



HAL
open science

Il desiderio della ragione: Hegel e Hobbes

Guido Frilli

► **To cite this version:**

Guido Frilli. Il desiderio della ragione: Hegel e Hobbes. Philosophy. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Università degli Studi di Firenze, 2015. Italian. NNT: 2015PA010530 . tel-01798119

HAL Id: tel-01798119

<https://theses.hal.science/tel-01798119>

Submitted on 23 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-
SORBONNE

Dottorato di Ricerca in Filosofia

École Doctorale de Philosophie

Centre Nosophi

Tesi di dottorato

IL DESIDERIO DELLA RAGIONE. HEGEL E HOBBS

Candidato

GUIDO FRILLI

Relatori

PROF. JEAN-FRANÇOIS KERVÉGAN

PROF. GIANLUCA GARELLI

Commissione di Tesi:

Prof. A. Ferrarin (Università di Pisa)

Prof. G. Garelli (Università di Firenze)

Prof. J.-F. Kervégan (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Prof. C. Lazzeri (Université Paris X Nanterre)

Data di discussione: Firenze, 09/11/2015

ABSTRACT

THE DESIRE OF REASON. HEGEL AND HOBBS

This thesis aspires to establish a detailed theoretical comparison between the thought of G. W. F. Hegel and that of Thomas Hobbes.

It is my contention that the two thinkers have a common starting point on many fundamental problems of human practical life, such as the account of desire and self-consciousness, the role of passion and happiness in human agency, the phenomenon of right and the nature of the political sovereignty of the State.

One of my central points will be the deep connection of Hegel's practical thought with two points of the Hobbesian criticism of ancient ethics: namely, the refutation of the classical question of the good life as the basis of human conduct and association, and the superiority of art over nature. Hence, desire is described by both thinkers as a movement of individual self-affirmation and causality over the world, not as a teleological tension towards different kinds of goods; and the human will becomes, for both equally, the source of all practical, juridical and political normativity.

Nonetheless, the account of these similarities will be preparatory to the analysis of the crucial differences between Hegel's and Hobbes' solutions. Whereas for Hobbes the limitation of the natural desire of man is the prerequisite for all order, Hegelian *Bildung* [education] is the mean of the rationalisation of desire. In the last analysis, the desire of individuals is for Hegel a form of manifestation of the all-pervading *impulse of reason* to give itself presence and endurance in reality.

KEYWORDS

G.W.F. Hegel

T. Hobbes

Desire

Reason

Self-consciousness

Recognition

Natural Right

Souveraignty

LE DÉSIR DE LA RAISON. HEGEL ET HOBBS

Ma thèse vise à établir une comparaison détaillée entre la pensée de G.W.F. Hegel et celle de Thomas Hobbes.

L'hypothèse avancée par ce travail est la suivante : pour ce qui concerne l'explication de certains phénomènes de la vie pratique – le lien entre désir et conscience de soi, le rôle de la passion et de la félicité dans l'action, la genèse du droit et la nature de la souveraineté étatique – Hegel et Hobbes partagent un même lieu conceptuel de départ.

Notamment, deux points fondamentaux de la critique de Hobbes à l'éthique ancienne ont des racines profondes dans la pensée de Hegel : la récusation de la question classique de la vie meilleure, et la supériorité de l'art sur la nature. Le désir est décrit par les deux penseurs en tant que mouvement d'auto-affirmation individuelle, non plus comme une tendance téléologiquement orientée ; la volonté de l'homme devient, également, la source de toute normativité.

L'enquête sur les affinités aura pourtant une fonction préparatoire à l'analyse des divergences théoriques essentielles entre les deux penseurs. Chez Hobbes, la *limitation* du désir est la condition de l'édification de l'ordre, tandis que la *Bildung* [éducation] hégélienne est le moyen de la *rationalisation* du désir. Finalement, le désir individuel n'est chez Hegel qu'une forme de manifestation du *désir de la raison* de se donner présence et durée dans la réalité.

MOTS CLÉS

G.W.F. Hegel

T. Hobbes

Désir

Raison

Conscience de soi

Reconnaissance

Droit naturel

Souveraineté

SOMMARIO

<u>PREFAZIONE</u>	<u>6</u>
<u>INTRODUZIONE</u>	<u>20</u>
1.	EMPIRISMO E MODERNITÀ 20
2.	AUTOCOSCIENZA E DESIDERIO 27
<u>CAPITOLO PRIMO</u>	
<u>DESIDERIO, IMMAGINAZIONE, COSCIENZA DI SÉ. HOBBS E L'ETICA</u>	
<u>CLASSICA.</u>	
1.	DESIDERIO, CAUSALITÀ ESTERNA E AUTOCONSERVAZIONE. 38
2.	BISOGNI ANIMALI E PASSIONI UMANE. 49
3.	DESIDERIO, SAPERE DI SÉ E PAURA. 58
4.	CONCLUSIONE 72
<u>CAPITOLO SECONDO</u>	
<u>CONOSCENZA DI SÉ E VITA PRATICA</u>	
1.	HOBBS E LA CONOSCENZA DI SÉ COME BASE DELLA POLITICA 77
2.	HEGEL E L'AUTOCONOSCENZA DELLO SPIRITO 84
3.	DESIDERIO E VITA PRATICA IN HEGEL E ARISTOTELE 96
4.	DESIDERIO E BISOGNO DI UNITÀ: LA FILOSOFIA DELL'UNIFICAZIONE 99
5.	VITA AUTOCOSCIENTE E BISOGNO DI UNITÀ: HEGEL OLTRE HÖLDERLIN E FICHTE 104

CAPITOLO TERZO

AUTOCOSCIENZA E RICONOSCIMENTO 111

1. IL PROBLEMA DELLA CONCILIAZIONE DELL'IO CON LA SOSTANZA 111
2. DESIDERIO E RICONOSCIMENTO: HOBBS NEGLI SCRITTI JENESI (1801-06) 115
3. DESIDERIO, PAURA E LAVORO. LA DIALETTICA DELL'AUTOCOSCIENZA NELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO 131
4. RAGIONE E DESIDERIO. DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ENCICLOPEDIA 147

CAPITOLO QUARTO

LA RAGIONE INSODDISFATTA. VOLONTÀ, FELICITÀ E CULTURA. 158

1. LA VITA DELLA RAGIONE E L'IO 158
2. VOLONTÀ E FELICITÀ 161
3. IL PROCESSO DELLA CULTURA E IL ROVESCIMENTO DELLA VOLONTÀ FINITA 171
4. IL DESIDERIO TRA PRODUZIONE E ACQUISIZIONE: PLATONE, HOBBS, HEGEL (E KOJÈVE) 179

CAPITOLO QUINTO

TRA NATURA E STORIA: IL DIRITTO E LA SUA FONDAZIONE 195

1. NATURA E LIBERTÀ: LA CRITICA DI HEGEL AL MODERNO GIUSNATURALISMO 196
2. IUS IN OMNIA E DOMINIO DISPOTICO: IL DIRITTO PRIMA DEL DIRITTO 205
3. DIRITTO ASTRATTO, CONTRATTO E SOCIETÀ CIVILE 214

4.	HEGEL, HOBBS E IL DIRITTO NATURALE	228
----	------------------------------------	-----

CAPITOLO SESTO

	<u>SOVRANITÀ E RAPPRESENTANZA. HEGEL, HOBBS E L'UNITÀ</u>	
	<u>POLITICA MODERNA</u>	<u>239</u>

1.	HOBBS E LA COSTRUZIONE SCIENTIFICA DELL'UNITÀ POLITICA	241
2.	LA SOVRANITÀ E L'UNITÀ DELLA COSTITUZIONE IN HEGEL	247
3.	LA COSTITUZIONE RAPPRESENTATIVA DELL'UNITÀ POLITICA	255
4.	LA VITA ETICA TRA NATURALITÀ E ARTIFICIO. RIFLESSIONI CONCLUSIVE	261

	<u>CONCLUSIONE</u>	<u>270</u>
--	--------------------	------------

	<u>RESUMÉ DE LA THÈSE</u>	<u>274</u>
--	---------------------------	------------

	<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>326</u>
--	---------------------	------------

PREFAZIONE

Il presente lavoro ha per oggetto il rapporto tra il pensiero di Hegel e quello di Thomas Hobbes. Il suo principale centro di interesse è costituito dalla riflessione etica, giuridica e politica di Hegel. L'ipotesi che fa da guida al lavoro è la seguente: la filosofia pratica hegeliana riceve chiarimenti notevoli laddove se ne portino alla luce i motivi riconducibili al pensiero di Hobbes. In diversi momenti e in punti decisivi della propria argomentazione Hegel chiama in causa, modificandoli per i propri scopi e proponendo nuove soluzioni, alcuni plessi problematici hobbesiani. Si tratta, da un lato, di temi tradizionalmente associati al pensatore inglese all'epoca in cui Hegel si forma; dall'altro, la ripresa hegeliana suggerisce inequivocabilmente una lettura diretta dei testi e un'appropriazione originale di alcuni strumenti teorici sviluppati da Hobbes.

Lo scopo della ricerca non intende esaurirsi nel chiarimento dettagliato di un'ulteriore fonte del pensiero politico di Hegel, da sovrapporsi a quelle più universalmente riconosciute: Platone, Aristotele, Rousseau, Kant, Fichte, l'economia politica inglese e scozzese. È vero che, come tenterò di dimostrare, all'etica e alla politica hobbesiane spetta un posto di primo rango nella formazione del pensiero di Hegel e nello sviluppo dei suoi assi teorici fondamentali: un ruolo pari, e per alcuni e ben delimitati aspetti superiore, a quello dei pensatori appena richiamati. In quest'ottica, la mia ricerca tenterà soprattutto di fornire nuovi e più probanti argomenti a quanto già sviluppato da alcuni studiosi, interessati al rapporto tra Hegel e la tradizione giusnaturalistica moderna: penso ai lavori classici di Norberto Bobbio, Manfred Riedel, Ludwig Siep.

Tuttavia, l'obiettivo della presente ricerca è più ampio dal punto di vista tematico, diversamente fondato per ciò che concerne il suo metodo, e più ambizioso in termini teorici.

In primo luogo, rispetto alla letteratura attualmente disponibile sul tema Hegel-Hobbes, propongo una duplice estensione tematica, che possa ampliare e rendere più solida la base di discussione: (i) oltre all'analisi dei temi giuridici e politici hobbesiani visibili nel pensiero di Hegel, e riconducibili alla sua ripresa critica del giusnaturalismo moderno, approfondirò la base antropologica che, a mio parere, li sorregge e conferisce loro senso: in particolare i problemi legati alla concezione hegeliana del desiderio, della coscienza di sé, delle possibilità razionali dell'agire umano e della normatività che lo qualifica. In termini hegeliani, si tratta innanzitutto di indagare la presenza di Hobbes

nello spirito soggettivo, per poterne fondatamente misurare l'importanza nello spirito oggettivo. (ii) Ampliata alla luce delle rispettive concezioni della natura umana, del desiderio e dell'autocoscienza, un'analisi approfondita del rapporto Hegel-Hobbes deve rinunciare alla propria iniziale unidirezionalità – vale a dire, non può limitarsi a mettere semplicemente in luce i motivi hobbesiani operanti in Hegel. Deve piuttosto rendere conto della pervasiva e vivificante efficacia di temi platonici, aristotelici e cartesiani in entrambi i pensatori, non meno che dei passaggi teorici che inducono Hegel a confrontarsi con il punto di vista di Hobbes da una propria particolare prospettiva: si può pensare alle critiche di Schiller all'etica kantiana, ai temi dell'*eros* platonico e dell'unificazione filtrati da Hemsterhuis, Herder e infine Hölderlin, all'emergere del tema dei bisogni, del lavoro e della società civile, all'impatto delle vicende politiche del tempo legate alla necessità storica di un solido edificio statale per la nazione tedesca.

Una simile e più vasta piattaforma tematica sarà organizzata secondo alcune direttive metodologiche precise. A mio parere, una semplice ricognizione storiografica sui motivi hobbesiani *presenti* in Hegel, benché senz'altro necessaria a titolo preliminare, non può esaurire la sostanza teorica delle questioni adesso richiamate. In particolare, è impossibile chiarire in modo coerente che cosa possa significare 'presenza' in un contesto storico-filosofico, quasi che si trattasse di enumerare dei nessi concettuali inerti, assunti come tali all'interno di una filosofia, e indifferenti al costituire, quest'ultima, una totalità specifica, uno sviluppo organico di connessioni razionali interne. Una ricerca che ignorasse quest'ultimo stato di cose finirebbe per arenarsi sul terreno aporetico dell'asseverazione di un maggiore o minore *influsso*: ma si può sensatamente parlare di un'influenza di Hobbes su Hegel, e misurarne la portata o asserirne l'importanza? Ha senso, in particolare per due sistemi di pensiero e due universi culturali così lontani tra loro, constatare la semplice presenza di motivi hobbesiani in Hegel, a titolo di segni rivelatori di un qualche influsso che l'uno ha esercitato sull'altro? Non si falsifica il reale e vivente statuto dei problemi nei rispettivi sistemi di pensiero, limitandosi a ricostruire, ad esempio, le occorrenze del tema hobbesiano della polemicità dello stato di natura in Hegel?

Occorre al contrario, a mio parere, assumere come punto di partenza una prospettiva metodologica alternativa, che si riassume nel principio idealistico secondo il quale nulla ha il potere di parlarci se non siamo disposti ad ascoltarlo: la ricezione passiva di 'motivi' hobbesiani si innesta su una disposizione attiva a recepirli, radicata in alcuni originari e fondamentali problemi interni alla filosofia hegeliana nelle sue

diverse fasi. Un autentico lavoro di comprensione teorica implica la visione dell'intero di un pensiero nelle sue varie articolazioni e tensioni interne, e nei suoi momenti di sviluppo genetico. L'assimilazione di apparati problematici provenienti dalla tradizione acquisisce senso e perspicuità solo tenendo fermo il globale contesto di intelligibilità dello specifico sistema in esame.

Si potrebbe obiettare che questo principio conduce a concepire i sistemi filosofici come totalità chiuse e tra loro incommensurabili, e costituisce dunque, vista l'enorme distanza teorica dei rispettivi principi, un argomento *contro* un possibile confronto tra Hegel e Hobbes. Tuttavia, nei termini più astratti in cui è possibile formulare la questione, si può dire che è indispensabile che ogni sistema di pensiero condivida un *medium* di intelligibilità con gli altri, pena l'impossibilità di misurare il senso della sua stessa razionalità. È logicamente necessario che, tra due teorie che pretendono di fornire una spiegazione sistematica del reale, si possano individuare almeno alcune questioni di principio comuni, vale a dire domande razionalmente decidibili la cui risposta, in una direzione o nell'altra, determina il loro diverso sviluppo. Si può riformulare il punto in questo modo: la decidibilità razionale di un principio è, come ha visto Hegel, interna a una filosofia; si deve saggiare in modo immanente la tenuta, la coerenza, la profondità e la capacità esplicativa che un principio riceve in uno specifico sistema filosofico. L'esito di questo esame, tuttavia, è parte di una più generale comprensione di quel principio teorico quale risposta determinata a problemi fondamentali condivisi con altri pensatori¹.

Se questo stabilisce la possibilità logica di un confronto teorico tra due sistemi, non basta certo a determinarne l'interesse, che può essere consistente solo se le questioni comuni, che costituiscono il medio di intelligibilità tra due sistemi, sono numerose e decisive. È questo tuttavia, io credo, il caso di Hegel e Hobbes, per ciò che concerne lo statuto di alcuni fenomeni fondamentali della vita cosciente: la natura appetitiva dell'autocoscienza, la qualità delle conseguenti relazioni intersoggettive, la possibilità di assetti normativi e di legami istituzionali che su tali relazioni possano crescere e concretizzarsi; in breve, l'immagine della natura umana nella sua relazione con la politica. È possibile e istruttivo tentare di istituire un confronto teorico vertente su questi problemi, tale da prescindere da facili etichettature – ad esempio materialismo contro idealismo, autoconservazione contro libertà razionale, stato-macchina contro

¹ Cfr. quanto argomenta A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001, pp. 7-15. Sviluppo da Leo Strauss l'idea – non hegeliana – della filosofia come investigazione delle alternative fondamentali e permanenti del pensiero.

stato-organismo ecc. – così come da giudizi sbrigativi sulle somiglianze e le divergenze. Un confronto che, consapevole di articolare due modelli diversi di comprensione della vita e della sua razionalità, si sforzi di stabilire griglie concettuali per cogliere gli scarti, le esclusioni, le vicinanze dietro le incompatibilità apparenti, le differenze che si nascondono dietro analogie vistose. Un tale confronto teorico è più utile in se stesso, per ciò che può spiegare circa la logica dei problemi affrontati, che per i giudizi di affinità o di divergenza cui si possa giungere attraverso di esso. Soprattutto, io credo, permette di capire meglio entrambe le posizioni, i loro pregi euristici così come le loro difficoltà interne in rapporto ai fenomeni che si vogliono rendere comprensibili.

Le linee metodologiche che ho brevemente tracciato suggeriscono, di conseguenza, che (i) il confronto instaurato tra Hegel e Hobbes sia innanzitutto teorico e in subordine storico, benché la sua base sia ovviamente rappresentata dalle evidenze testuali e storiografiche; (ii) debbano essere sospese assunzioni onerose riguardo al rapporto tra posteriorità temporale e verità filosofica – e in un certo senso, dunque, occorre pensare in questo caso contro Hegel, e istituire un dialogo ideale in cui Hegel, Hobbes o Platone abbiano i medesimi diritti alla piena interlocuzione; (iii) debbano essere evitate ipotesi riguardo alle rotture epocali e al carattere della modernità. Ipotesi, è vero, particolarmente attraenti nel caso dei due pensatori in questione, spesso additati rispettivamente come inizio e culmine del paradigma moderno di comprensione della politica, ma non meno pericolose: assumerne la vigenza significa imporre un punto di vista esterno ai due autori e al loro rapporto, e finire per trovare solo ciò che si cercava sulla base della propria concezione di cosa significhi modernità, e delle genealogie che tale concezione ammette. Se pure occorre sbilanciarsi, in qualche misura, su questo terreno, è indispensabile farlo in conclusione, e lasciare che i problemi esaminati parlino il più possibile di sé stessi e della propria logica di sviluppo, piuttosto che delle opzioni dell'interprete.

Una simile impostazione di metodo richiede che Hobbes non compaia solo in funzione di ciò che ne fa o ne comprende Hegel, ma venga mantenuto come profilo teorico e termine autonomo di confronto. Ciò significa che, rispetto alla letteratura di mia conoscenza sul rapporto tra Hegel e Hobbes, dedicherò maggiore attenzione nel fissare alcuni punti interni al pensiero di Hobbes, che compaiono talvolta trivializzati o fraintesi nelle ricostruzioni frettolose del suo pensiero – e penso ad esempio alle immagini spesso sbiadite e semplificate dei temi delle passioni della mente, dell'intersoggettività, dell'ambivalenza della ragione rispetto agli impulsi e al fine della

sopravvivenza; o ancora, della valenza giuridica della soggettività, e delle tensioni che attraversano la rappresentazione politica e la funzione sovrana in relazione agli individui e alla loro capacità volitiva e giudicativa. Il pensiero di Hobbes, se davvero deve costituire termine di raffronto teorico, va presentato nel massimo della sua complessità, delle sue ambivalenze e dei suoi punti di forza – e certamente riserva delle sorprese. Si potrà comunque eccepire che un simile approfondimento sia effettuato con strumenti hegeliani. Ho fatto del mio meglio per ridurre al minimo questo rischio, e per analizzare i dettagli della posizione di Hobbes con un occhio verso Hegel, ma non attraverso quest’occhio.

L’obiettivo fondamentale del lavoro, ciò detto, resta il chiarimento di alcuni aspetti essenziali del pensiero di Hegel. Il centro di raccordo dei vari fili della ricerca è la concezione hegeliana della soggettività autocosciente, negli stratificati livelli di manifestazione che le pertengono: dal suo primo apparire come desiderio alla sua realizzazione come volontà razionale in una comunità politica. Le caratteristiche essenziali della soggettività nella sua origine *pratica*, nei suoi modi di sviluppo e nelle sue possibilità razionali, sono descritte da Hegel in larga consonanza con il modello hobbesiano del desiderio e delle passioni del sé, a patto, di nuovo, di non ridurre i soggetti di Hobbes al semplice e inequivoco statuto di atomi autointeressati. Hegel tenta, rielaborando da post-kantiano il tema hobbesiano della lotta e del desiderio di affermazione di sé, di fondare un modello di soggettività pratica – e di normatività etico-politica – più ricco di quello di Kant, di Fichte, e naturalmente di Hobbes stesso. È proprio attraverso il confronto critico con il precedente hobbesiano, a mio parere, che si stagliano con nitidezza alcuni tratti determinanti della concezione hegeliana del soggetto, del suo agire e della sua destinazione politica.

Si può mettere la questione in questi termini generalissimi: la prima, basilare e ineliminabile manifestazione della coscienza di sé, per Hegel come per Hobbes, è il desiderio; più precisamente – e contro Rousseau – il desiderio illimitato di affermazione pratica. Per Hegel, tuttavia, 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 nella coscienza umana, l’impulso a colmare la sua interna mancanza, è l’esistenza *istintiva* della ragione: è la negatività logica che pervade il reale, ma considerata come esistente in un individuo umano. La ragione, nella sua forma di autocomprensione della vita cosciente dell’individuo, si realizza come desiderio razionale: desiderio, in ultima analisi, di ottenere realtà effettiva, di farsi mondo. Il

desiderio della ragione è l'anima normativa 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. Se si vuole, Hegel parte da una traccia hobbesiana per ripensare, oltre Kant e Fichte, un'etica e una politica dell'autodeterminazione razionale.

Seguire questa traccia, che parte da Hobbes per poi distaccarsene nettamente, significa, tra le altre cose, cogliere il carattere peculiare del giusnaturalismo hegeliano. C'è un senso non eludibile per il quale Hegel deve essere considerato erede legittimo della tradizione moderna di diritto naturale, in specie nella sua primigenia versione hobbesiana: la coscienza di sé, nella forma elementare di individualità dotata di desideri, precede logicamente la società e la politica, ed è inderivabile da esse. La *Bildung* storico-istituzionale è appunto la formazione *di* un soggetto, il *noi* è noi *di* un io; oppure, messa nei termini della *Filosofia del Diritto* – che non sono analoghi a quelli fin qui utilizzati, perché presuppongono il passaggio all'oggettività dello spirito – il punto di partenza della deduzione del diritto è il concetto di volontà, inizialmente posto come arbitrio individuale. Tenere fermo questo punto significa distanziarsi dalle più recenti letture di Hegel che troppo in fretta, sulla scorta di paradigmi di intersoggettività comunicativa, pragmatico-linguistica o decostruzionista, vedono nel soggetto nient'altro che un'appendice della comunità linguistica o delle pratiche che la strutturano. Ma significa anche cogliere l'enorme difficoltà del tentativo hegeliano di superamento della logica atomistica del giusnaturalismo classico: come si può fare del sé il principio della politica, senza ridurre quest'ultima ad aggregato aleatorio di individui? Detto altrimenti, e specificando l'ampia portata della questione: su che base è pensabile l'unità politica come vera unità, se il suo fondamento è l'agire consapevole di singoli pensati fuori da ogni preliminare identificazione con gruppi sociali o ceti?

Questo interrogativo cruciale non cessa di sollecitare le letture più recenti del pensiero politico di Hegel. Alcune delle sue articolazioni più importanti divengono maggiormente visibili laddove si tenga fermo, quale termine di paragone, lo strumentario hobbesiano. Pensiamo, in primo luogo, al ruolo del diritto astratto, incardinato nella garanzia della persona giuridica singolare nella sua sfera immediata di proprietà, quale prima e basilare dimensione oggettiva del volere. E soprattutto, rammentiamo il delicato nodo categoriale che unisce la rappresentazione alla sovranità, che in Hegel come in Hobbes pare costituire il nerbo specificamente politico dell'esistenza associata, la funzione che ne compagina le dimensioni in unità. Un nodo

che a sua volta contiene una famiglia di questioni tra loro interconnesse: il ruolo dell'opposizione tra *multitudo* e *vulgus*, l'ambigua persistenza dello *status naturae* all'interno della società civile e all'esterno degli Stati, la problematica funzione della tirannia quale inizio dello Stato; e ancora, l'apparente commistione di tesi giusnaturaliste e positiviste che pare caratterizzare, per entrambi i pensatori, la risposta ai quesiti adesso richiamati. Alcuni degli studi classici richiamati sopra, in particolare quelli dedicati al rapporto di Hegel con la tradizione del diritto naturale, hanno già posto in luce la rilevanza di questi temi. Confido che la chiave di lettura fornita in questa ricerca, incentrata sul ruolo e la realtà pratica della soggettività autocosciente, possa renderne maggiormente intelligibili le numerose articolazioni, vuoi sul terreno esegetico, vuoi in riferimento ad aspetti del dibattito contemporaneo.

Hegel e Hobbes: una panoramica sulla letteratura secondaria

Il libro pubblicato da Leo Strauss nel 1936, *Hobbes' politische Wissenschaft*, è, al netto dei progressi apportati da alcune ricerche più recenti, il principale riferimento teorico della mia comprensione del pensiero di Hobbes. 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, costituisce il filo conduttore del primo capitolo del presente lavoro. È stato lo stesso Strauss a segnalare che, se si sottolinea in Hobbes l'infinità e l'illimitatezza del desiderio umano, la sua propensione intrinseca 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 libro², Strauss annuncia una futura ricerca condotta insieme a Kojève – chiamato ancora M. Alexandre Kojevnikoff – che riguarderà 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 sia quindi il primo ad aver individuato le forme più elementari del concetto hegeliano di autocoscienza.

² L. Strauss, *The political Philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, tr. di E.M. Sinclair, Chicago 1963, p. 58.

L. Siep³, in uno studio del 1974 che anticipa la sua più vasta e nota ricerca del 1979 sul principio del riconoscimento nella filosofia dello Hegel jense⁴, 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 – fin dalla *Dissertatio* del 1801 – l'idea dello stato di natura come condizione non etica di guerra, dalla quale bisogna uscire per dare luce allo Stato⁵. 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 1995⁶ – sono condivisibili: insieme alle significative riprese di motivi e figure hobbesiane da parte di Hegel, è opportuno sottolineare la diversità di premesse concettuali e intenzioni tra i due autori. Nel presente studio tenterò, semmai, di allargare la base di confronto e mettere in luce alcuni punti più generali di affinità, soprattutto sullo sfondo del parallelo con modelli antichi; ma le differenze cruciali permangono. In particolare, occorre enfatizzarle contro la lettura di J. Taminaux⁷, l'interprete che ha

³ L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, Hegel-Studien (9) 1974.

⁴ L. Siep, *Anerkennung als Prinzip einer praktischen Philosophie*, München 1979, tr. it. V. Santoro, Lecce 2007.

⁵ Questo punto era già stato oggetto dell'analisi di V. Goldschmidt, *État de nature et pacte de soumission chez Hegel*, in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1964, pp. 45-64.

⁶ A.T. Peperzak, *Hegel and Hobbes revisited*, in *Hegel on the Modern World*, a cura di A.D. Collins, New York 1995.

⁷ J. Taminaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état. Commentaire et traduction de la Realphilosophie de Jena*, Paris 1984; Id., *Dialectic and Difference*, Atlantic Highlands 1985.

maggiormente sottolineato la vicinanza della filosofia politica di Hegel a Hobbes: ma lo ha fatto in modo a mio parere esagerato, e per le ragioni sbagliate. Hobbes, nella lettura di Taminiaux – che pure a sua volta si richiama all’interpretazione di Strauss, ma non mi pare ne colga i punti salienti – è il filosofo del *conatus* naturale e dello scontro meccanico tra potenze, non dell’artificio e dei piaceri della mente. Il «diritto naturale speculativo» di Hegel opererebbe una «correzione speculativa» del *Leviatano* di Hobbes, nel segno di un’analogia volontà di erigere una *mathesis* 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 finitezza. Il minimo che si possa dire di questa interpretazione è che a ogni passo assume un punto di vista problematico – quello dell’essere per la morte di ascendenza heideggeriana – che è esterno tanto a Hobbes quanto a Hegel; e di conseguenza produce più analogie superficiali che raffronti sostanziali.

