, conciliato con il proprio lato passivo, la potenza – la relazione ad altro in generale – *non appare*, perché non è più una causalità esterna che si esercita contro un'altra sostanza, o un rapporto diseguale e transitivo tra attività e passività:

l'universale è quindi la potenza *libera* [die *freie Macht*]. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il libe-

⁴²⁷ LFD § 350, p. 269 (GPhR p. 348).

⁴²⁸ Cfr. anche LFD § 93 (GPhR p. 93), dove «*Heroenrecht*» è una correzione a mano di Hegel, perché l'originale era «*Herrenrecht*». Si veda anche *Vorlesungen über die Esthetik*, W 13, pp. 243-48.

⁴²⁹ SdL p. 641 (GW 11 p. 405).

ro amore e l'illimitata beatitudine, essendo un rapporto di sé al *differente* solo come *a se stesso*; nel differente esso è tornato *a se stesso*⁴³⁰.

La *Erscheinung* dello Stato dal dispotismo, richiamata nel § 433 dell'*Enciclopedia* sopracitato, non fa riferimento soltanto all'apparire storico-fattuale dello Stato, ma altrettanto allo statuto logico della *Gewalt* naturale esercitata dal despota, che consiste appunto nel togliersi come violenza. Lo stato di natura è stato di violenza, perché vi domina «*la potenza come un esterno*», la disuguaglianza tra le sostanze; uscirne, per l'uomo, significa sapere la propria libertà e riconoscerla, nell'infinità dell'azione reciproca, come pari libertà altrui.

3. Diritto e società civile

3.1 Aristotele e Hobbes

Benché colga la nozione di stato di natura «nel suo vero significato» – come stato anti-giuridico di violenza – Hobbes è costretto ad anticiparvi i tratti della *societas civilis*: non tanto perché, come obietta notoriamente Rousseau, ipostatizzi nella natura umana i tratti storici di decadenza della cultura, bensì perché colloca allo stato di natura il profilo normativo fondamentale del soggetto di diritto, dell'eguaglianza giuridica tra persone. Solo mediante tale anticipazione circolare Hobbes può fondare nella sua autonomia e legittimità la relazione politica di comando e ubbidienza, distinguendola dal possesso di cose. L'indistinzione tra libertà naturale e personalità, o tra uguaglianza di potere e di diritto, è una delle molte ramificazioni della tensione fondamentale dell'antropologia hobbesiana, scissa tra materialismo e costruttivismo volontaristico; nella sua articolazione specificamente giuridica questa tensione rappresenta, come vorrei mostrare in questo paragrafo, la prima elaborazione fondamentale del concetto hegeliano di società civile-borghese [*bürgerliche Gesellschaft*] come sfera intermedia tra – nelle parole di Aristotele già impiegate – l'*oikos* e la *polis*⁴³¹.

Conviene partire proprio da un più giusto apprezzamento dei termini del confronto hobbesiano con Aristotele. Come è stato messo in luce da alcuni interpreti non c'è in Aristotele nulla di paragonabile alla tesi della presunta socialità naturale degli uomini, cui Hobbes oppone invece un'antropologia individualistica e agonistica. La *koinōnia politikē* di Aristotele – termine da cui è ricalcato il latino *societas civilis* – si distingue dalla sfera essenzialmente non politica dell'*oikos* proprio perché è un complesso di rapporti tenuto assieme artificialmente dalle leggi: dai prodotti dell'agire intenzionale dell'uomo su ciò che può essere diverso da com'è. Il cittadino è un prodotto delle leggi della sua città, ed è un buon cittadino se le leggi sono buone: l'arte politica è necessaria all'uomo proprio perché non c'è nessuna tendenza

⁴³⁰ SdL p. 683 (GW 12 p. 35).

⁴³¹ Su questo, oltre a Ritter, *Metaphysik*, cit., e Kervégan, *Société civile*, cit., cfr. soprattutto Riedel, *Metaphysik*, cit. cap. VII; A. Kamp, *Aristoteles' Theorie des Polis*, Lang, Frankfurt 1990, pp. 90 e sgg..

che regoli ‘spontaneamente’ l’associazione umana⁴³²; per Aristotele – riprendendo gli esempi preferiti di Hobbes – gli uomini non sono certamente lupi, ma neppure api. Laddove gli amici non hanno bisogno di darsi regole comuni di giustizia perché intendono immediatamente i reciproci bisogni e scopi, la città è obbligata a farlo: i cittadini non sono né amici in senso stretto, né familiari.

Si deve dire, al contrario, che Hobbes ripristina la specificità aristotelica del rapporto politico rispetto alla sfera economico-amministrativo-familiare, specificità cancellata dalla rappresentazione estensiva del *dominium* impostasi con la fine del mondo antico: la politica è, per Hobbes come per Aristotele, una relazione costruttiva tra eguali, perché il suo oggetto sono i cittadini e la sua forma le leggi; di contro, la sfera dell’*oikos* è organizzata intorno a rapporti *dati* di disequaglianza e dipendenza personale: padre-figli, padrone-schiavo, facoltoso-indigente e così via. Dove Hobbes si distacca radicalmente da Aristotele è nel rifiuto dell’intrinseco finalismo della vita politica, così come di ogni ragionamento basato sull’*energeia* o forma ottimale delle cose: nell’ambito determinato del mondo pratico e della sua contingenza, la politica è per Aristotele il miglior vivere [*eu zen*] accessibile all’uomo; leggi e governo devono promuovere la felicità dei cittadini legata all’esercizio delle virtù etiche. I fini della *polis* sono dunque superiori a quelli privati dell’*oikos*, giacché quest’ultimo ambito è estraneo alle virtù e concerne solamente il vivere – nei termini di Platone, la cura dei beni del corpo e non di quelli dell’anima.

Nel momento in cui rifiuta ogni razionalità comune alla ricerca del bene e della felicità, Hobbes liquida come priva di senso la sostanza finalistica e architettonica della vita politica: la costruzione politica non attua il passaggio dal vivere al vivere bene, ma dal contraddittorio *ius in omnia* della persona naturale allo spazio tutelato di sussistenza della persona giuridica. Unico scopo della politica è, quindi, di rendere agibile e sufficientemente non perturbata una sfera non politica di interazioni private: soltanto la legge pubblica, ovvero la volontà del sovrano autorizzato, trasforma il possesso fattuale in proprietà, e ne regola l’ambito privato e insindacabile di utilizzo, scambio, alienazione ecc.; soltanto l’istituzione dello Stato ha per correlato il riconoscimento del valore giuridico vincolante della persona come titolare di beni inalienabili, laddove allo stato di natura ciascuno è potenziale oggetto e strumento della volontà altrui⁴³³. La sfera della proprietà non precede la politica pur restandole inferiore, come in Aristotele; è istituita insieme alla società politica – perché, in fondo, il suo unico supporto e fruitore è l’individuo privato, e non più la rete di rapporti naturali, familiari e commerciali che sorreggeva l’*oikos*.

Svuotata dell’oggettività pubblica delle virtù etiche, la razionalità della vita politica diviene per Hobbes perfettamente sovrapponibile – e ridotta – a quella del diritto astratto della personalità, per utilizzare il lemma hegeliano. Il diritto, nei termini hobbesiani, è lo spazio di movimento individuale lasciato libero dalle leggi⁴³⁴: se è dunque antitetico e opposto alla legge pubblica, ne risulta tuttavia circoscritto e

⁴³² *Politica*, I 2, 1253a 29-39; III 9, 1280a 31-b 12; III 12, 1282b 14-22. Cfr L. Strauss, *Natural Right*, cit., pp. 136 e sgg.; A. Ferrarin, *Artificio*, cit. pp. 133 e sgg..

⁴³³ Cfr. C 6.15. Cfr. A. Biral, *Hobbes*, cit..

⁴³⁴ Cfr. L XXI.

quindi definito e reso effettivo, laddove allo stato di natura degenera nell'autocontraddittorio diritto a tutto. Perciò, per quanto il potere del sovrano sia illimitato e potenzialmente oppressivo, la sua presenza è in ogni caso preferibile alla sua latitanza: senza autorizzazione di un sovrano legittimo il diritto naturale resta per principio ineffettivo e incerto. Il problema, per Hobbes, non è quello di preservare una sfera intangibile di libertà e di proprietà dall'arbitrio del potere statale: solo l'autorizzazione di un potere sovrano illimitato istituisce la libertà e la proprietà come tali, sicché chi pretende di affermarle contro lo Stato in verità sta difendendo il proprio privilegio arbitrario e fattuale nel contesto antiguridico dello *ius in omnia*.

3.2 Diritto e intersoggettività: Hegel da Jena ai *Lineamenti*

Ho già richiamato nella *Prefazione* la tesi di Leo Strauss e Carl Schmitt secondo cui Hobbes, teorico dell'assolutismo statale, sarebbe altrettanto e soprattutto il fondatore del moderno liberalismo⁴³⁵. Si può specificare questa affermazione osservando che, in Hobbes, assume la sua fisionomia specifica il futuro concetto hegeliano di società civile-borghese, in quanto dimensione correlata ma opposta alla società politica. Due tratti fondamentali della nozione hegeliana trovano in Hobbes un significativo antecedente: (1) l'emergere, parallelo e coesistente alla sfera politica dello Stato, di un ordine di relazioni strutturalmente non politiche, governate dall'espansione dell'interesse privato; (2) l'infrastruttura giuridica che sorregge un tale ordine di relazioni, distanziandolo dalla condizione pregiudiziale – e per Hegel anche preistorica – dello stato di natura. Il presupposto normativo fondamentale della moderna *bürgerliche Gesellschaft* è il farsi *soggetto* di diritto dell'individuo naturale, e non più – come nella società tradizionale – tributario di diritto secondo i criteri funzionali e i ruoli dell'ordine in cui è inserito⁴³⁶. Nello specifico, ciò comporta (2a) la delimitazione del concetto medievale di *dominium* a diritto di possesso esclusivo di cose, in un quadro di indipendenza personale ed eguaglianza formale dei soggetti proprietari; (2b) la riconduzione della legittimità di ogni obbligazione a un atto di volontà e a una libera scelta degli individui.

I punti (2a) e (2b) costituiscono, pur nella ben diversa cornice della teoria speculativa dell'oggettività del volere, il quadro fondamentale di sviluppo del diritto astratto hegeliano; entrambi concorrono a determinare l'ordine giuridico che struttura la società civile, stabilendo così la peculiarità dell'eticità moderna rispetto a quella antica. Conviene affrontarli in ordine, mettendo in luce le affinità con Hobbes non meno che le novità della trattazione hegeliana.

Il diritto astratto, prima dimensione di oggettivazione della volontà, espone il costituirsi della personalità giuridica attraverso i momenti della proprietà, del contratto e del crimine. Contro le oscillazioni hobbesiane viste nel precedente paragrafo,

⁴³⁵ Strauss, *The Political Philosophy*, cit., cap. 7; C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., pp. 101 e sgg.

⁴³⁶ J.F. Kervégan, *L'effectif*, cit., p. 177 sgg. J. Saada, *Hobbes et le sujet de droit*, Cnrs, Paris 2010, p. 175 sottolinea il punto in Hobbes, mettendo in evidenza la novità della concezione hobbesiana della soggettività giuridica.

Hegel è risoluto nel decretarne lo statuto innaturale, irriducibile all'autocoscienza immediata:

la personalità comincia soltanto allorché il soggetto ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé [...] bensì piuttosto un'autocoscienza di sé come Io compiutamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non-valida [...] lo spirito essente in sé e per sé si distingue dallo spirito fenomenico grazie a ciò, che nella medesima determinazione in cui questo è soltanto *autocoscienza* – coscienza *di sé*, ma soltanto secondo la volontà naturale e le di lei opposizioni ancora esteriori – lo spirito ha per oggetto e fine sé come Io astratto e libero e così è *persona*⁴³⁷.

Si può osservare come l'astrattezza intrinseca alla determinazione della personalità trovi nel suo stesso limite la propria necessità e importanza. L'accesso durevole all'universalità della forma, infatti, sottrae la coscienza individuale all'immersione nel flusso degli scopi particolari e della certezza privata; le permette di cogliere la propria essenza non come semplice soggettività del sentimento, ancora opposta a un mondo esterno e priva di consistenza pubblica, ma come determinazione oggettiva e riconosciuta. La forma della personalità è un contenuto formato, una determinazione della realtà oggettiva del volere, non la mera astrazione dalla materia immediata del carattere e degli scopi degli individui. Hegel contesta perciò la concezione, comune a Hobbes e a Kant, che vede nel diritto un vincolo esterno e restrittivo rispetto alla libertà – negativa – degli individui. La forma giuridica della personalità è, si può dire, l'esterno di un interno, è tanto eteronoma quanto autonoma; limita la volontà intesa come arbitrio, ma rende effettiva e presente, per quanto in modo ancora imperfetto, l'essenza universale del volere⁴³⁸.

Giacché è un contenuto che deve formarsi, la personalità non è data come qualità statica e naturale della coscienza di sé, ma è il risultato del divenire e dell'oggettivarsi della volontà nel mondo⁴³⁹. Occorre tuttavia rilevare come, per altro verso, le linee di questo divenire ripercorrono un itinerario già tracciato da Hobbes, perché attingono al nucleo di verità dell'empirismo giusnaturalistico moderno: diritto può essere soltanto, in un senso generale e tuttavia essenziale, ciò che l'individuo comprende e sceglie per sé, a partire dall'esperienza più immediata di soddisfazione dei propri desideri – non più la parte che spetta a ciascuno in virtù della rispettiva e gerarchica funzione in un cosmo. Pertanto, l'oggettività del volere come persona si costituisce attraverso il contatto diretto della volontà con le cose e con altre volontà, in una cornice ideale di assenza di ordini normativi presupposti. È vero che Hobbes confonde il desiderio agonistico di autoaffermazione con la volontà razionale – sovrappone surrettiziamente potere e diritto, tacendo del progresso logico e storico che occorre per passare dal piano fattuale-istintivo a quello valutativo e

⁴³⁷ LFD § 35 A, tr. it. pp. 47-8 (GPhR p. 42).

⁴³⁸ Cfr. L. Siep, *Personsbegriff und Praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel*, in Id., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 81-115.

⁴³⁹ Cfr. LFD §§ 47-48: l'uomo è persona *in sé*, ma deve affermare in atto la propria personalità attraverso il volere. *Infra* per l'ambiguità di questa distinzione.

infine normativo. Ma la morfologia di uno stato atomistico in cui si fronteggiano centri autonomi di volontà è comunque, anche per Hegel, la cornice appropriata per cogliere la fonte della capacità giuridica, vale a dire l'autodeterminazione del volere nella sua sfera più diretta di efficacia: l'appropriazione di cose. La prima esperienza di oggettività del volere è «l'universale diritto di appropriazione delle cose della natura»⁴⁴⁰, che in quanto tale va considerato *assoluto*⁴⁴¹. Lo hobbesiano *ius in omnia* enuncia perciò la prima verità dell'idealismo, vale a dire la confutazione della «parvenza di autonomia» delle cose esterne: «la persona ha il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa [*Sache*], la quale grazie a ciò è la *mia* e riceve la mia volontà per fine sostanziale»⁴⁴².

Come in Hobbes, la volontà diventa persona – soggetto universale di diritto e non oggetto particolare di dominio, di schiavitù, di asservimento – attraverso il *dominium* sulle cose: in quanto proprietaria. La presa di possesso, tuttavia, è un fatto, come tale privo di ogni universalità: diviene diritto di possesso, o proprietà, soltanto in seguito alla rivendicazione, di fronte ad altre volontà, della propria formale liceità. La *Filosofia dello Spirito jense* faceva perciò della presa di possesso l'innesco della lotta per il riconoscimento, e della lotta l'effettiva genesi della personalità giuridica. La presenza del bene di cui si reclama il possesso, infatti, trasfigura il primitivo terreno di scontro tra totalità chiuse in sé operando una mediazione fondamentale: attraverso il bene desiderato in comune, ciascuno percepisce l'altro come soggetto pari a sé, come esigenza omogenea e commensurabile alla propria. Se quindi la risoluzione della contesa è il lato contingente della lotta, il suo momento necessario è l'istituzione di un terreno simbolico *neutrale* di confronto tra eguali, tra centri formali di pretese lecite – tra soggetti di diritto che si riconoscono come tali. Nel quadro del *continuum* riconoscitivo istituito tra gli individui, il possesso diventa titolo lecito e riconosciuto, vale a dire proprietà⁴⁴³.

Nei *Lineamenti* non è in primo piano il nesso tra *ius in omnia* e lotta per il riconoscimento, perché il necessario momento intersoggettivo della personalità è spostato sul contratto. Questo spostamento, oltre a risentire della già richiamata perdita di capacità costitutiva del conflitto riconoscitivo nella matura filosofia di Hegel, è do-

⁴⁴⁰ Ivi, § 52 A, p. 57 (GPhR p. 56). È importante notare come Hegel riprenda Hobbes nel fondare la proprietà sul momento pregiuridico dell'appropriazione, non sul lavoro come in Locke: il lavoro è implicito nella *Formierung* della cosa appropriata (§§ 56-57), ma la sua razionalità è comunque un momento subordinato e parziale dell'appropriazione progressiva.

⁴⁴¹ Ivi, § 44.

⁴⁴² Ivi, § 44, p. 53 (GPhR p. 49). Sulla proprietà in Hegel tengo presenti cfr. innanzitutto i saggi di M. Villey, J. Ritter e Bobbio in M. Riedel (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, I e II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-75; poi A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999, cap. 5, e il cap. 2 di T. Brooks, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

⁴⁴³ Cfr., oltre a Siep, Williams e altri già richiamati, B. Romano, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della filosofia dello spirito jense 1805-06 di Hegel*, Bulzoni, Roma 1975. Testa, *La natura*, cit. pp. 388 sgg., interpreta la proprietà giuridica della persona come status normativo istituito dal reciproco riconoscimento, andando secondo me oltre Hegel – anche quello jense. L'abbandono della nozione di riconoscimento nello Hegel maturo come esplicazione della genesi della proprietà è, a mio parere, dovuto proprio all'incapacità del riconoscimento di rendere conto del passaggio immanente dalla persona in sé alla persona per sé: cfr. *infra*.

vuto alla più complessa articolazione interna del concetto di proprietà: se a Jena spettava soltanto al riconoscimento il compito di trasformare il fatto del possesso nel titolo giuridico della proprietà, istituendo così come persona il suo portatore, a Heidelberg e Berlino la presa di possesso ottiene valenza giuridica solo attraverso l'uso della cosa e la sua alienazione. La fenomenologia giuridica dello Hegel maturo non liquida il necessario quadro intersoggettivo del diritto – la persona è effettivamente tale solo tra e per altre persone – ma inspessisce il più basilare rapporto dinamico della volontà individuale con le cose: Hegel intende con ciò squalificare un concetto inegualitario di proprietà, quale era quello feudale, generatore implicito di rapporti di dipendenza tra persone – tra il possessore del bene e il suo usufruttuario, innanzitutto. La proprietà in senso pieno non è – come a Jena – il semplice titolo riconosciuto al possesso, ma include altrettanto l'uso individuale e la possibilità arbitraria di alienazione del bene; il contratto, che opera sulle cose come punti d'incontro di volontà diverse, presuppone la costituzione integrale degli individui in proprietari attraverso questi momenti⁴⁴⁴.

In questo modo Hegel scioglie un'ambiguità teorica presente nel testo jeneso, che faceva confluire in un unico processo fasi concettualmente diverse quali la liberazione dell'autocoscienza immediata, la genesi del diritto e il contratto: i *Lineamenti* chiariscono che solo la volontà può impossessarsi di cose, vale a dire porre il proprio fine in una determinazione esterna – non l'autocoscienza astratta, la cui pretesa di indipendenza non tollera neppure l'esteriorità del proprio corpo vivente. Inoltre, nonostante l'assenza dell'appariscente motivo della lotta, l'analisi dei *Lineamenti* è più vicina a quella di Hobbes – per il quale non è il conflitto, ma appunto il suo durevole disinnescamento a istituire il *continuum* giuridico tra i soggetti. Ma più a monte – e su questo va posta una qualche enfasi – i *Lineamenti* riprendono Hobbes nel dedurre dal concetto di volontà, prima e a prescindere dal rapporto intersoggettivo, i contenuti giuridici inalienabili della persona.

3.3 Personalità e contratto

Si può specificare questo nodo come segue. Prendendo a riferimento il capitolo XIV del *Leviatano*, si coglie come per Hobbes l'appropriazione di cose, la loro alienazione, l'obbligazione e il contratto siano possibilità interne dell'unico *jus naturale* che rende lecito a ogni individuo, «come egli vuole», l'uso del potere per la «preservazione della propria natura»⁴⁴⁵. La premessa dell'esercizio di tale titolo giuridico è la comprensione della differenza tra i beni costituenti la propria natura – l'integrità corporale, la vita – e i mezzi accessibili che occorrono a preservare i primi: in altre parole, la base elementare di validità del diritto naturale alla *conservatio sui* è la relazione attiva e cosciente io-mondo, volontà-cose, di cui il rapporto io-altri costituisce un caso derivato. La capacità giuridica naturale non coincide con un qualunque

⁴⁴⁴ Soltanto una persona, già costituita come soggetto universale attraverso e la coscienza dell'uso e dell'alienazione dei beni, può rendere effettiva la propria capacità giuridica impegnandosi nella mediazione riconoscativa del contratto: «il contratto presuppone che coloro che vi intervengono si riconoscano come persone e proprietari»: LFD § 71 A, p. 72 (GPhR p. 76).

⁴⁴⁵ L XIV p. 91 (tr. it. p. 134).

utilizzo del proprio potere – ad esempio con l’espansione sregolata del desiderio – ma con quell’uso guidato dalla distinzione tra beni o diritti inalienabili, afferenti all’integrità e alla conservazione della persona, e beni o diritti trasferibili, strumentali ai primi⁴⁴⁶.

È questa stessa distinzione a prendere forma, nella teoria hegeliana del diritto astratto, attraverso i momenti dell’uso e dell’alienazione del bene. Solo nell’uso la volontà si oggettiva nella cosa e ne prende veramente possesso: è in tal modo che acquista sostanza giuridica innanzitutto il possesso del proprio corpo. L’alienazione dei beni, poi, consente al soggetto di tornare in sé dal proprio possesso esterno, e di rendere effettiva la coscienza di sé come centro inalienabile di diritto. Spogliandomi dei beni di cui ero *dominus* perché vi avevo posto la mia volontà, prendo coscienza in pari tempo di un complesso di beni inalienabili in quanto costitutivi della mia stessa capacità giuridica:

perciò sono *inalienabili* quei beni, o piuttosto determinazioni sostanziali (così come *imprescrittibile* il diritto ad essi), i quali costituiscono la mia persona più propria e l’essenza universale della autocoscienza, come la mia personalità in genere, la mia universale libertà della volontà, la mia eticità, la mia religione⁴⁴⁷.

Nel merito, la *vita* stessa «non è di fronte alla personalità [...] un che di esteriore»⁴⁴⁸, che si possa legittimamente offrire in compravendita o porre sotto il potere di una volontà altrui; la vita è il *Daseyn* o esserci immediato della personalità giuridica, nonché «la *comprendiva* totalità dell’attività esteriore»⁴⁴⁹. Sicché Hegel, come Hobbes, vede nella preservazione della vita un momento connaturato alla capacità giuridica, e quindi un presupposto normativo di ogni ordine etico-politico. Da ciò segue, in quanto atto contrario alla ragion d’essere medesima del diritto, l’illiceità del suicidio: prima che su considerazioni morali o religiose, il suicidio è rifiutato da Hegel come da Hobbes perché incoerente con la determinazione fondamentale – o naturale – della giuridicità, che include l’inalienabilità della vita⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ Per una lettura di Hobbes che sottolinea il carattere inalienabile della soggettività giuridica, cfr. Saada, *Hobbes*, cit..

⁴⁴⁷ LFD § 66, p. 66 (GPhR p. 68). J. Ritter, *Person und Eigentum*, in Riedel (a cura di), *Materialien II*, cit., pp. 165-167 sottolinea come vi siano dunque realtà di cui mi *devo* appropriare, senza poterle alienare: poiché non possiamo alienare la nostra personalità, siamo fondamentalmente uguali *non* come proprietari, ma come volontà libere. *Infra* sul contratto come riconoscimento della mutua umanità.

⁴⁴⁸ LFD § 70, p. 71 (GPhR p. 75).

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ Il riferimento esplicito a Hobbes è confermato dall’aggiunta manoscritta al § 70: GPhR, p. 293. Questa prossimità a Hobbes merita di essere rimarcata, a mio parere, contro le molte interpretazioni che, anche nello Hegel maturo, radicano il diritto nel reciproco riconoscimento o nella mutua attribuzione di status (oltre a Williams, penso ad esempio a Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, cit.; Pippin, *Hegel’s practical Philosophy*, cit.): così come il riconoscimento tra coscienze non fondava il sapere di sé di ciascuno, ma incarnava il processo di scoperta della loro pari razionalità, altrettanto il riconoscimento tra persone – attraverso il contratto – *rende effettiva* la capacità giuridica, ma non può fondarla. Come nota Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 255 Hegel stabilisce chiaramente il punto nella *Propedeutica*, *W* 4, § 11, p. 237 e in RPh Pöggeler, pp. 31-34: il fondamento del riconoscimento tra proprietari è il *Dasein* della volontà nella proprietà ‘solitaria’, che le fornisce l’essenziale coscienza di sé come persona libera. Se così non fosse, non si capirebbe che cosa dovrebbe essere riconosciuto e perché.

L'alienazione della proprietà esplicita il quadro contrattuale nel quale soltanto ottiene effettività la capacità giuridica della persona⁴⁵¹. Il contratto, per Hegel, opera una duplice e correlata esteriorizzazione del volere. In primo luogo, la volontà appare a se stessa come un'altra: alla volontà «si deve dare un particolare *esserci*, nell'espressione della *stipulazione* grazie alla formalità dei *gesti* e di altre azioni simboliche»⁴⁵²; nella stipulazione⁴⁵³ la parola ottiene un valore giuridico oggettivo, perché è la volontà del singolo resasi vincolo reale e permanente.