L’unica monografia dedicata espressamente al tema è il pregevole lavoro italiano di Cristiana Senigaglia⁸, che svolge una dettagliata analisi storiografica dei testi e dei manoscritti degli uditori in cui Hegel si confronta con il pensiero di Hobbes, tanto 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. 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 equivoco, perché finisce con l’espone soltanto quello che Hegel recepisce dei motivi hobbesiani sulla base del suo sistema – senza perciò andare oltre una versione molto semplificata del pensiero di Hobbes e dei suoi nessi interni; si rischia di essere più informativi su Hegel che istruttivi sul paragone che si vuole instaurare. Per questo motivo, la presente ricerca traccia un diverso itinerario: tenterò in primo luogo di approfondire alcuni nuclei problematici all’interno del pensiero di Hobbes, per poi verificare ciò che Hegel ne fa e quali strade alternative intraprende⁹.

⁸ C. Senigaglia, *Il gioco delle assonanze: a proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, Firenze 1992.

⁹ Alcuni importanti contributi su temi più specifici meritano una menzione: in primo luogo il saggio di 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*, Torino 1981. Poi M. Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts*, in *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 177-204; P.

Quadro dei contenuti

Il presente lavoro è guidato da un nucleo di questioni di fondo che avverto come particolarmente urgenti. Attraverso Hegel e Hobbes vorrei riflettere, in modo spero non arbitrario, su quelli che mi paiono alcuni compiti del pensiero in rapporto con il nostro tempo. Prima di introdurre i contenuti dei capitoli mi sembra opportuno specificare, al prezzo di risultare arbitrario e schematico, la mia visione generale del problema, soprattutto per aiutare il lettore a colmare le lacune argomentative del lavoro e a integrare i suoi passaggi poco chiari.

A mio parere, Hobbes merita di essere valorizzato come l'iniziatore di un'inedita tradizione di pensiero: egli è il primo a fare di ogni dovere sociale e politico, senza alcuna esclusione, l'oggetto di una scelta individuale, di un diritto di ogni soggetto ad autodeterminarsi secondo i dettami della propria ragione. Il valore demistificatorio ed emancipatorio di questa conquista è immenso, tale da imporsi al pensiero come una svolta irreversibile, come un nucleo indispensabile di valore. Ma altrettanto importanti sono i suoi rischi e i suoi accecamenti.

Hegel comprende questo punto – come noto, più in riferimento al principio epocale della riforma protestante¹⁰, ma vi è profondamente implicata anche la sua concezione dell'empirismo – come cuore dell'affermazione della libera soggettività moderna e delle sue ambivalenze. Se questo principio prepara l'emancipazione da tutti i sistemi dell'ubbidienza passiva, altrettanto rischia di ridurre la volontà all'arbitrio, e di cancellare ogni oggettività e comunanza della ragione.

Il punto centrale è che Hobbes soffoca il progresso della *soggettività autocosciente* proprio mentre lo pone al centro del suo sistema: in questo modo, toglie al volere individuale ogni sostanza razionale e ogni sviluppo nel mondo. Attraverso la

Garniron, *Hobbes dans les leçons d'histoire de la philosophie de Hegel*, in Y. C. Zarka et J. Bernhard (a c. di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990, pp. 391-412; C. Ferrini, *Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes*, *Archivio di Filosofia* 77, 2009, pp. 131-143.

¹⁰ Cfr. tuttavia, per una lettura della filosofia di Hobbes come compimento politico della Riforma, lo scritto a mio avviso più condivisibile di C. Schmitt su Hobbes: *Il compimento della Riforma*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano 1986 – su cui si veda il saggio di A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano 1999.

categoria della *Bildung*, Hegel intende conciliare il bisogno di soddisfazione dell'autocoscienza individuale con la necessità di un quadro comune e oggettivo di razionalità. Il singolo è educato all'universale grazie all'affermazione polemica del suo interesse particolare. Ma l'educazione può ricomporre la scissione solo perché universale e particolare sono lati di un'unica ragione, all'opera tanto nell'avanzamento della soggettività quanto nelle istituzioni. Il progresso dell'autocoscienza moderna è animato da una ragione che cerca se stessa nelle cose, che spinge istintivamente per farsi mondo: e solo se compreso in questo modo può realizzarsi in un ordine oggettivo, in un'organizzazione universale delle libertà.

Il tentativo hegeliano di cogliere la libera individualità moderna, esemplificata per il suo lato pratico da Hobbes, come manifestazione soggettiva di una ragione oggettiva e unitaria è, a mio parere, straordinariamente fecondo; è eguagliato per importanza e respiro soltanto dallo sforzo di Kant, per molti versi analogo. Ciononostante, è gravato da alcuni problemi fondamentali, che il confronto con Hobbes aiuta a portare alla luce. Alla radice di questi problemi non sta, come spesso si afferma nelle interpretazioni contemporanee, un fardello metafisico di cui occorre liberarsi. È vero che la concezione hegeliana dell'unità della ragione e del suo dinamismo oggettivo – di cui anche la soggettività costituisce un lato – è profondamente metafisica; ma lo è, semmai, perché è autenticamente filosofica¹¹.

Piuttosto, il punto è che se il centro di sviluppo della ragione è l'autocoscienza individuale e il suo desiderio di affermazione, l'*incarnazione oggettiva* della ragione nel mondo non può essere dimostrata da Hegel, ma solo presupposta. L'educazione dell'autocoscienza all'universale e alla ragione è possibile solo perché la ragione è *già* assunta come oggettivata nelle istituzioni: se i *Lineamenti* non espongono la struttura di alcuno Stato effettivo, pure restituiscono il cuore razionale dell'attualità storica, che presto o tardi giungerà a farsi valere anche nella sfera empirica.

A mio parere, la fiducia hegeliana che l'unità della ragione giunga ad affermarsi attraverso i conflitti particolari, motivata dal credito che Hegel fa all'intima razionalità delle istituzioni storiche, costituisce un ingiustificato salto argomentativo. Hegel parte da una ragione che chiede interezza, che cerca la propria pienezza nel mondo; ma assume che essa riesca, perché guarda al mondo con gli occhi dell'autoconoscenza *filosofica* della ragione. Sicché, non ha bisogno di chiedersi *perché* la ragione si cerca, e

¹¹ Non meno metafisica è del resto la concezione kantiana dell'unità della ragione. Cfr. per una lettura in questo senso A. Ferrarin, *The Powers of pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago 2015.

perché ritrovarsi nell'oggettività la soddisfa. Perché l'interrezza rappresenti un *bene*, la ragione hegeliana non può dirlo: non può sottoporsi a una misura e a criteri d'esame di cui non sia lei stessa l'autrice, e che non abbia già compreso all'interno della propria assoluta autoconoscenza.

Ma allo stesso tempo, se l'individuo ha da superare la propria particolarità e aprirsi all'universale, non può farlo senza ritenerlo un *bene* per sé: non può dare per scontata la propria identità con la ragione incarnata nell'oggettività. Nelle tensioni interne al grande tentativo hegeliano si impone, a mio avviso, la questione classica – platonica e aristotelica¹² – del bene oggettivo: questione oscurata dall'ambiguo inizio hobbesiano. Il bene riemerge come necessario sfondo problematico del desiderio – anche e soprattutto del desiderio razionale. Fargli spazio pur conservando le grandi conquiste di Hobbes e Hegel – il primato del diritto sul dovere, la sostanza razionale dell'autocoscienza – è a mio parere una delle sfide più urgenti per il pensiero.

Fornisco adesso un quadro indicativo dei contenuti.

Nell'Introduzione affronterò i due temi generali che costituiscono il terreno e la cornice del confronto tra Hegel e Hobbes: l'interpretazione hegeliana dell'empirismo moderno e l'immagine dell'autocoscienza come mancanza. Hegel assegna all'empirismo un valore filosofico imprescindibile, tanto da includerlo, nell'*Enciclopedia*, quale posizione fondamentale del pensiero verso l'oggettività: l'empirismo coglie la necessaria particolarizzazione del Concetto nell'esteriorità. La ragione che si cerca nel dato empirico è quindi animata da un *istinto* a ritrovare la propria struttura intelligibile (il Concetto) in quanto articolata e figurata nella molteplicità empirica. Il nucleo fondamentale del moderno empirismo, di cui Hobbes incarna l'applicazione alla prassi e alla politica, è dunque il desiderio della ragione di ritrovarsi nella realtà; il suo vettore fondamentale è l'autocoscienza dell'individuo. Nel secondo paragrafo introdurrò quindi il tema dell'autocoscienza come desiderio e mancanza, confrontandomi anche con alcune letture contemporanee del tema in Hegel.

Il primo capitolo è dedicato a Hobbes, e cerca di mettere a fuoco la sua concezione del desiderio e della vita pratica. Mi concentrerò in particolare sul confronto con alcuni modelli dell'etica classica, tratti da Platone e Aristotele, per definire con precisione la novità della posizione hobbesiana. Cercherò di dimostrare come questa

¹² Nel corso del lavoro non discuterò le differenze, ovviamente grandi e decisive, tra la comprensione platonica e quella aristotelica del bene. Mi interessa infatti far emergere in modo sufficientemente netto la *questione* del bene a partire da un punto di vista hobbesiano e hegeliano, piuttosto che addentrarmi nelle sue ramificazioni.

novità consista essenzialmente nella spontaneità dell'immaginazione come motore del desiderio umano; infine analizzerò le conseguenze di questo principio in rapporto all'idea classica del bene.

Il secondo capitolo istituisce un confronto tra Hegel e Hobbes, ancora generale, imperniato sulle rispettive concezioni dell'autoconoscenza dell'uomo. Ciò mi servirà per tematizzare, anche attraverso un raffronto con Aristotele, alcuni tratti cruciali della *modernità* di Hegel per ciò che riguarda la sua concezione della vita pratica. Delineerò quindi l'idea hegeliana del desiderio e della vita autocosciente attraverso una rapida panoramica su autori con i quali Hegel si è confrontato negli anni della sua formazione: Herder, Hölderlin e Fichte.

Ciò mi consentirà di circostanziare la concezione hegeliana del desiderio e dell'autocoscienza, e di porla a confronto con quella di Hobbes. È quanto faccio nel terzo capitolo, analizzando i temi del desiderio, dell'autocoscienza e del riconoscimento dapprima nei testi jenesi, poi nella *Fenomenologia dello Spirito*, e infine nell'*Enciclopedia*. A mio parere la *Fenomenologia* del 1807 è l'opera in cui gli echi hobbesiani sono maggiori, e al contempo la ripresa critica di Hobbes è più penetrante. Nel paragrafo dedicato all'*Enciclopedia*, cercherò di approfondire l'idea metafisica hegeliana del *desiderio della ragione* come unico impulso che pervade tutta la realtà e si dà diverse figure di manifestazione effettiva – tra le quali va incluso anche l'*io* e il suo progresso spirituale fino alla filosofia.

Nel quarto capitolo, che costituisce il cuore teorico del lavoro, tenterò di sviluppare la concezione hegeliana della felicità e della cultura e di coglierne alcuni problemi di fondo, secondo le linee guida anticipate qui sopra. Sosterrò in particolare che la razionalizzazione del desiderio privato attraverso la *Bildung*, che costituisce il nucleo della critica hegeliana a Hobbes, è impossibile senza una qualche comprensione del *bene* proprio della natura umana. Il desiderio, tanto in Hegel quanto in Hobbes, sembra così oscillare tra la *produttività* e la *ricettività*: metterò a fuoco questo punto attraverso un confronto più generale con Platone e con Kojève.

Il quinto capitolo analizza la concezione hegeliana del diritto, cogliendone la profonda affinità con quella di Hobbes: in particolare per ciò che concerne il punto di partenza, che è l'eguale capacità giuridica di ogni soggetto umano. Svilupperò questo punto tematizzando la ripresa hegeliana dell'immagine dello stato di natura come condizione di guerra, e poi la concezione della società civile e della sua architettura contrattualistica. Infine, cercherò di definire i contorni del sostanziale giusnaturalismo

hegeliano, fondato sull'eguale diritto di ogni persona alla libertà razionale in un mondo etico; metterò quindi in evidenza le tensioni che questo forte nucleo giusnaturalistico genera nella concezione hegeliana dello Stato e della politica internazionale: tensioni in fondo non dissimili da quelle che solcano la posizione hobbesiana.

L'ultimo capitolo affronta la concezione della politica in Hegel e Hobbes, utilizzando come chiave di lettura il nesso tra rappresentanza e sovranità. Introduurrò dapprima l'idea hobbesiana di costruzione scientifica dello Stato attraverso il dispositivo dell'autorizzazione individuale; poi analizzerò la diversa concezione dell'unità dello Stato in Hegel come cerchia di cerchie. Tuttavia sosterrò che la concezione hegeliana della rappresentanza, collocata nel cuore della costituzione dello Stato – il potere legislativo – complica ma *non supera* l'idea hobbesiana di sovranità rappresentativa. Infine imposterò una riflessione sul carattere naturale-artificiale dell'eticità hegeliana attraverso un confronto con Aristotele e Hobbes; in questo paragrafo sosterrò che la tensione tra produttività e acquisizione intrinseca all'attività della ragione, di cui tutto il lavoro ha seguito le ramificazioni, può essere infine condensata in una tensione irrisolta tra politica e filosofia.

INTRODUZIONE

1. *Empirismo e modernità*

Come ha sottolineato Peperzak¹³, 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 il privilegio che Hegel accorda, nel progresso storico-filosofico della ragione, ai grandi principi logico-metafisici come la sostanza spinoziana e l'ego cartesiano¹⁴: 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, infatti, accoglie innanzitutto il principio astratto dell'atomismo, già sviluppato dalla filosofia greca; inoltre, mescola l'atomismo con l'atteggiamento empiristico già proprio di Bacone, e lo infonde quindi dello spirito innovatore della nuova scienza: ma in termini categoriali non produce nessun avanzamento storico-filosofico.

Il merito di Hobbes 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 menzionato – e Hegel lo menziona spesso – come figura di rilievo nel grande processo di genesi della scienza moderna e dell'epoca moderna in genere; processo basato sul nuovo spirito di indagine empirica della natura come fondamento di validità delle leggi universali: «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 riguardo»¹⁵.

¹³ A. Peperzak, *Hegel and Hobbes*, cit., p. 205.

¹⁴ A. Peperzak, *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, a cura di G. Movia, Cagliari 1996, pp. 49-70. Cfr. anche K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983, pp. 1-39; L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Trento 1990, pp. 79 e sgg.; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 31-39.

¹⁵ 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.

Per Hegel, Hobbes va perciò considerato come il fondatore del moderno concetto di Stato e della nuova scienza politica. Questo riconoscimento, all'epoca di Hegel, non era scontato; né lo è per colui che, nella propria gioventù, si è formato sugli scritti di Rousseau e Diderot e sull'afflato di libertà della Rivoluzione francese. Gli insegnamenti politici di Hobbes, per almeno un secolo, vennero infatti osteggiati e visti da molti, tanto in Inghilterra quanto nella Francia illuminista, come semplici orpelli ideologici dell'assolutismo monarchico; soltanto nel 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 religioso¹⁶.

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 moderno per cui il potere statale ha saputo separarsi dal potere religioso, potendo perciò acquisire 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 rischiarò per l'umanità»¹⁷.

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»¹⁸, 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 e fondata sui bisogni dell'uomo. L'attitudine empiristica di Hobbes mostra qui il suo valore: attenendosi ai bisogni naturali dell'uomo e non a principi trascendenti di giustizia, Hobbes sa fondare l'universalità dello Stato su ciò che l'uomo trae con il pensiero da se stesso e dalla propria esperienza. Il nuovo impeto

¹⁶ Cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.

¹⁷ *Lezioni sulla filosofia della storia* (I), vol. IV, p. 135 [VPhG, p. 868].

¹⁸ *Introduzione alla storia della filosofia*, p. 100 [W 18, p. 79].

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 base per la fondazione razionale di un nuovo Stato: di un potere universale che si legittimi per l'adesione ai bisogni terreni dell'uomo e alla sua esperienza razionale.

Per questo motivo Hegel insiste – e va rilevata la sua grande originalità storico-filosofica a questo proposito – sul doppio registro del moderno spirito scientifico, che si applichi da un lato all'osservazione immanente della natura, e dall'altro alla natura dell'uomo:

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 presente¹⁹.

Il punto da rilevare è perciò 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 – in particolare hobbesiano, come si può 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, come detto, è una grande intuizione hegeliana, di cui è impossibile non rilevare l'importanza e la fecondità: se l'impatto della rivoluzione scientifica di Copernico, Galileo e Newton sulla definizione razionalistica di un nuovo concetto di potere politico è dato oggi per assodato, prima di Hegel era in larga parte impensabile; è stato Hegel a rilevare, nelle moderne costruzioni giusnaturalistiche, l'incidenza dei principi scientifici dell'esperienza e della costruzione geometrica²⁰.

¹⁹ SW XIX, pp. 271-72.

²⁰ Cfr. B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, Paris, 1986 e J.C. Pinson, *Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le droit naturel del 1802-03*, Archives de Philosophie 51, 1988, pp. 613-626. Su Hegel e l'empirismo cfr. più in generale *Hegels Philosophie der Natur*, a cura di R.P. Horstmann e M.J. Petry, 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 *Hegel und die Naturwissenschaften*, a cura di M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 33-58.

Ma il motivo per cui Hegel può istituire questa connessione è, appunto, la sua innovativa e profonda considerazione del moderno empirismo. Non solo Hegel, smentendo l'ordinaria contrapposizione di attenzione all'empiria e costruzione razionalistica, coglie l'intima connessione del *pathos* dell'esperienza con il razionalismo geometrico-meccanicistico che troverà espressione nel pensiero di Newton; egli fa addirittura dell'empirismo, sia considerato di per sé sia incarnato nella pratica delle nuove scienze, una globale posizione del pensiero verso l'oggettività²¹. L'empirismo espone un momento fondamentale della stessa comprensione filosofica, 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»²².

Il grande pregio dell'empirismo consiste precisamente nell'idea che leggi e formulazioni generali, indispensabili per il conoscere razionale, debbano essere ricavate attenendosi testardamente alla particolarità 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 così 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'empirismo – l'induzione, la classificazione e così via – vanno sì relativizzate di fronte all'autentico conoscere speculativo, ma sono comunque guidate da un *istinto di verità*; poiché esibiscono l'indispensabile differenziazione dell'unità del concetto nell'esperienza del particolare, sono ammesse da Hegel nella *Scienza della Logica* come autentiche categorie della conoscenza, come momenti irrinunciabili dell'Idea del Vero.

È di conseguenza molto significativo rilevare che, per Hegel, 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: infatti l'idea che solo dall'esperienza osservativa siano ricavabili leggi che *spiegano* l'esperienza stessa, che

²¹ Cfr. Enc. C I, §§ 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 I, § 38 A, p. 189 [W 8, p. 108].

²² SW XIX, p. 283.

la organizzano in immanenti determinazioni universali, non è affatto il risultato di un'osservazione. La conoscenza dell'universale è la sostanza della verità e della ragione, sicché anche l'empirismo deve enunciare leggi generali; che queste dunque vengano ricercate e ricostruite a partire dal particolare, dall'osservazione e dalla classificazione dei fenomeni, va inteso come un'inconscia fiducia nella capacità della ragione di ritrovarsi nell'altro da sé e nel particolare: è l'*istinto razionale*, la fiducia della ragione nella razionalità del mondo e dei fenomeni, a guidare e animare la propensione descrittiva e osservativa del naturalismo empiristico. La seguente caratterizzazione del pensiero di Bacone – di cui Hobbes fu segretario, è bene ricordarlo – è quanto di più indicativo per cogliere l'incarnazione storico-filosofica del 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 finito e il mondano in quanto finito, quindi anche nella sua manifestazione sensibile²³ [*corsivo mio*].

L'empirismo è il frutto di una ragione che si cerca nel particolare e come particolare, e giacché non si conosce ancora nel concetto scientifico, è guidata dall'inconscio istinto di costituire l'essenza e l'ordine interno dei fenomeni che va indagando. È il capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* dedicato all'osservazione della natura che contiene le indicazioni importanti sull'intima natura razionale dell'empirismo scientifico moderno²⁴. La ragione osservatrice è guidata dalla certezza

²³ SW XIX, pp. 281-82.

²⁴ Cfr. sulla ragione osservativa e l'interpretazione hegeliana dell'empirismo nella *Fenomenologia*, T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge 1994, pp. 79-91; G. Falke, *Begriffne Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1996, pp. 192 e sgg.; R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, 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

dell'identità tra pensiero e oggettività²⁵: l'unità concreta e articolata tra universale e particolare sussiste nella forma soggettiva del presentimento, 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 concetto²⁶.

L'indagine biologica, nel merito, 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*»²⁷.

Ciò che mi interessa notare è che l'istinto empiristico della ragione a ritrovarsi nel mondo 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 autocoscienza²⁸.

L'originalità e la perspicuità di questa interpretazione dell'empirismo scientifico è notevole. Lo scienziato incarna la ragione che, guidata da una mancanza e da un bisogno interno, 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

di), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 2008; L. Illetterati, *Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in T.S. Hoffmann (a cura di), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, pp. 178-205 Hamburg 2009.

²⁵ «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].

²⁶ *Fen.* p. 178 [*GW* 9, p. 147].

²⁷ *Ibidem*, tr. modificata.

²⁸ *Fen.* p. 177 [*GW* 9, p. 147].

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 carico di teoria: ma più radicalmente perché guarda al mondo con gli occhi di una ragione curiosa, che cerca se stessa per propria spinta e mancanza interiore e senza chiedere appoggi ad autorità esterne né farsi infirmare dall'insicurezza²⁹. Il soggetto dell'empirismo indaga nel mondo dei sensi e dell'esperienza, ma il suo bisogno di indagare non è sensibile né determinato dall'esperienza, bensì istintivamente razionale: è difficile non pensare alla curiosità quasi temeraria di Galileo che, alzando il cannocchiale al cielo, oltrepassa audacemente il dato sensibile immediato ed espande così enormemente la capacità umana di indagine della natura.

Ma allora mette conto rilevare una conseguenza cruciale: 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 infatti come centro di significato l'io insoddisfatto, la ragione incarnata in un'autocoscienza audace che cerca fiduciosamente se stessa nel mondo. Quando Hobbes fa della *curiosità* il tratto fondamentale della natura umana utilizza parole assai affini a quelle con cui Hegel descrive l'istinto razionale della ragione empiristica:

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 carnale³⁰.

Nel prefigurare la peculiarità umana di una curiosità inappagabile dai sensi né da essi determinata, di un desiderio illimitato e spontaneo di ricerca delle cause degli

²⁹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1966, tr. it. a cura di C. Marelli, Bologna 1992, pp. 331 e sgg. e 424-429; A. Ferrarin, *Galilei e la matematica della natura*, Pisa 2014.

³⁰ *Leviatano* VI, p. 58 [EW 3, p. 44].

eventi, Hobbes colloca al centro del proprio pensiero, senza poterla cogliere adeguatamente, l'infinità dell'autocoscienza; e in particolare l'idea hegeliana dell'autocoscienza come mancanza. Lo spirito empiristico, grandezza e limite di Hobbes, segna altrettanto il sorgere di un'autocoscienza che chiede soddisfazione nel mondo, che si determina solo in base a ciò che riconosce con la propria ragione e senza l'appoggio di autorità date. Ciò che si afferma in Hobbes, per il lato pratico di un'individualità che cerca soddisfazione e sicurezza nel mondo, è la rosa nella croce dell'epoca moderna: la libera soggettività autocosciente³¹.

2. Autocoscienza e desiderio

Il nesso costitutivo tra coscienza di sé e desiderio è, a mio parere, il nucleo teorico di fondo che Hobbes e Hegel condividono, e intorno al quale cercherò di costruire il confronto tra i due pensatori. In questo paragrafo vorrei introdurre il problema in termini generali, senza riferirmi specificamente a Hegel e Hobbes ma profilando una cornice teorica che, a mio parere, entrambi condividono.

In prima approssimazione, parlare di un legame *costitutivo* tra coscienza di sé e desiderio significa affermare che non si dà, nell'agire dell'uomo, alcuna motivazione all'agire che non implichi una qualche comprensione di sé quale soggetto, entità individuale in rapporto a sé e al mondo³². Persino la soddisfazione dei bisogni direttamente biologici non può replicare l'univocità direzionale propria delle altre specie viventi, e mette in relazione l'individuo umano con il suo sapere di sé e con le forme di intenzionalità che un tale sapere dischiude. Non è possibile, per l'uomo, alcun catalogo rigido di bisogni fondamentali che prescindano dal loro inserimento coerente in un progetto di vita, in un'immagine comprensiva della propria storia personale e della propria posizione in uno spazio collettivo.

³¹ 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. Cfr. anche: «dal lato soggettivo va pure riconosciuta l'importanza del principio della *libertà* insito nell'empirismo, e cioè il fatto che l'uomo deve vedere *egli stesso* ciò di cui deve ammettere il valore nel suo sapere, deve *sapervisi presente egli stesso*»; Enc. C I, § 38 A, p. 189 [W 8, p. 109]. Da un passo come questo si evince la prossimità dell'empirismo allo spirito della riforma luterana, per come Hegel la interpreta.

³² Un riferimento per la riflessione che segue è D. Henrich, *Selbstbewusstsein und spekulatives Denken*, in Id., *Fluchtlinien*. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1982, pp. 125 e sgg.

Occorre altrettanto tener fermo il punto inverso. La considerazione di sé sarebbe una sterile costante formale se non fosse alimentata essenzialmente dalla tensione del desiderio. Il desiderio mette l'uomo in contatto con le cose del mondo. Anche nel caso in cui l'oggetto del desiderio si riducesse a una proiezione elusiva e coprente, nutrita a sua volta da un'immagine autoreferenziale del sé, esso immetterebbe comunque il soggetto in una relazione pratica con la realtà, per quanto opaco possa essere. La continuità del desiderio consente al soggetto di svincolarsi da un circolo chiuso di auto-interpretazione, da un rapporto puramente teoretico con la realtà del proprio esistere, che toglierebbe ogni consistenza oggettiva, ma soprattutto ogni interesse, alla conduzione di una vita consapevole nel mondo.

Ciò detto, si è solo segnalato per via negativa la necessità di una connessione tra desiderio e autocoscienza. Uno dei modi in cui è possibile approcciare positivamente il problema consiste nel chiedersi, appunto, che cosa significhi *condurre* una vita consapevole: ciò che è implicitamente escluso, in una simile affermazione, è che la vita cosciente possa semplicemente accadere, svolgersi in una serie di eventi sconnessi o indifferenti. Essere soggetti coscienti implica la capacità di distanziarsi dal proprio stato presente, di saperlo *come* proprio, e di inserirlo in un legame di senso con altri stati in relazione ai quali è operata la medesima autoattribuzione. Nessun evento che riguardi la vita umana può eludere l'attiva implicazione in una storia individuale, in un insieme più o meno strutturato di rapporti di autoattribuzione. Libero da una stretta identificazione con il presente della propria opinione sul mondo, il soggetto è in grado di connettere quest'ultima in un ordine di priorità, di avvertirne i legami con i propri stati passati e di prefigurarne il decorso futuro. Ciò significa, tra le altre cose, che ogni individuo è chiamato a *individuarsi*, a conferire una forma specifica e una direzione unitaria al proprio sapere di sé, che resta lo sfondo inaggrabile, ma generico, di ogni esperire. Per utilizzare i termini proposti da Dieter Henrich, la vita cosciente ruota attorno a due cardini correlativi e *cooriginari*: l'elementare e inderivabile sapere di sé come soggetto in ogni stato della coscienza, e la *Meinungsgeschichte*, la storia personale dell'io come istanza rapportata al decorso delle proprie rappresentazioni e relazioni con il mondo e con gli altri.

Questa dualità sintetica può essere approfondita e verificata in relazione al comportamento pratico dell'uomo. È anzi guardando al rapporto tra desiderio e autocoscienza che la necessità specificamente umana dell'individuazione si presenta più nettamente, perché deve confrontarsi con lo statuto conflittuale della tendenza.

Si sa che rispetto alle altre specie animali, gli istinti umani sono scarsamente finalizzati, e non contengono risposte prefissate agli stimoli ambientali. L'antropologia filosofica novecentesca ha ripreso e lungamente trattato questo tema, ricollegandosi in questo modo al problema platonico dell'eros, oltre che alla costellazione povertà-artificio illustrata esemplarmente dal mito di Prometeo, nelle sue varie versioni³³. 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, eros incorpora una componente artificiale, e sollecita il potere creativo dell'ingegno³⁴. Ma soprattutto, eros è congenere alla mente, anch'essa necessariamente priva di forma determinata per poter accogliere tutte le forme, e può venire da essa guidato verso oggetti meno immediati e verso una soddisfazione più consistente e duratura. Anche la filosofia ha bisogno dell'alleanza con 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 sfuggente e pericoloso: costringe l'uomo, anche il più saggio, alla cura del corpo, lo àncora alla sua finitezza e temporalità. Più fundamentalmente, 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 velarla³⁵.

Questo esito fornisce un punto di vista complementare sul problema iniziale. 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 ciclo ripetitivo di interscambio con un ambiente relativamente rigido. La precarietà della loro soddisfazione è legata principalmente alla scarsità ambientale, e non all'intrinseca plasticità del desiderio. O, il che è lo stesso, l'innovazione tecnica, e la conseguente trasformazione adattativa dell'impulso, sono per l'animale intermittenti e accidentali, e per l'uomo strutturali. Il desiderio umano, di conseguenza, non conosce limiti naturali, è sganciato dal perseguimento di tipologie univoche di soddisfazione, e può riprodursi e

³³ Penso soprattutto a A. Gehlen, *Der Mensch*, Wiesbaden 1940, tr. it. a cura di C. Mainoldi, L'uomo, Milano 1983; cfr. anche A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa 2001, pp. 27 e sgg..

³⁴ Cfr. S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven and London, 1987², libro al quale devo l'essenziale della mia comprensione del tema dell'eros in Platone. Dello stesso autore cfr. anche *Erotic Ascent*, *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 17 (1-2) 1994, pp. 37-58.

³⁵ Cfr. S. Rosen, *Nihilism: A philosophical Essay*, New Haven and London, pp. 1969, pp. 198 e sgg..

modificarsi in modo non correlato rispetto alla propria base biologica e alla reale natura del proprio oggetto presente. Tra l'altro, è solo grazie a questo costante trascendimento che l'uomo può percepire il *limite* come tale, proprio e del mondo in cui vive.

Ciò comporta che, per l'uomo, i conflitti non sorgano soltanto a causa di ostacoli esteriori che si frappongono tra il desiderio e il proprio oggetto, ma siano già presenti all'interno del desiderio stesso e scaturiscano dalla sua illimitatezza. Il desiderio umano è uno e molteplice; frantuma l'oggetto concupito in una pluralità di immagini, di ricordi o previsioni di esso; ne modifica la percezione in seguito alle diverse considerazioni strumentali che guidano suo il raggiungimento; ma soprattutto, può essere sollecitato e riprodotto sulla base di immagini di sé, di considerazioni del proprio valore o potere, di aspettative del giudizio altrui. Per questo motivo, il desiderio contraddice sempre altri desideri, e mette in questione il proprio stesso potere di darsi soddisfazione: immette spontaneamente in una spirale caotica di conflitti. La conseguenza è netta: non può esistere una vita pratica dell'uomo che non faccia spazio a un grado imposto di ordine, a una gerarchia di soddisfazione volontariamente stabilita. Detto altrimenti, non può esistere vita cosciente senza una qualche cura consapevole della propria capacità di avere scopi³⁶.

Tutto questo induce a pensare che per l'uomo si ponga, e si ponga inderogabilmente a ciascun individuo, il problema di un metro, del reperimento di una norma che discrimini i desideri – con i criteri più diversi – e permetta una loro coerente gerarchizzazione e soddisfazione a lungo termine. Che ciò sia un *problema*, implica che un simile metro sia necessario, in se stesso possibile, e tuttavia non automaticamente dato, e oggetto di riflessione e scelta. Un tale problema è coestensivo, e a ben vedere identico, a quello sopra esposto della conduzione di una vita consapevole, e ne costituisce la sostanza pratica e assiologica. Conferire una forma individuale alla propria esperienza di sé, articolarla in una storia e in una direzione coerente, significa dare un ordine al desiderio, discriminare gli oggetti e i modi di soddisfazione sulla base di regole durevoli che il soggetto sceglie e riconosce come proprie. Il *bene* della vita cosciente, quale che sia il contenuto che vi si attribuisce, si fonda sulla capacità di *articolare* il desiderio, di sottrarlo al gioco conflittuale dell'immediatezza, riqualificarne i modi, fornirgli una misura.

È d'obbligo allora porre la questione: qual è la fonte di un simile potere? In che modo esso può far presa sul desiderio e conferirgli una forma? La risposta a queste

³⁶ A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997.

domande richiede una comprensione approfondita della natura del desiderio umano e della sua spontanea tendenza polemica. Ciò che va formato e articolato, infatti, deve recarne in se stesso la possibilità: ogni etica sarebbe altrimenti nient'altro che un illusorio travestimento del caos, o della volontà di potenza. È partendo da questo problema, a mio avviso, che il confronto tra le diverse soluzioni di Hobbes e Hegel può divenire istruttivo. Per restringere il campo occorre focalizzare l'idea del desiderio come *manca*za: un'idea che, ad esempio, è assente in Spinoza o, tra i contemporanei, in Deleuze, e che invece contraddistingue le posizioni di Hegel e Hobbes.

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 soli, e non sono indotti da altro a modificare il proprio stato. Detto sempre con le parole di Hegel, il dolore è il privilegio del vivente, perché è sinonimo di auto-movimento: la negatività interna è la molla dell'autoaffermazione del vivente come entità efficace, in grado di produrre effetti sul proprio ambiente³⁷.

Il complesso dei bisogni legati alla riproduzione biologica accompagna l'intero decorso dell'esistenza del vivente, ma esprime un effettivo automovimento soltanto all'interno dei vincoli del genere. Non è in quanto individuo che il vivente si procaccia il cibo, ma in quanto rappresentante della propria specie: attore di un copione universale che non si modifica – se non nei tempi anonimi dell'evoluzione naturale – e si ripete regolarmente, senza che il singolo possa inserirvi novità significative. Ciò comporta che i bisogni biologici siano infinitamente ripetitivi, ma non qualitativamente illimitati: 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 il raggiungimento dell'acqua garantisce l'estinzione della sete. Una sete inappagabile, che nessun bere può soddisfare, è una deformità patologica,

³⁷ «Soltanto un vivente sente la *manca*za; poiché esso soltanto nella natura è il *concetto* 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 *manca*za 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 *concetto* 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 II § 359, pp. 480-81 [W 9, p. 169].

e può divenire regola solo nell'inferno dantesco. E certamente l'inferno non ospita né la vita, fatta di bisogni saziabili, né la morte, vale a dire la loro fine, ma 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 vivente³⁸.

Non è il corpo la fonte di bisogni smisurati, né del resto è il corpo che può compiere peccato, ma esclusivamente il sé. Soltanto una coscienza può essere infinitamente avida, ovvero può desiderare un potere che, per quanto inutile ai fini della sopravvivenza, la distingue da altre coscienze e le porti l'onore o l'invidia altrui. E solo un'entità *autocosciente*, vale a dire capace di distanziarsi dai propri impulsi corporei e di sapere di sé come individuo, può distinguere 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 riflesso del sé come di un valore infinito³⁹.

Ma se la coscienza brama illimitatamente, allora soffre di una mancanza illimitata. O meglio: il sé è questo vuoto, ed è impulso incondizionato a colmarlo e ad affermarsi come unità autonoma ed esclusiva. La bramosia di gloria o la sete d'onore possono essere slegate da ogni percezione di dati determinati o di stati del proprio corpo, ed essere alimentate indefinitamente e in modo innaturale dalla considerazione di sé e del proprio valore in relazione ad altri.

Si tenga fermo il nesso che simili considerazioni lasciano intravedere: il desiderio di affermazione si dà *insieme* al sapere di sé, in un rapporto di reciproca implicazione. L'autocoscienza è desiderio di sé perché è mancanza di sé; ma proprio perché manca *di*

³⁸ 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. Milano 1997, p. 411. Lo stesso passaggio lucreziano si ritrova 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. Ciò che, come vedremo, non è molto distante da quanto sostiene Hobbes.

³⁹ Si pensi alla novella di Kleist su Michale Kohlhaas, per la quale si vedano le pagine di E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, a cura di G. Russo, Torino 2005, pp. 70-78.

se stessa, si percepisce originariamente come soggetto. Ciò che questa percezione avverte è un vuoto e un'incompletezza da superare: una mancanza di basi naturali, o di forme determinate, che possano certificare la realtà e l'autoconsistenza del sapere di sé. Il sé è e *si sa* come questo desiderio di pienezza e di integralità. Per usare termini diversi, il sé è autocoscienza, ma desidera *autoconoscenza*⁴⁰. O adattando ancora concetti mutuati da Hegel, il sé è desiderio perché la sua certezza di sé manca di verità.

Tendere e sapere, intenzionalità e autoriflessione si danno insieme e si presuppongono vicendevolmente, e la loro vigenza simultanea è ciò che definisce la peculiare realtà del sé, e quindi della vita umana rispetto a quella animale. Questa realtà non esprime un equilibrio, ma uno spostamento costante del proprio baricentro: il sé è scosso da un dinamismo sconosciuto ai viventi, da un'incessante spinta all'oltrepassamento del proprio stato presente. La capacità irriducibile del soggetto di attribuirsi uno stato *in quanto* proprio, e dunque di sapere di sé come il centro di attività di quello stato, è potere che svincola in via di principio dalla presa di qualunque assetto effettivo dell'esistere, e che mette in grado il soggetto di *disporre* di tale assetto e di modificarlo: si trattasse anche della continuità stessa della vita biologica. E allora, il desiderio è privo di forma o struttura specifica perché il sé è privo di forma, è plastico e indeterminato – o detto altrimenti, perché il sapere cosciente di sé è altra cosa rispetto al sapere di cose, è irriducibile all'accoglimento e alla focalizzazione intenzionale di forme determinate.

Il desiderio è rilanciato dalla possibilità, connaturata a ogni soggetto, di distanziare se stesso dal proprio oggetto o stato attuale e di sapersi quale soggetto di quello stato: desiderare, pertanto, è attività che potenzialmente ci distacca dalla presenza, e può rivolgersi a oggetti assenti o virtuali, o spaziare nel tempo. All'infinita molteplicità degli oggetti fa eco l'insanabilità della ferita, la percezione spontanea della propria carenza di forma. E le questioni allora si moltiplicano: che cosa può soddisfare la coscienza, e sanare la ferita che la definisce? O più modestamente, dato che un caos di desideri ingovernabili impedisce la vita, la coscienza ha i mezzi per produrre un punto di equilibrio al proprio interno, e per perseguire un proprio bene?

È facile intuire come sia proprio la risposta a queste domande, o almeno la loro giusta impostazione, a condizionare la possibilità e i limiti di un'etica e di una politica, oltre che alcune delle loro forme specifiche. Il desiderio chiede soddisfazione. I modi in cui è possibile articolarlo, conferirgli ordine e direzione, determinano la forma

⁴⁰ Cfr. S. Rosen, *Self-Consciousness and Self-Knowledge in Plato and Hegel*, Hegel-Studien 9, 1974, pp. 109-129.

dell'accordo con il desiderio altrui, non meno che la consistenza e gli obiettivi della vita associata. Da quanto detto finora, il massimo che si possa anticipare è che occorre pensare una cooperazione tra desiderio e coscienza di sé, un accordo che non è dato in partenza né si produce spontaneamente. Ma 'cooperazione' suggerisce ancora il convergere di due momenti separati e l'un l'altro indifferenti. Si potrebbe allora dire: occorre che il sé nella forma di *ordine consapevole di intelligibilità* si articoli a partire dalla propria iniziale immediatezza, dall'adesione irriflessa con la propria vita desiderativa.

Qui, naturalmente, le posizioni di Hegel e Hobbes iniziano a divaricarsi. Il punto centrale è che per Hegel l'articolazione del desiderio immediato non lo pone a freno né lo restringe, come in Hobbes; invece lo *forma*, lo eleva a desiderio razionale. Ma, in Hegel, i termini si ribaltano: la formazione del desiderio agisce sul soggetto che desidera, ne rende manifesta la razionalità fino ad allora implicita e istintiva; è la ragione medesima a svelarsi infine come l'attività e il soggetto del desiderio, e l'io ad apparire come una forma determinata di esistenza della ragione. Ragione e desiderio sono una cosa soltanto: solo educandosi alla razionalità l'io, da soggetto implicito della propria vicenda esperienziale, può conferire a quest'ultima l'unità e l'intelligibilità di un intero, e può conciliarsi consapevolmente con il mondo e con gli altri.

Concludo l'introduzione segnalando preliminarmente la distanza tra la lettura del tema dell'autocoscienza e del desiderio proposta in questo lavoro, e quella sviluppata da alcune interpretazioni recenti del tema in Hegel. Non affronto qui la straordinaria ripresa del problema effettuata da Kojève negli anni trenta del novecento – e approfondita poi in parte da Lacan – perché ne parlerò nel quarto capitolo⁴¹; mi limito a osservare che in Lacan il desiderio *disturba* l'autocoscienza e la allontana inevitabilmente da sé – vincolandone l'autocomprensione al discorso di un altro io – mentre in Hegel accade l'opposto: proprio perché manca di sé, l'autocoscienza si avvicina a se stessa attraverso il desiderio.

Invece, a me pare che in interpreti hegeliani quali Pinkard, Brandom e per molti versi anche Pippin⁴² – tre letture del tema del riconoscimento in Hegel che avrò modo di

⁴¹ Segnalo però in proposito il bel libro di J. Butler, *Subjects of desire*, New York 1999, tr. it. di C. Giuliani, Roma-Bari 2009.

⁴² R. Brandom, *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*, in *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005, Stuttgart 2007, a cura di R. Bubner, G. Hindrichs, pp. 426-49 (su cui si veda A. Ferrarin, *What Must We Recognize? Brandom's Kant and Hegel*, in *Verifiche* XLI 1-3, 2012, 203-19); R. Pippin, *Hegel's practical Philosophy*, Cambridge 2008; Id.,

citare nel corso del lavoro – l'autocoscienza si dia *senza* desiderio, o con una versione minimalista del desiderio, reinterpretato quale istanza di responsabilità comunicativa. La lettura di Brandom in questo è esemplare: per Brandom il desiderio è soltanto la brama animale, non c'è un desiderio specificamente umano. L'autocoscienza, a sua volta, è un io soltanto teoretico, sganciato dalla tendenza e dall'affermazione pratica di sé: nel merito, l'io è un'istanza che comprende se stessa soltanto nella reciproca attribuzione di posizioni normative all'interno di una comunità linguistica, sicché Brandom può parlare dell'autocoscienza come di un *risultato sociale*. A mio parere questa idea cade sotto le critiche che Dieter Henrich aveva già rivolto a Tugendhat negli anni settanta, rilevando l'impossibilità di rendere dipendente l'autocoscienza dalla forma linguistica e dalla comunicazione tra soggetti; inoltre essa finisce per fare dell'io un prodotto dei rapporti sociali, tesi che Hegel contesterebbe: per Hegel l'io è certamente un *risultato* – dell'*Antropologia* – ma non può essere il risultato del *noi*⁴³.

La lettura di Pippin, che costituisce il tentativo recente più ambizioso di ricostruzione teorica della nozione di autocoscienza in Hegel, a mio avviso si scontra con limiti analoghi, finendo per fare dell'io – circolarmente – un costrutto dei rapporti sociali in cui entra. A differenza di Brandom, Pippin afferma di voler prendere sul serio l'idea dell'autocoscienza come desiderio; ma dal momento che identifica l'autocoscienza hegeliana con una versione corretta dell'appercezione kantiana, il desiderio dell'io diventa un'assunzione di responsabilità dei giudizi formulati di fronte ad altri soggetti, un mettersi in gioco nel reciproco dare e chiedere ragioni. Che l'io sia eros prima che logos, brama pratica di cercarsi e affermarsi nel mondo prima e a prescindere dall'intersoggettività, nelle interpretazioni pragmatiste contemporanee viene del tutto eclissato. Ma è appunto quanto che il raffronto con Hobbes contribuisce a riportare in primo piano.

Hegel on self-consciousness. Desire and death in the Phenomenology of Spirit, Cambridge 2011; T. Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford 2012.

⁴³ D. Henrich, *Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats Erklärung von Selbstbewusstsein*, in *Mensch und Moderne*, a cura di C. Bellut and V. Müller-Scholl, Würzburg 1989, 93-132; cfr. su tutta la questione – e per spunti su Hegel e Hobbes che vanno nella direzione intrapresa in questa ricerca – A. Ferrarin, *Il riconoscimento in Hegel. Autocoscienza, individualità e intersoggettività*, cap. I di *Il pensare e l'io. Hegel critico di Kant*, volume in via di pubblicazione.

CAPITOLO PRIMO.

DESIDERIO, IMMAGINAZIONE, COSCIENZA DI SÉ. HOBBS E L'ETICA CLASSICA.

In questo capitolo definirò i caratteri essenziali della concezione hobbesiana del desiderio, precisandone la distanza – spesso non messa a fuoco con esattezza – da alcuni modelli dell'etica classica. La principale e dirimpente novità della posizione di Hobbes, per come io la intendo, è la *completa sostituzione*, anziché parziale integrazione, dell'intellezione razionale degli scopi con la costruzione immaginativa. In particolare, il nesso tra immaginazione e coscienza di sé costituisce tanto la molla dell'illimitato desiderio di potere, quanto la base delle forme di ragionevolezza attraverso le quali gli individui possono uscire dallo stato di natura e porre un freno al desiderio.

Con questo spostamento di straordinaria importanza e fecondità, Hobbes pone le basi per gran parte delle concezioni posteriori del desiderio, della felicità e dell'agire – soprattutto, a me pare, di quella hegeliana. L'analisi riprende innanzitutto i risultati di alcune letture, più o meno recenti, che hanno messo in questione un'immagine banalizzata e fuorviante dello stato di natura hobbesiano. Si cercherà inoltre di mettere in evidenza come la radicalità indubbia della posizione di Hobbes sia ottenuta al prezzo di grandi aporie e tensioni, in particolare rispetto alla cornice materialistica nella quale Hobbes iscrive la propria ricostruzione delle passioni.

Introdurrò la concezione hobbesiana delle passioni e del sé ponendola a confronto con le dottrine esposte nel *Simposio* da Aristofane e da Socrate, e richiamerò nel corso dell'analisi alcuni riferimenti aristotelici. Il ruolo inedito dell'immaginazione in Hobbes, oltre a impernare le passioni sull'irriducibile autonomia della mente, ridetermina il senso della *manca* di cui soffre il sé, e riqualifica tutti i tratti salienti – e turbolenti – della vita individuale e intersoggettiva dell'uomo, non meno che il fondamento della scienza morale e civile. Si tratterà, su queste basi, di analizzare nel dettaglio sia l'inevitabile conflittualità del desiderio, sia le possibilità razionali dell'agire umano.

1. *Desiderio, causalità esterna e autoconservazione.*

Punto di partenza e propositi dell'antropologia di Hobbes sono noti. Il principio che guida l'intera rifondazione hobbesiana della scienza pratica – e che anzi, almeno nelle intenzioni, deve fornire per la prima volta un solido fondamento alla sua scientificità – è che moto e corpo sufficienti a spiegare tutta la realtà: ogni movimento diviene un moto locale frutto di causalità esterna⁴⁴. Per Cartesio, questo principio doveva condurre a una completa ricostruzione del sapere scientifico, senza poter tuttavia essere esteso alla vita morale: quest'ultima non è emendabile dalla relatività delle circostanze e dei costumi, e il massimo che si possa fare è adattarsi opportunisticamente agli usi di comunità determinate, per poter coltivare con agio i propri interessi. Hobbes, almeno a partire dallo *Short Tract*, progetta di estendere il principio meccanicistico, che illumina la nuova fisica, a norma esplicativa dell'intera sfera degli affetti umani⁴⁵. La causalità deterministica è posta così, almeno nella fase centrale e più produttiva della produzione teorica di Hobbes, a base di una morale e di una politica universali e certissime, sottratte all'arbitrarietà delle tradizioni e delle convinzioni morali⁴⁶. La

⁴⁴ *De Corpore*, cap. 8.

⁴⁵ Ad esempio in ST, p. 209, dove Hobbes fa passare per aristotelica la rivoluzionaria ridefinizione del desiderio come risultato di un'attrazione locale esercitata da corpi su di noi: «questa definizione si accorda bene con Aristotele, che definisce il bene come ciò a cui tutte le cose sono mosse; il che è stato preso in senso metaforico, ma è vero in senso proprio; anziché esser noi ad attrarre l'oggetto, è piuttosto l'oggetto che ci trae a sé mediante moto locale» [tr. mia].

⁴⁶ Non mi soffermo sul ricco dibattito interpretativo, fin da Tönnies e Strauss, circa l'effettiva natura del passaggio, nel pensiero di Hobbes, dalla giovanile formazione umanistica all'ideale scientifico, fino al ritorno – come nel *De Homine* – a modelli argomentativi tipici della *Retorica* aristotelica o della tradizione umanistico-rinascimentale [cfr. le tesi di Pacchi e Skinner: A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, *Topoi*, 6 (2), 1987, pp. 111-119; Q. Skinner, *Reason and Philosophy in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996]. Mi interessa infatti maggiormente porre in luce in che misura l'assunzione esplicita dell'ideale dimostrativo della geometria [ad es. TW, p. 270] e dei principi della moderna scienza del moto [prendo come esempio il capitolo 6 del *De Corpore*: «but the causes of universal things (of those, at least, that have any cause) are manifest in themselves; or (as they say commonly) known to nature [...] so that they have all but one universal cause, which is motion»; EW 1, p. 69] determinino il distacco hobbesiano dai modelli platonico-aristotelici dell'etica classica. Che Hobbes stesso oscillasse riguardo all'estendibilità del metodo analitico-scompositivo delle scienze naturali alla scienza civile è certo: cfr. T. Sorell, *Hobbes*, London and New York, 1986, pp. 14-28; sicché si può insistere, come Sorell fa, sull'autonomia della politica dalla scienza naturale: il problema è che questo contraddice la costante derivazione hobbesiana delle passioni dal movimento meccanico delle cause fisiche, sulla quale Hobbes fa riposare la scientificità della politica.

politica diviene scienza perché il suo oggetto condivide la medesima costituzione degli oggetti della geometria, e permette dimostrazioni ugualmente universali.

Un solo e radicale spostamento concettuale è sufficiente a rovesciare l'intera tradizione della filosofia pratica: l'eliminazione della causalità finale quale origine e principio del desiderio. 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 dolore⁴⁷. 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 sé⁴⁸. '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 eccellente e che permette una vita migliore⁴⁹. 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, da ciò che può essere altrimenti da com'è: 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 bene⁵⁰.

Per Hobbes, ogni causa finale dell'azione è un sostituto posteriore, e illusorio, di una causa efficiente che ha operato a monte. Più esattamente, il desiderio è l'attrazione locale esercitata su di noi da oggetti esterni che hanno urtato i nostri sensi. Seguono da ciò alcune conseguenze cruciali. (A) Il desiderio non più è un tendere finalizzato – e orientabile – ma una *passione*, una spinta corporea che, senza alcuna pretesa di senso o

⁴⁷ *De motu animalium*, 702a 17-19; *De Anima* III 10, 433b 29.

⁴⁸ *Etica Nic.* III, 4-6 sul nesso tra *boulesis* 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*, Paris 1963, pp. 119-126.

⁴⁹ *Etica Nic.* III 5, 1114 a 31.

⁵⁰ *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].

valore, richiede soddisfazione. (B) Ogni elemento valutativo del desiderare, connesso alla maggiore o minore qualità dei propri scopi, deve essere espunto dalla morale e dalla scienza: ‘bene’ è il nome di ciò che ciascuno, in circostanze ognora diverse, trova utile o piacevole per lui. Secondo Hobbes, occorre onestamente ammettere che non è possibile alcuna gerarchia di valori 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 immerso. E tutto ciò che è desiderato è bene. (C) L’abolizione della dimensione valutativa del desiderio, ovvero l’indifferenza assiologica dei suoi oggetti e modi, prelude alla integrale *tecnicizzazione* degli assunti della vita pratica: 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 indisturbata.

Perdendo di senso ogni ragionamento intorno al valore degli scopi, l’unico fine dell’appetito diviene l’appetito stesso⁵¹: la sua continuità, la sua soddisfazione perpetua nel tempo⁵². Chi tiene ferma questa salda verità e non si lascia fuorviare dal proprio orgoglio o dal proprio desiderio di riconoscimento, giunge facilmente a isolare l’unico bene autentico della vita umana: la sopravvivenza, condizione indispensabile della continuità del desiderio⁵³. Non si tratta tuttavia del bene ultimo e autosufficiente della filosofia classica, che per Hobbes non esiste in nessun luogo, ma del *bene primo*, di uno scopo funzionale e minimale, di una semplice preconditione di svolgimento dei giochi: ci si può accordare su di esso come su di una lampante verità matematica, senza che ulteriori e più onerose giustificazioni vengano mobilitate. Se, per Hobbes, non esiste nozione che non sia stipulata, né regola che non sia frutto di accordo volontario, la vita è il mero prerequisito della stipulazione di definizioni o di accordi, e non necessita di alcuna altra considerazione finalistica per essere mantenuta.

Si può anche esprimere lo stesso punto notando che l’autoconservazione è, sul terreno etico, lo strumento più potente contro la teleologia: è l’unica motivazione

⁵¹ *Elements*, I VII [EW 4, pp. 31 e sgg.].

⁵² *Leviatano* XI, pp. 100-01 [EW 3, p. 84]; *De Homine*, XI/15, p. 126 [OL 2, p. 96]: «il massimo dei beni, pertanto, consiste in una progressione senza impedimenti verso fini sempre ulteriori»; e soprattutto *Elements*, I VII, 51-52 [EW 4, p. 31].

⁵³ Si sa che Hobbes condivide la critica che già Bacone aveva rivolto ad Aristotele [*Advancement of Learning*, New York 1901, p. 308] di spacciare per orgoglio come bene autosufficiente dell’uomo ciò che piaceva a lui.

soggettiva che, per tradursi in movimento, non ha bisogno di dirigersi verso una *meta*; né d'altro canto sembra richiedere un *sé*, un nucleo valutativo autocosciente che distingua e gerarchizzi opzioni differenti⁵⁴. 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 medesima, Hobbes intende operare un'inaudita neutralizzazione dell'agire intenzionale, e riportarlo alle sue minime e indiscutibili condizioni di intelligibilità: con la speranza, beninteso, che chiunque scorga in se stesso quelle condizioni acconsenta poi a seguire la deduzione rigorosa delle leggi che regolano una convivenza pacifica, e ponga queste ultime come interesse fondamentale del proprio agire⁵⁵.

Si consideri con attenzione la duplice e decisiva esclusione posta da Hobbes a base della scienza morale: della *meta* del desiderio e del *sé* che a esso soggiace. L'etica classica, che si voleva fondata su questi due momenti, non può che imporre arbitrariamente *determinati* valori, legittimare indebite e infondate gerarchie, oppure arenarsi in astratte considerazioni sui doveri o sui vincoli di coscienza: ma in ogni caso, essa è fonte di sedizione. Nelle intenzioni di Hobbes, la vera scienza morale deve basarsi sulle passioni più costanti, quelle che ogni persona può sempre leggere dentro di sé: e la passione più forte e più universale è quella dell'autoconservazione. Chi raggiunga questa lampante verità dovrà ammettere che l'unica morale possibile è quella che prescrive di prestare ubbidienza a qualunque potere in grado di fornire protezione a lungo termine.