Così, l'intenzione particolare e la *Gesinnung* interna del soggetto incarnano il motivo contingente della stipulazione contrattuale, ma il loro arbitrio è eliminato dalla realtà esteriore che la volontà si dà come segno: ritrovandosi nel proprio prodotto linguistico, la volontà diviene *per se stessa* oggettiva e universale, e solo come tale costituisce il perno della validità giuridica dell'accordo. Benché gli esempi e le classificazioni delle tipologie contrattuali siano ispirate a Hegel dal diritto romano, la sostanza dell'analisi è hobbesiana: la validità e la giustificazione di ogni norma comune risiedono nella libera autoobbligazione della volontà che le pone, manifestata da segni espressi. Per questa ragione⁴⁵⁴ Hegel vede nella promessa e nella sua espressione linguistica il momento più importante del contratto, a discapito dei lati contingenti dell'intenzione soggettiva e del successivo mantenimento – o mancato mantenimento – dell'accordo pattuito. Obbligandosi attraverso segni, la volontà si dà spessore temporale, coglie se stessa come un universale esteso nel futuro: come Hobbes scrive nel *Leviatano*, «la materia o soggetto di un patto è sempre qualcosa che ricade sotto la deliberazione [...] e perciò si intende sempre che è una cosa avvenire e il cui adempimento è giudicato possibile da chi fa il patto»⁴⁵⁵.

In secondo luogo, attraverso il contratto la volontà si esteriorizza *per* un'altra volontà. Giacché «fare patti con le bestie brute è impossibile, perché, non intendendo la nostra parola, non intendono né accettano alcuna traslazione di diritto [...] e, senza accettazione reciproca, non c'è patto»⁴⁵⁶ – ne segue che il presupposto di ogni contratto, necessariamente avvertito dalle volontà che vi si impegnano, è, in termini hobbesiani, la fiducia, che implica la precomprensione dell'altro come volontà eguale alla mia. Si è persona sempre con e per altre persone, e nel reciproco riconoscimento dell'eguale umanità: il contratto, sancito dalla comune oggettivazione della volontà in segni, rende effettiva la capacità giuridica di ciascuno – giacché il contraente non vale come tale o talaltro individuo con il proprio particolare interesse, ma quale soggetto universale di diritto. Nell'accordo sancito giuridicamente, ciascuno riconosce se stesso nell'altro, diviene relazione infinita a sé. La dignità della personalità diviene così il senso giuridico di ogni interrelazione umana: diritto è, in questa prospettiva, l'ordine normativo che consente agli individui di riconoscersi e rapportarsi tra sé come persone, di agire nella coscienza della comune umanità e di

⁴⁵¹ Cfr. P. Landau, *Hegels Begründung des Vertragsrechts*, in Riedel (a cura di), *Materialien II*, cit., pp. 176-200; J.F. Kervégan, *L'effectif*, cit., cap. 3.

⁴⁵² LFD § 78, p. 76 (GPhR p. 82).

⁴⁵³ Ivi, § 79.

⁴⁵⁴ Ivi, 79 A.

⁴⁵⁵ L XIV p. 97 (tr. it. p. 144).

⁴⁵⁶ Ibid.

esteriorizzare tale coscienza in segni durevoli. Il contratto, nell'analisi hegeliana, non è riducibile a un istituto del diritto privato, benché di quest'ultimo fornisca lo schema strutturale: è invece la figura di esistenza del *continuum* giuridico essenziale, del reciproco riconoscimento dell'umanità di ogni uomo.

Nel momento del contratto ben si palesano tanto la prossimità quanto la distanza tra Hegel e Hobbes. In Hobbes, ciò che la volontà statuisce le rimane esterno: all'istante successivo, appare già come un impedimento alla sua libertà. Insieme all'adesione interiore alla propria deliberazione viene meno, a causa dell'incostanza delle passioni, anche la fiducia reciproca che costituisce il cemento dei patti tra gli uomini e conferisce loro profondità temporale: «i vincoli delle parole sono troppo deboli per imbrigliare l'ambizione, l'avarizia, l'ira, e le altre passioni degli uomini, senza il timore di un qualche potere coercitivo»⁴⁵⁷. Sicché le leggi naturali, in effetti, consigliano agli uomini di creare l'unico patto che contenga in se stesso la condizione del proprio permanente adempimento, perché autorizza un potere di coercizione sufficientemente forte da generare timore costante⁴⁵⁸. In questo modo, obietta Hegel, si riduce lo Stato a un costrutto derivato dalla razionalità limitata del diritto privato; lo sforzo del *Leviatano* per distinguere – e correlare – la proprietà di cose dal potere su persone, il diritto dalla politica, si limita a fare di quest'ultima soltanto l'appendice funzionale del primo.

Hegel comprende invece la vocazione giuridica della volontà come momento di uno sviluppo che la oltrepassa, mantenendone la necessità ma relativizzandone la logica specifica. Il diritto astratto è la prima formazione della volontà all'universale: nel merito, è la *Bildung* che riguarda la presa di possesso del proprio corpo, la sfera d'azione diretta della volontà individuale e il riconoscimento della pari umanità degli uomini. Si tratta di un momento essenziale, giacché è questa sfera – non la moralità né lo Stato – a definire normativamente lo statuto di persona: conoscendosi come persona, la volontà limita il proprio arbitrio privato ma si ritrova nell'altro da sé, nel terreno di riconoscimento degli uomini come soggetti universali. Tuttavia il quadro soltanto giuridico mantiene necessariamente separati i piani della volontà particolare e del *continuum* normativo in cui tale volontà si sa inserita: la persona si conosce come l'universale della norma comune, ma altrettanto come la possibilità particolare, del tutto contingente, di seguirne o di violarne la prescrizione. La dimensione giuridica stabilisce un nesso d'ordine tra questi due lati – in termini hobbesiani, tra accettazione reciproca e timore o distanza tra gli uomini – ma non può coglierne sul proprio piano l'unità interna, né può conciliarli.

Perciò la formazione all'universale, iniziata dal diritto della personalità, è superata dalla moralità e infine dalla vita etica; soltanto in unità con queste ulteriori dimensioni di oggettivazione del volere la norma giuridica può ottenere effettività. Il diritto 'giuridico' è soltanto la prima delle tre articolazioni dello stratificato concetto hegeliano di *Recht* – che indica, più in generale, il *Daseyn* della volontà libera⁴⁵⁹. Hobbes non coglie lo sviluppo necessario della personalità in soggetto morale: ben-

⁴⁵⁷ Ivi, p. 96 (tr. it. p. 142).

⁴⁵⁸ Timore e libertà sono coestensivi: L XXI.

⁴⁵⁹ LFD § 29.

ché parta dall'attività 'idealistica' della volontà di fronte alle cose, la sua antropologia non gli consente di tematizzare il rapporto morale tra il soggetto e le azioni [*Handlungen*] che ne costituiscono la storia; in Hobbes non può sussistere una differenza di statuto tra le azioni e i meri eventi. Ma se il soggetto non si costituisce come universale nelle proprie azioni, restando invece bloccato alla scissione tra universalità e particolarità che definisce la persona, non può farsi libero nella realtà: non giunge all'infinità della vita etica.

3.4 Diritto e società civile

Proprio assolutizzando il diritto privato e la sua logica contrattualistica, tuttavia, Hobbes ha colto un punto fondamentale: l'eticità moderna è contraddistinta in effetti dall'autonoma riproduzione di un ordine non direttamente politico di relazioni – la società civile – regolato dal diritto di proprietà e dal suo sviluppo contrattualistico. La personalità, nucleo storico del diritto astratto, trova esistenza concreta nel diritto privato che struttura la società civile⁴⁶⁰: non, tuttavia, per l'aspetto ancora empirico e incompiuto dell'impossessamento e dell'uso dei beni, ma per le risorse regolative dispiegate dal rapporto contrattuale⁴⁶¹.

La legge immanente di sviluppo della moderna *bürgerliche Gesellschaft*, per la misura in cui questa costituisce una sfera non politica di relazione, è fornita dalla prestazione universalizzante del contratto. La relazione contrattuale (1) universalizza le volontà e i desideri privati dei contraenti – giacché rende effettivo il loro mutuo riconoscimento come persone, tanto che Hegel afferma che solo con l'avvento della società civile si può considerare esistente il concetto astratto di uomo; e (2) universalizza gli oggetti del contratto: crea la dimensione omogenea del *valore* in cui i beni non appaiono più come risposte a un bisogno specifico, ma come equivalenti, come espressioni formali del «bisogno in generale»⁴⁶².

La proprietà, che sul piano del diritto astratto designa più generalmente la sfera imprescrittibile di oggettivazione della volontà come persona, diventa perciò l'asse del diritto privato nel quadro storico del moderno sistema dei bisogni. Ma occorre rilevare anche la non coincidenza tra il principio e la sua figura storica specifica: nel diritto astratto la proprietà precede il contratto; nella società civile, al contrario, «la proprietà si basa ora sul contratto e sulle *formalità* che rendono la medesima suscettibile della prova e avente forza giuridica»⁴⁶³. Questa inversione indica che il diritto di proprietà, nel contesto oggettivo della società civile, si legittima non con

⁴⁶⁰ RPh Henrich p. 168. Sull'astoricità del diritto astratto della personalità, J.F. Kervégan, *L'effectif*, cit. pp. 59 sgg., e sulla società civile come sua effettuazione concreta ivi, pp. 67 sgg..

⁴⁶¹ LFD § 217 A.

⁴⁶² Ivi § 63, p. 65 (GPhR p. 65).

⁴⁶³ Ivi § 217, p. 175 (GPhR p. 215). Sulla natura provvisoria delle determinazioni del diritto astratto, concretizzate e spesso modificate nelle sfere superiori del diritto della moralità e dell'eticità, cfr. M. Westphal, *Hegel. Freedom and Modernity*, SUNY, Albany 1992 pp. 19-36. Come nota A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 238 il carattere privato della proprietà è un tratto che è *convalidato* nella società civile, ma modificato nello Stato, che si fonda sulla proprietà pubblica di tutti i cittadini (LFD § 299 A).

l'impossessamento, l'uso e l'alienazione – vale a dire i suoi momenti astratti di intelligibilità – ma in base ai principi di regolazione e delimitazione imposti dall'universalità sociale.

Qui c'è, al contempo, unità e differenza con Hobbes: come in Hobbes, solo la società civile trasforma il fatto del possesso in proprietà riconosciuta; ma per Hegel – che è in ciò senz'altro più vicino alle basi normative del liberalismo – questo riconoscimento non è opera della volontà politica del sovrano, bensì dei meccanismi legali interni alla società civile: l'ordine giuridico del mercato, l'amministrazione del diritto civile e penale e l'intervento amministrativo della polizia incarnano strutture organizzative non direttamente politiche, e tuttavia capaci di erigere e promuovere l'universalità della legge già al livello particolaristico del diritto privato.

Concludendo: se dunque il contratto – anche nella peculiare versione 'politica' dell'autorizzazione – è inadatto a tematizzare l'unificazione politica di una comunità, esso costituisce tuttavia il vettore di quella specifica unificazione non politica che contraddistingue la moderna società civile e le sue strutture interne di autoregolazione. È perciò la società civile, in quanto «*costituzione giuridica*»⁴⁶⁴, a conferire articolazione ed effettività ai principi giusnaturalistici del diritto astratto: che Hegel consideri essenziale agli Stati autentici lo sviluppo di un'articolata società civile mostra perciò quanto egli, a dispetto delle accuse di molti critici, sia prossimo ai principi fondanti dello Stato di diritto espressi dal giusnaturalismo borghese⁴⁶⁵.

Tuttavia la società civile, fermo restando il suo potenziale autoregolativo, non è in grado di portare a piena attuazione né la tutela dei diritti della personalità che le conferiscono forma giuridica, né il processo di *Bildung* della volontà che, di quei diritti, costituisce l'interna sostanza antropologica. Infatti, proprio il duplice processo di universalizzazione sorretto dai rapporti contrattuali – «la *generalizzazione* della connessione degli uomini attraverso i loro bisogni, e dei modi di preparare e provvedere i mezzi per questi»⁴⁶⁶ – genera inevitabilmente la polarizzazione classistica di grande ricchezza e plebe, e rende ineffettiva per la classe vincolata alla vendita del proprio lavoro tanto la tutela giuridica, quanto la formazione soggettiva all'universalità. La società civile, che pure in quanto ordine giuridico non coincide con lo stato di natura di Hobbes, ne incarna perciò il «resto» o residuo⁴⁶⁷: non è infatti ricomponibile, senza uscire dalla logica privatistica e contrattualistica della società civile, la scissione tra particolarità e universalità che ne anima lo sviluppo. Oc-

⁴⁶⁴LFD § 157, p. 139 (GPhR p. 165).

⁴⁶⁵ Su questo punto, cfr. tra tutti i classici studi di E. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1950, e D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, ried. La Città del Sole, Napoli 2012, 2 voll.

⁴⁶⁶ LFD § 243, p. 187 (GPhR p. 232).

⁴⁶⁷ «Questa sfera della particolarità, che reputa sé l'universale, trattiene entro di sé in questa identità soltanto relativa col medesimo altrettanto la particolarità naturale come la particolarità arbitraria, dunque il resto dello stato di natura»: LFD § 200 A, p. 164 (GPhR p. 200); inoltre anche l'esplicita eco di Hobbes al § 289 A, p. 233 (GPhR p. 298): «come la società civile è il campo di battaglia dell'interesse privato individuale di tutti contro tutti, così qui ha la sua sede il conflitto del medesimo contro i comuni affari particolari». In termini più generali, sul senso della seconda natura etica non solo come formazione del carattere secondo le norme comuni, ma altrettanto come residuo dell'esteriorità della prima natura, cfr. F. Menegoni, *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, in F. Chierighin et al. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'enciclopedia del 1817*, Verifiche, Trento 1995, p. 523.

corre quindi portarne alla luce la nervatura politica, capace per Hegel di sottrarla alle contraddizioni contenute nel suo stesso sviluppo e di raccoglierne la dispersione nell'unità della vita etica del cittadino.

4. Hegel, Hobbes e il diritto naturale

4.1 Il giusnaturalismo hegeliano

Tirando le fila del discorso, si può concludere che per Hegel e Hobbes la fonte del diritto è la pari capacità giuridica di ogni soggetto umano: una capacità non debitrice di attribuzione esterna, né della collocazione in un ordine normativo precostituito, ma dovuta unicamente al potere di ciascuno di obbligarsi secondo volontà, di darsi realtà oggettiva nelle proprie azioni e di vincolarsi ai loro esiti.

Per questo motivo il filo conduttore della teoria hegeliana del diritto astratto è il rifiuto della personalità come *status* particolare⁴⁶⁸, come nel diritto romano, dove il *caput* – la personalità giuridica – è condizione specifica che risulta dall'unione di *status libertatis*, *status civitatis* e *status familiae*. Non c'è a rigore neppure un diritto delle persone, ma solo un diritto delle cose [*Sachenrecht*], giacché la persona non è una condizione accanto ad altre, ma la soggettività imprescrittibile – non passibile di alcun *dominium* – che alimenta la validità di ogni diritto in quanto tale. Terreno del diritto è il rapporto volontario con le cose; giuridicamente riconosciuto e vincolante – vale a dire *giusto* – è solo l'adempiere a ciò che la volontà ha fatto delle cose su cui si esercita.

E tuttavia per entrambi i pensatori può acquisire senso giuridico, cioè essere fonte di regole vincolanti, soltanto il volere che sia intrinsecamente provvisto di razionalità o in unità con il giudizio intelligente: in Hobbes, che miri cioè alla *conservatio sui*; in Hegel, che iscriva durevolmente la volontà nel mondo, consentendo alla coscienza di sé di apprendersi come libera⁴⁶⁹. Per quanto ciò che obbliga legittimamente l'uomo sia in effetti un prodotto del suo volere, e non possa essere semplicemente trovato dalla ragione naturale come un ordine dato, entrambi rifiutano una concezione semplicemente volontaristica della normatività: non è il mero arbitrio a determinare le norme, né la semplice forma dell'auto-obbligazione è capace di legittimare qualunque contenuto; la volontà si determina in diritto se risponde alla propria ragione d'essere – se, nei termini di Hegel, diviene volontà oggettiva⁴⁷⁰.

Sia Hegel che Hobbes pongono quindi un sistema di diritti inalienabili o imprescrittibili della persona come base di validità di ogni norma giuridica. L'illiceità di

⁴⁶⁸ LFD § 40.

⁴⁶⁹ Ivi, § 57.

⁴⁷⁰ Cfr. anche quanto scrive Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 214: «the “soil” in which right is rooted (§ 4) is not the “autonomous” power of choice in human individuals; it cannot be found in any kind of convention or contract. Free will is not a faculty or property that we can manipulate; as practical reason and spirit, it constitutes humanness and thus “precedes” or “grounds” all choices, rights, contracts, and communities».

ogni «alienazione della *personalità* e del suo essere sostanziale»⁴⁷¹ – di cui sono esempi «schiavitù, servitù della gleba, incapacità di possedere proprietà [...] alienazione della razionalità intelligente, moralità, eticità, religione» – è certo storicamente acquisita, ma deve la propria validità allo sviluppo razionale del *concetto* di volontà: non al fatto di essere o meno riconosciuta dalla società. Così nel *Leviatano*: l'*autorizzazione* del sovrano è dispositivo funzionale ad assicurare la distinzione di statuto giuridico tra *imperium* sulle persone e *dominium* sulle cose, logicamente negata dallo *ius in omnia*: «la persona è allora *attore* e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è AUTORE; in tal caso l'attore agisce per autorità. Infatti colui che, quando si parla di beni e di possessi, è chiamato proprietario, in latino *dominus*, in greco *kùrios*, quando si parla di azioni, è chiamato autore»⁴⁷². In altri termini, la persona *deve autorizzare* appunto perché *non può* alienarsi, ovvero porsi sotto un *dominus* esterno.

Giacché si fonda su una deduzione immanente, logica e non storica, della capacità giuridica a partire dal concetto di volontà, la filosofia di Hegel va collocata all'interno della moderna tradizione giusnaturalistica inaugurata da Hobbes: la personalità è per un verso il risultato dall'essenza dell'umanità. In Hegel la deduzione del diritto astratto della personalità rifonda la metodologia e il lessico delle moderne teorie del diritto naturale – compromesse, come visto, da un utilizzo equivoco del concetto di natura umana; tuttavia, ne raccoglie ed eredita la funzione fondamentale, tanto che per semplicità divulgativa Hegel ha ritenuto di mantenere la dizione di '*Naturrecht*' come sottotitolo dei *Lineamenti*⁴⁷³.

Si obietta di solito a questa identificazione rammentando il carattere astratto, e dunque finito, della personalità giuridica e della sua sfera di tutela e di realizzazione. Ma l'astrattezza della forma-persona, oltre al senso positivo già sottolineato nella sezione precedente, ha anche l'importante significato di atoricità e permanenza: la definizione normativa della capacità giuridica di ogni uomo non conosce confini temporali o spaziali; benché compaia di fatto con il cristianesimo e sia resa in larga misura effettiva soltanto dalla moderna società civile, non è riducibile alle proprie figure storiche – che anzi appaiono tali appunto perché figure *del* concetto di volontà razionale⁴⁷⁴. È vero che senza soggettività morale e vita etica la volontà non ottiene soddisfazione e presenza nel proprio mondo; tuttavia, la soddisfazione effettiva della volontà razionale si appoggia sulla preliminare sfera d'oggettivazione del volere come persona: l'autentica eticità dello Stato è legame di persone – e di soggetti morali – non di semplici individui. Il diritto 'giuridico' è oggettivazione necessaria del

⁴⁷¹ LFD § 66 A, p. 67 (GPhR p. 67).

⁴⁷² L XVI p. 112 (tr. it. p. 169).

⁴⁷³ Cfr. RPh Ilting 1, § 1. Cfr. su questo A. Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Springer, Dordrecht 1987, pp. 1-13.

⁴⁷⁴ Sicché l'oggettivazione della volontà ha un indispensabile momento del *Sollen*, un nucleo normativo consistente nell'eguale razionalità e libertà degli uomini e nella necessità del suo riconoscimento e della sua incorporazione nelle istituzioni dello Stato. Enfatichemente, Hegel parla di «eterni diritti umani» a proposito della conquista della libertà da parte degli schiavi in Enc. C § 433 Z, p. 276 (W 10, p. 224). Sul carattere giusnaturalistico del pensiero hegeliano, fondato nell'interiore libertà degli individui, cfr. G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Logica, vita, diritto in Hegel*, Luciano, Napoli 2012 cap. 2.

volere proprio in virtù del suo formalismo: giacché non impegna la volontà in un contesto *determinato* di oggettività – *questa* serie di azioni per il soggetto morale, *questo* Stato per la vita etica – ma vale appunto in virtù della propria formale universalità, la personalità istituisce, se così si può dire, il *continuum* dell'umanità nella storia, il vincolo di universale riconoscimento dell'uomo al di là della sua autodefinizione pratica specifica e della sua realizzazione come cittadino di uno Stato particolare⁴⁷⁵.

L'importanza di tale vincolo va enfatizzata, giacché in effetti esso è il criterio che vale a distinguere la storia umana dall'animalità dello stato di natura. Di contro alla sopravvalutazione hobbesiana della sempre risorgente attualità dello stato naturale, Hegel ne effettua una risoluta storicizzazione, retrodatandolo all'ininfluente stato di brutale innocenza antecedente la storia effettiva. Ma, d'altra parte, la *pre*-storia dello spirito vale altrettanto come *non*-storia, l'anteriorità della violenza al diritto come *negazione* del diritto: lo stato naturale non è soltanto l'immemore inizio del cammino storico della libertà, ma al contempo il dover-essere del diritto, il principio che distingue il diniego dell'infinita dignità umana dal suo riconoscimento, l'assenza di diritto dalla sua presenza come libertà riconosciuta della persona.

Il riconoscimento della libertà e razionalità universale dell'individuo è quindi la norma che rende intelligibile la storia, il criterio che distingue la naturalità dello spirito dal diritto. Giacché deve provvedere all'intelligibilità della distinzione tra non-diritto e diritto, tra non-storia e storia, la libertà della persona non è essa stessa un prodotto storico; sorge nella storia, ma è un prodotto dell'autoproduzione logica della volontà libera. Il basilare dover-essere della libertà, riassunto nella formula *ex eundem e statu naturae*, è la proposizione fondante ed elementare del diritto naturale di Hegel: naturale in quanto coincide con il bisogno e l'imperativo essenziale dello spirito, con il *Sollen* fondato nel suo *Sein* – nel concetto o in sé dell'uomo⁴⁷⁶.

L'inclusione del moderno diritto naturale all'interno della teoria dialettica dello spirito oggettivo intende superare le *impasses* della moderna filosofia d'intelletto, confinata come visto in un dogmatico empirismo atomistico. Il diritto astratto non è la base che permane inalterata al di sotto della costruzione sociale; non è lo statico assetto di proprietà di un individuo naturale, isolato dalla storia e dai rapporti etici⁴⁷⁷. In quanto oggettivazione dinamica della volontà, il diritto astratto è superato e

⁴⁷⁵ Sul diritto astratto di Hegel come diritto naturale, cfr. Kervégan, *L'effectif*, cit., p. 102 sgg.. Mi sembra tuttavia che il diritto astratto ponga le basi, appunto, astratte del più comprensivo diritto naturale-razionale di Hegel: moralità ed eticità ne fanno parte a pieno titolo e rappresentano l'immanente divenire *per sé* della volontà libera, che la giuridicità in senso stretto esprime solo parzialmente. Si pensi al fatto che tra i diritti inalienabili della persona, come visto, Hegel nomina il diritto alla moralità, all'eticità e alla religione: e un punto essenziale della ripresa hegeliana del moderno giusnaturalismo è l'estensione del concetto di *Recht* – e dunque del *Naturrecht* del titolo dell'opera – anche all'oggettività morale ed etico-politica; la normatività razionale della volontà libera si articola concettualmente in tutte queste sfere, non solo nel primo momento giuridico. Su questo vedi *infra*, la conclusione del capitolo.

⁴⁷⁶ Come visto l'espressione, dopo Jena, ricompare in Enc. C § 502 A, ed è quindi utilizzata più volte da Hegel nelle lezioni.

⁴⁷⁷ A un simile individuo, preso di per sé, Hegel non ascrive altro diritto e dovere se non quello di entrare nello Stato, come si legge nelle lettere al padre di Richard Rothe, uditore di Hegel: cfr. F. Nicolin (a cura di), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Meiner, Hamburg 1970, p. 202.

inverato dalle superiori sfere della moralità e dell'eticità: trova configurazione e realtà nella storia – come società civile – ed effettività nella legge dello Stato. E tuttavia, vale anche per il diritto il nodo critico che ho cercato di mettere in luce nei capitoli precedenti: non è possibile, neppure per una dialettica speculativa, eliminare la tensione tra ciò che vale 'per natura' – in quanto ordine immanente al concetto della volontà razionale – e ciò che di quest'ordine l'uomo *fa* nella storia; soprattutto se è a tale ordine – al concetto della libertà razionale del volere – che la storia deve la propria intelligibilità. Il punto è ancora una volta l'instabilità del nesso tra datità e costruzione.

4.2 Diritto naturale e legge positiva

Il confronto con Hobbes è, in proposito, particolarmente significativo. Anche in Hobbes il diritto naturale, ineffettivo allo stato di violenza, è realizzato e incorporato in una costruzione umana, e non rimane a essa opposto come in Locke. Solo la volontà del sovrano autorizzato detta il giusto e l'ingiusto, giacché il contenuto dell'autorizzazione consiste nel fare dell'individuo l'unico autore delle azioni della persona sovrana: tutto ciò che il sovrano vuole, è voluto dall'individuo; chi disubbidisce contraddice se stesso, e dunque agisce ingiustamente. Del resto tanto le leggi di natura – che traducono in consigli direttivi il diritto naturale – quanto le leggi del regno divino, se correttamente intese, prescrivono una cosa soltanto: di ubbidire a qualunque potere terreno sufficientemente forte da fornire protezione. Una volta prestato l'assenso all'ubbidienza ogni esitazione è risolta: tutto ciò che il sovrano statuisce, anche se contrario all'interesse e all'occasionale volontà dei sudditi, è per ciò stesso giusto – sicché si può dire, con Bobbio, che Hobbes è il fondatore tanto del moderno giusnaturalismo quanto del giuspositivismo⁴⁷⁸.