Se tuttavia si analizza con attenzione sia la dinamica effettiva del desiderio, sia la possibilità di indirizzarne il moto verso un'autoconservazione efficace, si scoprirà che Hobbes deve appoggiarsi inopinatamente su quanto intendeva bandire: *su ragionamenti di tipo teleologico e su strutture motivazionali attribuibili esclusivamente a una soggettività autocosciente*. Non si tratta, affermando questo, di smascherare semplicemente un errore soggettivo, ma di portare alla luce i nessi teorici che forzano Hobbes a imboccare direzioni spesso contrarie alle proprie dichiarazioni

⁵⁴ H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in *Subjektivität und Selbsterhaltung*, a cura di H. Ebeling, Frankfurt a.M. 1976; D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in Id., *Selbstverhältnisse*, Ditzingen 1982.

⁵⁵ Per il rapporto di Hobbes con Aristotele sul punto ho tenuto conto di L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit.; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953, pp. 16-23; C.A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in *Rivista critica di Storia della filosofia*, 17, 1962, pp. 355-392; e soprattutto M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, tr. it. di F. Longato, Bologna 1990.

programmatiche. Il più pervasivo tra questi nessi è l'operare autonomo e costruttivo dell'immaginazione, che conduce a un'imprevista centralità della coscienza di sé nella vita passionale dell'uomo. E tutti i motivi fondamentali e duraturi dell'analisi hobbesiana – in particolare quelli che si ritrovano in Hegel – non sono dedotti dalla meccanica degli affetti, ma da un'immagine del desiderio umano in rapporto al bisogno animale: in breve, da un'intuizione fondamentale circa la natura del sé, della sua mancanza, della sua tormentata socialità⁵⁶.

Per chiarire i tratti di questa intuizione e la sua novità, è opportuno porla a contrasto con due prospettive integralmente differenti sul rapporto tra desiderio, finalità e coscienza di sé, esposte nel *Simposio* di Platone. È notevole e istruttivo, in proposito, il fatto che i più celebri discorsi della grande opera antica dedicata a Eros slittino inammissibilmente dal piano corporeo a quello dell'anima. Ma non per incensare un inesistente quanto improbabile 'amore platonico', bensì piuttosto per interrogare la natura misteriosa, multiforme e tirannica del desiderio specificamente umano; il quale, contrariamente ai bisogni soltanto fisici, appare privo d'indirizzo e di coordinate, e sembra essere causa di unità e divisione, di amore e guerra allo stesso tempo. Il desiderio è il fenomeno più eloquente del fatto che la natura, per l'uomo, non fornisce direttive univoche di realizzazione, ma è plastica, indeterminata, emendabile dall'ingegno e dall'artificio, mascherabile dalle finzioni, e tutt'altro che sottratta al rischio di conflitto e di autodistruzione – e del resto, fin dal discorso di Pausania gli oratori tentano di distinguere l'Eros onorevole e utile da quello volgare o nocivo.

Il silenzio della natura circa la struttura e i fini di Eros, tuttavia, non è indice, come lo sarà per Hobbes, di una mera assenza, ma di una presenza intermittente e balenante, o di 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* su Eros. E tutti i discorsi cercano di focalizzare e circoscrivere una natura enigmatica e plurale, ma in qualche misura *data*. Tuttavia, solo Socrate, e quindi solo la filosofia, sembrano 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 palesemente la natura non unicamente attiva e auto-totalizzante del desiderio e della sua soddisfazione, ma altrettanto la sua dipendenza dall'oggetto desiderato e dalla preliminare visione di esso.

⁵⁶ Cfr. A. Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 214.

Ma prima di quello di Socrate, è il mito narrato da Aristofane a impostare in modo perspicuo il rapporto tra sé, desiderio e mancanza. L'immagine del sé, nel *logos* di Aristofane, è quella di uno struggimento e di una tensione verso un impossibile stato di unità e di completezza⁵⁷, che il racconto degli uomini circolari rappresenta come una condizione passata e poi perduta per l'invidia degli dei e l'ambigua benevolenza di Zeus. Nel mondo nichilistico tratteggiato da Aristofane, il sé è una ferita originaria e incancellabile, una lacerante coscienza della propria lacerazione. E tutti gli obiettivi transitori conseguiti dal desiderio sono metafore di un'unità irraggiungibile: dall'amore corporeo e riproduttivo a quello omosessuale, il quale ultimo prelude alla sublimazione dell'Eros nell'onore ricercato in politica. L'unica cura, o piuttosto palliativo, è la necessaria autoillusione fornita dai valori della religione civile e dalla politica. Che si trovano contemporaneamente difesi e derisi, sostenuti e relativizzati.

Due caratteristiche dell'Eros aristofaneo meritano particolare attenzione, per le loro risonanze nelle concezioni moderne del desiderio. In primo luogo, e contrariamente a quanto di solito creduto, il soggetto del tendere è un sé integralmente solipsista, che non riconosce alcuna differenza o trascendenza dell'oggetto o di altri sé rispetto al proprio anelare. Gli istanti di beatitudine concessi all'individuo innamorato richiamano l'unità perduta nella forma di uno stato fusionale immediato, privo di qualunque dialettica, reciprocità o confronto. Il desiderio non è mai desiderio di altro, ma solo dell'interezza 'fanciullesca' del proprio sé; ed è di questa interezza, non dell'altro, che si piange la perdita. Conseguentemente, e benché Aristofane condanni l'ambizione come empia, l'attivismo politico non può uscire dai confini di una mira personale al successo che tributa onori soltanto esteriori alle norme condivise⁵⁸.

In secondo luogo, 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 anelito di completezza. Ciò comporta che non si tende all'intero perché lo si giudica un bene per noi, ma perché non possiamo fare altrimenti: il sé è un appetito irrazionale e irresistibile, e soprattutto indifferente a qualunque obiettivo specifico, a patto che gli risulti assimilabile. Nella sua amara comicità, quest'immagine platonica espone un'intuizione ricca di conseguenze: la necessità più intensa e ineludibile non è

⁵⁷ Cfr. S. Rosen, *Plato's Symposium*, cit., p. 145; A. Ferrarin, *Artificio*, cit., pp. 79 e sgg.. A questi due libri devo la mia comprensione del problema di eros in Platone e del suo rapporto con Hobbes e Hegel.

⁵⁸ Aristofane non esorbita perciò dalla concezione protagorea della giustizia come adeguamento esteriore alle leggi e al giudizio altrui, propria degli oratori che lo hanno preceduto; ne fornisce semmai una versione pessimistica e conservatrice.

imposta dai bisogni corporei, ma da quella carenza che avvertiamo come *nostra*, e *in quanto* nostra soltanto. È il sapere di sé come individualità a dischiudere l'illimitatezza del desiderio. Ma per Aristofane, questo sapere resta immediatamente aderente al desiderio, e non può formarlo o dirigerlo altrove: non esiste alcun altrove, perché non si dà né alterità, né evasione possibile dall'infelice oscillazione tra senso di mancanza e illusione di pienezza. Se anzi qualcosa può alleviarci il dolore è il temporaneo oblio di sé nella fusione amorosa: paradossale artificio di una soggettività per la quale la coscienza di sé è, allo stesso tempo, la malattia e l'unica cura.

È importante, anche ai fini dell'analisi delle filosofie di Hobbes e Hegel, intendere precisamente la distanza presentata nel Simposio tra la concezione socratica e quella aristofanea – sia detto per semplicità – del sé come mancanza. La tematizzazione del carattere demonico di eros, né mortale né immortale, intermedio tra ignoranza e sapienza, modifica in modo strutturale il significato della carenza di cui soffre l'anima.

Il contorno teorico che si evince dal discorso socratico è approssimativamente il seguente: il desiderio è un tendere verso forme determinate, che non possiede ma neppure *simpliciter* ignora, dal momento che è definito dal dirigersi verso di esse. Perciò, in altri termini, Eros è una realtà plastica, intermedia tra la forma e l'assenza di forma: ma è caratterizzato da una plasticità attiva, da un moto interno di ricerca di ciò da cui è passivamente determinato. Eros è, se non identico, almeno isomorfo alla psiche: esibisce la medesima e difficile unità tra intuizione e discorsività, tra ricettività e costruzione, o tra continuità e discrezione. Per cui, narrare l'ascesa di Eros significa tra le altre cose fornire un *logos* sul filosofo⁵⁹ – anche se non l'unico discorso possibile su di esso e neppure necessariamente il più vero. Portare alla luce l'indispensabile base erotica della ricerca della sapienza vuol dire infatti fare astrazione da altre componenti fondamentali della filosofia – come il rapporto con la città e la sua giustizia – per sottolinearne piuttosto la vocazione individuale e transpolitica⁶⁰.

Ma se la sorgente e la soddisfazione del desiderio restano, a qualunque grado di educazione e raffinamento le si osservi, momenti necessariamente individuali, gli oggetti del desiderio vanno invece collocati in ciò che trascende il sé. E questo vale non solo per l'aspirazione rivolta alle realtà che oltrepassano il mondo della generazione, come le idee, ma per ogni accezione del desiderare, anche la più minimale. Ogni tendere

⁵⁹ Eros è detto *filosofon* in *Simposio*, 203d 4-8.

⁶⁰ Questa è la tesi argomentata persuasivamente in S. Rosen, *Plato's Symposium*, cit., che a sua volta è decisamente influenzato dalle lezioni sul Simposio di Leo Strauss: cfr. in proposito A. Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss interprete di Platone e Senofonte*, Pisa 2012.

è illuminato e riceve il suo significato dalla propria meta specifica, e dunque da un momento di passività. Ma allora quella di ‘mancanza’ è nozione dal significato del tutto diverso rispetto a quanto visto in Aristofane: è una carenza definita dalla relazione all’altro da sé, e non dal bisogno autoreferenziale di completezza⁶¹. ‘Mancare’ designa una condizione relativa, e soprattutto 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. Amare una persona, sotto questo rispetto, non è situazione essenzialmente diversa dall’amare un quadro o un libro: non si ama per il desiderio di essere ricambiati, ma per partecipare di 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.

Così ridefinito, eros è un movimento che conduce il sé a superarsi, a riconoscere i limiti e l’ignoranza della propria posizione particolare, in relazione al peculiare tipo di oggetto ricercato e al modo di soddisfazione da esso richiesto. Beni *più reali*, vale a dire più autosufficienti, durevoli e universali, rischiarano più intensamente la vita dell’uomo rispetto a mete transeunti e arbitrarie, e la rendono più nobile. Ciò che è intrinsecamente reale e permanente attrae sia l’intelligenza che l’emotività degli individui ben predisposti (e ben condotti da guide già sapienti), rafforzandone l’armonia interna e indebolendo i conflitti tra le varie parti dell’anima. Per questo motivo, il desiderio non è una dimensione puramente umana e immanente, come in Aristofane, ma attinge al divino⁶², benché necessariamente nel modo intermittente e transitorio proprio di esseri finiti.

Si può osservare che, rispetto al modello aristofaneo, il desiderio 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 a Eros di trasformarsi, in alcune circostanze, in un tiranno incontrollabile – non, tuttavia, per una sorta di cecità istintiva, ma al contrario a causa del bagliore estremo con cui si impongono determinati oggetti, tale da totalizzare l’interesse delle anime capaci di accoglierli, e da gettare nell’ombra altri vincoli o relazioni concomitanti. E anche la filosofia è, per più di un aspetto, una forma di smoderatezza o mania.

⁶¹ *Simposio*, 199d.

⁶² *Simposio*, 212a 5-7.

Ma allora, la tensione più basilare non è verso una generica interezza, ma verso ciò che l'anima giudica essere un bene per lei, e di cui si avverte mancante⁶³. Se questo intendimento varia con la costituzione individuale e le circostanze, non cambia il potere da esso incarnato: vale a dire, la capacità di orientamento in ragione di una percezione di ciò che è meglio per noi. Una percezione che può essere raffinata, educata e diretta verso ciò che è maggiormente compiuto e autosufficiente, ma alla quale, qualunque sia il bene che ci rappresentiamo come superiore, siamo sempre spontaneamente interessati e dediti – per questo motivo conoscere un bene, per Socrate, equivale a desiderarlo.

La rappresentazione di sé come realtà completa e autarchica può guidare soltanto il desiderio di chi abbia già escluso dal proprio orizzonte l'esperienza di realtà *indipendenti* e di cui si manchi strutturalmente: per il sé di Aristofane ogni bene è tale solo perché ci restituisce immediatamente la nostra immagine, o evoca una promessa illusoria di completezza privata e ineffabile. Ma, se è vero che Socrate dischiude un senso non più solipsistico di appetizione, sarebbe un errore desumerne che l'eros socratico possa dispensare quel peculiare sapere, e correlativo interesse, di cui disponiamo originariamente riguardo a noi stessi⁶⁴.

In primo luogo, e banalmente, posso avvertire oggetti come indipendenti soltanto se sono in grado preliminarmente di distinguerli da me, dall'unità intenzionale che io incarno, e di percepire la misura in cui la loro sussistenza non dipende dal mio potere – dunque devo *sapermi* distinto da essi, e devo avere una precomprensione dell'estensione e dei limiti del mio potere di azione nella realtà. E in secondo luogo, un qualcosa diviene oggetto del mio tendere solo in quanto lo giudico un bene *per me*, un contenuto o significato di cui manco, che può arricchirmi e che sono in grado di raggiungere. E un simile giudizio presuppone non solo il sapere di sé come centro attivo ed efficace della propria esperienza del mondo, ma anche il carattere primario e irriducibile della *motivazione* che scaturisce da tale sapere: l'interesse che nutro circa il valore della mia vita è il movente che subordina a sé ogni altra considerazione di scopo – o per usare termini diversi, è il principio architettonico della mia esperienza. Vivere è mancare, e si manca di ciò che si ritiene in grado, almeno nella misura temporanea in cui possiamo parteciparne, di illuminare durevolmente il nostro esistere e di conferirgli spessore, consistenza e universalità.

Socrate è ben lungi dallo squalificare una simile cura di sé come espressione di una moralità egoista e corrotta: al contrario, questa sollecitudine va collocata alla base

⁶³ *Simposio*, 205e.

⁶⁴ In *Liside* 218-22 Socrate dice appunto che amiamo solo ciò che in fondo ci appartiene.

di ogni sapienza e di ogni vera virtù. Il che equivale a dire: l'interesse fondamentale alla salute della propria anima non contrasta con la ricerca di ciò che ha valore intrinseco e può costituire un bene autosufficiente, ma anzi *richiede* una tale ricerca.

La prova è lampante: la più alta manifestazione di Eros nell'ambito del sensibile è la generazione, e generare significa consegnare al mondo qualcosa che ci sopravvive e perpetua aldilà di noi frammenti del nostro essere. Le cose generate rimandano l'immagine di colui che le ha poste in essere, e ne estendono l'influenza aldilà dei limiti spaziali e temporali della sua singolarità: e questo impulso fondamentale anima tanto la generazione naturale, quanto la produzione di opere destinate a nutrire la mente. Eros ha un insopprimibile carattere attivo e produttivo, dal momento che, per usare termini diversi da quelli platonici, esso aspira a conferire concretezza al sapere di sé attraverso opere ed effetti tangibili nel mondo, che rechino il marchio della propria individualità – e concepirsi in grado di generare effetti, come sarà evidente in Hobbes, è di per sé piacevole.

Ciononostante, i prodotti del nostro agire condividono un medesimo ordine di intelligibilità con gli oggetti che desideriamo e che non dipendono da noi: maggiore il loro valore e significato, maggiore l'eccellenza di chi li persegue o li ha generati – anche se, in quest'ultimo caso, il riconoscimento di una simile eccellenza potrà essere postumo. Generare, differentemente dal concupire oggetti indipendenti da noi, è un'attività che unisce il mancare e il costruire. Ma ciò non elimina il carattere di passività proprio di ogni desiderio: quanto abbiamo prodotto è *ipso facto* collocato in un elemento pubblico e intersoggettivo, in un *medium* che ci trascende e sul cui decorso non abbiamo che un potere assai limitato. Il dualismo tra prodotto e produzione sostituisce in questo caso quello tra desiderio e oggetto, ma senza pregiudicare il punto fondamentale: ogni desiderio riceve il proprio valore dalla meta a cui è diretto, da ciò che lo trascende, e le mete dell'agire sono tutte commensurabili tra di loro, e gerarchizzabili in un ordine di preferibilità indagabile razionalmente. Anche la generazione dipende dall'eccellenza e dal modo d'esistenza proprio di ciò che è generato e vive adesso di vita propria, e per questo motivo essa è in ultima analisi *subordinata* alla visione delle realtà più stabili e compiute, che fungono da modelli per ciò che deve essere prodotto. Eros oltrepassa la generazione, così come oltrepassa la sensibilità. Per utilizzare i concetti della *Scienza della Logica* di Hegel, i risultati della nostra *causalità* sul mondo si risolvono in un'*azione reciproca* tra sostanze il cui

significato non dipende più dalle circostanze della loro produzione, ma dall'intrinseca autoconsistenza che esse sono in grado di esibire – dal loro *concelto*.

Il superamento della generazione non implica tuttavia la soppressione dell'interesse a sé, ma al contrario il suo definitivo salto di qualità. Se la produzione deriva il proprio significato dall'universalità del prodotto, allora ciò che soddisfa in modo più saldo e completo il desiderio è il sapersi partecipi di oggetti universali, di nuclei permanenti di significato. Solo un tale sapere, esemplificato da Diotima nella contemplazione del bello in sé, costituisce una meta autosufficiente e non bisognosa di altro per giustificarsi, e rende l'uomo divino. La generazione incarna ancora un'universalità 'empirica', una perpetuazione indefinita della propria singolarità, mentre la contemplazione del bello eleva il sé all'universalità concreta, perché lo alimenta di ciò che, godendo di una *durata non temporale*, può veramente arricchirlo e migliorarlo. 'Felicità' è il nome di una simile attività⁶⁵: ed essa richiede tanto poco la soppressione del sé in una sorta di visione mistica, che Platone a più riprese caratterizza la visione eidetica come riappropriazione di qualcosa che ci è proprio, come una forma misteriosa di memoria. Ma l'anamnesi, quale che sia la sua struttura – che i dialoghi, peraltro, richiamano sempre in modo soltanto iconico e poetico – non è un altro nome dell'autoreferenzialità del sé di Aristofane. Per Platone, si tratta invece dell'esperienza di ciò che, per quanto ci sia intimo e massimamente intelligibile, e nutra sostanzialmente il desiderio che scaturisce dall'essere coscienti di noi stessi, tuttavia trascende la nostra esistenza singolare, e la illumina dell'interessa di quanto è sottratto al tempo e alle circostanze.

È facile verificare come anche l'etica aristotelica sia sorretta da un intreccio peculiare, benché analogo per molti versi al precedente platonico, tra tendenza, sapere di sé e autorealizzazione: ne richiameremo alcuni tratti nell'ambito della discussione di Hobbes e Hegel. Per introdurre la concezione hobbesiana, quanto detto in modo telegrafico a proposito del *Simposio* costituisce già una buona pietra di paragone. Si può dire, in via preliminare, che Hobbes concepisce il desiderio alla stregua della concezione platonica della generazione, ma sopprimendo ogni comprensione razionale di scopi autosufficienti in grado di indirizzare l'agire, e trasformando l'esperienza eidetica in una costruzione dell'immaginazione. Questo cruciale spostamento ridefinisce l'intera costellazione della vita appetitiva dell'uomo, non meno che le sue possibilità d'ordine e di realizzazione etico-politica.

⁶⁵ *Simposio*, 204e-205a.

Come intendo mostrare, ciò che *ritorna* – e a dispetto del pervasivo intento sistematico-materialistico che anima le opere della fase intermedia della produzione hobbesiana – è il ruolo costitutivo della coscienza di sé nel determinare i modi e la riproduzione del desiderio umano. L'antropologia di Hobbes indica la coscienza, e in specie il sapere di sé, come centro primario e inderivabile dell'esistenza individuale – ciò che, come vedremo, significa ammettere che la ragione è un potere non derivabile da altro, benché agisca perlopiù nei modi latenti e opachi di un calcolo cieco. Elemento ancora più essenziale, il sapere di sé è sempre *coscienza di una mancanza* – mancanza di potere, per Hobbes. Ma quello che importa mettere a fuoco è la veste inedita con cui questo plesso problematico ripresenta in Hobbes le proprie logiche di sviluppo. La diversa interrelazione con cui ragione, desiderio, autocoscienza, finalità, natura e immaginazione vengono tematizzate da Hobbes ridefinisce il ruolo e il significato di ogni membro, e determina trasformazioni radicali, novità importanti, e altrettanto importanti oscuramenti.

2. *Bisogni animali e passioni umane.*

Si sa che la tematizzazione delle passioni subisce, dagli *Elements* al *Leviatano*, modifiche anche notevoli. Gli *Elements* partono dall'opposizione passione/ragioni e piaceri del senso/piaceri della mente, per considerare infine il potere come scopo principale del desiderio. In questo contesto, in cui Hobbes non pone ancora in primo piano una derivazione meccanicistica dell'intera sfera degli affetti dai sensi, i piaceri della mente godono di una relativa centralità e autonomia, e la conflittualità delle passioni scaturisce principalmente dalla sete di gloria e di onore. Il *De Cive*, a causa delle funzioni derivanti dalla propria peculiare collocazione sistematica in un trittico – si tenga però presente che la sua comparsa anticipata induce Hobbes ad anticiparvi considerazioni legate alla trattazione dei successivi *De Corpore* e *De Homine* – subordina l'analisi delle passioni e della ragione a quella del diritto e della legge di natura; ma, in ciò, non sembra imporre trasformazioni radicali alla concezione esposta nella precedente opera. Con il *Leviatano*, al contrario, assistiamo a una relativizzazione del ruolo delle passioni nella teoria politica, conseguente al loro carattere meno sistematico e meno integrato: le passioni non sono più inquadrare attraverso il binomio mente/corpo o radicate in un univoco assetto antropologico, ma hanno origini plurali e differenziate, e non prevedono più gerarchie motivazionali precise tra ricerca dell'onore

e piacere dei sensi. Ciò che conta è adesso unicamente la loro strutturale finalizzazione all'ottenimento di potere⁶⁶.

Proprio da quest'ultimo punto di vista, tuttavia, il cuore dell'argomentazione di Hobbes nel *Leviatano* non è sostanzialmente dissimile da quello esposto nelle opere precedenti. Quale che sia la sua origine, solo la passione muove l'uomo, e il primo bene della passione resta l'autoconservazione *via* accumulazione di potere. «Il potere di un uomo sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro»⁶⁷. Non è la radice psicologica specifica delle passioni a condizionare l'orientamento fondamentale del desiderio umano – dato che, in questo caso, l'enfasi su determinati tipi di motivazioni comprometterebbe l'indifferenza assiologica del desiderio – bensì il suo tratto generativo fondamentale: *l'apertura al futuro*. È questo aspetto, che rimane invariato dagli *Elements* al *Leviatano*, a costituire la fondamentale specificità umana del desiderio. L'umanizzazione delle passioni è la cifra genetica più importante del desiderio di potere. Nessuno stato di guerra deriva dal desiderio animale, benché spesso Hobbes, con intento polemico verso le dottrine del libero arbitrio, insista sull'identità tra desiderio umano e animale sotto il segno della *conservatio sui*.

Vediamo il punto nel dettaglio. Immaginazione, sforzo, volontà, libertà e deliberazione, tutti elementi del movimento vitale, sono in prima istanza comuni con gli animali⁶⁸. Essi costituiscono una catena meccanica e necessaria, benché composta anche da movimenti invisibili, 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 che vincola invece l'impulso animale. Due elementi lo segnalano palesemente: in primo luogo desiderio e avversione – l'avvicinarsi o l'allontanarsi dall'oggetto che sollecita senso e immaginazione – presuppongono *l'assenza dell'oggetto*, a differenza di amore e odio⁶⁹.

⁶⁶ Sulla trasformazione della concezione hobbesiana delle passioni dagli *Elements* al *Leviatano* inglese, oltre a Pacchi e Skinner, si veda F.S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, London 1968, pp. 95-155; R. Ross, *The Microfoundations of Hobbes's Political Theory*, in *Hobbes Studies* 4, 1991, pp. 34-52; J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris 1994, pp. 141-148; D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Hobbes*, Firenze 1997, pp. 102 e sgg..

⁶⁷ *Leviatano*, X, p. 88 [EW 3, p. 74].

⁶⁸ *Leviatano*, VI, pp. 51 [EW 3, p. 38]: 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.

⁶⁹ *Leviatano*, VI, p. 53 [EW 3, p. 40].

E, come rammenta il *De Corpore*, tutte le passioni dello spirito consistono in fondo in desiderio e avversione, con l'eccezione di piacere e dolore puri, i piaceri del senso del *Leviatano*⁷⁰. Desiderio, per l'uomo, è la prefigurazione di un piacere futuro.

In secondo luogo, 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 persona⁷¹. A sua volta, la parola presuppone la curiosità e l'interesse innato per la catena degli effetti a partire da cause date, perché nasce come ausilio per la memoria di fronte ad un futuro aperto⁷²: gli animali, limitati a un ambiente circoscritto, non ne hanno bisogno, e benché possiedano un discorso mentale, non hanno mai discorso verbale. La propensione valutativa e linguistica del desiderio, a riprova della specificità umana dell'analisi, è rilevata da Hobbes *prima* della spiegazione genetico-meccanicistica dello stesso.

Se per 'piacere della mente' si intende il piacere connaturato all'aspettativa di un oggetto assente, la complessità cognitiva in tal modo introdotta non può non permeare di sé l'intera vita appetitiva dell'uomo. Tutta la gamma delle passioni complesse (speranza, disperazione, timore, coraggio, ira, confidenza ecc.) si innalza sulla base emotiva fornita da gioia e afflizione, precipitati del desiderio umano in quanto intrinsecamente rivolto all'eventualità. I piaceri puramente sensuali, esaustivi nel caso dell'animale, vengono intrisi nell'uomo dal piacere o dal dispiacere indotti dalla sollecitudine per il futuro.

⁷⁰ *De Corpore*, cap. 25 §13 [EW 1, p. 409].

⁷¹ «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» *Leviatano*, VI p. 53 [EW 3, p. 41]. 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. Un passo come quello appena citato conferma che l'uomo può leggere in se stesso il medesimo stato di guerra che imperversa nella società, in una sorta di versione stravolta dell'analogia platonica tra ordine della città e ordine dell'anima.

⁷² Come sottolineato da D. D'Andrea, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia*, N.3 2010.

La curiosità, in questo contesto, è passione emblematica e prioritaria⁷³. Nella curiosità si riflette in massima misura la proiezione nel futuro propria già delle passioni semplici. Speranza, timore e perfino religione sono modi della curiosità⁷⁴, in quanto inclinazioni del desiderio o dell'avversione verso oggetti assenti. Oggetti che sono anelli presumibili, ma non prevedibili, della catena necessaria delle cause meccaniche, di cui anche gli affetti umani sono parte.

Ma se questo è vero, allora l'autoconservazione umana è sostanzialmente diversa da quella animale. Leggiamo nel capitolo VII degli *Elements* che (§6) il movimento del desiderio si rinnova senza posa fino alla morte⁷⁵, e che (§9) il desiderio umano si distacca dalla soddisfazione immediata del corpo per aprirsi all'avvenire. Questi due assunti sono collegati. Se infatti 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»⁷⁶: piacere e dispiacere informano sullo stato presente del corpo, e aiutano direttamente a conservarne l'integrità. Nell'animale, tutti i desideri sono mezzi al servizio dell'autoconservazione.

Nulla di simile nell'uomo. 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. Per questo motivo, la sopravvivenza non è un fine inscritto nella costituzione umana, ma la condizione strumentale, spesso negletta per mancanza di ragione, per continuare a desiderare: «per assicurarsi per sempre la via per il proprio

⁷³ «Il *desiderio* di conoscere il perché e il come [...] 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 e 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 del diletto nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, eccede la breve veemenza di qualunque piacere carnale», *Leviatano*, VI, p. 58 [EW 3, pp. 44-45].

⁷⁴ 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 ansietà per il futuro (e dunque religione) vanno insieme. Esse non sono eliminate dalla scienza, che anzi asseconda in questo aspetto il senso comune, disponendosi a una fede ragionevole, benché indimostrabile, in base alla plausibilità di un motore primo come terminale del regresso da causa in causa.

⁷⁵ «While we live, we have desires, and desire presupposeth a farther end» [EW 4, p. 33].

⁷⁶ *Leviatano*, VI, p. 55 [EW 3, p. 43].

desiderio futuro»⁷⁷. Le passioni umane si moltiplicano senza posa e senza ancoraggio con la realtà, si contraddicono tra di loro, e soprattutto motivano a perseguire scopi che non offrono alcun servizio alla causa della *conservatio sui*, risultando anzi facilmente dannosi e contrari alla ragione⁷⁸.

I testi hobbesiani indicano in modo inequivoco la radice del distacco dalla presenza che caratterizza il desiderio umano: si tratta dell'immaginazione. Il desiderio, come visto, è innanzitutto innescato dall'immagine di un male o di un piacere futuro. Il potere immaginativo qui all'opera appartiene esclusivamente all'uomo, perché non mobilita un semplice intendimento [*Understanding*] del significato o delle cause di oggetti dati, ma una ben più complessa prefigurazione degli *effetti possibili* di una cosa.

L'intendimento è, come la memoria, un modo dell'immaginazione comune a uomini e animali, ed è direttamente connesso alle tracce che gli oggetti esterni imprime sui sensi. La fantasia intesa quale *decaying sense*⁷⁹, traslitterata direttamente dai testi aristotelici, pare ben prestarsi al contesto meccanicistico in cui Hobbes intende inscrivere: essa coincide con il risultato di un urto esterno, che attiva la catena di movimenti alla base della generazione di un'immagine. Al modo dei fisici criticati da Aristotele nel primo libro del *De Anima*, Hobbes intende asserire tuttavia una completa omogeneità tra l'ordine delle cause meccaniche e la produzione di immagini: per

⁷⁷ *Leviatano*, XI, p. 100 [EW 3, p. 86].

⁷⁸ Si veda ad esempio il notevole passo di *Leviatano*, XI, pp. 106-07 [EW 3, p. 91], 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 peraltro in sottile tensione con la più generale pretesa illuminista 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. Pare 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.

⁷⁹ *Leviatano*, II, p. 15 [EW 3, p. 4].

Aristotele, al contrario, lo statuto fondamentale passivo-riproduttivo dell'immaginazione non pregiudica il fatto che essa sancisca un salto qualitativo, un passaggio all'atto tanto delle facoltà dell'anima quanto dell'oggetto medesimo che 'perde' la propria materia e diviene immagine⁸⁰.

Ma non è questo il punto dirimente. Per Aristotele, il potere immaginativo è alla base della sedimentazione delle forme sensibili delle cose nella nostra memoria. Per quanto un'immagine possa distorcere le proprietà degli oggetti, è intelligibile unicamente come copia *di* un originale, e mantiene dunque 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*.

Per Hobbes al contrario, e questo è il cuore della questione, l'immagine non ci dice nulla sulla realtà esterna delle cose, di cui abbiamo solo una testimonianza indiretta e oscura attraverso il loro impatto sui nostri sensi. Ciò perché, tra le altre cose, in Hobbes non c'è nulla di paragonabile all'autocoscienza dei sensi che definisce la ricettività dell'anima per 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 assenza⁸¹. Ma in virtù di questa auto-relazione 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 è invece unicamente un diaframma meccanico che trasmette impressioni puntuali e irrelate, la cui coerenza o significato è frutto di una ricostruzione artificiale del soggetto. Così, benché Hobbes ricalchi ancora Aristotele nel ritrovare una memoria interna alla sensazione grazie alla quale le immagini antiche e recenti possono essere paragonate e distinte⁸², l'esito è invece radicalmente anti-aristotelico. L'immagine è segno di un significato inaccessibile, perché la realtà a cui tale segno dovrebbe riferirsi è polverizzata in un flusso disarticolato di sensazioni, governato dal principio di causalità esterna. Per questo motivo, il modello fondamentale dell'intelligenza nel fenomenismo hobbesiano non è il riferimento a cose, ma la

⁸⁰ *De Anima* III 3, 428a 1-2. Cfr. A. Ferrarin, *Kant's Productive Imagination and its Alleged Antecedents*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 18/1 1995, pp. 65-92.

⁸¹ *De Anima* III 2, 426b 10-11; sulla disposizione attiva dei sensi all'opera nella ricezione, *De Anima*, II 5, 417b.

⁸² *De Corpore*, 25, § 5 [EW 1, p. 393].

coerenza tra segni convenzionali. L'intendimento non è altro che il riconoscimento del significato di segni arbitrari, al modo in cui un cane «intenderà per consuetudine il richiamo o il rimprovero del suo padrone»⁸³.

Se così stanno le cose, la differenza tra *understanding* e *reason* non è di essenza ma di grado: la ragione è per Hobbes una disciplina, acquisita con l'esperienza e l'industria, di istituzione e di calcolo delle connessioni artificiali tra nomi. Solo l'uomo ha la ragione, perché non si ferma alla causalità transitiva tra segno e significato riconosciuta anche dall'animale, ma può apprendere e costruire rimandi molteplici e stratificati, e percorrere mentalmente una lunga serie di conseguenze dei segni utilizzati.

Questo modello cumulativo, che pone la ragione come un calcolo derivato dai sensi – o dalle motivazioni imposte dalle passioni – non è tuttavia in grado di mantenere la coerenza del sensismo hobbesiano. Infatti, alla base della ragione e del suo scarto rispetto all'intendimento non sta semplicemente una maggiore abilità mentale nell'istituzione di serie ordinate, ma un utilizzo della facoltà immaginativa proprio solo dell'uomo, e soprattutto *non derivabile da altro*. Anche gli animali ricercano le cause di un effetto immaginato, risalendo con ciò induttivamente al suo presumibile processo di produzione. Ma solo noi uomini,

⁸³ *Leviatano*, II, p. 21 [EW 3, p. 11]. Poiché i sensi frammentano le cose in una molteplicità sconnessa di apparenze, la conoscenza non può che partire da definizioni stipulate: ogni realismo ingenuo è escluso in Hobbes. Si veda in proposito A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, 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 1989, pp. 11-43; J. Terrel, *Hobbes*, cit., capitolo I; M. Barale, *Hobbes: teoria della conoscenza e forme del sapere*, in M. Barale (a cura di), *Materiali per un lessico della ragione*, Pisa 2001, pp. 207-228. Conseguentemente, il principio aristotelico «*nihil esse in intellectu humano, quod prius non fuerit in sensu*», richiamato nell'*anti-White* [TW, p. 349] 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, 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, EW 1 p. 389]. 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*, Napoli, 1983.

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'ira⁸⁴.

Una simile capacità non è in nessun modo debitrice dei sensi e della loro meccanica, né deducibile cumulativamente da essi⁸⁵. L'immaginazione, così intesa, non distingue soltanto 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, come frammenti di una serie virtuale di effetti. Immaginare i decorsi possibili di situazioni date comporta il moltiplicare *ad infinitum* il desiderio, prima ancora che i suoi mezzi di soddisfazione.

Non è dunque in primo luogo la ragione a distinguerci dagli animali, bensì l'illimitatezza del desiderio e il suo carattere autopropulsivo, innaturale, intriso di virtualità. Il vero statuto della ragione in Hobbes è quello di uno strumento di disciplina dell'immaginazione e di rafforzamento del suo utilizzo costruttivo⁸⁶. L'immaginazione dissocia l'uomo dalla realtà, ed è dunque la sorgente della vanagloria e della follia, oltre a costituire il motivo per cui la retorica è uno strumento tanto potente negli affari umani. Tuttavia, il dominio del possibile può anche essere attinto per modificare consapevolmente il mondo, e renderci artefici di esso. Il percepirci come artefici implica la considerazione delle cose come entità trasformabili, più o meno manipolabili dal

⁸⁴ *Leviatano*, III, p. 25 [EW 3, pp. 14-15].

⁸⁵ Hobbes cerca di nascondere questa eccedenza assegnando al desiderio la causa della produzione di serie di pensieri regolate da un disegno: solo un pensiero *appassionato* – vale a dire incalzato dal bisogno e dall'urgenza – è in grado di distogliersi dalle associazioni vacue e disordinate proprie dell'ozioso o del perdigiorno, e di concepire una serie ordinata di conseguenze. Hobbes non si accorge tuttavia che un simile desiderio, poiché oltrepassa la semplice esigenza di associazione puntuale tra effetto e causa che riscontriamo, ad esempio, in un animale assetato che oda un rumore di ruscello, è già un desiderio *innaturale*, indotto e sollecitato dall'aspettativa e dal progetto.

⁸⁶ Cfr. A. Ferrarin, *Artificio*, cit. pp. 191-192, che richiama le obiezioni a Cartesio dove Hobbes afferma che la ragione organizza l'immaginazione [OL 5, p. 258]. Più in generale cfr. l'interpretazione di D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse*, cit., che fa di Prometeo, richiamata da Hobbes in *Leviatano*, XII come simbolo della condizione umana, l'eroe che guarda troppo lungi davanti a sé, distaccando il mondo dal presente attraverso l'immaginazione ma conducendo necessariamente l'uomo a una condizione di ansiosa innaturalità.

nostro potere a lungo termine su di esse. Per questo motivo, l'intelligenza umana è innanzitutto tecnico-pratica, e presuppone la capacità di istituire connessioni innaturali tra segni, e di discernere le cose come oggetti plasmabili, suscettibili di modificarsi secondo i nessi artificiali decretati dal soggetto.

Se riprendiamo il confronto con Aristotele, possiamo ben focalizzare la svolta compiuta da Hobbes. Per Aristotele, l'uomo condivide con gli animali l'immaginazione, intesa come facoltà di rappresentare scopi non immediatamente dati; a dividerlo dagli animali è la ragione, che indirizza l'uomo verso obiettivi che incrementino il controllo sulle passioni, la relazione a sé, e la disposizione a operare scelte corrette nelle giuste situazioni: verso l'*eupraxia* e la virtù come realizzazione di sé.

Per Hobbes, l'animale ha desideri naturali e limitati, laddove il desiderio umano è infinito perché nutrito dall'immaginazione del futuro e dalla considerazione di sé quale causa efficiente di effetti nel mondo. L'uomo non usa l'immaginazione per raffigurarsi obiettivi da trasporre nel reale, ma per *sostituire* la realtà data con una costruita artificialmente. Possiamo desiderare oggetti senza alcuna dipendenza con la realtà effettiva, ad esempio preferire un bene futuro a uno presente, o agire tenendo conto di un'immagine del nostro potere nell'avvenire: l'immagine diventa la realtà più importante per noi, e l'uomo non può che vivere in un mondo di cui, in modo incontrollato oppure ordinato da un disegno, egli stesso è artefice.

Ciò che colpisce, nella ricostruzione di Hobbes, non è solo l'illanguidimento della realtà nell'orizzonte dell'agire umano, ma il fatto che l'uomo viva *in via prioritaria* nel mondo solipsista della propria immaginazione, e non abbia contatto con dimensioni universali che trascendano e orientino il riprodursi arbitrario dei suoi desideri⁸⁷. Per un individuo simile la realtà non è più, come per Platone e Aristotele, *ciò che permane*: vale a dire, una rete di significati capace di autosostenersi, di generare una regolarità e di intelaiare un mondo condiviso. La realtà diventa un semplice urto, l'opposizione isolata contro la quale si infrangono in modo impreveduto i desideri soggettivi. Conseguentemente, il reale non è più attinto primariamente dalla conoscenza, ma diviene una dimensione relativa al volere del soggetto – e in fondo, giacché non ha alcun sostrato autonomo su cui poggiare, una costruzione, che si tratti di una fantasticheria senza costrutto o di un progetto razionale che tiene conto dei vincoli di autoconservazione dei soggetti.

⁸⁷ Le immagini sono il primo possesso della mente [*Elements* I, cap. III] e del resto «non la verità ma l'immagine crea la passione; e una tragedia influenza non meno di un assassinio, se ben recitata» [*Elements* I, cap. XIII, p. 105; EW 4, p. 75].

3. *Desiderio, sapere di sé e paura.*

Da quanto detto finora, emerge una fortissima discrasia tra l'intenzione meccanico-materialistica di Hobbes, che dovrebbe sorreggere la serie sistematica fisico-antropologia-politica, e le categorie da lui effettivamente utilizzate, che tratteggiano sostanzialmente un mondo atomistico, popolato da monadi solipsiste⁸⁸. L'immagine è l'elemento vitale della riproduzione dei nostri desideri, è la prima realtà che vale per noi. Ciò in quanto, a ben vedere, l'immagine non deriva prioritariamente il proprio significato dal rimando a oggetti dati o affetti corporei, come per gli animali, ma dall'anticipazione di effetti non immediatamente desumibili da uno stato di cose presente.

Ma un riferimento a un'assenza può essere un che di significativo, può dirci *qualcosa* invece che nulla, solo se quell'assenza *riguarda noi*, se ci sappiamo come i soggetti intenzionali di ciò che l'immagine raffigura: in quanto, ad esempio, ci giudichiamo in grado o meno di produrre nella realtà gli effetti immaginati. Gli individui descritti da Hobbes vivono e si nutrono di immagini che parlano innanzitutto di loro stessi, che soppesano il loro valore in rapporto al futuro e ad altri sé. Il potere immaginativo che Hobbes assegna all'uomo presuppone una mente originariamente cosciente di sé, in grado di percepirsi quale titolare della storia delle proprie opinioni e passioni, e quale centro di riferimento e di istituzione dei segni da lei utilizzati.

Il risultato è che la principale causa della passione non è il senso, ma *l'autocomprensione*, e in particolare la valutazione del proprio potere in rapporto a un futuro immaginato. Ogni passione è non soltanto mediata, bensì *sovradeterminata* dalla considerazione di sé e del proprio potere – ovvero, della propria facoltà di soddisfare desideri futuri. Per usare termini diversi da quelli hobbesiani: il potere è la necessaria forma riflessiva del desiderio.

⁸⁸ 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. Per questo motivo, e molto chiaramente nel *Leviatano* (ad es. cap. V) ragione e volontà sono per Hobbes dei modi regolati dell'immaginazione. Cfr. su questo punto M. Oakeshott, *Introduction to Leviathan*, in Id., *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis 1975², pp. 1-80.

L'intero complesso motivazionale dell'uomo è segnato dal sapere di sé quale causa efficiente di prodotti nel mondo. La gloria, emblematicamente, è la rappresentazione del proprio potere come grandezza estesa nel futuro: immaginarsi come causa di un evento remoto, che ci anticipiamo in una serie di effetti di cui ci sappiamo artefici o iniziatori, è di per sé una motivazione intensa, perché dà piacere. Le passioni umane sono radicate in questa capacità di anticipazione temporale, che provoca piacere nella misura in cui riflette la nostra causalità sul mondo. Si può vedere questa molla spontanea e irriducibile, sganciata dai vincoli del decorrere presente degli eventi, come *il desiderio di ritrovare se stessi nella realtà*.

Lo slancio progettuale del desiderio umano è il portato dell'autonomia dell'immaginazione e della mente: l'uomo non è legato alle funzioni immediate del corpo, e un fine artificiale può motivare più di un bisogno. Ma la mente è anche il soggetto senziente del piacere che scaturisce dall'immaginazione: non è dunque soltanto un potere direttivo e regolativo delle passioni, come in Aristotele, ma una sorgente autonoma del desiderio⁸⁹. Ciò, evidentemente, contraddice l'intento materialistico di rendere il *mind* derivato e dipendente dagli impulsi corporei⁹⁰ – ma è meno incoerente laddove si tematizzano le passioni, come Hobbes effettivamente fa, quali desideri innaturali, intrecciati all'immaginazione e al sapere di sé.

In particolare questo vale per la paura. La paura è la passione razionale che sottrae gli individui alla guerra interiore ed esteriore dei propri desideri. Ciò va inteso, in prima approssimazione, in accordo con l'intenzione hobbesiana di basare la propria politica sugli affetti materiali più potenti e duraturi, e sul ruolo subordinato della ragione quale calcolo al servizio delle passioni – nel caso della paura, al servizio dell'unica passione che conduce fuori dallo stato di natura.

Ma di nuovo, ciò che Hobbes effettivamente descrive non corrisponde del tutto a questa intenzione. La passione è un impulso cieco e affermativo verso il proprio oggetto. La maggior parte delle spinte desiderative del soggetto, tuttavia, è orientata alla valutazione del proprio potere in rapporto al futuro. Dal momento che l'avvenire è solo parzialmente controllabile, gli individui tendono inesorabilmente ad associare la ricerca della felicità all'accumulazione di sempre maggior potere. Ma un potere futuro è qualcosa che si può perdere o che può sfuggire, e la sua immagine porta con sé un senso di mancanza che si riverbera anche sul presente. E più in generale, il sapere di sé come

⁸⁹ *Elements I*, cap. VII, § 8 [EW 4, p. 34]; *Leviatano*, VI, pp. 55 e sgg. [EW 3, p. 43].

⁹⁰ Cfr. ad esempio in *De Homine*, XI, 1-3 gli appetiti e i piaceri rivolti al futuro vengono derivati dalla sensazione del presente.

soggetto di una serie futura di effetti è, si potrebbe dire, sia piacevole che doloroso: porta con sé la percezione del proprio limite, della resistenza che la realtà può operare nei confronti dei propri progetti. Il desiderio di affermarsi nella realtà persegue un piacere specifico e non derivabile dai sensi, ma nasce da una altrettanto inderivabile e originaria mancanza.

Questo senso del limite può restare latente, finché non si impone brutalmente al soggetto come sconfitta cocente dei suoi sogni vanagloriosi, come strappo violento del velo solipsistico con il quale egli avvolge le proprie immaginazioni. Per Hobbes, l'esperienza conduce ineluttabilmente all'abbandono delle fantasmagorie sul proprio valore, a vantaggio del consolidamento di una dolente percezione della propria mancanza. Il soggetto che teme avverte l'insufficienza del proprio potere: si ripiega su di sé, trattiene la propria corsa sfrenata verso il bene desiderato. Detto in altri termini, la paura istituisce una distanza tra le cose e il sé, è una passione *negativa* e artificiale, perché stempera l'impulso spontaneo verso l'appropriazione immediata e rende il soggetto avvertito dei propri limiti. In questo senso, la paura è l'inizio della sapienza, e costituisce la base passionale che induce gli uomini all'accordo e all'uscita dalla natura⁹¹.

La ragione non ha interessi propri e non afferma alcunché, ma è uno strumento di calcolo al servizio degli scopi forniti dalle passioni⁹². Laddove si allei con la paura, la ragione può tuttavia acquisire lo straordinario potere di sottrarre gli uomini al dominio delle passioni cieche, e vincolarli a regole. Ma questo sorprendente rovesciamento, del quale è stata spesso segnalata l'incongruenza rispetto alle tesi hobbesiane di partenza⁹³, è in realtà parzialmente contenuto e prefigurato all'interno della paura stessa. Chi ha paura, è già libero dal dominio delle passioni semplici e affermative, può dire *no*, e quindi è in grado di bloccare il decorso dell'impulso, di differirlo o subordinarlo ad altre motivazioni concomitanti. Detto diversamente, la paura conduce alla ragione perché è già una forma di *mediazione*, una coscienza preliminare connaturata alle passioni – è già

⁹¹ Cfr. A. Ferrarin, *Artificio*, cit. p. 200.

⁹² «I pensieri infatti sono per i desideri come esploratori e spie che vagano qua e là per trovare la via verso le cose desiderate», *Leviatano*, VIII, p. 75 [EW 3, p. 61].

⁹³ Già Hyde la esprime nel migliore dei modi: «com'è possibile che Hobbes, mentre sta demolendo l'intera cerchia della natura per mancanza di un ordine in grado di sostenerla [...] passi nello stesso capitolo e nel successivo a stabilire un corpo di leggi prescritte dalla natura stessa, immutabili ed eterne?» in *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, a cura di G.A.J. Rogers, Bristol 1995, p. 202 (tr. it. Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 235).

il frutto di quel *sentimento di sé* che Hegel assegnerà all'esistenza naturale dello spirito, e che l'uomo condivide con gli animali.

Per l'essere che vive nell'anticipazione immaginativa del futuro, anche la paura subisce un salto qualitativo: da movente associato a percezioni immediate del dato e dei propri impulsi, la paura tinge di insicurezza e di mancanza la rappresentazione del proprio potere, e spinge alla corsa incessante per accrescerlo. Ma allora, di nuovo, 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, facilmente sovrastata da altre passioni: non è in grado di condurre gli individui alla pace senza un'adesione volontaria a un progetto a lungo termine, quale *solo la ragione* è in grado di fornire. E qui, in maniera inequivocabile, la ragione esibisce il proprio radicamento non negli impulsi, fossero anche le passioni complesse, ma nell'autonomia della mente dischiusa dall'immaginazione.

Come visto, il complesso di moventi più efficace e intenso è per l'uomo quello legato alla considerazione del proprio potere in rapporto a un futuro immaginato. Non si tratta tuttavia di una stima quantitativa e neutrale, che si possa operare a mente fredda. L'uomo ha un impulso irrefrenabile a raffigurarsi come creatore incondizionato di effetti nella realtà, e brama maggior potere per vanità, orgoglio, gloria o ambizione. La sua sete di potere è illimitata perché non ha rapporti con i suoi bisogni corporei, o con la percezione di dati determinati, ma scaturisce dal cortocircuito tra due momenti cooriginari: l'immaginazione del futuro e la rappresentazione di sé quale soggetto efficace, con la spinta irresistibile che ne consegue. Si può dire che Hobbes riprende il tema platonico della generazione quale impulso irriducibile del vivente, curvandolo decisamente in senso solipsistico: la percezione di sé quale entità efficace in rapporto al mondo, già evidente in Platone, è adesso fonte autonoma di motivazione, e non necessita né di una preliminare intuizione dei modelli della produzione, né della valutazione sulla giustezza degli scopi. Ciò perché, detto nei termini più semplici, la mente non ha contatto diretto le strutture della realtà, ridotta a semplice opposizione esteriore, ma soltanto con l'immagine degli effetti futuri delle cose, e con l'opinione circa il proprio potere di indirizzarli. In Hobbes, il desiderio di potere è illimitato perché la realtà è costruzione, e le possibilità costruttive dell'immaginazione sono infinite.

In tutto ciò, Hobbes resta piuttosto distante anche da Aristofane. Il sé descritto da Hobbes non ha immagine né nozione di un proprio stato integro, completo e pacificato.

La felicità alla quale aspira non è sinonimo di quiete e perfezione, ma di un movimento ininterrotto e non ostacolato di soddisfazione di desideri sempre nuovi. Parallelamente, cambia il significato della negatività che rinfocola il desiderio: se per Socrate-Diotima manchiamo di ciò che è indipendente da noi e che giudichiamo possa migliorarci, e per Aristofane aspiriamo indefinitamente a un senso intatto di completezza, per Hobbes è primario il desiderio di ritrovarsi nella realtà, di incrementare il nostro potere su di essa e sottometterla in modo crescente ai propri scopi – in altri termini, il sé ha un costante e insaziabile fabbisogno di potere.

Lo stesso punto può essere approfondito richiamando le diverse temporalità dell'agire implicate dai tre modelli. In Aristofane, la sequenza temporale è indirizzata verso una meta irraggiungibile – non importa se proiettata nel futuro o collocata in un passato perduto. Ciò fa sì che il tempo nel quale l'uomo iscrive il proprio agire sia illuminato da una direzione persistente, ma altrettanto frammentato in un accumularsi di istanti insaturi, in perenne difetto di realtà e consistenza. L'anelito verso la completezza è pertanto una funzione di dispersione e sdoppiamento del presente temporale; vincola l'uomo all'immanenza, togliendogli però la possibilità di appagarsene.

Per Socrate, la traiettoria temporale del desiderio si distende tra due istanti *extra-temporali*: l'intuizione della realtà a cui tendiamo – o dell'oggetto da produrre – e il raggiungimento della meta, che sancisce la fine del movimento e dà valore all'intero processo. Già carico del senso fornito dalla focalizzazione dell'oggetto e dal giudizio riguardo al suo valore, il tempo dell'azione viene infine condensato e raccolto nell'istante conclusivo dell'appagamento: un *adesso* che, per quanto mantenga le fattezze di un punto temporale indiviso, tuttavia contiene in sé la visione sinottica del percorso compiuto⁹⁴. L'istante che illumina il tendere è dunque sia temporale che sottratto al tempo: è il punto inesteso in cui la sequenzialità dell'azione interseca la realtà di un determinato significato intemporale – di un'Idea, in termini platonici – che tuttavia tiene aperto il tempo e gli conferisce senso.

Senza questo duplice sostegno, il flusso temporale si disarticolerebbe in mera sommatoria di *adesso* indifferenti, e non potrebbe ospitare coerenti progetti d'azione. Il desiderio umano attinge al mondo intelligibile e può così dispiegarsi in un complesso di attività razionali e commensurabili; ma può anche rivolgersi direttamente alle Idee, farne l'oggetto del proprio desiderio di conoscenza. Eros è intermedio tra tempo ed eternità: l'uomo, a differenza che in Aristofane, può farsi divino, può soddisfare il più

⁹⁴ È l'*exaifnes* di *Simposio*, 210e 4, che trascende istantaneamente il processo di ascesa erotica da concepirsi come graduale e consecutivo (*efexes*).

nobile tra i propri desideri – l'intelligenza delle forme – ma resta un essere finito. La divinità accessibile all'uomo non è la durata intemporale, ma l'esperienza istantanea di sottrazione al tempo attuata nel presente articolato dell'intelligenza.

In Hobbes, per il quale non si danno affatto strutture intelligibili intrinseche alla realtà, il desiderio è attività interamente temporale; un'attività, peraltro, liberata anche dall'onere di dover inseguire invano la propria autosoppressione, come accade in Aristofane. 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, e non c'è neppure una distinzione netta tra il tendere e la sua meta. Il tempo dell'azione è un'accumulazione disordinata e indefinita di segmenti incompleti, che non formano mai un intero, una struttura articolata: ma non perché, come in Aristofane, siano frammenti di un'unità irraggiungibile, bensì in quanto sovraccarichi di futuro, intrisi di aspettative di successo e di timori di scacco. Nulla ha valore intrinseco, e dunque nulla può essere goduto pienamente, può escludere da sé il senso di perdita, l'angoscia dell'irrecuperabile. Se vivere è desiderare, allora la vita è una corsa incessante senza meta alcuna, nella quale ciascuno ha per unico interesse la speranza di successo ininterrotto – che si alterna alla paura e la rievoca necessariamente⁹⁵.

Ma l'arcinota immagine della corsa segnala che la motivazione dominante, per individui simili, è innanzitutto il distinguersi dagli altri e il prevalere su di essi:

dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio se non l'esser davanti; e in ciò: lo sforzarsi, è appetito. (...) Guardare gli altri che stanno dietro è gloria. Guardare quelli davanti è umiltà. Il perdere terreno per guardarsi indietro è vanagloria (...) l'essere in fiato, speranza. L'essere affaticato, disperazione (...) Vedere uno, che non avremmo voluto, sorpassare gli altri, indignazione. Superare continuamente quelli davanti è felicità. E abbandonare la pista è morire⁹⁶.

L'atto di contemplare il proprio potere come grandezza temporalmente estesa dà piacere, perché oggettiva la propria capacità di produrre effetti; ma ancora più piacevole è il raffigurarsi questo potere come superiore a quello altrui. Questa motivazione non ha

⁹⁵ Non si deve però concepire il desiderio in Hobbes come diversivo rispetto a una heideggeriana *Angst* dovuta all'apertura al futuro: il rinnovamento del desiderio è infatti il movimento vitale stesso dell'uomo e il suo impulso alla felicità. È la *religione*, piuttosto, che diventa in Hobbes la compensazione per il lato ansioso del desiderare: cfr. J. Terrel, *Hobbes*, cit., p. 145.