E tuttavia il volere sovrano si scontra con il limite essenziale del suo raggio d'azione: non può aggirare la ragion d'essere della sua stessa sussistenza, che consiste nell'esercitare autorità assoluta su persone e non dominio assoluto su cose – questa distinzione, come visto, è resa effettiva dalla creazione dello Stato, ma non è prodotta da quest'ultimo. Una legge che leda durevolmente la sopravvivenza confortevole dei sudditi è certo possibile, ma oltrepassa i limiti che definiscono lo scopo e il senso dell'associazione politica: sicché, per quanto i cittadini non dispongano affatto di un presunto diritto di resistenza – che Hobbes, anticipando Hegel, reputa espressione sediziosa di particolarismo 'feudale' – non sono tenuti ad agire in contrasto con il proprio diritto naturale all'autoconservazione; ad esempio – e qui invece Hobbes è ben più audace di Hegel – non ci può essere per natura alcun dovere di co-scrizione. Il rispetto del diritto naturale dei sudditi è un dettame razionale dell'agire del sovrano, allo stesso modo in cui lo sono le leggi di natura per gli individui: se

⁴⁷⁸ N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1966, p. 31: positivista per l'esito, Hobbes è tuttavia giusnaturalista per il fondamento del suo sistema.

niente può obbligare il sovrano a rispettarlo, un tale rispetto coincide tuttavia con l'interesse alla stessa autoconservazione del sovrano come uomo artificiale⁴⁷⁹.

Anche Hegel, ferme restando tutte le differenze messe in luce in questo capitolo, non può evitare un'analogia tensione tra diritto naturale-razionale e ordinamento empirico; ma prima ancora, tra il diritto della persona e il diritto oggettivo delle istituzioni etiche⁴⁸⁰: la ripetuta polemica hegeliana contro l'assolutizzazione del diritto privato, infatti, rischia di far dimenticare che anche la partecipazione all'intero etico è un imprescrittibile diritto della volontà soggettiva (*supra*), e più in generale che la sostanza dell'oggettività etica è appunto la coscienza che ne ottengono i singoli e l'opera individuale che questi vi prestano.

Affrontiamo i due punti con ordine. In primo luogo Hegel sottolinea più volte come il diritto dello Stato sia superiore al diritto astratto della personalità e alla sua concretizzazione come diritto privato della società civile⁴⁸¹: non solo perché il diritto della persona è effettivo – dotato di potere sanzionatorio e correlato a doveri determinati – solo in quanto incorporato nella legislazione di uno Stato e nei doveri e costumi di una comunità etica; ma soprattutto perché l'interesse alla conservazione dell'intero è logicamente sovraordinato a quello della conservazione delle parti. Libertà, proprietà e sicurezza dei singoli sono lo scopo relativo dello Stato, non quello sostanziale: o piuttosto, costituiscono la destinazione e il limite dello «Stato esterno» della società civile, ma possono essere legittimamente sacrificate dallo Stato universale – giacché l'interesse più alto dello Stato consiste appunto nel rendere presente e oggettiva l'universalità, e nel relativizzare l'attaccamento all'arbitrio privato⁴⁸². Così, il cittadino che rifiutasse il sacrificio in guerra verrebbe meno non a un contratto da lui sottoscritto, ma alla sua stessa essenza e volontà razionale, che le istituzioni e il governo dello Stato incarnano e rendono oggettiva. L'adesione all'universale, lungi dal risultare da un contratto – pretesa che finisce col confondere lo Stato con la società civile – costituisce l'essenza stessa della volontà individuale e la destinazione ultima della sua *Bildung*. Da qui i pronunciamenti hobbesiani (e machiavelliani) di Hegel: meglio un cattivo Stato che nessuno Stato; l'unico diritto che si può accordare all'individuo eslege è quello di diventare suddito di uno Stato.

La costante polemica dei *Lineamenti* contro la triade liberale 'vita, libertà, proprietà' rischia nondimeno di oscurare la differenza tra il diritto privato della società civile e quello che, più in generale, si può chiamare il diritto soggettivo alla libertà razionale. Nel concetto di bene inalienabile della personalità, come visto, sono in-

⁴⁷⁹ Se dunque la tesi centrale di H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford 1957, per il quale il cittadino possiede valori che trascendono la legge civile, è forse esagerata (se ne veda la critica di Oakeshott e Polin, e quanto scrive Q. Skinner in *Visions of Politics*, III, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 287 e sgg.), tuttavia egli indica un problema reale, che smentisce l'immagine di un integrale risoluzione della legge naturale nella legge civile. Cfr. J. Terrel, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2002, cap. 4; Ferrarin, *Artificio*, cit., pp. 236 e sgg..

⁴⁸⁰ Di un diritto dell'oggettività di contro al diritto della volontà soggettiva Hegel parla in LFD § 132 A.

⁴⁸¹ Per un passo esemplare cfr. RPH Iltung 3, p. 485. All'idea etica spetta un diritto più alto che agli individui: LFD § 152. Cfr. anche RPH Iltung 4, p. 410: la soggettività è soltanto la forma di manifestazione dell'eticità, e il soggetto è etico nella misura in cui non ha alcun contenuto particolare da opporre alla sostanza.

⁴⁸² LFD § 324.

clusi il diritto alla vita etica e alla religione, che lo stato esterno della società civile non si incarica di tutelare: la persona non è soltanto il supporto dei diritti liberali, ma designa più generalmente, in forma astratta e abbreviata, lo spazio di autorealizzazione degli individui nel riconoscimento della loro eguale libertà e umanità, e nelle facoltà che essi posseggono di rappresentarsi e vivere la propria essenza universale⁴⁸³.

Nella società civile questa esigenza trova una realizzazione soltanto parziale, sia per le condizioni istitutive di questa sfera, sia per le contraddizioni interne che la affliggono. È – per riprendere il precedente capitolo – l'insoddisfazione verso i limiti privatistici della società civile a spingere la volontà verso la vita universale della *citoyenneté*: la società civile frustra e comprime il desiderio razionale di una piena esistenza etica, conciliata con l'interesse universale delle istituzioni e con la sostanza razionale della comunità. In altri termini, l'esistenza politica di un popolo, incarnata dalle istituzioni dello Stato, deve portare a compimento il diritto dei singoli alla vita universale dell'eticità⁴⁸⁴: solo corrispondendo a questa esigenza, e conferendo esistenza effettiva alla pari umanità e libertà dei cittadini, lo Stato è autenticamente tale – coincide con il proprio concetto.

Da ciò occorre desumere che, lungi dal liquidare le pretese normative del moderno giusnaturalismo, Hegel le sostanzia e le espande oltre i confini del diritto privato liberale. Ma le conseguenze per la sua argomentazione non sono limpide; vorrei suggerire in conclusione, riprendendo sul piano giuridico le conclusioni del capitolo precedente, come vi sia un'eredità preziosa del pensiero hobbesiano che Hegel non raccoglie. Se lo Stato è il fondamento dell'effettività e della certezza della norma giuridica, difficilmente pare costituire la ragion d'essere della sua obbligatorietà: non ubbidisco alla legge perché posta dallo Stato, bensì perché promuove il mio diritto a un'esistenza felice. È arduo, in altri termini, dispensare il momento di necessità strumentale proprio dell'ubbidienza all'autorità politica, momento asserito con fermezza nella teoria politica di Hobbes. Ciò non conduce inevitabilmente ad affermare un qualche diritto di resistenza al sovrano: come per Hobbes, anche per Hegel l'esistenza e la continuità dello Stato sono imperativi etici, giacché senza l'effettività giuridica garantita dalla costituzione dello Stato ogni pretesa di diritto è vana e arbitraria, e ogni universalità è maschera del particolarismo e del privilegio. Il diritto è effettivo solo se organizzato e promulgato dalla costituzione statale in un sistema prescrittivo di reciproci doveri. Tuttavia la concezione hegeliana dello Stato come realtà dell'Idea etica rischia di nascondere il fatto che l'ubbidienza politica non è misura di se stessa; che la libertà positiva dell'*ethos* pubblico è tale nella misura in cui dispiega le condizioni, in ultima analisi negative, di libera autorealizzazione della soggettività⁴⁸⁵. Poiché si fonda sull'autoaffermazione del soggetto come volontà

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, § 209 A, dove Hegel afferma che è parte dell'educazione e del pensiero come coscienza individuale il pervenire ad apprendersi come persona universale tra persone eguali, e a sapere la propria dignità universale come uomo.

⁴⁸⁴ Cfr. *ivi*, §§ 260-261 per la necessaria *coscienza* dell'unità di diritti e doveri come anima dell'eticità dello Stato.

⁴⁸⁵ Si può comprendere meglio questa ambiguità se si rammenta che la misura [*das Maß*] che Hegel invocava nel § 17 di LFD per dirimere il conflitto tra le passioni può essere, di fatto, soltanto quella fornita

razionale, la ragion d'essere del diritto precede e condiziona lo Stato nonostante lo renda necessario⁴⁸⁶.

Si può riformulare il problema nei termini seguenti. Contro la concezione unicamente negativa della libertà giuridica difesa da Hobbes, Hegel afferma persuasivamente che l'*ethos* oggettivo delle istituzioni e il diritto pubblico che le struttura liberano il soggetto dalla propria angustia privata, e ne espandono l'orizzonte di autorealizzazione. Ma ciò non implica, come Hegel invece afferma, che il diritto dell'oggettività etica divenga superiore e sovraordinato rispetto al diritto della soggettività. A tale conclusione ostano le considerazioni critiche sull'unità speculativa di soggettività e oggettività che ho svolto nel capitolo precedente. La volontà oggettiva delle istituzioni non è l'inveramento speculativo della volontà soggettiva, ma il suo supporto protettivo e la condizione della sua espansione; la libertà dello Stato come Idea etica non è la realtà assoluta che soddisfa e porta a compimento la libertà dei singoli.

In questo senso, la valenza strumentale dell'artificio giuridico-politico in Hobbes mantiene la sua pertinenza critica. E tale osservazione non vale solo per la persona artificiale dello Stato, ma anche, a monte, per la personalità naturale. La soggettività giuridica naturale, in Hobbes, è essa stessa un artificio: è la considerazione dell'individuo come autore delle azioni e delle parole da lui proferite di fronte ad altri. Per Hobbes, la qualità giuridica non è inerente per natura al soggetto come entità metafisica separata, né è il risultato, come in Hegel, della *Bildung* che universalizza e formalizza l'autocoscienza immediata come persona astratta⁴⁸⁷. È invece il frutto volontaristico di un artificio teatrale: è, etimologicamente, la maschera che l'individuo indossa di fronte ad altri al fine di conferire un significato pubblico alle proprie azioni o volontà. Il soggetto giuridico è attore in una scena pubblica artificiale popolata sia da persone naturali – che impersonano di fronte ad altri le proprie stesse volontà – che da persone fittizie – che impersonano le volontà altrui. Pensato come scenario teatrale, il diritto positivo – privato e pubblico – resta per Hobbes un artefatto culturale; non diviene seconda natura, ma corregge e integra la natura data, alleviandone gli affanni e regolandone i conflitti.

dalla partecipazione ai costumi e ai doveri di una sostanza etica; il presupposto dell'identificazione hegeliana di giustizia dell'anima e giustizia della città – per usare i termini platonici – è perciò che l'individuo viva già da sempre in una seconda natura di istituzioni razionali: che dunque l'essenza delle istituzioni sia già intimamente razionale. Ma la misura della razionalità delle istituzioni positive non può essere altra dalla loro capacità di promuovere la soddisfazione etica – e non soltanto privatistico-borghese – dei cittadini: la circolarità dell'etica aristotelica è trasferita dalla figura del saggio a quella dello Stato.

⁴⁸⁶ Seppure obliquamente, Hegel lo ammette quando scrive che «riguardo al modo dell'esistenza della giustizia la forma ch'essa ha nello stato, cioè come *pena*, non è d'altronde l'unica forma e lo stato non è il presupposto condizionante della giustizia in sé»: LFD § 100 A, p. 90 (GPhR p. 98).

⁴⁸⁷ L. Jaume, *La théorie de la "personne fictive" dans le Léviathan de Hobbes*, «Revue française de science politique», 33, 1983, pp. 1009-1035.

4.3 Il diritto interstatale

La difficile relazione tra diritto e statualità può essere sondata, in ultimo, anche riguardo alla struttura del diritto statale esterno⁴⁸⁸. Il diritto internazionale ricalca, più di ogni altra figura dell'oggettività dello spirito, la morfologia normativa dello stato di natura di Hobbes:

[gli Stati] sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae*, e i loro diritti hanno la loro *realtà* non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare. Quella determinazione universale rimane perciò nel dover essere, e la situazione diviene un'alternanza del rapporto conforme ai trattati e della soppressione del medesimo⁴⁸⁹.

Gli Stati sovrani, incarnazioni durevoli dell'autocoscienza di un popolo, si presentano sul terreno internazionale come individualità contrapposte e chiuse in se stesse, portatrici di interessi particolari e conflittuali. Il principio dell'interazione tra Stati è il riconoscimento della reciproca indipendenza e autonomia: tale riconoscimento conferisce al loro agire la veste giuridica del contratto – basata, come Hobbes ha argomentato in riferimento allo stato di natura, sul nesso tra timore e accettazione reciproca, tra percezione di distanza e comprensione della pari soggettività dei contraenti⁴⁹⁰. Ma in assenza di una «volontà universale» e sovrana, che traduca l'accettazione dei reciproci diritti in un assetto sanzionatorio di doveri, l'adempimento dell'impegno contrattuale resta dipendente dall'arbitrio dei singoli Stati: rimane nella sfera contingente e ineffettiva del dover essere. Sicché la condotta interstatale è strutturalmente condizionata dalla costante possibilità della guerra⁴⁹¹; i rapporti internazionali non possono fondarsi sui precetti di una morale astratta o della «provvidenza universale», ma sulla «*sapienza particolare*»⁴⁹² e utilitaria che ha per unico scopo e supremo scopo l'esistenza e la conservazione dello Stato di fronte ad altri Stati.

E tuttavia, il diritto statale esterno resta nondimeno un diritto, un ordine giuridico, non un puro stato di violenza, poiché «gli stati si riconoscono reciprocamente come tali [...] *anche nella guerra*»⁴⁹³: in forza del medesimo vincolo di reciproco

⁴⁸⁸ Per la discussione che segue cfr. L. Siep, *Das Recht als Ziel der Geschichte*, in C. Fricke, P. König (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995, pp. 335-379. La critica che cerco di muovere ha qualche analogia con quella di A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., cap. 11.

⁴⁸⁹ LFD § 333, p. 262 (GPhR p. 339).

⁴⁹⁰ Scrive infatti Hegel che «quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone [...] tanto poco lo Stato è un individuo reale senza rapporto con altri Stati»: Ivi, § 331 A (GPhR p. 337).

⁴⁹¹ Come nello stato naturale descritto da Hobbes, governato dall'immaginazione dell'altro più che dalla percezione del suo comportamento effettivo, lo Stato «non può fermarsi a voler osservare meramente la *realtà* dell'offesa, bensì si aggiunge come causa di contese la *rappresentazione* di una tale offesa come *pericolo* minacciante da parte di un altro stato, con l'andar su e giù quanto a maggiori o minori probabilità, supposizioni delle intenzioni ecc.»: Ivi, § 335, p. 263 (GPhR p. 340). Cfr. L cap. XIII.

⁴⁹² LFD § 337.

⁴⁹³ Ivi, § 338, p. 264 (GPhR p. 342).

riconoscimento che rende possibili i trattati, anche la guerra è condizionata dal dovere di mantenere la possibilità della pace; ciò implica l'obbligo di rispetto degli ambasciatori, il non coinvolgimento della «vita familiare e privata» e così via. Si coglie perciò l'oscillazione hegeliana: da un lato il diritto assoluto di ciascuno Stato al proprio benessere e interesse riduce il rispetto dei trattati a una mera esigenza formale ed esteriore; dall'altro il vincolo riconoscitivo degli Stati come persone, e quindi la possibilità stessa dei contratti, è fonte di obbligazione giuridica, per quanto con un grado di effettività debole, molto minore di quello che spetta al diritto statutale interno. Gli interessi degli Stati confliggono, anche aspramente, e senza possibilità di pace perpetua; ma il mutuo riconoscimento del diritto a esistere come soggettività autonome, preconditione dei trattati, esclude dal novero delle relazioni lecite il *dominium* o l'assoluto annientamento: di nuovo, hobbesianamente, non si possono fare patti con le cose o con le bestie.

Il *continuum* riconoscitivo non riguarda solo la persona sovrana dello Stato, ma altrettanto i diritti dei rispettivi cittadini: ad esempio nel dovere di guerra che impone di rispettare la continuità della vita civile. Lo *status* di persona giuridica oltrepassa quindi, almeno idealmente, quello di cittadini di uno Stato determinato, perché attiene intrinsecamente al riconoscimento della comune umanità. Ma l'ordinamento giuridico della personalità può divenire effettivo, autentico diritto, solo se sancito dalle costituzioni dei singoli Stati. Sul piano della storia mondiale si registra la medesima ambiguità. Il principio di unità e di intelligibilità della storia è l'affermazione universale della libertà cosciente e riconosciuta della persona; ma, d'altra parte, gli unici vettori dell'autocoscienza storica ammessi da Hegel sono gli Stati. Fuori dagli Stati in lotta violenta per autoconservarsi, la storia appare come il cieco e indifferente tribunale del mondo, così prossimo allo stato di natura di Hobbes da trarre da esso due cruciali titoli antiggiuridici: il «diritto assoluto», in ogni epoca, al *dominium* di un popolo sugli altri⁴⁹⁴ e, come visto, il «diritto» degli eroi alla fondazione di Stati⁴⁹⁵.

Il diritto interstatale e la *Weltgeschichte*, esplicitamente ricondotti da Hegel a esempi della condizione pregiuridica del *Naturzustand*, segnano probabilmente il maggior punto di vicinanza tra il pensiero etico-politico di Hegel e quello di Hobbes. Proprio per questo, vale la pena enfatizzare in conclusione una differenza tra le due concezioni, forse sottile ma importante. La persona dello Stato, perno di ogni ordinamento giuridico, è per Hegel il prodotto del farsi logico-storico dell'Idea nel mondo; per Hobbes, invece, è una finzione artificiale posta in essere dalla volontà umana allo scopo di trascendere i conflitti. Mentre per Hegel lo Stato è una sostanza indisponibile all'agire consapevole dei soggetti – individuali e collettivi – per Hobbes lo statuto di artefatto intenzionale rende la costituzione statale indubbiamente fragile e reversibile, ma altrettanto, in linea di principio, più duttile e malleabile. Entrambi rifiutano l'ideale cosmopolitico kantiano di un *Völkerbund* tra Stati e di un diritto universale di ospitalità; sia a partire da Hegel che da Hobbes è quindi possibile denunciare l'utilizzo non giuridico, bensì controversistico e discriminatorio, dell'ideale di una costituzione cosmopolitica che tuteli i diritti umani a prescindere dalla citta-

⁴⁹⁴ Ivi § 347.

⁴⁹⁵ Ivi § 350.

dinanza statale. Ma mentre in Hegel il conflitto tra Stati sovrani ha le vesti intangibili di un destino, il carattere pattizio e volontaristico dell'istituzione della sovranità in Hobbes lascia aperto uno spazio, forse esile ma concreto, per pensare la risoluzione di conflitti interstatali determinati; l'istituzione artificiale di nuove entità sovrane, o la dissoluzione o il ridimensionamento di sovranità preesistenti, possono riconfigurare gli spazi politici interstatali in funzione di una regolamentazione concreta e intenzionale delle ostilità. Benché non possa e non debba essere perpetua, la pace deve poter essere pensabile come obiettivo politico in situazioni determinate, anche in funzione della stabilità interna ai singoli Stati. Considerare, con Hobbes, la pace come artificio può, in quest'ottica, fornire alcune risorse teoriche rilevanti.

Capitolo 6

Sovranità

Si pone così di nuovo, e nel suo nucleo vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire [...] Lo Stato può tentare di sfuggire a questo problema rendendosi garante delle attese eudemonistiche dei cittadini, per trarne la forza che lo sostenga [...] Lo Stato, non confidando più nelle proprie forze unificatrici, o di esse spogliato, viene in tal caso forzato a elevare a suo programma la realizzazione dell'utopia sociale. Si può dubitare che il problema di principio cui esso vuole in questo modo sottrarsi venga così risolto. Su che cosa si appoggia questo Stato in tempi di crisi?

E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*.

Se c'è un nodo di questioni alle quali è associato il nome di Hobbes, e viene rimarcata la sua straordinaria influenza sul pensiero moderno, questo è senz'altro l'inedita definizione delle forme dell'unità politica e dei modi di esercizio del potere dello Stato. La nuova concettualità giusnaturalistica introdotta da Hobbes opera una rivoluzione estesa e profonda nel modo di concepire, di legittimare e persino di praticare il potere politico, capace di oltrepassare la partigiana difesa dell'assolutismo alla quale lo 'hobbismo' venne associato nell'epoca delle rivoluzioni moderne, e di conquistare – perlopiù inavvertitamente – i concetti e le parole degli avversari della monarchia assoluta: dai liberali inglesi ai rivoluzionari francesi, fino alle cattedre tedesche di cameralistica e alla *Staatswissenschaft* ottocentesca. Inutile rammentare quanto, di Hobbes, passa nella teoria politica di Locke e Spinoza; né occorre ricordare che il primo e seminale insegnamento universitario di diritto naturale in Germania, tenuto da Samuel Pufendorf, eredita dall'autore del *Leviatano* la concezione essenziale della sovranità dello Stato e della sua formazione attraverso l'autorizzazione.

Per ciò che riguarda il parallelo con Hegel, la conseguenza merita di essere subito sottolineata: se l'ascendenza hobbesiana dei temi della lotta per il riconoscimento e dello stato di natura è apertamente sottolineata da Hegel, il terreno politico è invece oggetto di un confronto implicito e indiretto; più del rimando evidente a Hobbes, contano in questo caso la ripresa sotterranea o la critica dei *topoi*, dei termini e degli argomenti hobbesiani che, talvolta passivamente, si tramandano nel pensiero politico moderno e ne alimentano le logiche fondamentali di sviluppo. Prima di entrare nel

merito, valga un esempio per tutti: la dicotomia ciceroniana tra *multitudo* e *populus*, che compare a più riprese nei *Lineamenti*, è utilizzata da Hegel nello specifico senso moderno che a questi concetti è stato impresso da Hobbes.

Una ricostruzione storico-concettuale delle radici hobbesiane del pensiero politico moderno, anche soltanto per ciò che di esse confluisce in Hegel, supera ampiamente i limiti di questa ricerca⁴⁹⁶. In questo capitolo vorrei approfondire, più selettivamente, lo specifico problema teorico inerente al nesso hobbesiano tra sovranità e rappresentazione, e verificare in che misura la filosofia politica di Hegel possa dirsi ripresa o soluzione. La ragione di questa delimitazione tematica, ai miei occhi, è la seguente: la teoria hobbesiana dell'autorizzazione del sovrano traduce, sul piano dei concetti politici, la medesima tensione tra costruzione e datità che pervade ogni dimensione della filosofia di Hobbes, e in particolare definisce la sua concezione dell'artificio. In linea con la strategia dei capitoli precedenti, anche in questo capitolo vorrei mostrare come la ragione hegeliana comprenda e superi alcune tensioni inerenti all'artificialismo di Hobbes, ma rimanga cieca di fronte ad altri aspetti importanti di quest'ultimo.

Si può esordire con la seguente considerazione generale. La comprensione della politica, tanto in Hobbes quanto in Hegel, presuppone la conoscenza dell'uomo – della struttura del suo desiderare, della sua propensione culturale e normativa. Al tempo stesso, la politica è il coronamento della scienza dell'uomo e la destinazione del suo desiderio: è ciò che deve sanare durevolmente, almeno sul piano dei rapporti mondani, la sua indigenza esistenziale. Se dunque vi è tensione nella costituzione del desiderare umano, essa si riverbera infine, persino amplificandosi, nella logica dell'associazione politica.

Dividerò l'analisi in quattro paragrafi. Nel primo, dedicato a Hobbes, tenterò di analizzare la logica di fondo del binomio rappresentazione-sovrano e la sua solidarietà con l'impianto artificialistico della filosofia di Hobbes; nel secondo metterò in luce l'idea hegeliana secondo cui la costituzione dello Stato vada intesa non come un artefatto, ma come un'unità autodifferenziantesi di cerchie tra loro interconnesse. Nel terzo paragrafo scorgerò nella rappresentazione attuale – e nel suo legame bilaterale con il potere legislativo – il principio hegeliano di formazione dell'unità politica, tale da comprendere in sé e superare le aporie della rappresentanza hobbesiana e del suo rapporto unilaterale con la volontà del sovrano. Infine, cercherò di definire i nodi critici della concezione hegeliana della vita etica del cittadino alla luce del confronto con Hobbes.

1. *Verum-factum*. Hobbes e la costruzione dell'unità politica

Il radicalismo politico del *Leviatano* non è conseguenza di partigianeria ideologica, né deriva in prima istanza dalla diagnosi storica del proprio tempo – che si

⁴⁹⁶ Si possono consultare le utili raccolte a cura di Duso, *Il contratto*, cit., e *Il Potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999. Inoltre L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Puf, Paris 1986.

scelga in questo caso di sottolineare l'elemento del controversismo religioso, delle classi borghesi in ascesa, dell'impotenza politica in cui ristagna la rappresentanza particolaristica dei ceti e delle fazioni, della guerra civile. Come hanno sottolineato molti interpreti, a partire da Tönnies e Cassirer, l'impianto politico del *Leviatano* è il portato consequenziale del radicalismo logico-gnoseologico di Hobbes: nel merito, dell'immagine – che Hobbes ricava principalmente dal metodo galileiano e della rivoluzione matematico-scientifica del primo Seicento – della conoscenza scientifica come costruzione. Lo Stato è oggetto di una costruzione genetico-causale a partire da postulati elementari, il cui statuto non è quello di dati inconcussi – forniti all'esperienza dall'apprensione noetica o dai sensi come unità eidetiche di un molteplice – bensì quello di termini logici di una risoluzione ideale della molteplicità sensoriale in unità ultime di definizione.

La dottrina hobbesiana dello stato di natura è l'applicazione al mondo della prassi umana della *annihilatio* logico-geometrica richiesta dal nuovo concetto di scienza: non, dunque, una mera finzione euristica, ma la riduzione della cangiante esperienza umana agli elementari caratteri fisico-meccanici che soltanto la rendono leggibile per la scienza; questi caratteri, al contempo, vanno intesi come unità logiche funzionali a una definizione genetica dell'uomo artificiale dello Stato, non come riferimenti naturalistici di un'apprensione esterna. Abbiamo visto nel primo e nel secondo capitolo le ambiguità che si celano nel tentativo hobbesiano di una *creatio ex nihilo* matematico-meccanicistica della società: i fatti pratici non parlano se non a chi li affronti con un'intuizione prescientifica della natura dell'uomo e delle sue passioni.

Ma occorre dire altrettanto che la più grande e pervasiva di queste ambiguità è intrinseca allo stesso modello di conoscenza scientifica che Hobbes assume dai nuovi matematici: l'idea cardinale che la vera realtà – ciò che permane e che vale da regola – siano le leggi prodotte da un pensiero attivo e costruttivo sulla base di procedure stipulate, e non ciò che è dato all'esperienza. È vero che la comprensione della vita umana impone a Hobbes un'incertezza ulteriore; se in Galilei i moti meccanici valgono come regole produttive delle leggi fisico-matematiche, sicché di esse si può dire che incarnino l'essenza noetica del mondo naturale, in Hobbes lo statuto realistico del determinismo fisico è ancora più controverso: non determina l'agire immediato dell'uomo – che è guidato dall'immaginazione e dalla sua propensione all'artificio – e neppure i suoi doveri e obblighi, che sono oggetto di una scelta e stipulazione volontaria. Ciò che il meccanicismo fisico definisce è la condizione di pari eguaglianza e libertà di tutti gli individui: ma non si tratta di una norma d'ordine dell'esperienza e neppure della percezione comune dell'interazione umana, giacché l'eguaglianza degli uomini è più spesso ignorata che accettata, e occorre giungervi per scienza e per ragionamento. Si tratta invece dell'azzeramento analitico di ogni ordine e gerarchia fattuale, e così della base elementare per la costruzione teorica del *Leviatano*.

Il punto è che, come per la datità percettiva in Galilei, l'esperienza immediata dell'uomo è disordine e caos: la legge è un costruito del volere umano, che istituisce l'unità e la regolarità partendo dalla molteplicità disaggregata. Il distacco dalla tradizione della filosofia pratica è sancito dal ruolo costitutivo che Hobbes assegna all'artificio: alla capacità di dare presenza reale ai prodotti del pensiero, e di asse-

gnare loro il potere esclusivo e vincolante di unificazione dell'esperienza. Così, per Aristotele la politica apparteneva all'ordine intermedio di intelligibilità di ciò che può essere altrimenti da com'è, e si fondava perciò sulla compresenza di regolarità e cambiamento, di unità finalistica dell'agire e particolarità molteplice delle leggi e dei costumi delle città. Per Hobbes, la politica diventa invece oggetto rigoroso di scienza, giacché quest'ultima assume risolutamente il significato di costruzione di un sistema legale *ex novo* da parti elementari e perde quello di contemplazione dell'ordine che precede e include in sé la sfera della prassi umana.

Ma il contenuto specifico della svolta compiuta da Hobbes non consiste soltanto nello sforzo di rifondazione della politica secondo i canoni delle nuove scienze fisico-matematiche, bensì soprattutto nella sua capacità di riadattare e modificare vecchi concetti per i nuovi scopi. È il caso della nozione di rappresentazione o rappresentanza [*representation*], che assurge a perno dell'intera costruzione dell'unità politica⁴⁹⁷. In questo termine si confondono, tradizionalmente, il significato giuridico e poi teologico connesso alla vicarietà personale, espresso dai latini nella formula di diritto privato *personam alicuius gerere* o *sustinere*; e il significato filosofico – non scollegato dal primo – che fa riferimento invece alla presentificazione in immagine di un qualcosa di assente o fuggevole, e più generalmente al rapporto ambiguo tra l'archetipo e la copia, tra l'intuizione dell'originale e la produzione di un duplicato. Hobbes si appoggia al primo campo semantico quando afferma, del sovrano, che «sostiene»⁴⁹⁸ o «regge la parte della persona»⁴⁹⁹ – «*civitatis personam gerit*» nella versione latina; attinge invece al secondo ambito quando afferma la cruciale tesi per cui una moltitudine di uomini diventa *una* persona solo per il fatto che qualcuno la rappresenta: «infatti è l'*unità* del rappresentatore, non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona»⁵⁰⁰. Rappresentare, in questo caso, significa dare presenza reale in un costruito o immagine – la persona artificiale del sovrano – all'unità assente della moltitudine di uomini.

Unificando le due sfere lessicali nel concetto di autorizzazione della persona sovrana, Hobbes crea uno strumento efficace per pensare l'unificazione politica a partire dal consenso di individui liberi ed eguali, sciolti da qualunque preesistente ruolo sociale. Il rappresentante medievale è il mandatario della volontà particolaristica dei ceti o delle corporazioni, o – nel caso del papato e del monarca – incarna a diverso titolo la presenza del *dominium* divino sulla terra. In questo quadro, la rappresentanza politica è espressione vincolata alla ripartizione naturale di ruoli e funzioni nella società – oppure alla continuità naturale tra potere divino e potere terreno. Il rappresentante, colui che esercita potere o reca istanze per conto di altri, è parte di un ordine razionale oggettivo, ed è dunque direttamente condizionato dalla volontà determinata della parte o della fazione che rappresenta: il suo mandato è necessariamente imperativo, perché egli è obbligato al compito specifico di rappresentare l'identità

⁴⁹⁷ Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, tr. it. di C. Tommasi, Giuffrè, Milano 2007; G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milano 1988; e in relazione a Hegel Kervégan, *L'effectif*, cit. pp. 263 sgg.

⁴⁹⁸ L. XVI p. 114 (tr. it. p. 172).

⁴⁹⁹ Ivi, p. 121 (tr. it. p. 182).

⁵⁰⁰ Ivi, p. 114 (tr. it. p. 172).

data di una parte sociale – si è parlato perciò di *raepresentatio identitatis* – in vista della sua armonizzazione nell'intero⁵⁰¹.

Hobbes conduce invece alle estreme conseguenze, come visto, il principio per cui nulla può obbligare l'individuo che non sia stato da lui liberamente scelto. Giacché il diritto individuale precede logicamente il dovere, il libero consenso del singolo a farsi rappresentare deve valere indipendentemente dalle relazioni o partecipazioni naturali o di ceto in cui egli si venga a trovare: ogni relazione di potere o dovere intersoggettivo è valida solo perché pattuita dai singoli, perciò la materia della politica non è un complesso naturale di parti sociali già date, ma una moltitudine di individui atomici. Conseguentemente, il *covenant* che istituisce la sovranità istituisce al contempo anche la società: solo riducendo tutte le volontà all'unico volere della persona sovrana la moltitudine diventa popolo, la molteplicità unità. Non si dà popolo – unità organizzata dei molti – prima e di fronte al sovrano, giacché *rex est populus*:

è contrario al governo civile, e in particolare a quello monarchico, che gli uomini non distinguano bene tra *popolo* e *moltitudine*. Il *popolo* è un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un'azione *unica*. Nulla di ciò si può dire della *moltitudine*. Il *popolo* regna in ogni Stato, perché anche nelle *monarchie* il *popolo* comanda: infatti, il *popolo* vuole attraverso la volontà di un *solo uomo*. La *moltitudine* invece sono i cittadini, cioè i sudditi. Nella *democrazia* e nell'*aristocrazia*, i cittadini sono la *moltitudine*, ma la *curia* è il *popolo*. E nella monarchia, i sudditi sono la *moltitudine* e (per quanto sia un paradosso) il *re* è il *popolo*⁵⁰².

La moltitudine dei sudditi non ha alcuna realtà politica né volontà unitaria a prescindere dal sovrano che ne impersona l'unità; sicché solo il dettame del sovrano esprime legittimamente la volontà del corpo politico. La difficoltà, per Hobbes, consiste precisamente nel pensare un trasferimento di diritti – dai sudditi al sovrano cui essi acconsentono di ubbidire incondizionatamente – che non renda il beneficiario dipendente dalla volontà particolare dei mandanti e dai suoi contenuti specifici: in questo caso, come per la rappresentazione identitaria della società tradizionale, il sovrano sarebbe una parte di fronte ad un'altra parte già precedentemente costituita in grandezza politica, e occorrerebbe una terza istanza di potere, espressione di un ordine superiore, per accordarle in unità. La soluzione, cui Hobbes giunge chiaramente solo nel *Leviatano*, è la teoria dell'autorizzazione individuale: il rappresentante deve essere considerato *attore* «e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è autore; in tal caso, l'attore agisce per autorità»⁵⁰³. L'autorità non esiste per le qualità naturali o il carisma particolare del sovrano, ma in quanto risultato di un'autorizzazione libera dei sudditi; pertanto la persona artificiale del sovrano agisce non secondo la propria volontà particolare, né per somma o accordo empirico delle volontà singole dei cittadini: è invece la *maschera* formale – secondo l'etimo – che

⁵⁰¹ Hoffman, *Repräsentation*, cit., cap. V.

⁵⁰² C p. 291 (tr. it. p. 134).

⁵⁰³ L XVI p. 112 (tr. it. p. 169). Per l'evoluzione della teoria hobbesiana al riguardo cfr. Terrel, *Les théories*, cit., cap. 4.

agisce per *tutto* il corpo politico considerato come unità; ai suoi atti, ciascuno si è vincolato per patto e se ne deve ritenere per principio l'autore: ubbidendo a tutto ciò che decreta il sovrano si ubbidisce al proprio volere e a quello del popolo tutto intero.

Le conseguenze sono rimarchevoli. I tratti della delega imperativa, dell'autorizzazione ad agire e della responsabilità di fronte agli effetti delle azioni, strettamente uniti nel concetto tradizionale di rappresentanza, si scindono irreversibilmente: nella società tradizionale, rappresentato e rappresentante condividono un medesimo quadro di orientamento e di giudizio, nonché contenuti determinati da trasmettere e affermare; per Hobbes, la responsabilità del delegante coincide con un assoggettamento formale a tutte le leggi del sovrano; quest'ultimo, da parte sua, non può essere responsabile o vincolato di fronte a un soggetto – la *civitas* o *Commonwealth* dei cittadini – che è egli stesso a costituire e impersonare nelle proprie azioni. Di fatto, la volontà del rappresentante non unisce quelle dei sudditi, poiché non c'è alcuna norma di giustizia comprensiva che ponga in relazione i due piani: il sovrano è la personificazione dell'unità comune, ma mantiene divise e irrilevanti le volontà particolari dei cittadini, confinandole nello spazio privato del *forum internum*. La giustizia, che già sappiamo coincidere per Hobbes con la relazione logica di coerenza con i propri impegni, diviene attraverso il patto di rappresentanza un sinonimo di legalità formale: si è nel giusto se si ubbidisce a tutti i comandi del sovrano, quale che sia il loro contenuto.

È dalla teoria dell'autorizzazione individuale che Hobbes deduce con rigorosa consequenzialità un nuovo concetto di sovranità. Parlamento, ceti, e corpi intermedi perdono ogni tipo di potere rappresentativo, se non per concessione espressa e revocabile del sovrano: nessuno è giudice dell'operato del rappresentante, può resistergli per diritto di ceto o divino, può revocarne il mandato; o la sovranità è un attributo unico, indivisibile e assoluto, o non è. Così, più della piena capacità legislativa – che è la caratterizzazione che Bodin aveva dato della sovranità⁵⁰⁴ – conta per Hobbes il potere irresistibile e impersonale di prescrizione e coercizione: ogni diritto diventa diritto statale. In singolare controtendenza con la tradizione precedente e successiva della *Common Law* anglosassone, per Hobbes semplicemente non può esistere un diritto consuetudinario, né il giudice può arrogarsi una qualsivoglia autonoma pretesa di legislazione⁵⁰⁵.

Talmente evidente è la prossimità della concezione hobbesiana al moderno concetto di sovranità e di potere statale, definiti dal monopolio della forza, dalla rappresentanza a mandato libero e dal primato razionale della legge sulle consuetudini, che diventa difficile coglierne l'esito di sovversione profonda dell'esperienza comune: una sovversione non minore di quella operata da Galilei per la nozione ordinaria di conoscenza, perché concettualmente analoga. Il concetto di conoscenza imposto dalla nuova scienza crea un uomo scisso: la datità naturale e il mondo della vita quotidiana diventano il regno del non vero e dell'apparenza, mentre la verità appartiene

⁵⁰⁴ Cfr. J. Bodin, *République: les six livres de la République*, Fayard, Paris 1986, 1, 1/8.

⁵⁰⁵ *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in EW 6.

all'unità legale dei fenomeni prodotta dall'intelletto attraverso procedure stipulate. Così per Hobbes il volere individuale e la percezione ordinaria del bene divengono momenti privati, infinitamente mutevoli e indifferenti, a fronte della pubblicità di una legge che si impone come autorità irresistibile proprio perché tutti vi hanno acconsentito attraverso una stipulazione. L'autorità sovrana detta tutte le distinzioni normative che importano, perché può importare solo ciò che è stato prodotto dall'uomo attraverso procedure metodiche: ciò che è percepito immediatamente come giusto non costituisce in nessun modo un metro affidabile di paragone. Hobbes rovescia così il senso comune per il quale si ubbidisce alle leggi perché giuste, perché – quali che siano i criteri specifici con cui si inquadra la questione – corrispondono a un ordine razionale di ripartizione e danno a ciascuno il proprio; non perché poste imperativamente da un rappresentante, fosse anche quest'ultimo incaricato da tutti e da Dio.

Ho già esposto nei precedenti le critiche, a mio parere efficaci, che Hegel rivolge, sulla scorta di Rousseau, alla scissione tra *forum internum* e *forum externum*. Da un altro punto di vista, si può osservare come l'artificio della sovranità non possa chiudersi coerentemente su se stesso, perché dipende in ogni caso da una percezione naturale di giustizia, tutt'altro che irrilevante e arbitraria, che caratterizza l'ordinaria esperienza umana: dall'apprezzamento del valore oggettivo della pace. Una procedura stipulata ha senso e valore non in se stessa, ma solo per chi ve li pone per un qualche scopo condiviso, giudicato come superiore ad altri: nel caso degli individui hobbesiani, la sopravvivenza confortevole. Sicché, l'esperienza di giustizia comune agli uomini – per quanto asciugata e funzionalizzata in Hobbes rispetto alle concezioni classiche del bene – persiste sotto i dettami della legge pubblica: nessuno può rinunciare, ad esempio, al proprio diritto all'autoconservazione. Ma il punto, come visto nel capitolo 4, è più critico: in forza della perdurante e necessaria cognizione prepolitica e prescientifica della giustizia – nel senso della scienza galileiana –, ciascuno continua a percepirsi come autore dell'artificio pubblico, e a commisurare perciò i criteri naturali dell'artificio dello Stato alla sua espressione positiva. Non ritrovarsi nel *forum externum*, avvertirsi in contrasto con il proprio stesso prodotto è perciò fonte perdurante di insoddisfazione e infelicità – nei termini hegeliani, di alienazione.

2. La sovranità e l'unità della costituzione in Hegel

Ho già analizzato nel corso del lavoro i tratti essenziali della critica che Hegel, fin dallo scritto sul *Diritto Naturale* del 1802, rivolge al moderno giusnaturalismo e al suo impianto intellettualistico. Hegel mette a nudo, rivelandone la natura contraddittoria, la logica unitaria delle moderne costruzioni della sovranità statale a partire dai diritti dell'individuo; dalla prospettiva di Hegel, si può scorgere nell'empirismo hobbesiano il paradigma più puro di una strategia deduttiva che permane sostanzialmente inalterata in Rousseau, Kant e Fichte. Il giusnaturalismo parte da una pluralità disaggregata di individui liberi e uguali, e concepisce la loro unificazione politica – destinata a preservare e rendere effettiva l'originaria libertà di ciascuno – come autorizzazione volontaria di un corpo rappresentativo. L'unità del rappresen-

te, tuttavia, diviene altra e opposta rispetto alla molteplicità dei rappresentati; gli individui si ritrovano in un rapporto esterno di dominio e sottomissione con il prodotto del loro stesso volere. Partendo da una molteplicità astratta, senza unità e coesione interne, il giusnaturalismo non può che concepire la sovranità dello Stato nella forma antitetica e dualistica di un'unità senza molteplicità, che pertanto opprime e nega l'esigenza di libertà che dovrebbe promuovere. Ma d'altra parte, gli individui non hanno alcuna volontà efficace da opporre al corpo politico che li rappresenta, perché è solo quest'ultimo a conferire loro l'unità di una volontà e di un'intenzione politica determinate⁵⁰⁶.

Rousseau, che pure è l'autore che denuncia la logica autocontraddittoria del principio hobbesiano della sovranità rappresentativa, non può tuttavia esorbitare dalle sue maglie. Come Hobbes, Rousseau parte dall'esigenza di un'alienazione totale dei diritti dei singoli alla comunità, necessaria per realizzare la naturale uguaglianza e libertà degli uomini; ma il destinatario di questa alienazione non può essere un rappresentante particolare, bensì il popolo stesso nella sua totalità. Il contratto sociale va quindi pensato come il passaggio immanente dalla volontà di tutti alla volontà generale, dal popolo come molteplicità al popolo come unità: la sovranità non è l'attributo operativo di un rappresentante di fronte ai rappresentati, ma l'unità inalienabile del popolo tutto intero; i singoli sono liberi solo se esercitano collettivamente la propria libertà come volontà generale. Ma il problema dualistico persiste: non è il popolo passivo dei sudditi a fare le leggi, bensì il popolo attivo della volontà universale; la volontà universale deve quindi divenire corpo particolare, esercitarsi in atti determinati di governo e legislazione, regolare l'uso costituito della forza: e così facendo nega se stessa. Del resto, il passaggio dal popolo passivo della moltitudine a un sistema universale di legislazione non può che compiersi per opera 'sovrumana' di un legislatore illuminato. La moltitudine vuole il bene, ma non sa ciò che vuole: il suo costituirsi nella forma unitaria della volontà generale è dunque impossibile sen-

⁵⁰⁶ Ho richiamato in precedenza la prossimità a Hobbes del *Rechtzustand* descritto nella *Fenomenologia*: essa, nella figura dell'imperatore di fronte all'astratta molteplicità delle persone, anticipa l'antitesi uno-molti della moderna sovranità rappresentativa del giusnaturalismo, che unisce i molti e li lascia al contempo nella condizione esteriore dello stato di natura: «la libera potenza del contenuto si determina in modo tale che la dispersione nell'assoluta pluralità degli atomi personali è nel contempo raccolta, dalla natura di questa determinatezza, in un unico punto che a essi è estraneo e altrettanto privo di spirito; tale punto, da una parte, è uguale alla rigidità della loro personalità, ed è realtà effettiva puramente singola; ma dall'altra sta in antitesi alla loro vuota singolarità, e ha per essi nel contempo il significato d'ogni contenuto, pertanto dell'essenza reale; e di contro alla loro presunta effettività, assoluta ma in sé priva d'essenza, quel punto costituisce la potenza universale e l'assoluta realtà effettiva. In tal modo, questo signore del mondo si considera la persona assoluta, la quale nel contempo contiene entro di sé ogni esistere: per la sua coscienza non esiste alcuno spirito superiore. Egli è persona; ma è quella persona solitaria che fronteggia tutti; e sono questi tutti a conferire valida all'universalità della persona, perché il singolo in quanto tale è vero solamente come pluralità universale della singolarità: separato da questa, il Sé solitario è, di fatto, il Sé privo di realtà effettiva e di forza. – Nel contempo, esso è la coscienza del contenuto, che s'è venuto a contrapporre a quella personalità universale. Questo contenuto però, liberato dalla sua potenza negativa, è il caos delle potenze spirituali, che, scatenate come essenze elementari, si muovono l'una contro l'altra in sfrenata dissolutezza, in modo furioso e distruttivo; la loro autocoscienza priva di forza costituisce il debole argine e il suolo del loro tumulto»: *Fen.*, pp. 320-21 (GW 9, pp. 262-263).

za la mediazione di una volontà particolare, che deve in qualche modo *rappresentare* l'unità assente. Se Rousseau nega ogni legittimità alla forma della rappresentanza, è costretto tuttavia ad ammetterne la sostanza per spiegare l'unità della sovranità popolare⁵⁰⁷.

Il problema individuato da Hegel, nei suoi termini più essenziali, è allora il seguente: come può un soggetto non costituito in unità, quale la moltitudine di individui considerati come eguali e liberi da ogni rapporto di dipendenza, dare luce a un atto unitario come una costituzione? Come è pensabile che ciò che non ha in se stesso né forma né determinatezza la acquisisca per sé attraverso un atto formato e determinato?

Come noto, Sieyès ha agito alla radice di questa aporia: il potere costituente deve essere già inteso in se stesso come potere rappresentativo; la moltitudine va concepita come da sempre mediata da una delega rappresentativa a un numero ristretto di individui, e solo attraverso questa mediazione può ottenere realtà politica e diventare effettivamente sovrana. Contro il divieto di Rousseau, è per Sieyès indispensabile pensare una volontà generale rappresentativa⁵⁰⁸: l'espressione politica di una moltitudine di individui eguali, non potendo consistere nella trasmissione di volontà specifiche o bisogni particolari da parte di ceti o ordini, deve coincidere con l'*elezione* di rappresentanti incaricati di dare forma unitaria all'indeterminata volontà della nazione. Ma occorre notare come l'elezione debba soltanto confermare e redistribuire una ripartizione tra rappresentati e rappresentanti che, dovendo esercitarsi fin dall'originario potere costituente dell'Assemblea, è necessariamente già avvenuta. L'antitesi hobbesiana tra diritto naturale e volontà pubblica del sovrano è sostituita, di fatto, da un principio aristocratico: un principio non meno costrittivo rispetto alla sovranità rappresentativa di Hobbes, né logicamente alternativo, ma soltanto meno appariscente.

L'intento di Hegel, almeno a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito*, non è quello di opporre una concezione organica della società e delle istituzioni politiche all'astrattezza dell'individualismo giusnaturalistico: si tratta piuttosto, partendo dall'autentica esigenza di libertà della volontà individuale, di coglierne lo sviluppo razionale come superamento dell'antitesi rigida tra individuo e universale. Nell'autorealizzazione oggettiva del volere deve palesarsi – e divenire per la volontà medesima – la mediazione e la costituzione reciproca di soggetto e istituzioni politiche. I concetti giusnaturalistici di rappresentanza e sovranità, tuttavia, sono inadeguati a questo scopo: concepiscono l'unità della costituzione statale come un costrutto dipendente dal convergere di volontà arbitrarie, e dunque come un istituto del diritto privato. Per questo motivo Hegel, fin dallo scritto francofortese sulla costituzione della Germania, scorge un'essenziale affinità tra la *Repräsentativ-Verfassung* del liberalismo filo-francese e la *ständische Verfassung* dell'antico regime e

⁵⁰⁷ Cfr. A. Biral, *Rappresentazione e governo nel settecento francese (un capitolo di teologia politica)*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit.. Il riferimento è a Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., II, §§ 3 e 7.

⁵⁰⁸ Cfr. E.J. Sieyès, *Qu'est-ce que c'est le Tiers Etat?*, Droz, Genève 1970, p. 179.

dell'Impero⁵⁰⁹: entrambe riducono l'universale del diritto pubblico a strumento per l'affermazione di privilegi particolaristici.

Così, benché la *Repräsentation* universalistica dello Stato moderno si creda opposta alla *Vertretung* o *Stellvertretung* feudale, basata sulla rappresentanza di interessi particolari, in verità ne eredita i tratti di fondo e gli esiti pratici. La nota al § 303 dei *Lineamenti* conferma questa critica di lungo corso nel pensiero hegeliano. La «veduta atomistica» per la quale la «massa indivisa» del ceto privato debba partecipare allo Stato «nella forma dei *singoli*, sia che essi scelgano rappresentanti [*Stellvertreter*] per questa funzione, o che addirittura ciascuno debba egli stesso darvi un voto [...] svanisce già nella famiglia come nella società civile, dove il singolo giunge ad apparire soltanto come membro di un universale»⁵¹⁰. Attenersi alla concezione della comunità politica come *insieme* [*Menge*] dei molti

tiene appunto perciò la vita civile e la vita politica separate l'una dall'altra, e colloca questa, per così dire, in aria, poiché la sua base sarebbe soltanto l'astratta singolarità dell'arbitrio e dell'opinione, quindi l'accidentale, non una base in sé e per sé *stabile* e *legittima*⁵¹¹.

L'atomismo contrattualistico, che parte dai molti per dedurre l'universale politico attraverso l'autorizzazione rappresentativa, in verità mantiene scisse le due sfere, sicché ottiene paradossalmente il contrario di quanto si prefigge: riduce il popolo come unità politica strutturata alla moltitudine dello stato di natura, alla «massa informe, il cui movimento e il cui operare appunto perciò sarebbe soltanto elementare, irrazionale, selvaggio e orribile»⁵¹². Questo giudizio sorprendente da un lato riconduce acutamente la teoria rappresentativa di Sieyès e dei liberali alle medesime basi teoriche del giusnaturalismo hobbesiano; dall'altro ne mostra l'ironico rovesciamento interno nell'anomia del particolarismo feudale: se l'unità del corpo rappresentativo resta opposta e irrigidita di fronte alla molteplicità informe dei cittadini che la autorizzano, a essere reso impensabile è precisamente il passaggio dalla *moltitudo* al *populus* che si vorrebbe garantire. La base della politica resta la convergenza caotica e la lotta naturale di opinioni private e incompugnabili, e quindi, in ultima analisi, il mandato espresso dal privilegio e dall'interesse dei più forti. Se l'universale non penetra i molti e non dà loro forma interna e struttura, resta condizionato da un'opposizione esterna e scade perciò a un particolare accanto ad altri.

Si impone perciò, appunto per rendere effettiva l'eguale libertà e razionalità dei cittadini, l'esigenza teorica che «in nessun momento [lo Stato debba] mostrarsi come una moltitudine inorganica»⁵¹³. «In nessun momento»: vale a dire neppure nell'ipotesi fondante del potere costituente o del contratto. Se si parte dal «mero *agglomerato* atomistico di individui», che dovrebbero *fare* la costituzione dal nulla, non si arriva mai all'universalità dello Stato:

⁵⁰⁹ Cfr. l'analisi di Kervégan, *L'effectif*, cit., p. 269.

⁵¹⁰ LFD § 303, pp. 243-4 (GPhR p. 313).

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*

è senz'altro essenziale che la costituzione, sebbene sorta nel tempo, *non* venga riguardata *come un che di fatto*; giacché essa è piuttosto l'essente senz'altro in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e il perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che viene fatto⁵¹⁴.