⁹⁶ *Elements* I, cap. IX, pp. 75-76 [EW 4, p. 53].

bisogno di tradursi in atti materiali di aggressione o di appropriazione di beni, benché possa senz'altro condurvi. L'*opinione* circa la propria posizione relativa è un movente di forza pari, se non superiore, alla constatazione effettiva delle nostre capacità, o alla loro messa in pratica nella lotta: non si dà un limite stabile tra valore effettivo e valore rappresentato, o tra ciò che siamo, ciò che riteniamo di essere e ciò che gli altri ci riconoscono. La gloria, già nodo emotivo centrale delle passioni dell'animo, alimenta perciò un immaginario relazionale che ruota intorno alla ricerca incessante di distinzione, reputazione, prestigio. La rappresentazione di potere si trasforma in percezione di *valore*. In questo modo, un fabbisogno insaziabile di *beni simbolici* integra e amplifica quello di potere e di beni materiali, e in molti contesti lo sostituisce⁹⁷.

Ma un bene simbolico è tale soltanto se ci viene riconosciuto e pubblicamente attestato. In un significativo *double bind*, solo il plauso altrui può testimoniare del valore di ciascuno: si brama superiorità ma si chiede riconoscimento. I «segni d'onore», in Hobbes, formano l'unica vera intelaiatura delle relazioni intersoggettive⁹⁸. 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*, ricercato come tale, quanto *una forma effettiva di potere*. Ma il desiderio di riconoscimento è altrettanto illimitato e insaziabile del desiderio di beni materiali, e ne sposta la dinamica contraddittoria, artificiale e autopropulsiva sul terreno dei rapporti intersoggettivi.

L'assenza di ogni scopo autosufficiente del desiderio equivale all'eclissi di ogni criterio che sorregga una duratura certezza di sé e del proprio valore. Ciò comporta, tra l'altro, che soltanto l'approvazione altrui possa temporaneamente rassicurarci sull'entità del nostro potere. Per cui, la contesa per il potere, apparentemente lineare e univoca, è in realtà attraversata da una simultanea spinta all'accaparramento di onore, che corre lungo le direttrici mobili e complesse dello scambio reciproco di segni circa il valore della propria immagine pubblica. Detto in altri termini, il linguaggio mentale delle monadi che calcolano privatamente il proprio interesse si intreccia necessariamente al linguaggio pubblico dei segni d'onore e disonore⁹⁹.

⁹⁷ Cfr. l'analisi di B. Carnevali, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, in *Iride*, 3/2005.

⁹⁸ *Elements I*, cap. VIII, § 5 : «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» [EW 4, p. 38].

Ma tanto il primo era identico al silenzio, tanto il secondo è indistinguibile dal rumore, dal caos di schiamazzi disordinati. Fuor di metafora: così come l'impulso all'accumulazione di potere è necessariamente illimitato, altrettanto il bisogno di riconoscimento non conosce stabilità né meta definita, non rispecchia alcun codice, ed è essenzialmente relativo e posizionale. Ogni attestazione d'onore ricevuta reca con sé la propria precarietà e insufficienza, e induce a gonfiare ancora di più i segni del proprio valore in modo artificioso. E peraltro tutti i beni simbolici, come e più dei beni materiali, sono esclusivi e non reciproci: non si può essere onorati insieme nello stesso momento. 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, e in funzione dell'incremento indeterminato del proprio riconoscimento pubblico. Una tale competizione immette la psiche individuale in un complesso relazionale anarchico e senza base d'appoggio o possibilità di accordo: per anticipare un quadro più hegeliano, dipendenza e indipendenza, riconoscimento e sottomissione vanno insieme e si riproducono reciprocamente. Si può dire che se l'apertura al futuro e la considerazione di sé rendono conto dell'illimitatezza del desiderio – e in questo senso, si badi bene, anche Robinson Crusoe avrebbe un illimitato bisogno di potere¹⁰⁰ – i meccanismi competitivi legati alla gloria e al prestigio ne sanciscono la natura irrimediabilmente polemogena, e ne subordinano gli sviluppi al gioco senza sostanza delle apparenze sociali.

⁹⁹ Detto in altri termini, tutte 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. ad esempio D. D'Andrea, *Antropologia*, cit.. Infatti 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*, New York 1972, pp. 184-212]. Ma sono d'accordo con Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 211, e B. Carnevali, *Gloire et pouvoir dans le modele hobbesien*, *Communications* 2013, nel ritenere che questa trasformazione non infici la natura intrinsecamente sociale delle passioni della mente. Cfr. anche G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York 2000, cap. III.

¹⁰⁰ S.I. Benn, *Hobbes*, cit., p. 209.

In tutto ciò, la situazione descritta da Hobbes è considerevolmente prossima alla denuncia rousseauiana della corruzione della cultura e della vita in società. Per Rousseau, nella vita civile lo spontaneo sentimento di sé del selvaggio è stravolto nell'amor proprio e nell'egocentrismo, perché l'unica fonte del sapere di sé diventa l'interiorizzazione dello sguardo altrui, l'opinione che gli altri hanno di noi: tutto, in questo modo, è trascinato in un vortice di finzione, ipocrisia e ambizione. Nel secondo *Discorso*, la rete dei doveri sociali è sostenuta dalla ricerca della stima pubblica, dalla pretesa di ciascuno a un uguale riconoscimento; ma segnali di disistima, non controbilanciabili da un autonomo sapere e apprezzamento di sé, divengono offese infinite all'individualità. Perciò, 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 vista come 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 costituzione umana, e 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 evidente¹⁰¹: il problema non è il rinnovamento morale, ma la pace.

Ma il differente punto di partenza cela una divergenza teorica ancora più sostanziale tra i due pensatori, sulla quale talvolta si soprassiede. Semplificando, si può dire che in Hobbes l'autocomprensione dei soggetti *non è* esclusivamente sociale. Per Rousseau, in natura si ha *sentimento* di sé, ma non *sapere*: ogni sapere deriva dalle relazioni sociali e dall'educazione, e non c'è sguardo possibile su se stessi che non sia mediato dall'interiorizzazione dello sguardo altrui. Per Hobbes, al contrario, l'altro è necessario come giudice – reale e soprattutto immaginario – a conferma del proprio valore, ma non in quanto garante del proprio sapere di sé come individuo¹⁰². L'interesse a sé, la comprensione del proprio potere in rapporto al futuro, la facoltà di giudicare e di

¹⁰¹ Anche la rappresentazione dello stato di natura in Hobbes, se pure deve ricorrere ad alcune tipizzazioni – ad esempio l'assenza di legami familiari e di subordinazione sociale – non è uno schema fittizio o un'ipotesi storica (come per T. Magri, *Saggio su Hobbes*, Milano 1981, p. 107), ma una descrizione realistica della convivenza umana in assenza di potere coercitivo delle norme: anche in questa condizione sono operanti determinati vincoli sociali di riproduzione delle passioni.

¹⁰² A. Ferrarin, *Artificio*, cit., p. 214. Il riferimento è a J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, tr. it. di V. Gerratana, Roma 1975, ad es. p. 124 e p. 208.

discriminare gli scopi e le passioni in relazione alla propria capacità efficiente – la possibilità, in termini hobbesiani, di ‘leggere il proprio cuore’: tutti questi momenti sono inderivabili socialmente, e si radicano nell’autonomia della mente e dei suoi specifici piaceri. Il punto, piuttosto, è che la lettura di sé non fornisce conferme persuasive del nostro valore e non ci libera dal senso di mancanza e di insicurezza. Per usare termini non hobbesiani, è sapere di un’attività, ma non di forme determinate. Per colmare questo vuoto abbiamo bisogno di considerarci negli occhi degli altri, di renderli spettatori delle nostre azioni. Il desiderio di riconoscimento deriva dal sapere di noi stessi in quanto soggetti individuali, e non viceversa.

Si può esprimere lo stesso punto riflettendo sulla differenza, tematizzata negli *Elements*, tra la *glory*, la *false glory* e la *vain glory*. Nel caso della gloria, il sentimento di superiorità si appoggia su azioni reali e su talenti effettivi; altrimenti è immaginario. In questo secondo caso, esso può sorgere per autocompiacimento (vanagloria) o per adulazione altrui (falsa gloria)¹⁰³. I confini tra le tre modalità di autocomprensione, come visto, non sono affatto stabili. Ma una loro pur precaria differenziazione è possibile soltanto se si è in grado di distinguere un sapere immediato di se stessi dall’immagine di sé ricavata dalle opinioni altrui e dalla loro manifestazione segnica, e se si può commisurare quel sapere a tale immagine. Detto altrimenti, si deve presupporre una base autocosciente, un rapporto diretto della mente con se stessa, che non è derivabile né dalla meccanica degli affetti corporei, né dall’interazione sociale.

Le dinamiche fondamentali delle passioni umane e della loro socialità sono desunte da Hobbes partendo da un ragionamento in termini di relazioni tra autocoscienze, e non di urti tra corpi. Soltanto chi tiene fermo il proprio sé come un valore autonomo e indipendente dal corpo può distinguere tra torto (*injury*) e danno (*damage*): quanto, a differenza delle api, gli uomini possono fare, arrogandosi così il diritto di giudicare in modo insindacabile quanto loro spetta¹⁰⁴. Ciò che per ciascuno stabilisce il torto non è una proporzione accertabile tra quantità determinate, ma il rapporto incommensurabile a sé come a un valore infinito, come centro assoluto di giustizia; per cui, ogni pur minima offesa può diventare irreparabile, e scatenare reazioni asimmetriche: gli uomini «usano violenza [...] per delle inezie, come una

¹⁰³ D. D’Andrea, *Prometeo*, cit., pp. 94 e sgg.

¹⁰⁴ *Leviatano*, XVII, pp. 180-81 [EW 3, p. 156]: «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 *Elements*, I XIX; *De Cive*, V, § 5.

parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione»¹⁰⁵.

Inoltre, percepirsi e agire come una soggettività implica l'attribuzione agli altri soggetti di una soggettività analoga. 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. E infine: i patti, compreso il patto di istituzione della sovranità, richiedono fiducia, e la fiducia si può dare solo nei confronti di soggetti come noi, non di corpi che urtano materialmente il nostro¹⁰⁶.

In tutto questo, allora, il tentativo hobbesiano di derivare tutti i principi, comprese le leggi morali, dall'analisi dei corpi nei loro effetti materiali deve considerarsi illusorio e insostenibile, perché le passioni umane, per come egli stesso le descrive in modo così pungente ed efficace, non sono affatto comprensibili prescindendo dal loro attecchire sul terreno basilare dell'autocoscienza. Il fenomeno effettivamente isolato dalla rappresentazione dello stato di natura è, piuttosto, la dolorosa scoperta dell'indipendenza della realtà e degli altri rispetto alla vanità egocentrica che guida inizialmente i desideri di ciascuno. Sicché la reale posta in gioco teorica sarebbe una comprensione della struttura, si può dire, tautoeterologica – o dialettica – della coscienza di sé: ovvero, come può la relazione immediata a sé dischiudere al contempo la coscienza della relazione al nostro corpo, a un mondo esterno che *ci resiste*, ad altri sé come noi. Ma in Hobbes, tutti i luoghi in cui ci si aspetterebbe di veder chiarita una simile struttura – come ad esempio le analisi della volontà, della deliberazione, della ragione, della *self-esteem*, della paura – ne rivelano soltanto indirettamente la logica, e mirano invece a dedurre le conseguenze materiali in termini di causalità esterna.

Ma se soltanto i nessi motivazionali inerenti alla coscienza di sé spiegano le passioni umane e la loro conflittualità, anche il progetto di una integrale neutralizzazione della teleologia etica non può essere condotto fino in fondo¹⁰⁷. C'è grande differenza tra un agire affermativo e cieco guidato dall'ambizione, dalla vanagloria e dall'orgoglio, e una condotta avvertita dei propri limiti e dell'incongruenza tra i propri desideri e la realtà – dove 'realtà' sono innanzitutto i progetti altrui. Lo

¹⁰⁵ *Leviatano*, XIII, pp. 129-130 [EW 3, p. 112].

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, capp. V e VI.

¹⁰⁷ Cfr. ad esempio *Leviatano*, XIII, pp. 132-33 [EW 3, p. 115]: «le nozioni di ciò che è retto e di ciò che è torto, della giustizia e dell'ingiustizia non hanno luogo qui. Dove non c'è potere comune, non c'è legge, dove non c'è legge, non c'è ingiustizia. La forza e la frode sono in guerra le due virtù cardinali».

scarto tra inclinazioni immoderate e comportamenti timorosi e più avveduti è colmabile soltanto da una decisione consapevole, da un indirizzo cosciente imposto alle proprie passioni. E una tale decisione ha due precondizioni: (I) la mente deve essere originariamente indipendente dalle passioni, poterne interdire la soddisfazione, differirla nel tempo, o spostarne l'oggetto; (II) la mente deve poter aderire a uno scopo a lungo termine che vada contro gli obiettivi imposti dai propositi affermativi del sé solipsista, e tenga conto dei limiti imposti dalla realtà e dall'interferenza con gli altri.

La paura sollecita entrambe queste capacità, ma non può renderne ragione: deve presupporle come un portato immanente della coscienza di sé e dell'autonomia del *mind* dischiusa dall'immaginazione. Una tale autonomia, come visto, rende il desiderio umano artificiale, illimitato, autopropulsivo, perché lo alimenta della considerazione di sé e dello sguardo al futuro. Ma allo stesso tempo, essa deve poterlo *contenere* e indirizzare verso strategie efficaci di autoconservazione: vale a dire, deve incoraggiare al perseguimento di uno scopo non automaticamente dato, né inscritto nel decorso spontaneo delle passioni – il quale conduce anzi immancabilmente al conflitto. Ma ciò, detto nel modo più semplice, fa dell'autoconservazione un *bene*, un oggetto non immediato di riflessione motivata e di scelta, e non può che condurre a discriminare tra passioni *giuste* e *ingiuste*, a misura del loro assecondare o ostacolare gli obiettivi della moderazione e della pace. E si badi bene: deve trattarsi di una distinzione normativa non dovuta alla legislazione del sovrano, bensì vigente anche in assenza di regole condivise, in quanto posta insieme alla nostra natura autocosciente¹⁰⁸.

Una qualche forma di teleologia razionale è indispensabile per rendere consistente e sensato il proposito dell'autoconservazione e dell'uscita dallo stato di natura; ma questo esito rovescia l'intento nominalistico e scettico della revoca di ogni tratto valutativo del desiderare. In altri termini, deve darsi una comprensione della distinzione tra bene e male o tra utile e dannoso, che funga da criterio non relativo in base al quale

¹⁰⁸ Il Capitolo XV del *Leviatano* [EW 3, pp. 130 e sgg.] contiene le più grandi evidenze della persistenza in Hobbes di una filosofia morale non derivabile dalle scienze naturali: «la scienza [delle leggi di natura] è la vera e sola filosofia morale. La filosofia morale infatti non è altro che la scienza di ciò che è *bene* e di ciò che è *male* nella conversazione e nella società tra gli uomini» [p. 165], e ciò che è bene è la pace. Tuttavia subito dopo Hobbes scrive che bene e male sono solo nomi che stanno per gli infinitamente mutevoli appetiti degli uomini, e la loro giustizia riguarda i *costumi*, la virtù e il vizio, distinta precedentemente da Hobbes da quella che concerne le azioni [p. 155]: e solo le azioni sono buone o cattive, mentre gli appetiti e i costumi non lo sono [*Leviatano* XIII, p. 133; EW 3, p. 115]. È molto complicato, e a mio parere impossibile, districare le varie anime della filosofia di Hobbes, su questo punto come su molti altri, e riportarle a coerenza.

commisuriamo lo stato presente delle cose. È certamente opportuna una precisazione: dati i caratteri del *conatus* fin qui enucleati e le risorse cognitive corrispondenti, non potrà trattarsi di un bene sostanziale o autosufficiente, come in Platone o Aristotele, ma di un obiettivo funzionale, di una condizione strumentale d'ordine per assicurare la continuità futura del desiderio di ciascuno. Cionondimeno, si tratta di un nucleo di razionalità che va tenuto fermo come fine specifico e *superiore* ad altre mete dell'agire, e che istituisce un dover essere – la pace – motivando a ricercare i mezzi adeguati per la sua realizzazione.

Hobbes insiste a più riprese sull'ineffettività di un simile vincolo normativo al di fuori dello stato civile: non si dà alcuna differenza apprezzabile, allo stato di natura, tra il comportamento dell'immoderato e quello del potenziale cittadino, giacché anche il secondo è costretto, se non vuole perire, ad adottare condotte aggressive, o elusive rispetto alle proprie stesse promesse. Tuttavia, un vincolo ineffettivo non è un nulla: o si dà la possibilità, per ciascun soggetto e in ogni momento, di un giudizio normativo sul proprio bene e di un agire che vi corrisponda, o nessun patto che renda effettiva la legge morale sarebbe possibile, e tantomeno perseguibile. Per assentire volontariamente all'ubbidienza, devo poter giudicare la guerra come un male, e frenare le passioni egocentriche che vi conducono in base ad una percezione di un bene di maggior respiro rispetto a quanto mi suggeriscono le passioni presenti. In altri termini, e contro la stessa separazione proto-humana tra essere e valore che il materialismo hobbesiano vorrebbe avanzare, deve sussistere una *normatività naturale della ragione*, una percezione non arbitraria di valore senza la quale nessun fatto esisterebbe come tale, o equivarrebbe al caos di un flusso senza direzione. Una normatività, si deve concludere da quanto visto finora, radicata nel *fatto dell'autocoscienza* e scaturente da quest'ultimo.

In tutto questo, naturalmente, ciò che risulta meno congruo nell'analisi di Hobbes è il ruolo assegnato alla volontà e alla ragione. Occorre una decisione volontaria per colmare la distanza tra ciò che mi detta l'inclinazione presente e l'obiettivo di una sicurezza duratura, tra il bene soggettivo e l'utilità oggettiva: ma la volontà è tematizzata esplicitamente da Hobbes soltanto come ultima pressione materiale del movimento interno che mi spinge all'azione (o all'omissione dell'azione), e dunque come istanza subordinata e vincolata alle pretese del desiderio presente – senza considerare il fatto cruciale che, come visto, neppure il desiderio può essere spiegato in termini di causalità materiale¹⁰⁹. E la ragione, che sappiamo privata da Hobbes di ogni

¹⁰⁹ *Of Liberty*, EW 4, pp. 274-77. Cfr. anche cfr. J. Terrel, *Hobbes*, cit., cap. III. Cfr. inoltre *Elements*, I, XII, pp. 95-97 [EW 4, p. 69]; *De Cive*, IX, § 9; *Leviatano*, VI, pp. 61-62 [EW 3, p. 48]: libertà è il non

potere imperativo e di ogni interesse proprio, deve nondimeno essere in grado di prescrivere un bene oggettivo e non immediato, anche se frutto di un calcolo funzionale e non di un'intuizione di ciò che è buono in se stesso; e almeno per il tempo dell'accordo, deve inoltre *tenere fermo* un simile obiettivo anche di fronte all'insorgere, pressoché certo, di indirizzi passionali alternativi¹¹⁰. I soggetti che discutono del patto devono condividere una medesima base di reciproca intelligibilità: e questa base è mantenuta dalla ragione, ma in una veste palesemente inconciliabile con quella di un semplice strumento impotente al servizio degli ineffabili desideri privati. O la ragione dispone di una visione di ciò che è bene per sé e per gli altri soggetti autocoscienti, o semplicemente nessuno sta parlando della stessa cosa, e allora nessun accordo è possibile.

4. Conclusione

Se dunque riprendiamo i fili del confronto tra Hobbes e alcuni momenti salienti dell'etica classica, si deve concludere che le novità più sostanziali non risiedono nell'impossibile naturalizzazione del bene ispirata dal meccanicismo. L'utilità, che qualifica l'obiettivo tecnico e funzionale della sopravvivenza, è comunque uno dei significati classici del bene, ed equiparare il buono all'utile individuale non può condurre né all'esclusione di ogni teleologia razionale, né alla cancellazione della *gerarchia di valore* tra le due fondamentali condotte del sé e relative passioni: quella immoderata e autoreferenziale e quella ispirata dall'alleanza paura-ragione. Continua a sussistere, come non dispensabile eredità dell'etica platonica e aristotelica, la validità intrinseca della distinzione di principio tra chi agisce consegnandosi alle passioni e chi si sforza di imporre una disposizione razionale al conflitto caotico dei propri desideri, riorganizzandone i modi sulla base della commisurazione con un loro stato migliore¹¹¹. E allora, se ne deve concludere, la linea argomentativa che conduce dal diritto di natura alla legge si appoggia su un tipo di razionalità etico-teleologica niente affatto

aver ancora deciso; la volontà è l'ultimo appetito prima della deliberazione o decisione, che pone fine alla libertà di fare o non fare.

¹¹⁰ Per Hobbes invece, come visto, la ragione è una disciplina di calcolo derivata dai sensi e prodotta dall'educazione, sicché non esiste in natura.

¹¹¹ Platone, *Repubblica*, 444b; Aristotele, *Metafisica* Λ 10, 1075a 17.

assimilabile al progetto sistematico della scienza meccanicistica, in quanto sorretto, non diversamente dall'etica antica, da un'intuizione peculiare dei tratti di fondo della vita cosciente e delle sue possibilità d'ordine. Salvare la razionalità dell'etica e della politica significa – ed è risultato che Hobbes, almeno nella fase centrale della sua produzione teorica, ha tentato di scongiurare – valorizzarne l'autonomia rispetto ai canoni metodologici della scienza matematico-deduttiva.

A un'indagine più attenta, ciò che risalta è piuttosto la concezione inedita del sé, e in particolare l'intreccio tra immaginazione e sapere di sé che definisce il desiderio umano, la sua mancanza e la messa a fuoco delle sue condizioni di continuità. L'esperienza di realtà indipendenti, e in particolare di scopi autosufficienti che possano illuminare la ragione e orientare il desiderio, è interamente sostituita con una costruzione dell'immaginazione, e infine ristrutturata in veste di ostacolo pratico ai desideri soggettivi. Per cui, il centro motivazionale pressoché esclusivo della vita cosciente diviene la percezione della propria capacità efficiente in rapporto ad un futuro immaginato – ciò che, con un anacronismo spero non abusivo, ho tematizzato come il desiderio di ritrovarsi nella realtà. La natura artificiale del desiderio umano fa eco alla ridefinizione essenzialmente tecnica e progettuale dell'intelligenza. 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 inequivocabilmente 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 coerente. 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.

Conseguentemente, anche ciò che è innanzitutto *dato* a ciascuno – il sapere di noi stessi in quanto individui – non è intellesione di una struttura determinata, né del resto lo era per Platone; ma adesso l'enfasi cade sul sapere di sé come lettura di un testo *che abbiamo scritto noi*, di una nostra costruzione: la coscienza di sé ci rivela come soggetti intenzionali di una storia individuale, di una sequenza non incoerente di opinioni su di noi e sul mondo. L'invito hobbesiano all'introspezione, che ben più della scomposizione dei corpi è fonte di conoscenza sulle passioni più forti, è motivato dalla

circostanza per cui ciò che in questo caso decifriamo è la nostra stessa scrittura; costituisce dunque un caso della più generale identità di conoscere e fare¹¹².

E il tratto cruciale e più qualificante dell'antropologia hobbesiana è appunto la risposta radicale a una difficoltà teorica inaggrabile: senza una nozione stabile di realtà, un attingimento di ciò che sussiste per propria forza intrinseca e può costituire un parametro di giudizio non dipendente da altro, manca anche ogni criterio per stabilire *la verità della certezza di noi stessi*, o semplicemente per ottenere un punto di vista che trascenda la nostra opinione o desiderio privati. Ma allora la soddisfazione del desiderio non può più coincidere con il possesso di beni duraturi e intrinsecamente meritevoli di lode. La felicità diventa una rincorsa senza meta, proiettata in un futuro indeterminato, all'appagamento di desideri qualitativamente indifferenti, e che contano solo perché *sono i miei*. Il sapere di sé si traduce immediatamente in un impulso a colmare una mancanza indefinita e senza forma, attraverso una corsa soltanto individuale all'accrescimento di potere. Una corsa nella quale, giacché non si dispone di mezzi per accertare il valore delle proprie capacità, si brama il riconoscimento altrui come unica conferma possibile. L'orgoglio, da passione che accompagna giustamente la consapevolezza della nostra felicità e autorealizzazione – come in Aristotele – diventa un derivato dell'insicurezza, e una funzione precaria del conflitto inemendabile per il potere e il riconoscimento.

In Hobbes si mostra in modo palese e acuto la solidarietà interna tra due momenti solo in apparenza antitetici, e che concorrono insieme – benché spesso, e si pensi ancora a Rousseau, giocati ambigualmente l'uno contro l'altro – a definire i tratti di molte delle concezioni etiche posteriori: la coincidenza della felicità con l'interesse privato, e la superiorità del riconoscimento rispetto al bene. Hobbes, si può dire, dà a questo nesso la sua forma specificamente moderna. Già alcune concezioni dell'illuminismo sofisticato, e quella protagorea in modo emblematico, avevano convogliato in un unico quadro i temi dell'artificio, della natura come caos, dell'identità di bene e utile individuale e di virtù e riconoscimento sociale. Ma solo in Hobbes il supporto esclusivo di questa costellazione diventa l'individuo, e in particolare l'autocoscienza individuale: in Protagora, ad esempio, un qualche grado di associazione e di giustizia interindividuale è sempre presupposto, e se la natura è matrigna, l'uomo non è inevitabilmente nemico per l'uomo. Per Hobbes, al contrario, l'illimitatezza del desiderio e l'eguale distribuzione delle forze cancellano la vigenza e il potere di ogni regola sociale data, con un duplice

¹¹² Cfr. Skinner, *Reason*, cit. p. 384.

esito: la sicurezza individuale è costantemente minacciata dagli altri, ben più che dalla natura esterna; l'oggetto dell'insegnamento morale e politico diventa non la prevalenza individuale nell'agone della polis, ma la sussistenza stessa di una società – vale a dire, l'educazione degli individui alla pace e all'ubbidienza volontaria al sovrano.

Del resto, come visto, 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 – un criterio funzionale e implementato dalla paura, e nondimeno in qualche senso morale. Perciò la novità della concezione hobbesiana del sé può anche essere descritta, una volta che se ne considerino le interne risorse d'ordine, come un rapporto originario e costitutivo tra i momenti dell'*autocoscienza* e dell'*autoconservazione*: tra l'inedita centralità motivazionale dell'io quale soggetto dell'artificio e la correlata, anche se non immediata, consapevolezza del proprio limite e della propria fragilità¹¹³.

Si può osservare, già con uno sguardo verso Hegel, che questi due momenti agiscono insieme, ma non sono conciliabili: una volta esplicitati nella necessaria costruzione politica, restano in conflitto nella forma di interno ed esterno, interesse privato e autorità sovrana, o ancora diritto individuale e legge pubblica. Ma più a monte, e focalizzando ancora una volta il rapporto di Hobbes con l'etica antica, è opportuno rimarcare come né il sapere di se stessi, né la coscienza del proprio limite provvedano a istituire una vera *relazione a sé* del soggetto, una presa efficace sul proprio essere, quale traspare ad esempio nella concezione aristotelica della virtù – che è appunto un lavoro del sé sulle proprie passioni volto all'affrancamento dalla passività e all'istituzione riflessiva di disposizioni stabili alla scelta. Il moto del desiderio è affermativo e cieco, oppure negativo e contenuto, ma mai autoriflessivo. 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.