È interessante notare, come già accennato nella *Prefazione* al lavoro, che Hegel riprende l'immagine del *Leviatano* come Dio mortale, rovesciandone tuttavia il senso: per Hobbes, l'uomo artificiale del *Leviatano* è divino perché è un prodotto che imita l'arte con cui Dio ha fatto l'uomo; per Hegel, lo Stato è divino appunto perché non può essere considerato un prodotto, bensì incarna la più elevata realtà dell'Idea nell'oggettività. La divinità del *Leviatano* di Hobbes è derivata e traslata, tanto che deve continuamente essere ricordata ai sudditi attraverso manifestazioni di potenza e raccomandazioni di ubbidienza; ma il Dio mortale di Hobbes cela a fatica la propria mortalità, il proprio instabile statuto di artificio umano. L'attributo della divinità, in Hegel, rimanda invece – pur nei limiti inerenti per essenza all'oggettività dello spirito – alla qualità di sostrato permanente e scopo universale dell'agire dei singoli, non all'«autorità di un destino», come nei «sistemi dell'ubbidienza passiva»⁵¹⁵.

La natura della costituzione statale è falsificata se intesa come un costrutto della volontà, perché lo Stato è l'intero che precede l'attività dei singoli e acquista realtà attraverso di essi, manifestandosi in gradi diversi come sostanza e scopo del loro agire. Perciò «lo Stato è essenzialmente un'organizzazione di membri tali che *per sé* sono *cerchie*»⁵¹⁶: la costituzione dello Stato è un'unità auto-differenziante di cerchie tra loro interconnesse, che conferiscono un'articolazione determinata all'intero. La sovranità, che esprime l'essenza dello Stato, non è il corpo unico del rappresentante *di fronte* alla molteplicità dei sudditi – si tratti pure del rappresentante inteso come volontà del popolo nella sua totalità – ma il movimento unitario di automediazione dell'intero statale in cerchie particolari, ciascuna dotata di una propria autonomia e al contempo reale solo in connessione con l'universalità. Il concetto speculativo di sovranità come auto-organizzazione dell'intero conduce a valorizzare, in un nuovo senso, la distinzione hobbesiana tra *multitudo* o *vulgus* e *populus*:

*Il popolo, preso senza il suo monarca e la membratura appunto necessariamente e immediatamente connessavi dell'intero, è la massa informe che non è più uno Stato e alla quale non spetta più alcuna delle determinazioni che sussistono soltanto nell'intero entro di sé formato – sovranità, governo, tribunali, l'autorità, gli 'stati' [Stände] e quel che sia. Per il fatto che tali momenti riferentesi a un'organizzazione, alla vita dello Stato, si presentano in un popolo, esso cessa di essere quest'astrazione indeterminata, che nella rappresentazione meramente generale si chiama *popolo**⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Ivi, § 273 A, p. 221 (GPhR p. 280).

⁵¹⁵ RPh 1819/20, p. 211.

⁵¹⁶ LFD § 303 A, p. 243 (GPhR p. 314).

⁵¹⁷ LFD § 279 A, p. 226 (GPhR p. 285).

L'esigenza di una membratura dell'astratta volontà universale del Terrore in poteri e cerchie determinate era stata indicata da Hegel nella *Fenomenologia* come compito storico dell'epoca post-rivoluzionaria: tale articolazione costituisce perciò l'essenza razionale della moderna sovranità dello Stato, e la forma più elevata di oggettività del volere. Il suo risultato più importante consiste nel superamento del dualismo intrinseco alla concezione hobbesiana del potere sovrano – che si enfatizzi il corno assolutistico o quello liberale dell'antitesi tra diritto pubblico e diritto privato. Per Hobbes la sovranità coincide con l'esercizio irresistibile della volontà autorizzata di fronte alle volontà private dei sudditi. In Hegel la sovranità spetta alla costituzione dello Stato come tutto in sé articolato: il potere del monarca è soltanto il primo è più astratto tra i suoi momenti, ed è reale solo in reciproca interazione con l'azione del governo e con il potere legislativo⁵¹⁸. Il monarca hegeliano rappresenta l'unità dello stato e le dà compiuta forma individuale nell'indispensabile atto della decisione ultima di una volontà particolare; ma non rappresenta né esprime la volontà generale, perché quest'ultima può sorgere, non *in concreto* ma per principio, solo attraverso la mediazione reciproca della società civile e dello Stato, la saggezza particolare dell'azione di governo, la *Bildung* delle volontà dei cittadini attraverso i ceti professionali. Lo stesso vale all'inverso: non vi può essere sovranità del popolo contro il monarca o prevalenza del volere dei singoli sull'universale, perché il popolo e i singoli acquisiscono spessore politico soltanto grazie alla mediazione integrativa della costituzione e alla progressiva educazione all'universalità che essa promuove.

Il concetto di legalità come manifestazione della sovranità dello Stato è tra i più indicativi per cogliere questo spostamento teorico. Da un lato, Hegel prolunga e rafforza l'attacco di Hobbes al diritto consuetudinario: ogni diritto è tale perché posto da un ordinamento legale, è valido solo nella forma nota e oggettiva della legge⁵¹⁹; il diritto consuetudinario invece è noto «in modo soggettivo e accidentale», sicché finisce per essere «proprietà accidentale di pochi»⁵²⁰: ogni popolo libero deve fornirsi un codice legislativo pubblico. L'obiettivo della critica di Hegel, come nel *Dialogue on Common Law* di Hobbes, è la «mostruosa confusione» che vige nel diritto nazionale inglese: «poiché questa legge non-scritta è contenuta nelle decisioni delle corti di giustizia e dei giudici, i giudici fanno perciò continuamente i *legislatori*»⁵²¹.

Ma se il diritto ha obbligatorietà solo nella forma imperativa della legge pubblica, tuttavia questa non è per Hegel, come in Hobbes, il dettame unidirezionale della volontà del sovrano: è infatti già nella società civile, come visto nel precedente capi-

⁵¹⁸ Cfr. quanto si dice di Hobbes in SW XIX, p. 444: «questa legge consiste nell'assoggettare la volontà privata alla volontà generale; le volontà naturali, particolari, devono venire sottomesse alla volontà generale, alle leggi della ragione. Questa volontà generale non è però [secondo Hobbes] quella di tutti i singoli, ma la volontà del reggente, il quale pertanto non è responsabile verso i singoli, anzi è costituito appunto contro questa volontà privata; tutti gli devono obbedire. [...] Così dal punto di vista giustissimo che la volontà generale viene riposta nella volontà d'uno solo, il monarca, ha origine una condizione di dominio assoluto e di dispotismo compiutamente realizzato. Ma la condizione legale è altra cosa da quella in cui l'arbitrio di uno solo deve essere semplicemente legge; questa volontà generale non è infatti dispotismo, ma volontà razionale, espressa in leggi e determinata in modo coerente».

⁵¹⁹ LFD §§ 211-212.

⁵²⁰ Ivi, § 211 A, pp. 170-1 (GPhR p. 207).

⁵²¹ *Ibid.*

tolo, che «il diritto *in sé* diventa legge»⁵²² e si sviluppa in un ordinamento positivo di amministrazione della giustizia. Si deve rendere ragione di questa collocazione rimarcando che il fondamento dell'obbligatorietà della legge – ma anche della sua stessa forma essoterica di prescrizione pubblica – non può essere la volontà separata del ceto politico o del sovrano, ma «il diritto dell'autocoscienza, il momento *della libertà soggettiva*»⁵²³, che costituisce la sostanza interna della società civile e la fonte del suo movimento. È infatti un infinito «diritto della *volontà soggettiva*»⁵²⁴ quello di ubbidire a regole nelle quali essa ritrova la propria «*cognizione* del valore» e del lecito, e di esigere dalle prescrizioni l'accessibilità e la permanenza di una statuzione pubblica.

Si può osservare che è precisamente questa, anche per Hobbes, la ragion d'essere dell'ubbidienza alle leggi dello Stato: la volontà sovrana è tale solo perché autorizzata dal libero consenso dei singoli. Il problema è che Hobbes non conferisce realtà né sviluppo al momento dell'autocoscienza morale che sorregge la libertà soggettiva e il suo diritto, e le impedisce così di diventare *ethos* comune, di riconoscere la legge pubblica come propria interna *Gesinnung*, come seconda natura. Sicché, non è nemmeno pensabile in Hobbes la coscienza dell'identità tra diritti e doveri che incarna, per Hegel, l'intrinseca sostanza normativa della vita etica⁵²⁵: il diritto individuale resta in Hobbes opposto alla legge pubblica, e può svilupparsi soltanto negli spazi privati in cui non si esercita l'interdizione del sovrano.

Si potrebbe spezzare una lancia in favore di Hobbes notando che il diritto soggettivo della società civile, se pure giunge a sapere e riconoscere la legge come propria destinazione interna, non può tuttavia produrla: i limiti strutturali della società civile condurrebbero a fare della legislazione «la *proprietà* di un ceto»⁵²⁶; senza il predominio dell'universale politico e della sua volontà imperativa, tale da includere la legislazione come momento interno della costituzione dello Stato, l'ordinamento giuridico collaserebbe nel «diritto del più forte»⁵²⁷. Da questo punto di vista, l'esigenza etica per la quale l'individuo deve trovare nel dovere pubblico «la sua *liberazione*»⁵²⁸, la conciliazione del diritto della soggettività con quello dell'oggettività, rischia di restare bloccata a un mero dover essere, perché la produzione della legge deve essere logicamente demandata a un ceto separato e libero di rappresentanti – non vincolato cioè ad affermare la particolarità dell'interesse soggettivo.

Proprio qui, a mio parere, si tocca tuttavia il cuore della teoria hegeliana della sovranità dello Stato: e questo consiste nella connessione del potere legislativo, terzo momento della *Verfassung* statale dopo il potere del principe e il governo, con una nozione di rappresentanza capace di integrare gradualmente la società civile nella

⁵²² Ivi, § 217, p. 175 (GPhR p. 215).

⁵²³ Ivi, § 228 A, p. 182 (GPhR p. 223).

⁵²⁴ Ivi § 132, p. 112 (GPhR p. 126).

⁵²⁵ Cfr. ivi, § 155 (GPhR p. 165).

⁵²⁶ Ivi, § 228 A, p. 182 (GPhR p. 223).

⁵²⁷ Ivi, § 219 A, p. 177 (GPhR p. 216).

⁵²⁸ Ivi, § 149, p. 135 (GPhR p. 159).

produzione delle leggi, e di rendere così giustizia al diritto soggettivo alla libertà etica.

3. La costituzione rappresentativa dell'unità politica

Già il testo sui *Landstände* del Württemberg del 1817, pur continuando la polemica contro la visione tradizionale della rappresentanza – nella quale si confondono il mandato feudale e l'autorizzazione atomistica moderna – aveva argomentato in favore di una autentica rappresentanza nazionale, quale vettore dell'educazione universale della società civile e organo mediatore tra monarca e popolo. E il corso di Heidelberg aveva assegnato alla rappresentanza precisamente il compito di articolare la «massa» amorfa del popolo, conferendogli la razionalità di un'esistenza politica⁵²⁹. Ma la rappresentanza in questione non può essere quella individualista e astratta che agli occhi di Hegel ispirerà il *Reformbill* di Lord Grey nel 1831, e che finisce per subordinare lo Stato alle prove di forza degli interessi privati non educati all'universale. Lo Stato, per non poggiare con i piedi per aria, deve assumere come base di esistenza la moderna società civile e la competizione organizzata degli interessi che in essa trova luogo; ma non può farlo semplicemente accettandone la logica circoscritta – il diritto dell'individualità privata – attraverso la rappresentanza atomistica: deve invece attivare dispositivi di universalizzazione che agiscono all'interno della vita sociale, effettuandone l'integrazione istituzionale e l'elevazione al di sopra della particolarità. Si tratta, per Hegel, non di rappresentare l'astratta volontà individuale – che non dispone in quanto tale di alcun significato politico – bensì i grandi interessi sociali organizzati in ordini socio-professionali.

Lo Stato concreto è l'intero articolato nelle sue cerchie particolari; il membro dello Stato politico è un *membro* di una tale cerchia o 'stato'; soltanto in questa sua determinazione oggettiva esso può venire in considerazione nello Stato politico. La determinazione generale del membro dello Stato in genere contiene il duplice momento di essere *persona privata* e di essere, in quanto *pensante*, parimenti coscienza e volizione dell'*universale*; ma questa coscienza e volizione soltanto allora non è vuota, bensì *riempita* e realmente *vivente*, quando è riempita con la particolarità⁵³⁰.

Il più grande punto di distanza con Hobbes è qui: mentre per Hobbes la rappresentanza istituisce la società dal nulla di una molteplicità atomistica, per Hegel la costituzione statale presuppone l'autonomia e l'articolazione effettiva della società civile in ordini organizzati, prodotti in parte dalla divisione tecnica del lavoro, in parte dalle preesistenti nervature sociali del governo e delle istituzioni politiche⁵³¹. L'organizzazione sociale degli ordini non è infatti l'esito della sola autoregolazione del sistema dei bisogni e del lavoro, ma segue altrettanto dalla ramificazione sociale dell'istanza politica di governo. Selezionati su esclusiva base capacitaria e per con-

⁵²⁹ RPh Pöggeler, § 148, p. 223.

⁵³⁰ LFD § 308 A, p. 246 (GPhR p. 316).

⁵³¹ Cosicché anche la *Gesinnung* degli *Stände* è una mescolanza di senso dello stato e del governo, e di «interessi delle cerchie particolari e dei singoli»: ivi, § 302, p. 242 (GPhR p. 311).

corso pubblico, i funzionari del governo hanno per compito – tanto deliberativo quanto esecutivo – la regolazione concreta del sistema economico, sociale e di polizia. L’opera del governo garantisce l’indispensabile inerenza e il controllo dell’universale nelle fratture della società civile; e tuttavia – questo punto è cruciale – lo scopo ultimo e la destinazione della costituzione non è il governo, ma il lavoro legislativo, la promulgazione di leggi per l’intera comunità: al potere legislativo partecipano il principe e il governo, ma anche le rappresentanze dei ceti e degli interessi sociali⁵³².

In quanto «organo *mediatore* [...] tra il governo in genere da un lato, e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall’altro», il ceto socio-professionale è il vettore attraverso cui la società civile «giunge ad un’attività e *significazione politica*»⁵³³, e il modo in cui essa si presenta legittimamente al tavolo del processo legislativo. I singoli non hanno alcuna volontà politica determinata al di fuori dei ceti a cui appartengono: il loro essenziale diritto alla partecipazione alla vita politica, esito di quella libertà formale o diritto dell’autocoscienza che definisce la vita della modernità, non può esercitarsi mediante la forma astratta del voto individuale di autorizzazione, bensì attraverso la mediazione dei rapporti concreti di tipo professionale in cui ciascuno si sa inserito.

Due tratti cruciali distinguono gli *Stände* pensati da Hegel come base per la rappresentanza e i ceti premoderni: uno inerente alla loro formazione, l’altro alla loro espressione politica. In primo luogo, le corporazioni professionali non hanno nulla a che fare con le gilde medievali o con le classi familiari o naturali di appartenenza, perché sono il risultato della differenziazione interna della moderna società del lavoro. Il loro primo presupposto è pertanto il diritto all’indipendenza e all’autodeterminazione dei singoli che vi fanno parte: non si tratta di reti naturali di doveri imposte dal proprio contesto economico o sociale di nascita, ma di sfere di interessi comuni in cui gli attori individuali della società civile confluiscono volontariamente. Il divenire membro di una corporazione è parte dell’onore e del riconoscimento che spetta al singolo per la propria libera attività lavorativa⁵³⁴: persino la camera alta, nella costruzione hegeliana, non spetta ai proprietari terrieri soltanto in virtù del titolo nobiliare, ma in funzione del loro peso economico nel contesto della produzione della ricchezza nazionale⁵³⁵. La corporazione è un istituto della *Bildung*, non della natura, e proprio per questo stabilisce la mediazione tra l’interesse individuale e il punto di vista dello Stato:

lo spirito di corporazione, che genera sé nella legittimità delle sfere particolari, si rovescia entro se stesso in pari tempo nello spirito dello Stato, giacché esso ha nello

⁵³² Come nota Kervégan, *L’effectif*, cit. p. 276, è in verità solo a proposito del potere legislativo che Hegel rifiuta esplicitamente il principio liberale della separazione dei poteri, e fa spazio alla loro interrelazione. Ma questo non si spiega con la volontà di contenere l’influenza dei rappresentanti degli interessi del popolo, bensì con quella di istituire il parlamento come luogo deputato alla pedagogia politica e all’educazione universalistica della società, di cui si fa garante la pubblicità dei dibattiti parlamentari.

⁵³³ LFD §§ 302-3, pp. 242-43 (GPhR p. 312).

⁵³⁴ Cfr. *ivi*, § 253 A.

⁵³⁵ *Ivi*, §§ 306-7.

Stato il mezzo del mantenimento dei fini particolari. Questo è il segreto del patriottismo dei cittadini nel senso ch'essi sanno lo Stato come loro sostanza, perché esso mantiene le loro sfere particolari, la legittimazione e autorità di esse come il benessere di esse. Nello spirito di corporazione, poiché esso contiene *immediatamente il radicamento del particolare nell'universale*, è per tal ragione la profondità e la forza dello Stato, che lo Stato medesimo ha nella *disposizione d'animo*⁵³⁶.

Su questo passo importante, che riprende il § 255 nel fare della corporazione – accanto alla famiglia – una radice etica dello Stato, dovrò tornare in termini più generali nel prossimo paragrafo. Conviene invece richiamare il secondo punto riguardo al carattere moderno degli *Stände* hegeliani e della rappresentanza politica di cui si fanno veicolo: il mandato libero. La seconda camera⁵³⁷ è composta dai deputati [*Vertreter*] del «lato mobile della *società civile*»: le associazioni cooperative, i comuni e le corporazioni, vale a dire i rami e i gruppi di interesse che, talvolta anche aspramente contrapposti sul terreno della società civile, hanno nondimeno «uguale diritto»⁵³⁸ alla rappresentanza parlamentare. In questo modo, a farsi valere come attori politici sono i rappresentanti non dell'astratta volontà generale del corpo sovrano né «di una moltitudine» di individui, ma quelli dei bisogni e degli interessi specifici delle «*sfere essenziali della società*»⁵³⁹. E tuttavia Hegel rigetta con forza la pratica feudale e poi giacobina del mandato imperativo, che implica il controllo diretto e il potere di destituzione degli eletti da parte degli elettori – e presuppone dunque infondatamente la già costituita volontà politica dell'elettorato: pratica che sembrerebbe la diretta conseguenza della rappresentanza per interessi piuttosto che per testa. Per Hegel vale l'inverso: poiché i deputati «fanno valere non l'interesse particolare di una comunità, corporazione contro l'interesse generale, bensì essenzialmente questo», ne segue che essi

non sono nel rapporto di esser mandatari a cui sia stato commesso alcunché o arretranti istruzioni, tanto meno in quanto il loro convegno ha la destinazione d'esser un'assemblea vivente, reciprocamente informantesi e convincentesi, deliberante in comune⁵⁴⁰.

La deputazione deve pertanto essere intesa non come lo stare «*al posto di un altro*» quale vicario strumentale, condizionato da una volontà particolare già politicizzata⁵⁴¹, bensì come ideale presentificazione in persona di un interesse sociale, il quale solo in questo modo acquisisce qualità politica e peso effettivo nella legislazione dello Stato. Il deputato è rappresentante di un gruppo particolare, ma agente dell'universale: in altri termini, è il processo della rappresentanza che istituisce la dimensione politica delle parti sociali; quale che sia la loro forza sul terreno sociale,

⁵³⁶ Ivi, § 289 A, p. 234 (GPhR p. 298).

⁵³⁷ Ivi, § 308.

⁵³⁸ Ivi, § 311 A, p. 248 (GPhR p. 319).

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ Ivi, § 309, p. 247 (GPhR p. 316).

⁵⁴¹ Ivi, § 311 A, p. 248 (GPhR p. 320).

nel quadro politico i poteri della società civile si trovano equiparati agli altri e sottomessi all'interesse dell'universalità.

Non c'è dunque nella costituzione hegeliana la premoderna pluralità delle istanze politiche rigettata da Hobbes con la teoria dell'autorizzazione del sovrano; c'è invece la pluralità costituita delle istanze sociali, che viene mediata e unificata politicamente solo attraverso la rappresentanza: solo in forza della continua mediazione politica la società civile è riunita con se stessa e sottratta ai propri distruttivi conflitti interni. Si comprende perciò la necessità che alla legislazione contribuiscano non solo i rappresentanti, ma anche il governo e il monarca: le assemblee legislative non sono, come credono i liberali, gli strumenti per affermare nello Stato gli intenti sociali precostituiti, ma i luoghi di mediazione reciproca dell'azione universale dello Stato con le articolazioni effettive della società; sono dunque gli istituti preposti alla politicizzazione della società, a fornire ai privati una permanente e pubblica pedagogia dell'universale.

Il movimento razionale proprio della *Verfassung* prevede pertanto una duplice dimensione integrativa: orizzontale, giacché la costituzione è un'unità che si differenzia da sé in poteri interconnessi; e verticale, poiché essa è l'universale che (1) pervade e sorregge *ob ovo* la sfera della particolarità e dell'interesse privato, consentendole un'espansione relativamente autonoma, e che (2) eleva il particolare alla coscienza dell'appartenenza all'intero attraverso il lavoro delle istituzioni rappresentative. Solo grazie alla costante mediazione reciproca di Stato e società civile, effettuata a livello discendente dal governo e dagli istituti amministrativo-giuridici, e a livello ascendente dalla rappresentanza consapevole degli interessi sociali, la costituzione diviene l'unità strutturata di un popolo espressa in leggi comuni, vissute da ciascun individuo come l'espressione della propria stessa razionalità autocosciente. La rappresentanza non è perciò, come in Hobbes, l'unico vettore della costruzione politica dal nulla, giacché essa ha per materiale una sfera sociale già articolata – in parte per opera del dinamismo lavorativo-mercantile, in parte per la preesistente attività integrativa delle istituzioni socio-politiche. Ma non è neppure il mezzo che un popolo si dà per limitare il potere del monarca: si tratta invece della funzione di mediazione che conduce il popolo dallo 'Stato esterno' e implicito della società civile all'unità di un'esistenza politica, di una partecipazione autocosciente alle istituzioni dell'universale⁵⁴².

Al netto della diversa consistenza teorica del concetto di rappresentanza in Hegel e Hobbes, si deve nondimeno rilevare una cruciale continuità di intenti e di logica tra i due autori. Per Hegel non vengono rappresentati individui slegati, ma parti strutturate; e il risultato non è l'autorizzazione di una volontà separata, ma la mediazione reciproca tra sociale e politico e il loro comune lavoro legislativo. E tuttavia il punto centrale permane: il popolo non è immediatamente e naturalmente se stesso, non sa né vuole l'universale; la sua unità con sé deve essere politicamente costituita e mediata dalla rappresentanza. Se la sovranità moderna è il regno del popolo come

⁵⁴² Kervégan ha insistito sull'unità della costituzione come mediazione reciproca tra stato e società civile fin dal lavoro *Hegel, Carl Schmitt*, cit. Si veda anche G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Angeli, Milano 2013.

unità sul popolo come pluralità⁵⁴³, allora anche per Hegel la sovranità è intrinsecamente rappresentativa, è il risultato di un lavoro di unificazione cosciente della pluralità e non un dato naturale. L'universale non è un ordine dato di parti, ma la tripla relazione tra il popolo come massa 'amorfa' di persone, come diversità di interessi sociali, e come cosciente unificazione politica. Solo in quanto politicamente unificata e costituita, tuttavia, una comunità comprende e definisce se stessa – non attingendo al proprio sostrato naturale o nazionale, né figurandosi come aggregato di volontà particolari. Ne segue che un popolo esiste solo nella misura in cui si rappresenta politicamente come tale: si autodetermina attraverso il lavoro della mediazione rappresentativa.

La conseguenza si può mettere in questi termini: benché Hegel pensi lo Stato come unità mediata di unità e pluralità, e non nei termini dualistici molti-uno della sovranità hobbesiana, pure non è eliminabile per lui lo scarto tra la molteplicità e la sua unificazione rappresentativa, tra sociale e politico⁵⁴⁴. Le parti non esprimono di per sé una volontà politica già data, ma vi giungono attraverso il mandato libero, vale a dire *rinunciando* a trasferire un'identità predeterminata, come nel cosmo sociopolitico premoderno; e comprendendosi invece come parti di un intero che le unisce *perché* le rappresenta, perché ne ricostituisce la volontà sul diverso piano dell'universale politico.

Questo scarto è il motivo per cui la sovranità dello Stato, se pure è intrinsecamente pluralizzata e mediata al proprio interno rispetto al modello dualistico di Hobbes, si presenta tuttavia come unità compatta e priva di increspature verso l'esterno. Il principe non rappresenta la volontà generale per ciò che concerne la sua espressione governativa e legislativa; ma è il garante e rappresentante dell'unità chiusa dello Stato verso altri Stati, e sancisce perciò la persistenza della dimensione imperativa della sovranità: quando si tratta della conservazione dell'intero, i diritti dei cittadini alla propria particolarità possono e debbono essere sacrificati – ma non sono i cittadini, bensì i rappresentanti dell'universale a decidere del momento di pericolo dell'unità statale e della necessità di un tale sacrificio. In questo caso il potere del principe⁵⁴⁵ è dovuto non alla sua legittimità naturale di monarca ereditario, ma alla sua legittimità artificiale di rappresentante dell'intero. Il fondo della concezione hobbesiana della sovranità permane intatto: lo Stato moderno non è una comunità naturale che replica in piccolo l'ordine universale del cosmo, ma una volontà artificiale, costituita per rappresentanza a partire dall'anomia sociale delle sue parti; un'unità che si presenta di fronte ad altre unità nel sostanziale vuoto normativo di un nuovo stato di natura.

⁵⁴³ H. Heller, *Die Souveranität*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band II, Sijthoff, Leiden 1971, p. 97.

⁵⁴⁴ In questo senso mi pare di ritrovare nella lettura del problema che ha fornito G. Duso, *La critica hegeliana*, cit., un'enfasi forse eccessiva posta sull'eccedenza che la teoria hegeliana incarnerebbe rispetto alla concezione moderna e hobbesiana della rappresentanza. Mi sembra più appropriato sostenere – questo ad esempio il filo della lettura fornita da G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto di Hegel*, Guerini, Milano 1992 – che Hegel inspessisca le articolazioni intermedie del corpo politico rispetto all'immagine dualistica della sovranità rappresentativa in Hobbes, ma resti interno alla logica di quest'ultima e ne erediti quindi le caratteristiche e le tensioni fondamentali.

⁵⁴⁵ LFD § 329.

4. La vita etica tra naturalità e artificio

Lo Stato è il culmine e il compimento della vita etica, e incarna perciò – nei termini che Hegel riprende da Platone – il *bene vivente*⁵⁴⁶: la riconciliazione effettiva di particolarità e universalità. La moderna filosofia del diritto naturale rende impensabile la vita etica, perché parte dai bisogni naturali degli individui e concepisce lo Stato come il loro garante strumentale: vengono falsificate, in questo modo, la sostanza e l'intelligibilità dello Stato come ordine istituzionale della libertà. Da questo punto di vista, la filosofia politica di Aristotele è superiore a quella dei pensatori moderni: la libertà individuale è effettiva se diviene una seconda natura, una vita condotta in accordo con le istituzioni e le abitudini di una comunità determinata, e formata dai contenuti dell'*ethos* sociale. La vita etica è la libertà divenuta natura: l'individuo diventa membro di una rete di relazioni intersoggettive avvertite in continuità con la sua essenza più intima, e che forniscono i contenuti dei doveri etici senza che egli debba dedurli riflessivamente dalla propria soggettività. Sicché il modello per pensare l'autentica libertà della *Sittlichkeit* non è quello del diritto privato, che riduce il bene comune a un accordo negoziabile sulla base dei bisogni individuali, ma quello aristotelico dell'irriducibilità dell'intero alla somma delle proprie parti e alla convergenza empirica delle volontà dei singoli.

Occorre notare che Hegel, nell'assegnare ad Aristotele una concezione della *polis* come intero vivente, è molto lontano dalla tesi hobbesiana secondo la quale l'uomo aristotelico sarebbe per natura politico come lo sono le api, in quanto essere gregario: la conciliazione con i costumi della comunità è infatti guidata dalla comprensione dell'entelechia o forma ottimale della vita dell'uomo, non dal suo presunto istinto spontaneo alla socievolezza. Ciononostante, il suo richiamo ad Aristotele è in buona parte strumentale, e rischia di nascondere un cruciale presupposto che Hegel condivide con Hobbes: l'arte è opposta e superiore alla natura⁵⁴⁷. Per Aristotele, come visto, non è la politica a essere naturale per l'uomo, ma l'*oikos* – che peraltro, diversamente da quanto Hegel afferma, non è affatto assimilabile al momento etico della famiglia, così come la *koinōnia politikē* che la trascende non è né la hegeliana società civile, né lo Stato. La *polis*, al contrario, è essenzialmente l'attività dei propri cittadini, ed è un legame basato sulla giustizia proprio perché non presuppone un desiderio naturale di coesione. La *politeia* determina la regola di giustizia comune e chi la deve esercitare, e di rimando stabilisce quale tipo di legame tra cittadini deve essere prodotto, e quale sia il *bios* da promuovere. Non c'è nessuna regola naturale che possa guidare una tale ricerca, né alcun modello per le leggi da istituire; c'è tuttavia – ed è il punto che connette comunque le istituzioni politiche al *telos* naturale dell'uomo – una gerarchia naturale di fini; sicché la vita politica concerne per natura il vivere bene e la felicità delle virtù etiche, anche se – in quanto attinente a ciò che può essere altrimenti da com'è – ne lascia indeterminati i contenuti.

Per Hegel, al contrario, la vita etica presuppone la soppressione della natura data dell'uomo e la sua sostituzione con una natura spiritualizzata: le istituzioni politiche

⁵⁴⁶ Ivi, § 142.

⁵⁴⁷ Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit. p. 359.

e il diritto sono prodotti della volontà e dell'autodeterminazione dello spirito. Così, la riconciliazione dell'universale etico dipende appunto dalla preliminare scissione tra i termini da riconciliare: sistema dei bisogni e politica, società civile e Stato, volere soggettivo e volere sostanziale; il punto di partenza di Hegel, come visto nel secondo e nel quarto capitolo, è la concezione moderna e hobbesiana della felicità come interesse privato, come un'attività che si dispiega senza riguardo alla regola dell'intero.

In forza della radicale diversità del quadro concettuale di riferimento, il senso e gli scopi della *Sittlichkeit* hegeliana si allontanano irreversibilmente dal precedente aristotelico. Anche per Aristotele la questione sostanziale della politica è l'identità tra la virtù del cittadino e quella dell'uomo nobile, tra universale e individuale⁵⁴⁸: un'identità che soltanto una buona *polis* può garantire. In Hegel, il problema diviene tuttavia la riunificazione della soddisfazione privata con un universale che le lascia spazio e autonomia, e al contempo costituisce l'oggettivo legame di riconoscimento tra gli individui. In Aristotele c'è l'eticità, ma non c'è né la personalità giuridica né la moralità che le fanno da indispensabile presupposto: mancano tanto il momento della proprietà come fine in sé e oggettivazione giuridica della persona, quanto l'interiorità della soggettività morale come incoercibile fonte del riconoscimento delle norme. È vero che il diritto e la moralità sono effettivi soltanto come parti vitali dei nessi etici di una comunità: sono un pensiero antiggiuridico e una cattiva coscienza morale a vedervi dei momenti isolabili dall'eticità. Ma vale anche l'inverso: per Hegel non può esistere, almeno negli Stati moderni, un costume etico che non mantenga e tuteli la sfera privata della personalità, e non venga alimentato dal *Gewissen*, vale a dire dalla coscienza riflessa del bene e del male e dall'intenzione volontaria di ogni individuo:

Gli individui della moltitudine, poiché essi sono nature spirituali e quindi contengono entro di sé il duplice momento, cioè l'estremo dell'*individualità* che sa e vuole *per sé*, e l'estremo dell'*universalità* che vuole il sostanziale, e perciò giungono al diritto di questi due lati soltanto in quanto essi sono reali tanto come persone private quanto come persone sostanziali⁵⁴⁹.

Lo Stato moderno è tanto la volontà universale del *citoyen*, quanto il garante dei diritti del *bourgeois*. Agli occhi di Hegel, solo l'eticità degli Stati moderni ha «questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo»⁵⁵⁰. La capacità dello Stato moderno di radicarsi nella coscienza individuale, tutelandone l'impulso particolaristico e parimenti elevandone all'universale le azioni quotidiane, costituisce la sua incomparabile solidità e superiorità rispetto all'antica *polis*.

Se quindi lo Stato è una totalità superiore alle sue parti, il suo principio di intelligibilità non è un ordine vincolante e naturale di scopi che precede gli individui, ma

⁵⁴⁸ Cfr. ad esempio *Politica*, III 4, 1276b 30-7.

⁵⁴⁹ LFD § 264, pp. 203-4 (GPhR p. 255).

⁵⁵⁰ Ivi, § 260, p. 201 (GPhR p. 251).

una versione soggettivizzata della sostanza monistica spinoziana. L'attività dei singoli è la modificazione individuale della sostanza preesistente dello Stato; al contempo, la sostanza dello Stato giunge a piena realtà soltanto attraverso il dispiegamento particolaristico dell'agire individuale e grazie all'autocoscienza che vi si connette. L'energia della riconciliazione è fornita dal bisogno individuale di ritrovarsi nella realtà: il principio vitale dell'eticità è la libera adesione interiore dell'individuo a leggi, costumi e istituzioni che egli riconosce come la sua stessa essenza. La vita etica è una natura spiritualizzata perché i suoi nessi oggettivi, sedimentati negli abiti comunitari e nelle regole pubbliche, sono interiorizzati dall'individuo che li riconosce e li approva; e proprio per questo costituiscono la sua realtà durevole e pubblica, il sostegno oggettivo della sua libertà e conoscenza di sé. Si vede perciò, per riprendere i temi sviluppati nei capitoli precedenti, come l'eticità non si compia nella comprensiva unità teleologica di una vita buona, ma come legame emancipante che unifica ciascuno con tutti e con le istituzioni.

La conseguenza più importante è che l'intero etico, per Hegel, è essenzialmente un legame interiore, cosciente e riflesso di fiducia e di confidenza nel significato spirituale di ciò che ci circonda, non il cemento naturale e immediato della tradizione. È la consapevolezza della comune ragione e della razionalità delle istituzioni etiche a unire interiormente tra loro persone indipendenti: una consapevolezza che forma le passioni, si imprime nelle azioni quotidiane, diviene sentimento e forza interiore d'animo [*Gesinnung* e *Sinnesart*], ma che resta nondimeno una forma di *Einsicht*, di intelligenza cosciente. È la ragione di ciascuno a trovarsi a casa nelle istituzioni, e a ottenere piena soddisfazione nell'oggettività come seconda natura e abito permanente degli individui; solo facendosi razionali i singoli si conoscono in quanto autori dell'opera di tutti e di ciascuno, membri indipendenti di un'unica sostanza etica da loro stessi prodotta.

Ciò che la soddisfazione della ragione implica necessariamente è la memoria del percorso compiuto, il superamento consapevole della scissione tra interiorità e oggettività e tra passioni individuali e razionalità comune: la libertà etica è infatti essenzialmente un risultato. Nella condizione immediata di scissione, ciascuno si percepisce come limitato dai doveri etici comuni, e pretende invece di autodeterminarsi in base agli istinti immediati o all'ineffabile coscienza morale del bene: ma allora, qual è allora la forza che spinge il *bourgeois*, la libera soggettività moderna del lavoro e della società civile, verso la riconciliazione – posto che deve trattarsi di una forza razionale, perché solo la ragione unisce gli uomini e pone le basi per la reciproca fiducia? Questo è il problema già analizzato nel quarto capitolo a proposito del concetto di *Bildung*: come agisce l'energia connettiva dell'intero e della sostanza prima di divenire lo scopo manifesto e cosciente dell'individuo – prima di farsi *soggetto* nella volontà universale della *citoyenneté*?

Come visto, Hegel inquadra la questione negli stessi termini con cui definisce la logicità [*das Logische*] come un istinto razionale che pervade tutta la realtà. Allo stesso modo in cui la ragione esiste ovunque come sostanza inconscia e spontanea del mondo, la vita universale dello Stato è inizialmente un vincolo istintivo, che deve essere esplicitato nell'azione volontaria degli individui e divenire il contenuto consapevole della loro libera soggettività. Agendo per il particolare, ciascuno spiega inconsapevolmente le condizioni per il suo rovesciamento nella vita universa-

le e conciliata con l'oggettività: l'istinto razionale dell'eticità è la base dell'idealità del particolare, il principio che fa dell'agire individuale non il frammento insensato di un flusso caotico, ma l'autodifferenziazione di un'unità vitale, o la prospettiva individuale di un orizzonte comune⁵⁵¹. Sicché l'infinita libertà dello Stato moderno consiste appunto nel lasciar crescere al proprio interno la sfera autonoma della società civile, nella certezza che soltanto il lavoro privato della libera soggettività possa porre le basi per un'eticità più elevata. La vita etica si fonda sull'istinto della ragione e sul suo bisogno di superare la scissione di cui essa stessa, incarnandosi come desiderio e volontà di un individuo, è la vera autrice.

Se così stanno le cose, è lecito desumerne che la vita etica dello Stato è tanto naturale quanto artificiale, benché in modo molto diverso rispetto ad Aristotele. Per Hegel, come per Hobbes, non c'è diritto che non sia positivo, che non sia prodotto dalla libera auto-oggettivazione della volontà: così anche l'eticità è una natura seconda, pervasa dai rapporti coscienti istituiti dalla volontà razionale. E tuttavia il bisogno che induce la volontà a oggettivarsi, a darsi realtà in un sistema di istituzioni positive, non è a sua volta un prodotto: è il desiderio che spinge la ragione, dapprima in modo istintivo, a farsi mondo e trovare soddisfazione e pienezza nell'oggettività. Sicché lo spirito oggettivo è inintelligibile se separato dalla sfera dello spirito soggettivo, vale a dire dal modo interiore nel quale la ragione si organizza in forza cosciente e volizione individuale: le norme oggettive sono tali solo perché riconosciute da una volontà libera, e dunque solo in relazione a un nucleo autocosciente di valutazione dato insieme all'oggettività dei rapporti etico-politici. Ma più radicalmente, lo spirito oggettivo è una forma di manifestazione di una razionalità universale che precorre e oltrepassa la politica, e detta a quest'ultima le condizioni di adempimento.

Se si separa la politica e l'oggettività dello spirito da quello che si può chiamare, in generale, il desiderio naturale della ragione di farsi mondo, scorrendo in quest'ultimo un inaccettabile residuo metafisico, si finisce per discutere nel nome di Hegel questioni che non gli appartengono, né egli si è posto. Ma se si accetta di fondare la vita etica dello spirito sull'istinto razionale che orienta l'agire soggettivo, sorgono le questioni controverse legate alla teleologia inconsapevole della *Bildung*, che ho cercato di mettere in luce nel quarto capitolo. Da un lato, l'universale deve scaturire astutamente dalla libera espansione dell'interesse privato; dall'altro deve, presto o tardi, presentarsi agli individui con la nettezza sufficiente per essere accolto intenzionalmente come meta di per sé significativa.

⁵⁵¹ Cfr. LFD § 276, p. 222 (GPhR p. 281): «la determinazione fondamentale dello Stato politico è l'unità sostanziale come *idealità* dei momenti di esso, nella quale a) i particolari poteri e funzioni dello Stato medesimo sono altrettanto dissolti che conservati, e conservati soltanto in quanto essi non hanno un'autorizzazione indipendente, bensì unicamente un'autorizzazione tale ed estendentesi in modo tale quanto è determinato nell'idea dell'intero, provengono dalla potenza di esso e sono membri fluidi di esso medesimo come di loro semplice medesimezza». L'aggiunta di Gans specifica in modo significativo: «questa idealità dei momenti è come la vita nel corpo organico: essa è in ogni punto, c'è soltanto una vita in tutti i punti, e non vi è opposizione ad essa. Separato da essa, ogni punto è morto. Questo è anche l'idealità di tutti i singoli 'stati', poteri e corporazioni, per quanto essi abbiano anche l'impulso a sussistere ed a essere per sé. È quindi come per lo stomaco nel mondo organico, il quale si pone anche per sé, ma in pari tempo viene tolto e sacrificato, e trapassa nell'intero» (p. 369).

Sul piano politico questa tensione è tanto più incalzante, in quanto la ragion d'essere dell'eticità è appunto l'adesione interiore della volontà alla sostanza, vissuta e incorporata nel 'patriottismo' della vita quotidiana. Se ne misura la difficoltà richiamando il § 289 dei *Lineamenti* sopra citato: «lo spirito di corporazione [...] si rovescia entro se stesso in pari tempo nello spirito dello Stato, giacché esso ha nello Stato il mezzo del mantenimento dei fini particolari. Questo è il segreto del patriottismo dei cittadini nel senso ch'essi fanno lo Stato come loro sostanza, perché esso mantiene le loro sfere particolari»⁵⁵². Ciò che da un passo come questo non traspare è la grande distanza tra un amor di Stato per convenienza privata e il sapere lo Stato come propria sostanza, vale a dire come il terreno oggettivo della propria liberazione: una distanza che può essere colmata solo da una volontà insoddisfatta, desiderosa di una libertà più piena. E lo stesso vale per le condizioni soggettive della rappresentanza politica: consegnando l'interesse particolare al rappresentante libero ne accetto la dislocazione sul piano dell'universale, ovvero rinuncio ad affermarlo come interesse particolare – e non potrei rinunciarvi se non stimassi insoddisfacente e ristretto l'orizzonte della particolarità. Qualcosa di simile, come visto, vale anche per la teoria hobbesiana della rappresentazione, che fonda l'artificio sulla necessità della pace.

Hegel potrebbe replicare che la coscienza dell'universalità è invero generata dalle già presenti istituzioni statali, e in particolare, per il contesto a cui mi sto attenendo, dalla pedagogia politica istituita dai dibattiti parlamentari. Ma questa soluzione tace, da un lato, il fatto che si deve già essere ricettivi in qualche misura dell'universale per poterne accogliere le ragioni e la disciplina; dall'altro essa presuppone circolarmente la già avvenuta oggettivazione consapevole della ragione nelle istituzioni pubbliche. Per dare la misura del problema: la libera opinione pubblica, premessa indispensabile dell'educazione della società civile attraverso il parlamento, contiene palesemente ogni sorta di falsità e arbitrio soggettivistico, e perciò merita di essere orientata e nei casi estremi censurata dal governo; con la sola, cruciale eccezione dell'autentica attività scientifica, la cui illimitata libertà è anzi in ogni caso favorevole all'universalità dello Stato⁵⁵³. In tutta evidenza, Hegel presuppone nel censore governativo la capacità di distinguere non solo l'opinione dalla scienza, ma anche la scienza vera da quella falsa: di fatto, Hegel argomenta in base all'assunto che il governo sia composto da filosofi o direttamente influenzato da essi, ma omettendo la dichiarata avvertenza platonica per cui questa situazione sarebbe appunto la *polis* per come è desiderata dal filosofo, non la *polis* storica. In altre parole, Hegel assume che in ogni Stato particolare la ragione sia oggettivata nelle istituzioni come unità comprensiva della molteplicità, laddove questa tesi non è affatto implicata dall'idea di partenza della vita etica come sostanza comune e unità istintiva, ma al massimo ne costituisce il *desideratum*.

Questa discussione, che ha preso spunto dal rapporto di Hegel con Aristotele, ha inteso illustrare da un ulteriore punto di vista le difficoltà di un superamento della politica di Hobbes, partendo tuttavia da una concezione quasi-hobbesiana della felici-

⁵⁵² LFD § 289, p. 233 (GPhR p. 298).

⁵⁵³ Il riferimento è a LFD § 319 A, p. 254 (GPhR p. 324).

cità come interesse privato. Hegel vuole conciliare il punto di vista moderno della libera soggettività – e del suo dispiegamento privatistico nella società civile – con quello aristotelico dell'interiorizzazione delle norme etiche nel carattere; ma a me pare che ciò, in ultima analisi, non sia possibile sulla base del concetto hegeliano di ragione come unità speculativa di soggettività e oggettività. Per riprendere i termini già utilizzati, se la vita etica è ambita per istinto razionale, allora questo istinto non può essere un impulso cieco e inconsapevole, ma una forma intelligente di discriminazione del meglio. Qui si impone un'alternativa teorica di principio: o si fonda la politica sulla questione aristotelica della vita migliore⁵⁵⁴; oppure, con Hobbes, la si concepisce come una creazione artificiale che, distaccandosi dal piano orizzontale della società, ne regoli durevolmente i conflitti. E in quest'ultimo caso, la partecipazione all'*ethos* delle istituzioni può – in misura molto maggiore di quanto Hobbes fosse disposto a concedere – correggere, espandere e arricchire le possibilità di esperienza e di felicità dei cittadini; ma resta in ultima analisi un momento strumentale, funzionale alla libertà dei singoli dalla necessità e dal bisogno.

Questo esito, naturalmente, pone molti problemi per la concezione hegeliana della politica, in particolare per l'assorbimento, di ispirazione platonica, dell'etica e della giustizia individuale nella giustizia dell'intero e dello Stato⁵⁵⁵. Se infatti la vita etica è la soddisfazione che è perseguita nella prassi perché misura di se stessa, allora non è misurata dallo Stato: non si può essere felici in uno Stato le cui istituzioni richiedano il patriottismo quotidiano e la formazione del carattere, ma neghino il diritto della persona e la moralità. Sicché, come in Hobbes, non è possibile riassorbire la tensione tra la felicità privata e la cittadinanza; e non perché, come accade in Aristotele, permanga uno scarto tra contemplazione e prassi, tra il filosofo e il cittadino⁵⁵⁶; ma perché l'*ethos* pubblico, se rifondato sulla base del principio moderno dell'autoaffermazione, è artificio che non può farsi compiutamente seconda natura.

Si può tentare di rendere conto di questa tensione richiamando il carattere finito e incompleto dell'oggettività dello spirito: per Hegel, il desiderio della ragione trova piena soddisfazione soltanto nell'autoconoscenza dello spirito assoluto, che trascende il tempo e dunque anche la politica e i suoi conflitti. Gli Stati sono unità naturali nel flusso della storia del mondo, e questa a sua volta non è che la scala per l'infinita libertà dello spirito attinta nell'arte, nella religione e nella filosofia. Ma questa soluzione è incerta. Tralasciamo per semplicità il fatto controverso che Hegel non di rado sembra ammettere anche l'oggettività come sfera in cui lo spirito è a casa; resta nondimeno che egli, pur riconoscendo il primato alla teoria – alla conoscenza di sé della ragione – rifiuta tuttavia la scissione aristotelica tra contemplazione e vita politica: il dinamismo della ragione si fonda sull'intrinseca unità di vero e bene nell'Idea, perché la ragione deve pervadere praticamente l'oggettività per conoscere

⁵⁵⁴ Con ciò non si vuole sostenere che la questione del rapporto tra filosofia e artificio politico sia la medesima in Platone e Aristotele; al contrario, vi sono tra i due differenze essenziali. Sul punto cfr. S. Rosen, *La questione dell'essere. Un capovolgimento di Heidegger* (ed. orig. 1993), tr. it. G. Frilli, ETS, Pisa 2017.

⁵⁵⁵ Cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 395.

⁵⁵⁶ *Politica*, III 4, 1276 b 30-7; 18, 1288a 37-9; IV 7, 1293b 1-7.

se stessa; sicché, non può conoscere davvero se stessa se abbandona il mondo della prassi storica alla negatività.

Provo, in ultimo, a riassumere questa aporia nei seguenti termini, che riprenderò nella conclusione del lavoro: la ragione ottiene soddisfazione e libertà solo nella filosofia, ma non può evadere dal compito di indagare la razionalità della politica. Ciò implica una tensione incancellabile tra filosofia e politica. E questo perché la politica è la scienza del bene primo, non del bene ultimo; è l'artificio che distacca gli uomini dall'indigenza naturale, consentendo loro un'esistenza per quanto possibile libera da turbamento. Tuttavia, tale esistenza non è più, come lo era per Platone e Aristotele, prerogativa del filosofo soltanto; la filosofia, il sapere che tematizza l'unità e la differenza tra *physis* e *thesis*, tra natura e artificio, deve allearsi con l'artificio politico per progettare un mondo che emancipi tutti gli individui dal bisogno e dalla guerra.

Conclusione

Il lavoro ha tentato di ricostruire un confronto tra Hegel e Hobbes dipanando numerosi fili teorici e storici. Ho interrogato la costellazione che unisce ragione, artificio e desiderio dal punto di vista metafisico, antropologico, giuridico e politico, cercando di mostrare come su tale terreno le filosofie di Hegel e Hobbes possano dialogare proficuamente. Non ho cercato di negare le radicali divergenze di metodo, di linguaggio e di soluzioni tra i due pensatori; piuttosto, ho cercato di rendere tali divergenze più istruttive collocandole sullo sfondo di alcuni nodi problematici condivisi. Ritengo che tale tentativo, finora poco percorso dagli studi sia hegeliani che hobbesiani, sia utile tanto per consolidare i profili specifici delle rispettive teorie, quanto per interrogare più a fondo la logica di alcuni importanti principi della modernità filosofica e politica. Nel corso del lavoro, in controluce rispetto all'analisi storica e teorica del pensiero di Hegel e Hobbes, ho voluto quindi suggerire – in modo certamente solo abbozzato – alcune strade per ripensare criticamente le basi dell'illuminismo moderno: il rapporto tra natura e artificio, tra ragione e autoaffermazione, tra riconoscimento e individualità, tra desiderio e lavoro.

Al termine di questo percorso preferisco, piuttosto che proporre una sintesi dei risultati raggiunti, specificare alcune direzioni di ricerca che il lavoro può dischiudere, e che mi sembrano promettenti sia per approfondire il confronto tra Hegel e Hobbes su altri piani, sia esplorare dimensioni ulteriori del problema dell'artificio e delle sue basi di razionalità. Nel merito, vorrei dapprima indicare due temi che mi propongo di approfondire in futuro, e poi, per concludere, formulare un bilancio filosofico generale circa il nesso tra filosofia, politica e modernità. Di nuovo, non intendo tale bilancio come un'ultima parola, ma come una tappa 'sinottica' che, accettando un certo grado di semplificazione e di generalizzazione dei complessi problemi affrontati nel lavoro, possa preludere a nuove interrogazioni.

1. La religione in Hobbes e Hegel

Il problema della religione non è stato affrontato, se non episodicamente, nel corso del libro. Eppure, molti interpreti ne hanno rilevato la grande importanza per il sistema di Hegel e, negli ultimi decenni, anche per la filosofia politica e metafisica

di Hobbes⁵⁵⁷. Si danno, su questo terreno, punti d'incontro tra i due pensatori? Che immagine del rapporto tra ragione, desiderio e artificio otteniamo dalla prospettiva della religione?

Ho contemplato la possibilità, nella rielaborazione di questo lavoro ai fini della pubblicazione in volume, di aggiungere un capitolo sulla religione. Tuttavia, procedendo con lo studio delle interpretazioni hegeliane e hobbesiane del cristianesimo, mi sono convinto che si tratti di un tema troppo vasto e complesso per essere condensato in un unico capitolo; un tema, inoltre, che merita una ricerca più ampia e approfondita anche per la propria cruciale importanza, in sintesi, ai fini della definizione dell'immagine della modernità come età secolare. Tanto Hegel quanto Hobbes, con strategie diverse, rielaborano il linguaggio e la dogmatica della religione cristiana per avvalorare un'esperienza e una politica secolari; entrambi forniscono un'interpretazione del cristianesimo – e in particolare del cristianesimo riformato – che rende la *historia sacra* del vincolo cristiano compatibile con la storia profana della libertà, e in ultima analisi subordinata a quest'ultima; sia Hegel che Hobbes pensano la fede religiosa come un momento ineliminabile dell'esistenza umana, e al tempo stesso ne rielaborano profondamente i contenuti storico-dogmatici allo scopo di sottometterla, o comunque di integrarla, alla filosofia e al libero pensiero; entrambi i pensatori, infine, subordinano la pratica confessionale e il potere ecclesiastico al comando razionale dello Stato, pur concependo per altro verso, benché in modi diversi, lo Stato moderno come autentica realizzazione mondana dell'*auctoritas* religiosa cristiana.

Per tutti questi motivi, una ricerca ad ampio raggio sulla religione mi sembra il proseguimento e il complemento indispensabile del dialogo tra Hegel e Hobbes su ragione, artificio e modernità. Posso, in questa sede, soltanto anticiparne le tappe essenziali. 1) In primo luogo, si tratterà di definire il modo in cui i due pensatori concepiscono il *seme naturale* della religione nella vita umana: Hobbes collegandolo all'ansia per il futuro e al timore per l'ignoto, Hegel alla maniera in cui la verità concettuale – l'intero – appare alla rappresentazione soggettiva. 2) In secondo luogo, occorrerà profilare e comparare i tratti fondamentali della teologia cristiano-riformata di Hobbes e Hegel, sottolineando (2a) le rispettive fonti evangeliche privilegiate – Luca per Hobbes, Giovanni per Hegel – (2b) la radicale opera di revisione dogmatica, dalla ridefinizione della figura e degli uffici di Cristo alla concezione della trinità, e infine (2c) il rapporto tra filosofia e teologia. 3) In terzo luogo, sarà preso in conto il modo in cui, nei due filosofi, la teologia conduce alla politica, e in particolare l'era cristiana include in sé la storia politica della libertà, che – almeno in Hegel – finisce per inverare e trascendere il cristianesimo. Si tratterà, in altre parole, di mettere a confronto le rispettive teorie della 'secolarizzazione' della vita politica.