Si può riformulare quest'ultimo punto nel modo seguente: per conferire una forma razionale alle passioni, occorrerebbe appunto un'*esperienza* della propria ragione – dei suoi *bisogni* specifici e dei suoi poteri. Ma una simile esperienza, in Hobbes, è preclusa dall'assenza di concetti in grado di tematizzare la realtà propria della ragione, della volontà e prima ancora della coscienza. Tutto, per Hobbes, si risolve nell'antitesi tra ciò che è dato e ciò che è costruito, o tra corpi naturali e corpi artificiali: non c'è spazio

¹¹³ Cfr. D. Henrich, *Die Grundstruktur*, cit. p. 98.

d'articolazione, in altri termini, per quei poteri della vita cosciente *il cui esser dato coincide con un'attività*, e l'esplicitazione dei quali non è produzione di altro, ma realizzazione di sé. L'io è presente e si avverte direttamente sia come soggetto della propria storia, sia come centro originante del desiderio di potere e riconoscimento – ma non si esperisce tuttavia come soggetto razionale.

CAPITOLO SECONDO

CONOSCENZA DI SÉ E VITA PRATICA

In questo capitolo introdurrò la concezione hegeliana del desiderio alla luce di un confronto con quella di Hobbes. Si può dire, in prima approssimazione, che Hegel vede in Hobbes il riferimento più utile per tematizzare l'origine pratica dello spirito, e le relative conseguenze conflittuali; e che tuttavia Hegel intende, prendendo le mosse dalla dialettica del desiderio, sostanziare un'esperienza della *realtà della ragione*, nei termini problematici con i quali ho concluso il capitolo precedente.

L'analisi condotta nel presente capitolo è ancora preparatoria. Non entrerà nel dettaglio delle trattazioni hegeliane della *Begierde*, della lotta e del volere, ma articolerò selettivamente alcuni temi più generali che mi consentiranno di impostare nei giusti termini il raffronto con Hobbes, senza anacronismi e tenendo in debito conto la distanza teorica e di intenti delle rispettive concezioni. I punti che vorrei toccare sono i seguenti: l'idea di autoconoscenza in Hobbes e Hegel come base della politica; l'immagine della vita pratica in Hegel e Aristotele; il desiderio come bisogno di unificazione nella *Vereinigungsphilosophie* tedesca e nel giovane Hegel; il nesso tra autocoscienza e tendenza in Fichte e Hegel.

Il filo conduttore delle analisi presentate in questo capitolo è un corretto apprezzamento del carattere moderno dell'idea hegeliana di vita pratica: una questione che si presta a molte banalizzazioni se data per assodata, ma anche se si crede di poterla semplicemente ignorare o considerare irrilevante. Enfatizzare la modernità di Hegel, o viceversa metterne in luce l'eccedenza rispetto alle traiettorie tradizionali del pensiero moderno e – ad esempio – il tentativo di recupero della concezione aristotelica della prassi, è atteggiamento che produce non di rado truisimi generici, contrapposizioni senza sfumature, oppure tesi che presuppongono quanto vorrebbero dimostrare: vale a dire, argomenti che fanno valere surrettiziamente la *propria* concezione del significato di 'modernità', più o meno univoca o articolata, ma in ogni caso estranea all'autocomprensione degli autori trattati.

Ma anche l'atteggiamento opposto rischia di incorrere in cecità e omissioni. Se per timore di assumere una tesi acritica sul rapporto tra antichi e moderni usassimo

come bussola soltanto l'immagine che di questo rapporto ci dà Hegel, ridurremmo i molteplici e pervasivi percorsi della *Begrifflichkeit* moderna soltanto a ciò che è funzionale per la sua storia della filosofia, ovvero alla tesi per cui ogni epoca si esprime essenzialmente in *una* filosofia, e ogni filosofia è guidata da un'unica categoria logica; con queste lenti analitiche, diventa difficile apprezzare l'importanza, per la stessa concezione hegeliana, della rivoluzione scientifica con i suoi nuovi concetti di natura e di esperienza, oppure della filosofia politica di Hobbes e di Rousseau: ovvero di tutti quei momenti che, pure decisivi per molti sentieri del pensiero moderno, non sono però facilmente risolvibili nello schema unilineare della storia della filosofia di Hegel, perché non sono manifestazioni dirette di una sola categoria di pensiero.

L'impostazione di questo capitolo tenta di ovviare a questi inconvenienti. Il mio punto di partenza non è una tesi complessiva, inevitabilmente gravosa, sull'origine e il carattere di fondo del pensiero moderno, ma è il ben specifico nodo concettuale messo in luce nel primo capitolo, vale a dire l'immagine del desiderio in Hobbes rispetto alle concezioni classiche di Platone e Aristotele. Attraverso alcune verifiche 'a campione' di temi hegeliani, vorrei mostrare (a) come il dichiarato apprezzamento di Hegel per la concezione (soprattutto) aristotelica dell'etica e della politica sia incardinato su una comprensione della prassi e della natura umana più vicina a quella di Hobbes che a quella di Aristotele; e (b) come l'immagine hobbesiana del desiderio sia ereditata, per alcuni tratti cruciali, da alcune delle tendenze fondamentali della filosofia tedesca negli anni della formazione di Hegel.

Lo svantaggio di questo metodo è la sua ristrettezza e selettività tematica: a partire da una linea concettuale così definita non è certamente possibile raggiungere conclusioni efficaci circa la multiforme natura della modernità filosofica e il suo lascito in Hegel; tanto più che non è dimostrato che 'desiderio in Hobbes' sia sinonimo di 'modernità', così come Platone e Aristotele non sono i rappresentanti di un inesistente 'pensiero antico' – e neppure del pensiero greco, visto che greci sono anche Pitagora, Democrito o Proclo. Il vantaggio è la determinatezza dei risultati: anche senza fare di Hobbes l'epitome della concezione moderna della vita pratica, è comunque un progresso interpretativo il saggiarne la prossimità a Hegel, soprattutto se di questa vicinanza Hegel stesso non dà esplicita testimonianza.

1. Hobbes e 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 *common-wealth*. 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 dimostrazione¹¹⁴.

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

¹¹⁴ *Leviatano, Introduzione*, p. 7 [EW 3, pp. IX e sgg.]. Come noto, si tratta per Platone dell'iscrizione che appare sul tempo di Apollo a Delfi: *Carmide*, 164d.

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 soddisfarle. 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.

Proprio il confronto con Platone rivela alcuni tratti fondamentali del tipo di autoconoscenza che per Hobbes è legittimo e fondato, e 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'*episteme* 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 *daimon*¹¹⁵ – 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 autogoverno¹¹⁶, 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.

¹¹⁵ *Carmide*, 164 d. Sul problema, cfr. C. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven 1986.

¹¹⁶ Cfr. S. Rosen, *Sophrosyne and Selbstbewusstsein*, in *The Ancients and the Moderns*, New Haven and London 1989, pp. 89-106.

Per Hobbes, al contrario, gli scopi o oggetti delle passioni non hanno alcuna somiglianza tra loro né regolarità, perché mancano di ogni struttura identificabile dalla conoscenza, e di conseguenza di ogni valore intrinseco. 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 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, scaduti al rango di eventi irrelati, irripetibili e puramente individuali¹¹⁷.

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 universale 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 ineffettivo¹¹⁸. 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

¹¹⁷ Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit..

¹¹⁸ «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», *Leviatano*, XIII, p. 127 [EW 3, p. 110]. Ma anche *De Cive*, nota I, p. 22 [OL 2, p. 158].

manifesta la parsimonia con la quale la natura ha distribuito le disposizioni eccellenti e la vocazione alla saggezza e alla filosofia, un metodo generale sarebbe inevitabilmente un adeguamento verso il basso, rispecchierebbe l'egemonia delle passioni più vili: farebbe torto al saggio, ma soprattutto renderebbe invisibile *a tutti* il proposito di un razionale governo di sé per come è esemplificato dagli uomini più stimabili; per accreditare, di conseguenza, la convinzione servile che non esista la possibilità della felicità razionale, e che l'autorealizzazione risieda nella soddisfazione e nella continuità dei propri desideri immediati¹¹⁹.

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 palesemente 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 altrui¹²⁰. 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.

Occorre rilevare, naturalmente, come il ragionamento di Hobbes poggia sulla rimozione del senso di 'natura' come *energeia*, o forma ottimale intrinseca alle cose, per sostituirvi la valutazione degli effetti materiali di una causa o potere efficace¹²¹. Sicché, ad esempio, ciò che conta di un individuo naturalmente aggressivo non è la misura in cui egli debba irrobustire alcuni aspetti del proprio carattere (ad esempio il coraggio, o la capacità di reagire all'ingiustizia ecc.) per svilupparlo in un'espressione armonica e

¹¹⁹ 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 perciò in Hobbes l'egoismo privato della *pleonexia*, della soddisfazione continua. Per Aristotele è lo schiavo a inseguire i piaceri del momento senza considerazione di valore circa i fini che si pone: la vita dell'individuo hobbesiano sarebbe rifiutata da Aristotele e Platone più per ragioni estetiche, per un modello di dignità aristocratica, che morali in senso kantiano.

¹²⁰ Si tratta dell'argomento (inedito in Hobbes) di *Leviatano*, XIII, p. 128 [EW 3, p. 111]: un argomento che tradisce palesemente un ragionamento basato – in termini hegeliani – sul confronto tra autocoscienze uguali, piuttosto che tra centri di forza in urto tra loro.

¹²¹ 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*, Pisa 2012.

intelligente, ma il potenziale pericolo che egli riveste per gli altri: e da questo punto di vista, 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. Lasciando da parte la sospetta circolarità dell'argomento di Hobbes circa l'uguaglianza (uguale potere implica uguale pericolosità solo se si presuppone che l'uso del potere rechi necessariamente minaccia o danno, ovvero sia in sé pericoloso¹²²) il punto centrale è un altro: l'esautoramento del significato classico di natura come norma immanente ha per risultato che la natura umana divenga muta, indefinita e indifferente, e la cultura e l'esperienza viceversa siano onnipotenti e creino 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 solo vi fosse in Hobbes una differenza discernibile tra le azioni e i meri eventi.

Non sorprende, dunque, che Hobbes smentisca 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 vera 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 autori.

Scrutando la storia genetica delle nostre passioni, ne scopriamo la somiglianza con quelle di tutti gli altri, e l'analogia dei pensieri che da esse scaturiscono. L'inferenza dalle proprie passioni a quelle altrui è certamente dubbia in termini di indagine empirica – tanto più che, come abbiamo visto, l'impianto hobbesiano è sostanzialmente fenomenistico. Risulta più plausibile, forse, se concepita come analisi deduttiva di tipo scompositivo/ricostruttivo: in questa ipotesi ciascuno potrebbe, partendo dall'esperienza attuale di sé, risalire alle basi naturali e generiche della propria storia, e comprenderne in senso inverso le regole costanti di specificazione e differenziazione. Ma ciò implica, tra le altre cose, la conclusione circolare che l'introspezione diviene inutile e persino fuorviante se già non si padroneggia il metodo scientifico del *Leviatano*. E peraltro,

¹²² Cfr. il famoso passo in cui Hobbes paragona le api agli uomini, che compare inalterato in *Elements I XIX, De Cive V, § 5, Leviatano, XVII*.

come ho argomentato in conclusione del precedente capitolo, il metodo deduttivo di Hobbes oscura i fenomeni della vita passionale piuttosto che illuminarli¹²³.

Senza indagare oltre la legittimità epistemica del procedere hobbesiano, è opportuno metterne in luce ancora una volta il risultato: l'universalità dell'umano intesa come uguaglianza delle passioni e della capacità di soddisfarle. L'uguaglianza non è un contenuto normativo intrinseco all'universalità dell'esser-uomo: non è l'uguaglianza creaturale paolina, né l'eguale possesso della ragione, della libertà o delle facoltà morali; si tratta di un semplice stato di fatto, da analizzare nelle sue ripercussioni. Paradossalmente, l'uguaglianza non unisce gli uomini: non implica un qualche riconoscimento della comune razionalità, non attinge l'universale; è una semplice condizione di partenza, anteriore alla storia e all'educazione¹²⁴. Una condizione, tuttavia, che non può essere cancellata né dimenticata: chi pretende di innalzarsi sopra gli altri dovrà scoprire, a proprie spese, che tutte le gerarchie sono reversibili e contingenti; in altre parole, l'unico dominio legittimo è quello stipulato dai patti, e non esiste superiorità né tutela per diritto naturale.

Affronterò quest'ultimo punto negli ultimi due capitoli del lavoro. Prima di passare a Hegel, mi limito a richiamare due conseguenze teoriche generali. (I) L'abbandono risoluto 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 civile¹²⁵. (II) La cultura diviene la fonte di ogni regola, ma non può cambiare l'uomo, la costituzione delle sue passioni e delle sue facoltà. Gli individui restano gli stessi prima e dopo l'associazione civile: Hobbes respinge le utopie di rinnovamento radicale o di rivoluzionamento della natura per opera dell'artificio e della tecnica legislativa. Perciò, la conoscenza della condizione naturale dell'uomo ha un riferimento stabile e un'utilità

¹²³ Merita ancora una volta citare la critica che Hyde rivolge a Hobbes [in *Leviathan. Contemporary Responses*, cit., p. 188]: Hyde obietta che Hobbes pretende di leggere gli altri a partire da sé, sostenendo al contempo che l'educazione abbia reso gli uomini diversi tra loro – e negando quindi ogni loro uguaglianza basata su forme universali date. Sicché l'accusa di presunzione che Hobbes rivolge ad Aristotele va in verità ritorta contro di lui.

¹²⁴ Cfr. M. Reale, *La difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Roma-Bari 1991.

¹²⁵ Cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago and London 1953.

non destituibile: non perché detti la norma e il giusto, ma perché rivela, al di sotto delle sempre precarie costruzioni sociali, l'eguale temperamento e distribuzione dei poteri, e soprattutto la possibilità dell'istituzione dei patti e la loro persistente necessità – anche se, come visto nel primo capitolo, la necessità del patto deve comunque derivare da una qualche accezione del giusto per natura. Tutto questo, sfortunatamente, mostra più di un'ambiguità: quanto ci è naturalmente dato è meno importante – e meno conoscibile – di ciò che di esso facciamo, e tuttavia lo condiziona in via permanente. Ma impone una conclusione: benché in un senso nuovo, e certamente oscillante e problematico, la conoscenza di sé resta per Hobbes la base e il principio della politica.

2. Hegel e 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*¹²⁶.

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 se 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:

¹²⁶ 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.

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 individui¹²⁷.

Ho accennato nell'introduzione ai grandi meriti che Hegel assegna all'empirismo, inteso quale generale posizione del pensiero verso l'oggettività: l'attitudine empiristica possiede come proprio punto di forza la vocazione a rivolgersi al mondo quale terreno positivo del conoscere e base concreta e indispensabile 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, come visto, 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 sapere¹²⁸: a comprendere la realtà e l'esperienza come uniche dimensioni possibili dell'esistenza positiva della ragione.

Rammentati i punti di forza, occorre tuttavia anche individuare i seri limiti che inficiano l'idea empiristica del conoscere, per ciò che concerne in particolare la conoscenza dello spirito. L'empirismo moderno afferma l'istinto conoscitivo e pratico della ragione, ma 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 rigide¹²⁹. Il suo vizio di fondo è l'atomismo: 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

¹²⁷ Enc. C III, § 377, p. 79 [W 10, p. 9].

¹²⁸ 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 I, § 38 Z, p. 189 [W 8, pp. 108-109].

¹²⁹ «L'errore fondamentale dell'empirismo scientifico consiste sempre in questo: l'empirismo usa le categorie metafisiche di materia, forza, e anche di uno, di molto, di universalità ed ancora, di infinito e così via, e sulla scorta di tali categorie procede a trarre delle *conclusioni*, presupponendo e applicando le forme del sillogismo, ma nel fare tutto questo non sa di contenere e fare della metafisica, ed usa quelle categorie e le loro connessioni in modo del tutto acritico e inconsapevole» Enc. C I, § 38 A, p. 189 [W 8, p. 108].

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 reciproca¹³⁰.

L'empirismo moderno, anche laddove non compaia in forma di teoria filosofica ma quale legittimazione retorica delle scienze, ha perciò una forte componente di – cattiva – metafisica. Ma se la retorica empiristica, qualora venga limitata all'indagine naturale, mima effettivamente qualcosa della dispersione e dell'esteriorità che caratterizzano la natura, i suoi limiti nell'ambito della conoscenza dello spirito sono più gravi. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-26, la concezione antropologica e politica di Hobbes viene associata all'*empirismo metafisico* della 'filosofia newtoniana' e della scienza moderna¹³¹. Lo stato di natura di Hobbes è un prodotto paradigmatico della *annihilatio* richiesta dal metodo analitico-deduttivo desunto dalla geometria: scomponendo il corpo sociale fino ai suoi atomi elementari e irriducibili, si dovrebbero isolarne le condizioni per una sua ricostruzione razionale¹³². Analogamente all'interno del singolo individuo: le rappresentazioni fallaci del bene e del male devono essere dissolte fino a giungere alle passioni più comuni, che incarnano i *quanta* discreti a partire dai quali è possibile ripartire per ottenere la dimostrazione dei diritti e dei doveri di ciascuno.

Il pensiero di Hobbes, agli occhi di Hegel, rappresenta una significativa unione di empirismo sensistico e razionalismo matematico, imperniato sulla logica atomistica della quantità. Il tratto distintivo di Hobbes consiste nell'estensione di queste due tipologie di razionalità, di cui si assume acriticamente la compatibilità, allo studio del mondo dello spirito e delle cose politiche; ma l'una e l'altra rappresentano strategie inadeguate per cogliere la realtà autocosciente e i suoi prodotti – né a migliori risultati conduce la loro mescolanza. L'indagine empirica sulle passioni umane offre forse un orientamento pragmatico in condizioni politiche turbolente, ma non può istituire alcun legame etico che soddisfi i bisogni dell'umanità cosciente. Il suo risultato più

¹³⁰ 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 I, § 38 Z, p. 190 [W 8, p. 109].

¹³¹ Cfr. *Lezioni sulla storia della filosofia 1825-26*, p. 502.

¹³² Cfr., nel *De Corpore*, EW 1, pp. 90 e sgg., che riprende la *annihilatio* cartesiana sviluppata in *Le Monde*; e poi l'invito «imitate the creation» nelle epistola al lettore del *De Corpore* [EW 1, p. xiii]. Sulla questione cfr. Blumenberg, *Die Legitimität*, cit., parte II cap. 5.

importante è demistificatorio: indica la necessità di fondare il diritto sulla natura dell'uomo e sulle sue inclinazioni date, piuttosto che sulla legittimità del diritto patriarcale e divino.

Ma nella misura in cui quelle inclinazioni non vengono ricondotte alla volontà e alla ragione quale loro interni principi d'ordine, ma assunte nell'immediatezza e indifferenza reciproca con le quali si presentano alla coscienza empirica, non possono fondare alcuna legge universale, ma soltanto associazioni precarie che mascherano l'arbitrio e il dispotismo con l'apparenza della legalità. La costruzione deduttiva di Hobbes, che parte dalle passioni come movimenti meccanici indifferenti per desumerne poi le condizioni di coesistenza reciproca e continuità, non riscatta la loro finitezza ed exteriorità iniziale ma perpetua queste caratteristiche fin dentro lo stato civile, rendendo impensabile la conciliazione etica tra l'individuo e l'universale dello Stato.

L'immagine di Hobbes ricavabile dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* è condensata in questa ambivalenza: la parziale legittimità dell'indagine empirica sullo spirito – che si rifletterà, come vedremo, nella correttezza della rappresentazione hobbesiana dello stato di natura – è compromessa dalle pretese costruttive di un metodo quasi-matematico, di una razionalità atomistica dell'intelletto, i cui strumenti si rivelano incapaci di cogliere l'*idealità* delle passioni naturali, perché ne assumono la costituzione unicamente meccanico-quantitativa e dunque la perenne finitezza ed exteriorità reciproca. Più oltre, quando si tratterà di circoscrivere la critica hegeliana al diritto naturale e al contrattualismo moderno, approfondirò le conseguenze di questa ambivalenza sul terreno della fondazione del diritto e della libertà oggettiva dello spirito. Per il momento, vorrei esaminarne le insufficienze in rapporto al compito più basilare, avanzato da Hegel nel paragrafo sopracitato, della veritiera conoscenza di sé dello spirito e della sua necessaria struttura. A questo scopo, mi interessa sottolineare come la dichiarata preferenza di Hegel per Aristotele rischi di mascherare alcuni fondamentali presupposti moderni, e in specie cartesiani e hobbesiani, della concezione hegeliana dello spirito¹³³.

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

¹³³ Sulla filosofia dello spirito soggettivo tengo particolarmente presente, come studi generali, A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto*, tr. it. di F. Menegoni, Napoli, 1988 per la parte pratica; W. De Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, 1988 per quella teoretica; 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*, Frankfurt a. M., 1992; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., cap. 8.

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 aristotelici¹³⁴.

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 come visto, anch'essa si fonda sulla concezione per cui le facoltà umane sono forze reciprocamente esterne e indipendenti, la cui unità complessiva rimane loro esteriore e appare come un inspiegabile dover essere. Soltanto Aristotele ha saputo tematizzare l'unità sostanziale dell'anima in tutte le sue 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 preconsocia 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 attiva¹³⁵. 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 (I) dell'*idealità* delle parti o facoltà dell'anima, del loro sussistere solo come momenti funzionali di un tutto che le connette; e (II) del conseguente principio idealistico per cui ogni *pathos* o affezione si innesta in un'entelechia originaria¹³⁶, in una disposizione dell'anima ad accogliere ciò che la determina e a farne un momento della sua attività interna.

¹³⁴ Enc. C III, § 378, p. 81 [W 10, p. 11].

¹³⁵ Cfr. SW XVIII, pp. 373 e sgg..

¹³⁶ *De Anima*, II 1, 412a 27-8.

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 determinatezza¹³⁷.

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 auto-differenziante, per utilizzare i termini del *Simposio* platonico a proposito di eros¹³⁸. Nel suo livello più astratto e tuttavia più comprensivo e onnipervasivo, questa unità sussiste come «il sentimento di sé della *vivente* unità dello spirito»¹³⁹: 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 preconsciouso di animazione di tutti i gradi *naturali* dello spirito, connessi alla vitalità del corpo¹⁴⁰. 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*¹⁴¹.

¹³⁷ Enc. C III, § 380, p. 86 [W 10, p. 16].

¹³⁸ *Simposio*, 185a 7.

¹³⁹ Enc. C III, § 379, p. 82 [W 10, p. 13].

¹⁴⁰ Cfr. R. Morani, *Soggetto e Modernità. Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano 2007, nel contesto di un'interpretazione che sottolinea l'*Antropologia*, e in particolare l'inconscio, come essenziali allargamenti della prospettiva egologica cartesiana.

¹⁴¹ Cfr. anche F. Chiereghin, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, *Verifiche*, XVIII/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, *Hegels Theorie des praktischen Bewusstseins*, Frankfurt a.M. 1986.

È opportuno, per i miei scopi, 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 materia¹⁴². 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 organizza¹⁴³.

Per apprezzare questa differenza in tutta la sua portata occorrerebbe naturalmente risalire ai principi essenziali delle rispettive strutture di intelligibilità del pensare. Bastino qui pochi cenni. Come per Aristotele, così 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 cristiana¹⁴⁴, il pensiero è attività di *produzione* delle forme, e 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,

¹⁴² Nonostante la famosa esitazione di *De Anima* II 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* III 5, 430a 17-18.

¹⁴³ Come sostiene giustamente A. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Dordrecht 2001, p. 135, Hegel fonde insieme il *nous* aristotelico con la *psyché* come totalità degli enti in potenza, ed entrambi con lo *hen* di Plotino e Proclo.

¹⁴⁴ Cfr. di nuovo A. Peperzak, *Autoconoscenza*, cit., e Id., *Modern Freedom*, pp. 99 e sgg. e epilogo; inoltre S. Rosen, *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London, pp. 50 e sgg..

certamente estranea a Platone e Aristotele ed eredità del pensiero neoplatonico e cristiano, dell'automovimento del pensiero¹⁴⁵; 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 occorre dire che *tutto* è pensiero, e che 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»¹⁴⁶. 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

¹⁴⁵ 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 I*, in *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976 p. 283, che il concetto aristotelico di *energeia* debba essere inteso in riferimento alla sfera della *poiesis*, e non abbia nulla a che vedere con l'automovimento di una finalità interna, idea del tutto estranea ai greci. Dello stesso parere Leo Strauss, *Natural right*, cit., pp. 127 e sgg., e Pierre Aubenque, *Hegelsche und Aristotelische Dialektik*, in *Hegel und die antike Dialektik*, a cura di M. Riedel, 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 II* 1984, pp. 121-148 e R. Brague, *Aristote et la question du monde*, 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..

¹⁴⁶ Enc. C III § 382, p. 94 [W 10, pp. 25-26].

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 libertà*»¹⁴⁷.

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 sezione, siamo in grado adesso di apprezzare 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 né più né meno 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 stesso¹⁴⁸.

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.

¹⁴⁷ Enc. C III § 384 p. 97 [W 10, p. 29].

¹⁴⁸ 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.

La critica al dualismo della filosofia cartesiana non può quindi nascondere il carattere profondamente 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 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»¹⁴⁹ 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 ilemorfico, restano tuttavia momenti di una pluralità data: se questa disomogeneità è mitigata, per ciò che riguarda la capacità di

¹⁴⁹ *Elements* I, cap. I § 4 [EW 4, p. 2].

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'uomo¹⁵⁰.

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, di cruciale importanza, 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 come visto, tutta la sua analisi dei poteri della mente presuppone che il pensiero, grazie alla spontaneità dell'immaginazione e alla relazione a sé della mente, acquisisca una diretta e autonoma capacità efficiente sulla realtà. La mente si motiva da sé a perseguire scopi, e contempla con soddisfazione i propri prodotti.

Tutto ciò è molto lontano da Aristotele, per il quale 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. La posizione hobbesiana è invece la premessa storica, tra le altre cose, dell'idea hegeliana del pensiero soggettivo – e non solo della *causa sui* divina – come automovimento. Hegel, si può dire, risolve la tensione hobbesiana tra monismo meccanicistico e dualismo erotico (corpo e mente quali cause paritetiche del tendere) in favore di un monismo erotico 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 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 per lui 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, naturalmente, non tanto a una diretta intenzione 'hobbesiana' di Hegel, quanto piuttosto alla solidarietà del suo impianto di pensiero con alcuni cardini concettuali della rivoluzione cartesiana (e baconiana-hobbesiana in subordine); per ciò che concerne, nello specifico, una duplice rottura del pensiero proto-

¹⁵⁰ 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*, II 3, 414b 1-2]; e neppure è mosso da alcunché, perché soltanto gli esseri composti sono mossi [*De Anima*, III 10, 433b 13-27].

moderno rispetto alla tradizione: (i) l'ideale di una *mathesis universalis*, con la correlativa riduzione dell'eterogeneità delle forme reali a un unico modello di intelligibilità fondato sulla costruzione matematica; (ii) 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 profondamente radicati 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 individuale¹⁵¹. 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 del Concetto. La loro conseguenza più importante, di speciale 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

¹⁵¹ Cfr. L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, 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*, in *Archives de Philosophie* XXXVII 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*, cit.; la richiamerò nel prossimo capitolo per alcuni punti specifici.

prodotto costruttivo della ragione¹⁵². La vita dello spirito è essenzialmente negatività, perché è una guerra perpetua contro il silenzio del mondo.

3. *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 conviene 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 politica¹⁵³. 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

¹⁵² Cfr. M. Riedel, *System und Geschichte*, 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 natura. Obietta invece A. 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 cfr. infra, cap V.

¹⁵³ 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*, Munchen, Alber 1993²; R.P. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeptionen*, *Philosophische Rundschau* XIX 1972, pp. 87-118; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bouvier, Bonn 1976; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia dell'oggettività*, Trento 1980; H.S. Harris, *Hegel's Development. Night Thoughts 1801-1806*, Oxford, Clarendon Press 1983, Libro III.