⁵⁵⁷ Sarebbe velleitario fornire su questo tema indicazioni bibliografiche adeguate in poche righe. Rimando, per Hobbes, alle ampie informazioni contenute nella bibliografia di Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, cit., e per Hegel all'introduzione di Walter Jaeschke a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Vorlesungen*, voll. 3-5. Non conosco invece studi approfonditi sul rapporto tra Hegel e Hobbes in materia di religione e di teologia.

4) Infine, tale analisi dovrà tradursi nell'esame del problema giuridico-politico più specifico del rapporto tra potere civile e comunità ecclesiastiche.

Questo è, ovviamente, solo l'abbozzo di un programma di lavoro che si preannuncia denso e complesso. L'ipotesi generale che lo guida non è diversa da quella esposta nel presente libro: la differenza di soluzioni tra Hegel e Hobbes può meglio essere apprezzata, e perfino radicalizzata, se posta sullo sfondo di alcune cruciali affinità di impostazione problematica. La religione è una questione essenziale per apprezzare tanto la specificità – e la problematicità – dei sistemi filosofici di Hegel e Hobbes, quanto per illustrare la diversa immagine della modernità che è possibile ricavare dai due pensatori.

2. Ancora su naturalità e artificio in Hobbes

Il problema hobbesiano dell'artificio è stato affrontato nel presente libro con una duplice chiave di lettura. Per un verso, sviluppando le idee hegeliane di desiderio, lavoro e cultura, ho messo in rilievo come l'artificio sia in Hobbes il risultato di una negazione non dialettica della natura: il *verum-factum* hobbesiano appare come la sostituzione non mediata del dato con il posto, della ragione teoretica con il potere progettuale dell'immaginazione. Ho cercato di sottolineare, in proposito, come la critica hegeliana consenta di illustrare la tensione irrisolta della *ratio* hobbesiana tra volontarismo e meccanicismo, tra l'ordine nominalistico della costruzione umana e quello naturalistico del regime materiale in cui l'artificio deve iscriversi: in questo senso, l'artificio è in Hobbes il luogo della scissione tra uomo e natura, e tra individualità e istituzioni.

Per altro verso, tuttavia, la parallela critica all'idea hegeliana di *Bildung* come negazione dialettica mi ha condotto a valorizzare per contrasto alcuni tratti della concezione di Hobbes. C'è un senso positivo per cui l'artificio politico, in Hobbes, *deve* restare il luogo di una scissione, e non può risolversi in una seconda natura: è il senso che fa dell'artificio una realtà strumentale, funzionale alla regolazione efficace della permanente contraddittorietà della natura umana. In quest'ultima prospettiva, è la dimensione naturale dell'esperienza umana a guadagnare spessore: la natura non è né il sostrato inerte e meccanico negato dalla costruzione volontaristica, né – come in Hegel – il concetto in sé o potenziale che attende di essere inverato dal lavoro umano. La natura è invece il luogo di una rete permanente di tensioni: tra io e alterità, tra passioni e ragione, tra affermazione di sé e riconoscimento altrui, tra polemicità e reciprocità. Il corpo artificiale non esprime, in quest'ottica, l'onnipotenza trasformativa della volontà umana, ma il tentativo sempre rinnovato di coordinare e far cooperare le dimensioni contraddittorie dell'esperienza naturale – tanto individuale quanto intersoggettiva – in un quadro formale di garanzie istituzionali.

Sorge allora una questione che, prescindendo dal confronto con Hegel, interroga le basi stesse della filosofia hobbesiana: come possono coesistere due accezioni tanto diverse di artificialità razionale, la prima legata all'idea volontaristica – e razionalistica – di costruzione, la seconda a quella maggiormente naturalistica dell'esperienza umana come luogo permanente di scissione? Se nel primo senso, si può dire, l'artificio è prodotto che nulla deve alla natura e all'esperienza data, nel

secondo è invece una protesi che corregge la natura e si sforza di espungerne le dinamiche avverse a una vita libera da paura e costrizione; è un'integrazione volontaria che dipende tuttavia dalla natura per la propria funzione e il proprio valore.

Mi pare che tale ambivalenza della nozione di artificio meriti di essere sviluppata in una ricerca autonoma su Hobbes. I termini della questione sono già ampiamente noti alla letteratura hobbesiana: la scienza civile hobbesiana replica i tratti galileiani del *verum-factum* proprio del razionalismo geometrico (ad es. McNeilly, Sorrell), quelli teologico-politici del decisionismo volontaristico (Schmitt), o quelli quasi-spinoziani di impronta materialistica e naturalistica (Matheron, Terrel)? Ma proprio la più complessa articolazione dell'antropologia hobbesiana del desiderio e del riconoscimento⁵⁵⁸, che anche il confronto con Hegel ha aiutato a mettere in luce, può forse permettere di impostare il problema in modo nuovo e più proficuo. L'ipotesi di questa direzione di ricerca, per come posso formularla adesso, è la seguente: tra le varie anime della filosofia hobbesiana, l'idea di artificio come integrazione e correzione del sostrato naturale contraddittorio dell'esperienza intra- e interindividuale – idea affine per molti versi, che dovranno essere indagati, all'immagine della tecnica politica nel *Politico* di Platone – è forse la più persistente, feconda e degna di sviluppo. Tale idea permette di rendere conto della natura umana come dimensione sì discorde, ma non evanescente: come il luogo della guerra, ma altrettanto delle passioni della reciprocità, della ragione e delle leggi di natura. È tenendo presente una simile idea che ho proposto, nel corso del lavoro, la concezione hobbesiana dell'artificio come possibile base per ripensare criticamente l'illuminismo; tale proposta, solo abbozzata in questo libro, dovrà essere sviluppata più ampiamente in seguito.

3. Filosofia, politica e modernità

Da ultimo, è opportuno domandarsi come possa essere definito, sulla scorta di Hegel e Hobbes, il rapporto tra filosofia e politica; inoltre, quali conseguenze tale rapporto implichi per l'idea di modernità. La questione, ovviamente, è complessa, e non posso che rimandare alle analisi specifiche che ho svolto nei capitoli precedenti per sostanziare le considerazioni che seguono. A beneficio di conclusione, vorrei tuttavia tentare di riformulare il punto in modo più programmatico. Tanto in Hegel quanto in Hobbes, la filosofia si vuole e si pensa come sistema: è l'autoesposizione della ragione in una totalità di principi che enunciano la realtà in modo coerente e comprensivo. Ma come già l'idea di ragione, anche l'idea di filosofia resta preda di una tensione strutturale tra datità e produzione. La ragione è fare, è movimento; non è la contemplazione di un ordine dato. Così, la filosofia non è il sapere che interroga la realtà del cosmo, come per Platone e Aristotele; è il modo in cui la ragione diviene cosciente di sé e si distacca dalla datità naturale, producendo l'ordine e l'unità a partire dalla molteplicità, dal bisogno e dalla scissione. E tuttavia, la spontaneità costruttiva della filosofia non è assoluta; il molteplice del desiderio e della rappresen-

⁵⁵⁸ Ho tratto profitto, per questa riflessione, dall'articolo di F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento*, cit.

tazione, il bisogno e il dolore, sono dei dati; sono il punto di partenza per la riflessione filosofica e lo stimolo che orienta gli uomini alla scienza.

Hobbes, come Cartesio e i primi moderni, non distingue tra filosofia e scienza; Hegel, invece, separa la filosofia dall'investigazione scientifica, e le assegna una scientificità di altro e superiore livello: quello del sistema. Ferma restando questa differenza, vi è nei due filosofi una difficoltà analoga. Benché sia essenzialmente produzione, la filosofia ha origine dalla natura; non dispone del proprio punto di partenza. Ma come può, allora, essere unità e totalità, se il suo operare consiste precisamente nel separarsi dalla propria origine? Hegel risolve il problema facendo della filosofia un circolo speculativo, un ritorno dell'Assoluto all'immediatezza di partenza. Ma non può rendere conto dell'inizio della filosofia dal bisogno senza pensare la natura come ragione bisognosa di sé, come pensiero in sé o oggettivo⁵⁵⁹. E la differenza di forma tra pensiero consapevole e pensiero oggettivo, come ho cercato di argomentare, resta per la filosofia esterna e presupposta. Hobbes, dal canto suo, fa partire la filosofia da definizioni stipulate; ma non può evitare, sul piano politico, di esporre una base naturalistica sulla quale le leggi costruttive della scienza possano fare presa, orientando gli uomini alla ragione; e sul piano fisico, deve *ipotizzare* che le definizioni di spazio, tempo, corpo ecc. corrispondano effettivamente ai fenomeni che designano⁵⁶⁰. In entrambi i casi, la filosofia non può essere produzione assoluta; deve fare spazio a un momento di datità – se non alla ricettività di un ordine dato, come nella filosofia classica, almeno all'intuizione di una configurazione permanente delle passioni e delle rappresentazioni umane. Ma se è così, allora la filosofia non può essere una costruzione puramente autofondata, ma l'esposizione più critica, consapevole e compiuta della struttura dell'esperienza umana; una struttura dinamica, contraddittoria e multiforme, ma in qualche misura data.

L'oscillazione tra datità e costruzione rimanda, per un aspetto cruciale, allo statuto della politica moderna. La convivenza politica, in Hegel come in Hobbes, è il risultato della volontà e del distacco dalla natura; è l'affermazione di un ordine artificiale, non la rappresentazione di una legalità naturale. Il principio ultimo dell'ordine politico proviene dalla filosofia in quanto scienza sistematica: in Hegel, la struttura logica della volontà replica, sul piano dei rapporti oggettivi, il movimento del concetto speculativo, mentre in Hobbes la base della politica – il moto delle passioni – è regolata almeno in linea di principio dalle stesse leggi materiali di movimento della natura non umana. L'artificio politico è così giustificato in quanto momento subordinato della costruzione filosofica. Ma qui sta il punto dirimente: se i rilievi critici svolti finora colgono nel segno, la filosofia resta una costruzione non autofondata; non è la produzione di sé dell'Assoluto o l'unificazione incondizionata di uomo e natura: è, nel migliore dei casi, un discorso umano *sull'Assoluto*⁵⁶¹. E allora, tanto l'identità quanto la differenza tra filosofia e artificio politico risultano dislocate su un altro piano. Per un verso, la filosofia diviene parte della politica: è un

⁵⁵⁹ Per questa riflessione, rimando nuovamente a Frilli, *Passato senza tempo*, cit., Conclusione.

⁵⁶⁰ Per il materialismo ipotetico di Hobbes, cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.

⁵⁶¹ Cfr. Rosen, *Nihilism*, cit., cap. 6.

costrutto artificiale, un discorso 'ideologico' che, attingendo inevitabilmente alle risorse del mito politico e del linguaggio religioso, tenta di preservare l'unità dell'esperienza e di riscattarne le scissioni storiche. Per altro verso, la filosofia trascende necessariamente la politica – che è artificio rivolto al bene primo della sicurezza e della libertà dal dominio e dalla necessità – perché è discorso sull'Assoluto: sull'unità non costruita, bensì data, di artificio e natura, di soggettività e oggettività. Tra le maglie delle aporie del progetto di scientificizzazione della filosofia all'insegna dell'idea di costruzione⁵⁶², condiviso in forme diverse sia da Hobbes che da Hegel, non cessa di palesarsi il principio platonico della filosofia come sapere dell'intero. Cogliere la duplicità interno/esterno della filosofia rispetto alla politica, la sua tensione intrinseca tra costruzione e datità, può condurre a una rivalutazione critica dell'artificialismo moderno: può avvalorarne il progetto di emancipazione dell'uomo dalla miseria naturale, e al tempo stesso mantenere tale progetto aperto a un principio critico che trascende la costruzione, e allude, senza mai poterle afferrare interamente, alle strutture permanenti della natura umana.

⁵⁶² Cfr. D. Lachterman, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, London-New York 1989.

Bibliografia

Thomas Hobbes

Opere e abbreviazioni

OL (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latinae scripsit omnia... studio et labore Guglielmi Molesworth*, Bohn, London 1839-45, 5 voll.):

In particolare:

DC= *De Corpore* (OL I)

H= *De Homine* (OL II)

C= *De Cive* (OL II)

EW (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first Collected and edited by Sir William Molesworth*, 11 voll., Bohn, London 1839-45).

Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of Young Hobbes, a cura di N. B. Reynolds e A. W. Saxonhouse, University of Chicago Press, Chicago & London 1995.

ST = *Court Traité des premiers principes: Le Short Tract on First Principles de 1630-31*, a cura di J. Bernhardt, Puf, Paris 1988.

E= *The Elements of Law natural and politic*, a cura di F. Tönnies, Simpkin, Marschall & Co., London 1889.

AW = *Critique du De Mundo de Thomas White*, a cura di Jean Jacquot e Harold W. Jones, Vrin-CNRS, Paris 1973.

L= *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Behemoth, a cura di F. Tönnies, University of Chicago Press, Chicago 1990.

G.A.J. Rogers (a cura di) *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Thoemmes Pr., Bristol 1995.

Traduzioni utilizzate

Elementi di legge naturale e politica, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Moto, Luogo, Tempo, a cura di G. Paganini, Utet, Torino 2010.

De Cive, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005.

Leviatano, a cura di G. Micheli, Bur, Milano 2011.

Elementi di filosofia: il corpo, l'uomo, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972.

G. W. F. Hegel

GW: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Reinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 sgg.

SW: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 sgg.

In particolare: SW XVII-XIX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edizione Michelet 1833-36.

W: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer & K.M. Michel, Frankfurt 1969-71.

Vorlesungen: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Meiner, Hamburg 1986 sgg.

Non ho potuto uniformare le citazioni dall'originale utilizzando un'unica edizione critica per tutte le opere di Hegel. In particolare non ho avuto a disposizione GW 5, pp. 279-371 (il *Sistema dell'Eticità*, per il quale ho utilizzato l'edizione Lasson del 1923) e GW 14.1 (i *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, per i quali ho invece utilizzato l'edizione Iltting).

Opere singole e abbreviazioni:

Dokumente zu Hegels Entwicklung, a cura di J. Hoffmeister, Frommann, Stuttgart 1936.

Briefe von und an Hegel, a cura di J. Hoffmeister e F. Nicolin, Meiner, Hamburg 1952-60, 4 voll.

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, a cura di F. Nicolin, Meiner, Hamburg 1970

Theologische Jugendschriften, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907.

SS: System der Sittlichkeit, a cura di G. Lasson, Philosophische Bibliothek 144a, Meiner, Hamburg 1923.

RPh Henrich: Die Philosophie des Rechts (Nachschrift anonima, 1819), a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983.

RPh Ilting: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, a cura di K.H. Ilting, Frommann, Stuttgart 1974, 4 voll. In particolare:

RPh Ilting 1: Der objective Geist (Enc. 1817); *Nachschrift Homeyer 1818/9*
GPhR: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820)
RPh Ilting 3: Nachschrift Hotho, 1822/3
RPh Ilting 4: Nachschrift Griesheim, 1824/5; Der objective Geist (Enc. 1827);
Nachschrift D.F. Strauss 1831

RPh Pöggeler: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Nachschrift Wanneman 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, Meiner, Hamburg 1983.

RPh 1819/20: Nachschrift Ringier, a cura di E. Angehrn, M. Bondeli, H.N. Seelmann, Meiner, Hamburg 2000.

RPh 1822/23: Nachschrift K.L. Heyse, a cura di E. Schillbach, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

VPhG: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig 1944.

Traduzioni utilizzate (e eventuali abbreviazioni) per le citazioni

STG: Scritti teologici giovanili, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972.
Il dominio della politica, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997.
Primi scritti critici, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.
SFD: Scritti di filosofia del diritto (1802-03), a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962
FSJ (1803-04): Filosofia dello spirito jeneso, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2009
Logica e Metafisica di Jena, a cura di F. Chiereghin *et al.*, Verifiche, Trento 1982.
FSJ (1805-06): Filosofia dello spirito jeneso, cit.
Fen.: Fenomenologia dello Spirito, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
Propedeutica Filosofica, a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1951.
SdL: Scienza della Logica, tr. it. Moni-Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2004.
Enciclopedia delle scienze filosofiche 1817, a cura di F. Chiereghin *et al.*, Verifiche, Trento 1987.
LFD: Lineamenti di Filosofia del Diritto (con le aggiunte di E. Gans), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012.
Enc. C: Enciclopedia delle scienze filosofiche 1830, di cui:

Ragione, desiderio, artificio

- Scienza della Logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2010.
Filosofia della Natura, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002.
Filosofia dello Spirito, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2006.
Lezioni sulla filosofia della storia (I), a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941-63.
Lezioni sulla filosofia della storia (II), a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2004.
Introduzione alla storia della filosofia, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1953.
Lezioni sulla storia della filosofia, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930-44, 3 voll.
Lezioni sulla storia della filosofia 1825-26, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
Eстетica, a cura di N. Merker, 2 voll., Einaudi, Torino 1997.

Altre fonti utilizzate

- Platone:
Platonis Opera, a cura di J. Burnet, 5 voll., Clarendon, Oxford 1900-1907.
Opere Complete, Laterza, Roma-Bari, 9 voll.
- Aristotele:
Aristotelis opera, a cura dell'Academia Regia Borussica, 5 voll, Berolini, Berlin 1831-1870.
Opere complete, Laterza, Roma-Bari, 11 voll.
- M.T. Cicerone:
Opere politiche. Lo stato, le leggi, i doveri, Utet, Torino 2009.
- Lucrezio:
La natura delle cose, tr. it. L. Canali, Bur, Milano 1997.
- S. Tommaso d'Aquino:
Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae, Editiones Paulinae, Roma 1962.
- J. Bodin:
République: les six livres de la République, Fayard, Paris 1986.
- F. Bacon:
Advancement of Learning, Collier & Son, New York 1901.
- R. Descartes:
Oeuvres de Descartes, a cura di C. Adam, P. Tannery, 12 voll., Cerf, Paris 1996.
Il mondo ovvero Trattato della luce, a cura di G. Cantelli, Boringhieri, Torino 1959.

G. Vico:

Autobiografia. Poesie. Scienza Nuova, Garzanti, Milano 1983.

J.J. Rousseau:

Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini, tr. it. a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1975.

Contratto Sociale, a cura di R. Gatti, Bur, Milano 2005.

E. Platner:

Philosophische Aphorismen, Schwickert, Leipzig 1776-82.

I. Kant:

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, de Gruyter, Berlin 1902, 26 voll.

F. Hemsterhuis:

Über das Verlangen. Von Herrn Hemsterhuis, «Der Teutsche Merkur», Windmond 1781.

J.G. Herder:

Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

J. G. Fichte:

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky et al., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012.

E.J. Sieyès:

Qu'est-ce que c'est le Tiers Etat?, Droz, Genève 1970.

F. Hölderlin:

Sul Tragico, tr. it. a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1994.

F.C. Von Savigny:

Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Morh und Zimmer, Heidelberg 1814.

Über den Zweck dieser Zeitschrift, «Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft» 1/1815.

Letteratura secondaria

T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, a cura di G. Zanotti.

G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 2002.

- C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012.
- P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 1963.
- M. Barale, *Immagini della ragione*, Guida, Napoli 1983.
- Id., *Religione e filosofia nello Hegel prejenese*, in A. Fabris, G. Fioravanti, E. Moriconi (a cura di), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, ETS, Pisa 1997, pp. 275-322.
- Id. (a cura di), *Materiali per un lessico della ragione*, ETS, Pisa 2001.
- L. Bazzicalupo, V. Giordano, F. Mancuso, G. Preterossi (a cura di), *Trasformazioni della democrazia*, Mimesis, Milano, 2016.
- F. Beiser, *Schiller as Philosopher: a Re-examination*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- C. Bellut, V. Müller-Scholl (a cura di), *Mensch und Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.
- W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995.
- A. Bergés, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchung zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, «Hegel-Studien» Beiheft 56, Meiner, Hamburg 2012.
- G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Alber, Freiburg i.B.–München 1973.
- L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990.
- A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Angeli, Milano 1999.
- M. Biscuso, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini, Milano 1997.
- Id., *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli 2005.
- E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, tr. it. a cura di G. Russo, Giappichelli, Torino 2005.
- H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966.
- N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1966.
- Id., *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981.
- N. Bobbio, M. Bovero (a cura di), *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Saggiatore, Milano 1979.
- R. Bodei, *La Civetta e la Talpa*, Il Mulino, Bologna 2014.
- R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini, Milano 1998.
- G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990.
- B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Vrin, Paris 1986.
- R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris 1988
- T. Brooks, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- G. K. Browning, R. Prokhovnik, *Hobbes, Hegel and Modernity*, «Hobbes Studies», 8, 1995, pp. 88-105.
- O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 2000.

- R. Bubner, G. Hindrichs (a cura di) *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*, Klett-Cotta, Stuttgart-Bad Cannstatt 2007.
- J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Schweighauser, Basel 1860.
- J. Butler, *Subjects of desire* (1987), tr. it. di C. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009.
- G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Logica, vita, diritto in Hegel*, Luciano, Napoli 2012.
- R. Caputo, *Il tragico nel primo Hegel: tragedia cristiana e destino della modernità*, Pensa Multimedia, Lecce 2006
- B. Carnevali, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, «Iride», 3, 2005, pp. 515-540.
- Id., 'Glory'. *La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, «Communications», 43, 2003 pp. 49-67.
- E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, a cura di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Id., *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven 1944.
- C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976.
- C. Cesa et al. (a cura di), *Kant und sein Jahrhundert*, Lang, Frankfurt 1993.
- F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia dell'oggettività*, Trento 1980
- Id., *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, «Verifiche» 17 (3), 1991, pp. 239-281.
- Id., *Tempo e storia: Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Verona 2000.
- F. Chiereghin et al. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'enciclopedia del 1817*, Verifiche, Trento 1995.
- A.D. Collins (a cura di), *Hegel on the Modern World*, SUNY, New York 1995.
- M. Cranston, R.S. Peters (a cura di), *Hobbes and Rousseau*, Anchor Books, New York 1972.
- D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Id., *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, «Lo Sguardo. Rivista di Filosofia», 3, 2010, pp. 1-16.
- J. Deigh, *Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan*, «Journal of the History of Philosophy», 34, 1996.
- W. De Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, Ithaca 1988.
- J. D'Hondt, *Hegel secret*, Puf, Paris 1968.
- R. Douglass, «*The Body Politic is a Fictitious Body*», «Hobbes-Studies», 27, 2014 (2), pp. 126-147.
- D. Dubarle, *La nature chez Hegel et Aristote*, «Archives de Philosophie», 37, 1975, pp. 3-32.
- E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Dinter Verlag, Köln 1986.
- K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien» Beiheft 15, Bouvier, Bonn 1976.
- Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Darmstadt 1983.
- G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milano 1988.
- Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia moderna*, Mulino, Bologna 1987.

- Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.
- S. Ebbersmeyer (a cura di), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.
- H. Ebeling (a cura di), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.
- R. Enskat, *Hegels Theorie des praktischen Bewusstseins*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986.
- S. Fabbri Bartoletti, *Impulso formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990.
- G. Falke, *Begriffne Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Lukas Verlag, Berlin 1996.
- A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Id., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.
- Id., *What Must We Recognize? Brandom's Kant and Hegel*, «Verifiche», 41, 1-3, 2012.
- Id., *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2014.
- Id., *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago University Press, Chicago 2015.
- Id., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.
- C. Ferrini, *Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes*. in *Archivio di Filosofia* 77, 2009, pp. 31-43.
- G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.
- M. Frank, *Selbstgefühl. Ein historisch-systematisch Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.
- G. Frilli, *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Verifiche, Trento 2015.
- Id., *Hobbes e l'immaginazione politica*, «Politica e Società», 3, 2017, pp. 131-154.
- C. Fricke, P. König, (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995.
- A. Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss interprete di Platone e Senofonte*, Ets, Pisa 2012.
- H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1973.
- Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Winter, Heidelberg 1978.
- G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella Fenomenologia dello Spirito*, Mulino, Bologna 2010.
- G. Garelli, *Cultura e negazione. Una nota sul concetto di 'esperienza' nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», 21, 2016, pp. 153-168.
- G. Garelli, M. Pagano (a cura di), *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Pendragon, Bologna 2016.
- A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.

- A. Gehlen, *Der Mensch* (1940), tr. it. a cura di C. Mainoldi, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- B. Gert, *Hobbes on Reason*, «Pacific Philosophical Quarterly», 82, 2001, pp. 243-57.
- K. Gloy, P. Burger (a cura di) *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Klett-Cotta, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- D. Goldoni, *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Guerini, Milano 1992.
- V. Goldschmidt, *État de nature et pacte de soumission chez Hegel*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1964, pp. 45-64.
- C. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven 1986.
- P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.
- Id., *Arbeit und Interaktion*, tr. it. a cura di M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975.
- C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Klett-Cotta, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- H.S. Harris, *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, «Hegel-Studien», Beiheft 20, Bouvier, Bonn 1977, pp. 229-248.
- Id., *Hegel's Development. Nights Thoughts 1801-1806*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.
- H. Heller, *Gesammelte Schriften*, Sijthoff, Leiden 1971.
- D. Henrich, *Leutwein über Hegel*, «Hegel-Studien», 3, 1965, pp. 39-77.
- Id., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt 1967.
- Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.
- Id., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.
- Id., *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982.
- Id., *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- Id. (a cura di), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn 1978.
- D. Henrich, R. Horstmann (a cura di) *Hegels Logik der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984.
- D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkman-Schluck (a cura di), *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken. Festschrift für Gadamer zum 60. Geburtstag*, Mohr, Tübingen 1960.
- V. Höhle, *Hegels System*, Meiner, Hamburg 1987.
- H. Hoffman, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, tr. it. a cura di C. Tommasi, Giuffrè, Milano 2007.
- T.S. Hoffmann (a cura di), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, Meiner, Hamburg 2009.
- A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

- Id., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001.
- R.P. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeptionen*, «Philosophische Rundschau», 19, 1972, pp. 87-118.
- Id., *Die Grenzen der Vernunft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004.
- R.P. Horstmann, M. J. Petry (a cura di), *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- Id., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London 2013.
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.
- H. Ikäheimo, *Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology*, in Id., A. Latinen (a cura di), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 145-210.
- L. Illetterati, *Natura e ragione*, Verifiche, Trento 1995.
- K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963-64, pp. 38-58.
- Id., *Hegel diverso*, Laterza, Bari 1977.
- W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 3, 1979, pp. 23-37.
- C. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, «Hegel-Studien» Beiheft 23, Bouvier, Bonn 1983.
- D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grece*, Vrin, Paris 1975.
- L. Jaume, *La théorie de la "personne fictive" dans le Léviathan de Hobbes*, «Revue française de science politique», 33, 1983, pp. 1009-1035.
- L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Puf, Paris 1986.
- E.L. Jurist, *Recognition and Self-Knowledge*, «Hegel-Studien», 21, 1986, pp. 143-150.
- V. Kahn, *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2014.
- A. Kamp, *Aristoteles' Theorie des Polis*, Lang, Frankfurt a.M. 1990.
- J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Puf, Paris 1992.
- Id., *Kojève. Le temps du sage*, in F. de Lussy (a cura di), *Hommage à Alexandre Kojève*, BNF Éditions, Paris 2007, pp. 16-27.
- Id., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2007.
- Id., *L'institution de la liberté*, Prefazione a G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Puf, Paris 2013.
- J.-F. Kervégan, G. Marmasse (a cura di), *Hegel penseur du droit*, CNRS, Paris 2004.
- R. Koselleck, *Kritik und Krise: Eine Studie zu Pathogenese der bürgerlichen Welt*, (1959), tr. it. a cura di G. Panziera, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Mulino, Bologna 1972.
- L.A. Kosman, *Substance, Being and Energeia*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, 1984, pp. 121-148.
- K. Kozu, *Das Bedürfnis der Philosophie*, «Hegel-Studien», Beiheft 30, Bouvier, Bonn 1988.

- J. Kreines, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 5, 2006, pp. 466-480.
- Id., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- D. Lachterman, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Routledge, London-New York 1989.
- Id., *The Ontology of Production in Marx: The Paradox of Labor and the Enigma of Praxis*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 19, 1996, pp. 3-23.
- S. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Laws of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2009
- D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2011, 2 voll.
- L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973.
- G. Lukàcs, *Der junge Hegel: über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1948..
- H. Lüthy, *Da Calvino a Rousseau: tradizione e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione Francese*, tr. it. Mulino, Bologna 1971.
- A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.
- N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- J. McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's Phenomenology*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 47/48, 2003, pp.1-16.
- F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London 1968.
- C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.
- M. Monaldi, *Hegel e la storia*, Napoli, Guida 2000.
- R. Mondolfo, *Il verum-factum prima di Vico*, Napoli, Guida 1969.
- R. Morani, *Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Angeli, Milano 2007.
- P.F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Puf, Paris 1989.
- P.F. Moreau (a cura di), *Architectures de la Raison. Mélanges Alexandre Matheron*, Ens Éditions, Paris 1996.
- G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, AV, Cagliari 1996.
- D. Moyer, M. Quante (a cura di), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- F. Neuhouser, *The Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis 1975.
- A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.
- Id., *Hobbes and the passions*, «Topoi», 6, 1987, pp. 111-119.
- G. Paganini, *Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umanistica e filosofia moderna*, «Rinascimento», 39, 1999, pp. 515-568.
- A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999.

- A. Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Springer, Dordrecht 1987.
- Id., *Autoconoscenza dell'assoluto*, tr. it. a cura di F. Menegoni, Bibliopolis, Napoli, 1988.
- Id., *Hegels praktische Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Id., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Springer, Dordrecht 2001.
- M. J. Petry (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- P. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- N. Phillipson, Q. Skinner (a cura di), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Id., *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- J. C. Pinson, *Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le droit naturel de 1802-03*, «Archives de Philosophie», 51, 1988, pp. 613-626.
- R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Id., *Hegel's practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Id., *Hegel on Self-consciousness. Desire and death in the Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- O. Pöggeler, *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, «Hegel-Studien», 9, 1974, pp. 73-107.
- Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, München 1993.
- R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Puf, Paris 1953.
- R. Pozzo, *Introduttio in Philosophiam. Dagli studi ginnasiali alla prima logica*, La Nuova Italia, Firenze 1989.
- G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto di Hegel*, Guerini, Milano 1992.
- Id., *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- M. Reale, *La difficile eguaglianza: Hobbes e gli animali politici*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- M. Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts*, «Hegel-Studien», 4, 1967, pp. 177-204.
- Id., *Hegel zwischen Tradition und Revolution* (1969), tr. it. a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975.
- Id., *System und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
- Id., *Metaphysik und Metapolitik* (1975), tr. it. a cura di F. Longato, Mulino, Bologna 1990.
- Id. (a cura di), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, voll. I-II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-75.
- Id. (a cura di), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.
- J. Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.

- G.A.J. Rogers, Alan Ryan (a cura di), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- G.A.J. Rogers, T. Sorell (a cura di), *Hobbes and History*, Routledge, London-New York 2000.
- B. Romano, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della filosofia dello spirito jenesse 1805-06 di Hegel*, Bulzoni, Roma 1975.
- S. Rosen, *Nihilism: a philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven & London 1969.
- Id., *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven & London, 1987².
- Id., *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, New Haven & London 1974.
- Id., *The Ancients and the Moderns*, Yale University Press, New Haven and London 1989.
- S. Rosen, *Il pensare è spontaneo?*, «Teoria», 12, 1992, pp. 31-58.
- Id., *La questione dell'essere. Un capovolgimento di Heidegger* (1993), tr. it. G. Frilli, ETS, Pisa 2017.
- Id., *Erotic Ascent*, «The Graduate Faculty Philosophy Journal», 17 (1-2), 1994, pp. 37-58.
- Id., *Metaphysics in Ordinary Language*, St. Augustine's Press, Souht Bend 2010.
- K. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato* (1923), tr. it. Mulino, Bologna 1976.
- R. Ross, *The Microfoundations of Hobbes's Political Theory*, «Hobbes Studies», 4, 1991, pp. 34-52.
- J. Saada, *Hobbes et le sujet de droit*, Cnrs, Paris 2010.
- F. Sanguinetti, *La teoria hegeliana della sensazione*, Verifiche, Trento 2015.
- P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968.
- S. Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, De Gruyter, Berlin 2007.
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Mulino, Bologna 1972.
- Id., *Die Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen 1931.
- Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Mulino, Bologna 2011.
- R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus* (1963), tr. it. a cura di E. Castrucci, Giuffrè, Milano 1979.
- C. Senigaglia, *Il gioco delle assonanze: a proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, «Hegel-Studien», 9, 1974, pp. 155-207.
- Id., *Anerkennung als Prinzip einer praktischen Philosophie*, Alber, München, 1979.
- Id., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Id., *Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Palgrave-Macmillan, New York 2000.

- R.C. Solomon, D. Sherman (a cura di), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford University Press 2003.
- S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Verifiche, Trento 2012.
- T. Sorell, *Hobbes*, Routledge, London & New York 1986.
- R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, London & New York 2002.
- P.G. Stillman (a cura di), *Hegel's Philosophy of Geist*, Suny, New York 1987.
- L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* (1928), tr. it. a cura di Riccardo Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Id., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1963².
- Id., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago & London 1953.
- Id., *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- Id., *On Tyranny*, a cura di M. Gourevitch e M.S. Roth, University of Chicago Press, Chicago 2000.
- L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio* (1932-1971), a cura di Manuel Rossini, Carocci, Roma 2012.
- J. Taminioux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état. Commentaire et traduction de la Realphilosophie de Jena*, Payot, Paris 1984.
- Id., *Dialectic and Difference*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1985.
- J. Taubes, *Il Leviatano come Dio mortale. Sull'attualità di Thomas Hobbes*, in R. Panattoni, G. Solla (a cura di), *Teologia politica I*, Marietti, Genova 2004, pp. 31-41.
- C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Vrin, Paris 1994.
- Id., *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2002.
- I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano 2010.
- F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, «Consecutio Rerum», 1.1, 2016, pp. 10-32
- R. Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- L'oggettività del pensiero. Idealismo, realismo e anti-idealismo nella filosofia di Hegel*, «Verifiche» 36, numero monografico, 1-4, 2007.
- C.A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 17, 1962, pp. 355-392.
- J.L. Vieillard-Baron, *Hemsterhuis platonicien*, «Revue du XVIII^e siècle», 1975, pp. 129-146.
- K. Vieweg, W. Welsch (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008.
- H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford University Press, Oxford 1957.
- D. Weber, *Hobbes et le désir des fous: rationalité, prévision, politique*, Pups, Paris 2007.
- Id., *Hobbes et l'histoire du salut*, Pups, Paris 2008.

- M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), tr. it. a cura di P. Rossi, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1974.
- E. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1950.
- Id., *Essais et conférences*, vol. 2, Plon, Paris 1971, p. 30
- M. Westphal, *Hegel. Freedom and Modernity*, Suny, New York 1992.
- H. Williams, *Kant's Critique of Hobbes*, University of Wales Press, Cardiff 2003.
- R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Los Angeles 1997.
- M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie 1830*, §389, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992.
- A. Wood, *Hegel's ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Y.C. Zarka, *La propriété chez Hobbes*, «Archives de Philosophie», 55, 1992, pp. 587-605.
- Y. C. Zarka, J. Bernhard (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris 1990.

Indice dei nomi

- T. W. Adorno, 15, 30, 31, 55, 93, 131, 158
G. Agamben, 153
Agostino, 139
Dante Alighieri, 57, 128
C. Altini, 33, 72
H. Arendt, 15
Marchese d'Argenson, 147
Aristofane, 61, 69, 95
Aristotele, 8, 9, 18, 39, 58, 59, 65, 69, 72, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 102, 140, 141, 155, 165, 174, 175, 180, 181, 204, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 230
P. Aubenque, 59, 78, 83
F. Bacone, 15, 26, 46, 49
M. Barale, 5, 24, 41
M. Baum, 88
L. Bazzicalupo, 177
W. Benjamin, 30, 31
S. I. Benn, 66, 67
A. Bergés, 35
J. Bernhard, 35
L. Bignami, 26
A. Biral, 72, 181, 209
M. Biscuso, 29
E. Bloch, 57, 165
J. F. Blumenbach, 53
H. Blumenberg, 14, 15, 48, 60, 130, 163
N. Bobbio, 35, 166, 184, 194
E. W. Böckenförde, 201
R. Bodei, 26, 30, 89, 127
J. Bodin, 206
J. Böhme, 49
R: Bonito Oliva, 138
R. Bordoli, 29
H. de Boulainvilliers, 147
B. Bourgeois, 20
R. Brague, 78
R. Brandom, 112, 115, 134
T. Brooks, 184
G. K. Browning, 35
R. Bubner, 112
J. Burckhardt, 12
P. Burger, 88
J. Butler, 113, 119
Callicle, 151
G. Cantillo, 138, 192
R. Caputo, 24
B. Carnevali, 66, 116
R. Cartesio, 15, 19, 26, 42, 49, 52, 63, 66, 71, 77, 79, 139, 231
E. Cassirer, 42, 56, 203
C. Cesa, 92
F. Chiereghin, 29, 77, 82, 108, 155, 190
Cicero, 174
A. D. Collins, 19
N. Copernico, 28
M. Cranston, 66
G. Cuvier, 127
D. D'Andrea, 5, 33, 62, 66
F. de Lussy, 161
E. De Negri, 93
G. A. De Toni, 42, 115
W. De Vries, 75
J. Deigh, 38
R. Douglass, 40
D. Dubarle, 81

Ragione, desiderio, artificio

- E. Düsing, 122
 K. Düsing, 26, 52, 82, 89, 108
 G. Duso, 22, 202, 204, 217, 218
 S. Ebbesmeyer, 63
 H. Ebeling, 60
 R. Enskat, 77
 S. Fabbri Bartoletti, 53
 G. Falke, 47
 A. Ferrarin, 5, 17, 26, 31, 33, 44, 48, 50, 54, 56, 66, 67, 68, 75, 78, 79, 91, 97, 119, 122, 135, 138, 150, 181, 195, 219
 C. Ferrini, 20, 35
 A. Feuerbach, 19
 G. Fiaschi, 33, 62
 J. G. Fichte, 8, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 98, 102, 105, 169, 207
 L. Fonnesu, 138
 S. Freud, 128
 G. Frilli, 30, 51, 154, 177, 224, 231
 H.-F. Fulda, 29
 G. Russo, 57
 H.-G. Gadamer, 83, 111
 G. Galilei, 15, 28, 48, 203, 206
 C. Galli, 23
 E. Gans, 222
 G. Garelli, 5, 51, 147, 153
 A. G. Gargani, 41
 M. Garin, 148
 P. Garniron, 35
 A. Gehlen, 56
 B. Gert, 38
 V. Giordano, 177
 K. Gloy, 88
 D. Goldoni, 24, 88
 C. Griswold, 71
 P. Grossi, 145
 U. Grozio, 19, 28
 J. Habermas, 16, 97, 108
 C. Halbig, 135
 M. Hardimon, 97
 H. S. Harris, 82, 89, 97, 108, 241
 M. Heidegger, 78, 118, 224
 H. Heller, 218
 F. Hemsterhuis, 84, 85, 95
 D. Henrich, 30, 60, 69, 85, 88, 91, 94, 189
 J. G. Herder, 57, 84, 85, 86, 87, 88
 G. Hindrichs, 112
 H. Hofmann, 204
 T.S. Hoffmann, 47
 F. Hölderlin, 8, 85, 87, 88, 89, 91
 A. Honneth, 97, 108, 115
 M. Horkheimer, 15, 93, 131
 R.-P. Horstmann, 28, 30, 79, 82, 108, 134
 V. Hösle, 97
 S. Houlgate, 93, 111, 118
 G. Hugo, 169
 J. Hyppolite, 115, 146, 175
 H. Ikäheimo, 97
 L. Illetterati, 47
 K.-H. Ilting, 99, 166, 169, 192, 195
 W. Jaeschke, 134, 228
 C. Jamme, 88, 91
 D. Janicaud, 24, 89
 L. Jaume, 197, 202
 E. L. Jurist, 98
 V. Kahn, 15
 A. Kamp, 180
 I. Kant, 17, 19, 20, 28, 37, 49, 50, 51, 53, 67, 87, 88, 92, 94, 106, 140, 162, 163, 169, 170, 183, 198, 207
 J.-F. Kervégan, 5, 142, 161, 166, 169, 170, 173, 178, 180, 182, 187, 189, 193, 204, 210, 215, 217
 H. von Kleist, 57
 A. Kojève, 9, 33, 86, 115, 118, 158, 159, 160, 161, 165
 R. Koselleck, 150
 L. Kosman, 78
 K. Kozu, 90, 115
 J. Kreines, 52, 135
 D. Lachterman, 161, 232
 P. Landau, 187
 A. Latinen, 97
 G. W. Leibniz, 19, 42, 44, 85, 105
 S. Lloyd, 33, 68
 J. Locke, 28, 147, 183, 184, 194, 201
 D. Losurdo, 190
 Lucrezio, 57

- L. Lugarini, 108
 G. Lukàcs, 21, 108
 H. Lüthy, 147
 M. Wolff, 75
 N. Machiavelli, 74, 152, 179
 A. MacIntyre, 83
 C. Mainoldi, 56
 N. Malcolm, 60
 F. Mancuso, 177
 G. Marmasse, 142
 K. Marx, 146, 161, 194
 A. Matheron, 173, 230
 J. McDowell, 115
 F. S. McNeilly, 33, 62, 230
 F. Menegoni, 75, 190
 C. Menke, 24
 K. L. Michelet, 26, 27, 172
 G. Miglio, 13
 M. Monaldi, 30
 R. Mondolfo, 14
 Montesquieu, 28
 R. Morani, 77
 G. Movia, 26
 D. Moyar, 115
 F. Neuhausser, 138
 I. Newton, 28, 44
 F. Nicolin, 193
 M. Oakeshott, 33, 42, 195
 A. Pacchi, 32, 33, 62, 231
 G. Paganini, 32, 63
 M. Pagano, 51
 R. Panattoni, 151
 A. Patten, 184
 A. Peperzak, 19, 26, 34, 75, 77, 79,
 81, 98, 117, 134, 137, 138, 166,
 169, 175, 186, 189, 191, 192, 198,
 224
 R. S. Peters, 66
 P. Pettit, 40
 N. Phillipson, 152
 T. Pinkard, 47, 81, 98, 112, 117, 134
 J. C. Pinson, 20
 R. Pippin, 97, 112, 115, 134, 186
 E. Platner, 105
 Platone, 18, 58, 59, 65, 69, 70, 71, 72,
 73, 77, 160, 165, 181, 219, 224,
 225, 230
 Plotino, 77
 O. Pöggeler, 82, 88, 108
 R. Polin, 60, 195
 R. Pozzo, 88
 G. Preterossi, 5, 26, 176, 177, 218
 Proclo, 77
 R. Prokhovnik, 35
 M. Proust, 86
 S. Pufendorf, 20, 28, 201
 M. Quante, 47, 115
 R. Queneau, 133
 P. Redding, 97
 M. Riedel, 35, 60, 78, 81, 83, 100,
 166, 180, 184, 186, 187
 J. Ritter, 166, 180, 184, 186
 G. A. J. Rogers, 33, 41
 B. Romano, 184
 S. Rosen, 31, 37, 51, 56, 71, 77, 91,
 113, 120, 149, 161, 224, 231
 K. Rosenkranz, 26
 R. Ross, 62
 J. J. Rousseau, 14, 19, 20, 27, 28, 66,
 67, 74, 88, 130, 138, 145, 147, 148,
 149, 156, 162, 168, 177, 180, 207,
 208, 209
 L. Ruggiu, 108
 A. Ryan, 41
 J. Saada, 182, 186
 F. Sanguinetti, 30
 F. W. J. Schelling, 53, 100, 102, 103
 P. Schiera, 13, 19, 27, 150
 F. Schiller, 87
 S. Schmidt, 103
 C. Schmitt, 13, 15, 16, 23, 150, 178,
 182, 217, 230
 R. Schnur, 16
 C. Senigaglia, 25, 34, 172, 174, 175,
 176
 D. Sherman, 118
 L. Siep, 33, 34, 35, 92, 96, 97, 100,
 102, 108, 183, 184, 198
 E. J. Sieyès, 209, 210
 G. Simmel, 146

Ragione, desiderio, artificio

- Q. Skinner, 33, 73, 152, 195
G. Slomp, 66
A. Smith, 144, 163
G. Solla, 151
R. C. Solomon, 118
T. Sorell, 33, 60, 230
S. Soresi, 135
M. Spieker, 112
B. Spinoza, 19, 26, 28, 33, 37, 44, 53, 81, 154, 201
P. Stekeler-Weithofer, 115
R. Stern, 47
L. Strauss, 15, 22, 23, 33, 34, 60, 62, 73, 78, 81, 86, 181, 182
J. Taminiaux, 34, 35, 99, 103, 114
J. Taubes, 151
C. Taylor, 88
J. Terrel, 33, 40, 41, 62, 195, 205, 230
I. Testa, 94, 97, 98, 100, 104, 105, 108, 109, 184
O. Tinland, 142
S. Tommaso d'Aquino, 173
F. Tönnies, 203
F. Toto, 67, 116, 230
Trasimaco, 151
R. Tuck, 19, 33, 41, 67, 152, 163
C. A. Viano, 60
G. Vico, 14, 154, 155, 163, 177
J. L. Vieillard-Baron, 84
K. Vieweg, 47, 115
E. Voegelin, 15
F. C. Von Savigny, 169
I. Von Sinclair, 91
H. Warrender, 195
D. Weber, 31, 62, 228
E. Weil, 46, 190
W. Welsch, 47, 115
M. Westphal, 189
A. Wildt, 97
H. Williams, 17, 19
R. R. Williams, 97, 98, 105, 112, 184, 186
R. D. Winfield, 98
A. W. Wood, 97, 186
G. Zanotti, 5, 30
Y.-C. Zarka, 35, 173

PREMIO RICERCA CITTÀ DI FIRENZE

Titoli pubblicati

ANNO 2011

- Cisterna D.M., *I testimoni del XIV secolo del Pluto di Aristofane*
Gramigni T., *Iscrizioni medievali nel territorio fiorentino fino al XIII secolo*
Lucchesi F., *Contratti a lungo termine e rimedi correttivi*
Miniagio G., *Soggetto trascendentale, mondo della vita, naturalizzazione. Uno sguardo attraverso la fenomenologia di Edmund Husserl*
Nutini C., *Tra sperimentalismo scapigliato ed espressionismo primonovecentesco poemetto in prosa, prosa lirica e frammento*
Ottonelli O., *Gino Arias (1879-1940). Dalla storia delle istituzioni al corporativismo fascista*
Pagano M., *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*
Pagni E., *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*
Piras A., *La rappresentazione del paesaggio toscano nel Trecento*
Radicchi A., *Sull'immagine sonora della città*
Ricciuti V., *Matrici romano-milanesi nella poetica architettonica di Luigi Moretti. 1948-1960*
Romolini M., *Commento a La bufera e altro di Montale*
Salvatore M., *La stereotomia scientifica in Amédée François Frézier. Prodromi della geometria descrittiva nella scienza del taglio delle pietre*
Sarracino F., *Social capital, economic growth and well-being*
Venturini F., *Profili di contrattualizzazione a finalità successoria*

ANNO 2012

- Barbuscia D., *Le prime opere narrative di Don Delillo. Rappresentazione del tempo e poetica beckettiana dell'istante*
Brandigi E., *L'archeologia del Graphic Novel. Il romanzo al naturale e l'effetto Töpffer*
Burzi I., *Nuovi paesaggi e aree minerarie dismesse*
Cora S., *Un poetico sonnambulismo e una folle passione per la follia. La romanizzazione della medicina nell'opera di E.T.A. Hoffmann*
Degl'Innocenti F., *Rischio di impresa e responsabilità civile. La tutela dell'ambiente tra prevenzione e riparazione dei danni*
Di Bari C., *Dopo gli apocalittici. Per una Media Education "integrata"*
Fastelli F., *Il nuovo romanzo. La narrativa d'avanguardia nella prima fase della postmodernità (1953-1973)*
Fierro A., *Ibridazioni balzachiane. «Meditazioni eclettiche» su romanzo, teatro, illustrazione*
Francini S., *Progetto di paesaggio. Arte e città. Il rapporto tra interventi artistici e trasformazione dei luoghi urbani*
Manigrasso L., *Capitoli autobiografici. Poeti che traducono poeti dagli ermetici a Luciano Erba*
Marsico C., *Per l'edizione delle Elegantie di Lorenzo Valla. Studio sul V libro*
Piccolino G., *Peacekeepers and Patriots. Nationalisms and Peacemaking in Côte D'Ivoire (2002-2011)*
Pieri G., *Educazione, cittadinanza, volontariato. Frontiere pedagogiche*

- Polverini S., *Letteratura e memoria bellica nella Spagna del XX secolo. José María Gironella e Juan Benet*
- Romani G., *Fear Appeal e Message Framing. Strategie persuasive in interazione per la promozione della salute*
- Sogos G., *Le biografie di Stefan Zweig tra Geschichte e Psychologie: Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam, Marie Antoinette, Maria Stuart*
- Terigi E., *Yvan Goll ed il crollo del mito d'Europa*
- Zinzi M., *Dal greco classico al greco moderno. Alcuni aspetti dell'evoluzione morfosintattica*

ANNO 2013

- Bartolini F., *Antonio Rinaldi. Un intellettuale nella cultura del Novecento*
- Cigliuti K., *Cosa sono questi «appunti alla buona dall'aria innocente»? La costruzione delle note etnografiche*
- Corica G., *Sindaci e professionismo politico. Uno studio di caso sui primi cittadini toscani*
- Iurilli S., *Trasformazioni geometriche e figure dell'architettura. L'Architectura Obliqua di Juan Caramuel de Lobkowitz*
- Pierini I., *Carlo Marsuppini. Carmi latini. Edizione critica, traduzione e commento*
- Stolfi G., *Dall'amministrare all'amministrazione. Le aziende nell'organizzazione statale del Regno di Sardegna (1717-1853)*
- Valbonesi C., *Evoluzione della scienza e giudizio di rimproverabilità per colpa. Verso una nuova tipicità del crimen culposum*
- Zamperini V., *Uno più uno può fare tre, se il partito lo vuole! La Repubblica Democratica Tedesca tra Mosca e Bonn, 1971-1985*

ANNO 2014

- Del Giovane B., *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*
- Gjata A., *Il grande eclettico. Renato Simoni nel teatro italiano del primo Novecento*
- Podestà E., *Le egloghe elegantissimamente composte. La Buccolica di Girolamo Benivieni edizione critica e commento*
- Sofritti F., *Medici in transizione. Etica e identità professionale nella sanità aziendalizzata*
- Stefani G., *Sebastiano Ricci impresario d'opera nel primo Settecento*
- Voli S., *Soggettività dissonanti. Di rivoluzione, femminismi e violenza politica nella memoria di un gruppo di ex militanti di Lotta continua*

ANNO 2015

- Betti M., *La costruzione sociale della finanziarizzazione: verso la convergenza dei sistemi bancari?*
- Chini C., *Ai confini d'Europa. Italia ed Irlanda tra le due guerre*
- Galletti L., *Lo spettacolo senza riforma. La compagnia del San Samuele di Venezia (1726-1749)*
- Lenzi S., *La policromia dei Monochromata. La ricerca del colore su dipinti su lastre di marmo di età romana*
- Nencioni F., *La prosa dell'ermetismo: caratteri e esemplari. Per una semantica generazionale*
- Puleri M., *Narrazioni ibride post-sovietiche. Per una letteratura ucraina di lingua russa*

ANNO 2016

Chella A., *Giovanni Raboni poeta e lettore di poesia (1953-1966)*

Frilli G., *Ragione desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*

Pieroni A., *Attori italiani alla corte della zarina Anna Ioannovna (1731-1738)*

Ponzù Donato P., *Pier candido Decembrio. Volgarizzamento del Corpus Caesarianum.*
Edizione critica

Rekut-Liberatore O., *Metastasi cartacee. Intrecci tra neoplasia e letteratura*

Schepis C., *Carlo Cecchi. Funambolo della scena italiana: l'apprendistato e il magistero*

In memoria di Lucrezia Borghi, Valentina Gallo ed Elena Maestrini

Franza T., *Costituzionalizzare la Costituzione. Una prospettiva pleromatica*