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 *phronesis* è intellesione 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 adeguatamente incarnato dall'intelligenza pratica o debba piuttosto rifarsi alla sapienza filosofica¹⁵⁴.

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 è 'per natura' artificioso, diventa immediatamente 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, e quindi può qualificare la propria scelta dei mezzi. 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.

¹⁵⁴ Cfr. ad esempio *Etica Nic.* X 7, 1177b 12-15; *Politica* VII 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*, Heidelberg 1978; A. MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* Notre Dame 1988.

Per Aristotele, l'interesse per ciò che ci viene offerto spontaneamente dai fenomeni, per ciò che si mostra nella propria autonoma visibilità sin dalla vita sensibile, 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 il radicale 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 interna¹⁵⁵. Sicché, 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 – fossero anche gli oggetti che percepiamo con i sensi – ma perché ridetermina fin da subito 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 razionale 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.

In termini generali, la distinzione tra prassi e produzione sta e cade insieme a quella tra vedere e fare, perché la prassi, ovvero l'agire intenzionale che trova in se stesso il proprio scopo, è impossibile se non si *vede* che cosa si sta facendo e perché: o piuttosto, diventa produzione. Hobbes rende la distinzione tra acquisire e fare inutile per

¹⁵⁵ Per il *De Corpore*, I, 2 [EW 1, 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*, tr. it. di E. Tota, Roma-Bari 1975.

comprendere il desiderio umano e la sua genesi, perché la dinamica d'inesco 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 coprente, è che la produzione è impensabile se non si dispone contestualmente di almeno *un tipo specifico di visione*: non di forme determinate, ma *di sé* come soggetto distinto da ogni possibile forma. Ma proprio perché non è una forma data, l'io può percepirsi solo in modo proiettivo, separandosi da se stesso e riflettendosi in un'immagine: da qui la sua elusività, e il sentimento di scissione che si accompagna alla certezza di sé. L'impulso al possesso e all'artificio, vale a dire il desiderio peculiarmente umano, sorge in quanto spinta all'autoattestazione, all'oggettivazione nel reale della certezza di noi stessi quali soggetti distinti dai bisogni immediati e dal mondo. Anche 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.

4. *Desiderio e bisogno di unità: la filosofia dell'unificazione*

Non è di poco momento rilevare che l'ambiguo riferimento ad Aristotele, in verità nutrito dalla concezione moderna del desiderare umano come moto affermativo dell'ego, 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. Particolarmente esemplare 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 rivista¹⁵⁶. 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

¹⁵⁶ *Über das Verlangen. Von Herrn Hemsterhuis*, in *Der Teutsche Merkur*, Windmond 1781, pp. 97-122; *Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Hr. Hemsterhuis über das Verlangen*, in *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, Frankfurt am Main 1994, pp. 405-424: utilizzo la traduzione italiana di S. Tedesco, in *Aisthesis*, 2009/1, pp. 81-93. Su Hemsterhuis, cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Hemsterhuis platonicien*, in *Revue de XVIII^e siècle*, 1975, pp. 129-146.

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 aristofaneo 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 autoinganno che la natura ci ha concesso nella forma della temporanea comunione terrena tra individui¹⁵⁷.

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

¹⁵⁷ Cfr. per cenni su Herder e Hemsterhuis, cfr. D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971.

l'averne, 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 stesso¹⁵⁸. 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 di piaceri autonomi e innaturali, a riprodurre illimitatamente il desiderio¹⁵⁹. 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 suscitata¹⁶⁰.

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

¹⁵⁸ *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 sottrae, riduce l'illusione del godimento in ogni godimento».

¹⁵⁹ «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» [*ibidem*]. È in questo contesto che Herder cita il passo del *De Rerum Natura* richiamato *supra*.

¹⁶⁰ «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.

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'immota 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 *Goethe-Zeit*¹⁶¹. Si può dire che, rispetto al quadro atomistico hobbesiano, 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

¹⁶¹ È molto 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, 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 complessa e stratificata di Hegel in merito a schiavitù e riconoscimento.

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'animo¹⁶². 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 immanente all'io, e tuttavia pervenire a un principio di unità che lo includa e lo trascenda¹⁶³.

¹⁶² Cfr. per una rilettura recente della questione F. Beiser, *Schiller as Philosopher: a Re-examination*, Oxford 2005, pp. 169 e sgg..

¹⁶³ Cfr. D. Henrich, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart 1986, pp. 71-89 e 90-118. Su Hegel e Hölderlin cfr. C. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Hegel-Studien Beiheft 23, Bonn

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.

5. *Vita autocosciente e bisogno di unità: 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 Rousseau¹⁶⁴ – 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 autonoma¹⁶⁵. 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

1983; D. Goldoni, *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Milano 1992, pp. 19-31.

¹⁶⁴ 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*, Firenze 1989.

¹⁶⁵ Cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975, pp. 13-29. Sull'idea di filosofia pratica a Francoforte, oltre al classico G. Lùkacs, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1947-48, cfr. O. Pöggeler, *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, Hegel-Studien 9, 1974, pp. 73-107.

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 conspecifici¹⁶⁶. La medesima struttura formale è esibita dall'amore: un intero, un legame unificante 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 durata¹⁶⁷.

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 opposizione¹⁶⁸.

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

¹⁶⁶ Cfr. M. Baum, *Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik*, in *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, hrsg. von K. Gloy und P. Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 224-237.

¹⁶⁷ Cfr. ad esempio FSJ (1805-06), p. 94 [GW 8, p. 210].

¹⁶⁸ 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*, Milano 1994, pp. 75-76.

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 mondo¹⁶⁹.

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 contestuale 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 e ben noti 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

¹⁶⁹ Cfr. K. Düsing, *Das Problem*, cit. pp. 156 e sgg.; D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris 1975, pp. 105 e sgg.; H.S. Harris, *Hegel's Development*, II, cit., Libro III.

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 sé¹⁷⁰. Il bisogno è la condizione 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 radicalizza l'intenzione fichtiana che pone l'autocoscienza come principio, ovvero come fatto originario comprensibile unicamente a partire da se stesso e dalla propria struttura interna¹⁷¹: per Hegel l'autocoscienza è la verità, perché è *in sé* il movimento circolare

¹⁷⁰ Cfr. K. Kozu, *Das Bedürfnis der Philosophie*, 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.

¹⁷¹ Cfr. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967. Henrich mostra come la teoria fichtiana dell'autocoscienza vada concepita come un tentativo di evitare il circolo della sua genesi

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 assoluto¹⁷².

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 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

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 studiano e criticano la concezione fichtiana dell'io nella *Wissenschaftslehre* nello stesso periodo in cui furono sodali di Hegel a Francoforte.

¹⁷² Cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 410; cfr. anche S. Rosen, *Self-consciousness*, cit., p. 127.

riflessiva in negazione della negazione, o negazione di sé come io immediato o inizio incondizionato¹⁷³.

Il nucleo elementare di questa dialettica è esposto nella *Scienza della Logica*; ma più fondamentalmente si tratta del Logico stesso (*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. Per anticipare ciò che vedremo nel dettaglio, 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 godimento di sé come 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* hobbesiano¹⁷⁴. 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

¹⁷³ 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 einer praktischen Philosophie*, Freiburg 1979, pp. 178 e sgg..

¹⁷⁴ Cfr. per il tema dell'impulso in Fichte C. Cesa, *Der Begriff «Trieb» in den Frühschriften von J.G. Fichte*, in AA.VV., *Kant und sein Jahrhundert*, Frankfurt 1993, pgg. 165-85.

autocoscienza, tendenza e ragione: non è dunque, per quanto ciò possa sembrare esagerato, un richiamo motivato *in primis* dalla considerazione della politica e del diritto, ma dal problema speculativo dell'essenza della soggettività. Se si rammentano le oscillazioni idealistiche della concezione hobbesiana poste in luce nel primo capitolo, un tale repentino cambio di orizzonte filosofico potrà apparire come un salto non del tutto ingiustificato.

CAPITOLO TERZO

AUTOCOSCIENZA E RICONOSCIMENTO

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

In questo terzo capitolo affronterò il tema hegeliano nel quale gli echi di Hobbes sono più numerosi e visibili: l'autocoscienza come *Begierde* (che traduco con 'desiderio'¹⁷⁵) e la lotta per il riconoscimento. Vorrei innanzitutto mostrare come, nell'elaborazione hegeliana del problema, 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 dello spirito. 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.

Ma 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* – il riconoscimento fallisce nell'istituire qualunque tipo di reciprocità, ed è confinato in un momento astratto e vuoto della vita dello spirito. La tesi che vorrei difendere è la seguente: benché la *Philosophie des Geistes* jenese del 1805-06 contenga le maggiori evidenze testuali dello studio diretto di Hobbes, è soltanto a partire dalla *Fenomenologia* che Hegel inquadra il tema con autentico apprezzamento del «vero significato» dello stato di natura, quale Hobbes ha saputo portare alla luce; questo

¹⁷⁵ Come nota S. Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 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' si mette infatti in risalto come il tendere sia qualcosa che per l'uomo è connesso con una percezione insoddisfatta di sé.

perché il vero significato dello stato di natura – nella rielaborazione hegeliana, del movimento dell'io immediato verso la libertà – consiste appunto nell'escludere e nel frustrare la possibilità del riconoscimento reciproco. L'io non guadagna la libertà perché viene 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 a Hegel interessa mostrare, contro Hobbes, è che la libertà dà forma al desiderio naturale, e istituisce una seconda natura in cui l'io può superare la paura ed essere presso di sé nel mondo.

Si può introdurre il problema in questo modo: il cuore della filosofia hegeliana dello spirito, fin da Francoforte, è la conciliazione dell'io con la sostanza. Per rendere intelligibile e praticabile 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 innovativi stili 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 preconsocia, in una rete familiare e sociale, e nella seconda natura della comunità, delle istituzioni, delle pratiche condivise¹⁷⁶. Scorporato

¹⁷⁶ 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. Questo però non significa – ed è bene chiarirlo subito, perché si tratta del cuore teorico della mia lettura – che il *sapere di sé* possa costituirsi solo attraverso l'intero o le relazioni intersoggettive: non è così per Hobbes, e non è così neppure per Hegel. La più brillante ed erudita difesa della tesi opposta è a mio parere quella di I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, 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 struttura 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'attitudine al mutuo riconoscimento radicata fin nelle relazioni naturali. A mio parere Testa non fornisce evidenze sufficienti contro l'idea – riconducibile a D. Henrich e poi approfondita da M. Frank, *Selbstgefühl. Ein historisch-systematisch Erkundung*, 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 matriciale dell'autocoscienza, sia anche a Jena il punto di partenza della realizzazione teoretica e pratica dell'io e del suo svilupparsi in relazioni riconoscitive sempre più complesse. A mio avviso Testa confonde 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 – coerentemente, fin dalla sfera delle condizioni naturali della coscienza – la base stessa.

dalla propria base organica e sociopolitica, l'io diviene 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 forse 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 l'inaudita 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, riqualficandone ed elevandone il contenuto¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Benché negli scritti pre-jenesi l'amore assumesse 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,

Tuttavia l'amore esprime una conciliazione imperfetta tra l'io e la sostanza, perché la sua forza coesiva è radicata nel sentimento naturale e nel carattere individuale; unisce l'io a un altro io, ma non all'intero: non può dar luogo a un *noi*, a un'autocoscienza universale che, ad esempio, vivifichi le istituzioni. Conseguentemente, può adempiere solo in modo parziale a un requisito logico imprescindibile di un autentico *noi*: la conciliazione di più autocoscienze, la loro integrazione in un tutto, presuppone la loro affermazione *come* autocoscienze indipendenti. L'unità richiede il conflitto e si compie attraverso di esso. O ancora, il bisogno di ritrovarsi nella realtà assume inevitabilmente la forma iniziale di un impulso ad affermarsi *a spese* della realtà, per convalidare l'indipendenza del proprio volere.

Nel periodo jenesiano 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 perspicua e connettendola più esplicitamente ai temi hobbesiani della paura, dell'artificio e della dominazione. In quest'opera, l'unità spirituale è il risultato della dissoluzione della totalità delle forme di esperienza oppositive o immediate della coscienza; dissoluzione operata non dal conflitto per il riconoscimento, ma dalla 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* 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: l'unità di concetto e realtà, o di io e sostanza, è resa effettiva dalla *Psicologia*; spirito teoretico e pratico giungono a conciliarsi in quanto momenti complementari dell'attività spirituale di trasformazione del dato in posto, della passività in libertà.

In tutte queste direzioni, benché in misura e inflessione diversa, la ripresa della concezione hobbesiana del desiderio riveste un ruolo non superficiale. Tale ripresa aiuta in special modo a focalizzare, per ragioni che vedremo, la progressiva circoscrizione del tema del riconoscimento in favore di un maggiore accento sulla realtà desiderativa

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.

propria della ragione in quanto tale, e sulle sue forme diversificate di esistenza nell'agire umano. La lotta per il riconoscimento, la cui principale 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 *desiderio di farsi mondo* che caratterizza la ragione, tanto nella veste di autocoscienza individuale quanto come volontà agente in una rete di norme oggettive.

2. *Desiderio e riconoscimento: Hobbes negli scritti jenesi (1801-06)*

Per ciò che concerne il periodo jenesi fino al 1806, molti studi hanno mostrato in modo esauriente la centralità del tema del riconoscimento e le sue molte sfaccettature¹⁷⁸. 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 (i) dalla pretesa, avanzata da ciascuno in rapporto agli altri, di veder riconosciuti il valore e la dignità della propria persona; (ii) dal rispetto delle leggi e delle istituzioni che garantiscono tale dignità; e (iii) dalla consapevolezza della dipendenza reciproca tra il riconoscimento dell'autocoscienza individuale e quello dell'autocoscienza universale¹⁷⁹. Il riconoscimento è, in altre parole, la base comune di etica e politica e il principio che ne consente la mutua fondazione; ma soltanto perché – e questo è il punto sul quale vorrei porre una qualche enfasi – né l'etica né la politica sono separate dalla natura. Ciò significa, in un senso generale e tuttavia perspicuo, che il riconoscimento è radicato nel desiderio umano, il quale non è a sua volta istituito dal riconoscimento stesso.

¹⁷⁸ Oltre ai citati Siep e Testa, tengo presente J. Habermas, *Arbeit und Interaktion*, tr. it. di M.G. Meriggi, Milano 1975; H.S. Harris, *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, Hegel-Studien Beiheft 20, Bonn 1977, pp. 229-248; V. Hölsle, *Hegels System*, Bd. 2, Hamburg 1987; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992; R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Los Angeles 1997.

¹⁷⁹ Cfr. Siep, *Anerkennung*, pp. 152-161.

Se il desiderio o impulso è il fondamento naturale e l'origine del riconoscimento, allora costituisce la matrice e l'orizzonte dei prodotti storico-culturali – nel senso ampio di istituti etici e politici – senza essere esso stesso un prodotto storico. Questa tesi complessiva comporta due conseguenze delle quali, in tutti i testi del periodo jenesi, è agevole riconoscere le numerose articolazioni:

(a) il riconoscimento, nella misura in cui scaturisce dall'impulso naturale dello spirito, ha a sua volta un'ampia base *naturale* e pre-politica di articolazione, esemplificata nel modo più chiaro dall'amore¹⁸⁰; ma più in generale il linguaggio, il lavoro e il possesso familiare, benché siano a loro volta 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 coscienza di sé e 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 desiderio.

(b) il desiderio è intrinsecamente *ideale* o dialettico: e lo è fin da subito e per propria interna costituzione, giacché nessuna sua concrezione successiva potrebbe introdurvi una tale proprietà se esso già non la includesse in sé.

Con quest'ultima affermazione non intendo soltanto alludere all'immagine dell'impulso come negazione (auto)trasformativa; più fondamentalmente, vorrei suggerire che ogni desiderio *umano* è sempre implicitamente *desiderio dell'intero*, tensione dell'io verso la completezza o l'autoconoscenza. Ciò comporta che l'intenzionalità spirituale debba implicare, fin dal proprio sorgere, l'intuizione di un intero in sé articolato: non di una totalità indistinta, ma dell'unità di soggettività e oggettività, di universale e particolare. In termini diversi, il desiderio deve accompagnarsi a una percezione globale delle proprie condizioni di realtà; ovvero a una conoscenza prediscorsiva, e cionondimeno effettiva, dell'unità di unità e distanza tra sé

¹⁸⁰ Concordo quindi con Testa nel collocare il riconoscimento anche nella sfera naturale e prepolitica delle relazioni umane, ma per un motivo opposto al 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 'naturalista' riguardo a Hegel perviene, con attenzione tuttavia anche al sistema maturo, Pinkard, *Hegel's Naturalism*, cit., cap. II. Essa è a mio avviso da preferire all'idea, comune a Brandom e Pippin, per cui l'autocoscienza sarebbe un risultato sociale e istituzionale; ma non sfugge al medesimo circolo: l'io dovrebbe essere costituito da relazioni riconoscitive di cui soltanto un io può divenire un membro.

e il mondo¹⁸¹. Questa intuizione, si potrà osservare, precede e fonda il linguaggio: solo in quanto la coscienza può percepire *se stessa* come unità intenzionale distinta dalle cose e ad esse rapportata, diventa capace di ridurle a segni, di farne un proprio possesso ideale, e di *determinarsi* quindi ai propri occhi come linguaggio. Ma il punto è piuttosto che questo portato cognitivo del desiderio, che ne qualifica la natura specificamente umana, è anche la genesi della 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 sulla base della preliminare *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 naturale dell'io, appaga il suo desiderio di unità con il reale.

La natura ideale dell'impulso 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-differenziantesi. L'eticità, nei termini del *System der Sittlichkeit*, è un circolo assoluto, un ritornare (*zurücknehmen*) al proprio punto logico di partenza: all'individuo immerso nella realtà naturale, in se stesso 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

¹⁸¹ Comune alle contemporanee interpretazioni di Hegel di stampo analitico, comprese quella di Testa e di Pinkard, è la riduzione preliminare del sapere a sapere discorsivo e linguistico; ma in questo modo si eclissa 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 soprattutto R.D. Winfield, *Commentary on Hegel's Concept of Geist*, in P.G. Stillman (a cura di), *Hegel's Philosophy of Geist*, New York 1987, che nota come l'incontro tra autocoscienze «presupposes individual 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», pp. 21-24. 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.

processo, ed è «l'intuizione dell'eticità» medesima, come «luce interiore» «*nascosta*» nell'agire istintivo del singolo¹⁸²: 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 assoluta¹⁸³. L'intero – il popolo, nei termini di Hegel – è l'universale presente implicitamente nel desiderio immediato; ma non perché ne costituisca la cornice o la condizione esterna di sussistenza, bensì in quanto ne incarna la soddisfazione compiuta e la piena esplicitazione. La coscienza desidera l'unità perché *intuisce* l'unità: colloca fin da subito se stessa, i propri oggetti e gli altri sé in un orizzonte unificato che costituisce la base di ogni sua esperienza e il termine costante del suo desiderio. Il popolo, il sistema universale delle determinazioni riconoscitive, è la realtà completa della stessa *unità di unità e distinzione* data insieme a ogni desiderio umano, e consaputa in ogni attività dello spirito¹⁸⁴.

Il punto dirimente, come in Hobbes, è la differenza tra bisogno e desiderio, o tra tendenza vitale e appetizione specificamente umana. L'inizio dell'eticità è il *Bedürfnis* come «sentimento della separazione»¹⁸⁵: è la mancanza che qualifica naturalmente la vita cosciente e ne determina il carattere ideale e dialettico. Il bisogno è dell'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»¹⁸⁶, e quindi non pone in essere un medio in cui il soggetto possa attuare la *conoscenza* di se stesso (*ibidem*, *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

¹⁸² SFD, p. 167 [SS p. 416].

¹⁸³ SFD, p. 241 [SS p. 461].

¹⁸⁴ K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in *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.

¹⁸⁵ SFD, p. 169 [SS p. 417].

¹⁸⁶ SFD p. 170 [SS p. 418].

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 che 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»¹⁸⁷.

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»¹⁸⁸. La riqualificazione umana del bisogno implica la possibilità della negazione della soddisfazione; se il bisogno è sentimento immediato e preconcio 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 durare¹⁸⁹.

Sicché, il desiderio è una mancanza di secondo grado, radicata nella precomprensione di sé quale soggetto di bisogni molteplici e potenzialmente

¹⁸⁷ *FSJ* (1805/06), p. 90 [GW 8, p. 206].

¹⁸⁸ *SFD* p. 173 [SS p. 422].

¹⁸⁹ *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 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: vedi *infra*.

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, in tutti gli scritti jenesi, 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»¹⁹⁰. 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 forte 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 pratico¹⁹¹.

¹⁹⁰ *SFD* p. 173 [SS p. 422].

¹⁹¹ *FSJ* (1803/04) p. 36 [GW 6, p. 300].

Nello strumento, l'uomo esperisce in modo duraturo e oggettivo la propria universalità, laddove il bisogno, la semplice «potenza animale dell'uomo»¹⁹², 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 riconoscimento di sé nel reale. Perciò, la soddisfazione del desiderio umano si dà innanzitutto nell'artificio – o, nei termini di Hegel, nella *cultura*¹⁹³. 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»¹⁹⁴.

Ludwig Siep ha sottolineato, a ragione, come il motivo hobbesiano dello *status naturae* venga convocato fin dal *System der Sittlichkeit* per tematizzare l'inevitabile momento agonistico del processo riconoscitivo¹⁹⁵; ha mancato di mettere in luce, a mio parere, come il richiamo critico a Hobbes sia in primo luogo motivato dalla natura della mancanza che innesca e rende intelligibile il rapporto riconoscitivo, prima che da tratti specifici del rapporto stesso. La conseguenza è che il rapporto con Hobbes è molto 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 teorico reso visibile dall'argomentazione hegeliana, in proposito, merita di essere ribadito, perché mette

¹⁹² *SFD* p. 179 [SS p. 428].

¹⁹³ *SFD* p. 180 [SS p. 429].

¹⁹⁴ *SFD* p. 183 [SS p. 433].

¹⁹⁵ Siep, *Der Kampf um Anerkennung*, cit. p. 160.

bene a fuoco la distanza rispetto a Hobbes: il desiderio umano è inintelligibile senza autocoscienza; e nel merito, senza una precomprensione di sé come soggetto separato da e in rapporto con il reale e con altri soggetti. Solo questo intrinseco portato cognitivo del desiderio ne spiega l'*idealità*: la sua forza connettiva con l'intero e la sua progressiva razionalizzazione.

Si può riformulare la questione nei termini seguenti: Hegel tenta di superare la logica atomistica del giusnaturalismo moderno partendo da una nozione moderna di finalità pratica come auto-affermazione 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 l'intuizione e la visibilità di un intero almeno in parte *dato* ai soggetti e non prodotto da essi – in primo luogo quell'intero incarnato dalla coscienza medesima – l'espressione del desiderio è invece innanzitutto produttiva. In altre parole: contro Hobbes – e sulla scia di Fichte e Schelling – per Hegel l'impulso spirituale è in sé stesso una totalità sintetica, un'identità assoluta di soggettività e oggettività¹⁹⁶; ma la sua realizzazione è necessariamente un'affermazione unilaterale della soggettività, e quindi una somma di momenti discreti e particolari. E dalla convergenza di elementi discreti non può sorgere alcuna totalità che sia diversa dalla somma algebrica delle sue parti.

Il riconoscimento è, per lo Hegel jenesi, il principio capace di risolvere questa tensione; e di rendere al tempo stesso intelligibile la costruzione di un'unità che, senza ridurre i *molti* ad apparenze evanescenti, non sia tuttavia identificabile con la loro somma. Ma è innanzitutto opportuno notare come la lotta non sia né l'unica né la prima delle forme del rapporto riconoscitivo. In primo luogo, e contrariamente a quanto accadrà nella *Fenomenologia*, la lotta è preceduta dal lavoro; ma soprattutto, a essa Hegel antepone l'amore e il possesso familiare. L'amore è un «conoscere»¹⁹⁷ 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

¹⁹⁶ S. Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, 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 Taminioux a vedervi una ripresa intenzionale del tema hobbesiano-spinoziano del desiderio come *conatus*.

¹⁹⁷ *Erkennen*, *FSJ* (1805/06) p. 94 [GW 8, p. 210].

godimento»¹⁹⁸: l'amante non consuma l'oggetto, ma diventa uno con esso proprio nella misura in cui ne mantiene l'autonomia e l'indipendenza. Sicché il soggetto che ama deve già possedere la capacità 'lavorativa' 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 nel bisogno di auto-visibilità che motiva l'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 – dal momento che essi sono reali solo come linguaggio e lavoro *di un popolo*¹⁹⁹ – soltanto con l'amore l'io diviene il soggetto attivo e costitutivo di un rapporto di riconoscimento.

Ma a ben vedere, occorre altrettanto dire 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 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 essente 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 coscienza²⁰⁰.

La conseguenza è che

¹⁹⁸ *FSJ* (1803/04) p. 38 [GW 6, p. 301].

¹⁹⁹ *FSJ* (1803/04) p. 55 [GW 6, p. 318].

²⁰⁰ *FSJ* (1803/04), p. 42 [GW 6, p. 305].

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 generato [*ibidem*].

Penso vi siano motivi sufficienti per affermare che, per quanto possa apparire sorprendente, che l'amore e la generazione familiare costituiscano il cardine della teoria jenesa del riconoscimento; e ne suggellino al tempo stesso la netta distanza concettuale da Hobbes. 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. Sicché 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 famiglia²⁰¹. In altri termini, il desiderio naturale 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 la funzione specifica della lotta e della figura del *Naturzustand* nell'articolazione del principio riconoscitivo: e si tratta di una funzione derivata e dipendente da una precedente costituzione della coscienza a totalità. La lotta per l'affermazione come autocoscienza libera è il 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

²⁰¹ 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». Testa tuttavia ritiene che il diritto sia *fondato* dal riconoscimento come mutua attribuzione dello status di persona, cosa che a mio parere non vale neppure per lo Hegel jenesa; cfr. *infra*, cap. IV.

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 immagine veritiera 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 rende visibile il carattere *naturale* e universale della pretesa di riconoscimento: il suo darsi insieme alla coscienza umana e al suo desiderio, e non in relazione a specifiche configurazioni sociali o storiche in cui l'uomo si trovi impegnato²⁰².

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 rapporti²⁰³.

Ciò che fa difetto a Hobbes è la chiarificazione della natura autocosciente dei soggetti in gioco. Hobbes non vede 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 di sé come ente autocosciente di fronte ad altri enti autocoscienti: e in verità *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. Sicché il *Kampf auf Leben und Tod* di Hobbes è, in verità, lotta per il riconoscimento del proprio onore e valore²⁰⁴:

²⁰² 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 soprattutto nei tesi jenesi, una tematizzazione delle condizioni *naturali* della libertà umana.

²⁰³ *FSJ* (1805/06), pp. 98-99 [GW 8, pp. 214-215].

²⁰⁴ Sempre Testa, *La natura*, cit., pp. 93 e sgg. individua persuasivamente 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

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 divenire²⁰⁵.

Il movimento della lotta è dunque caratterizzato dal divenire *per* ciascuno degli io del loro già presente esser-riconosciuto: l'autocoscienza è tenuta ad affermarlo attraverso il rischio della vita *contro* l'altra autocoscienza. Si può perciò meglio 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* la società civile non è, come nella matura *Filosofia del Diritto*, la giuntura tra la famiglia e lo Stato; con i suoi istituti economici del lavoro e dello scambio, è momento assai più naturalizzato e plurale: non presuppone l'io come soggetto esclusivo delle proprie operazioni, ma per alcuni aspetti precede la famiglia, per altri è assorbita nello Stato. Piuttosto, la necessaria 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 di provenienza nel momento in cui lo porta a compimento; il riconoscimento che scaturisce dalla lotta è la pena che annulla la pretesa unilaterale di affermazione

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 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 il probabile riferimento hegeliano della riformulazione del tema hobbesiano della lotta per l'onore attraverso il concetto di *Anerkennung*. Del resto 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 riconoscitivo naturale dell'amore.

²⁰⁵ *FSJ* (1805/06), pp. 102-3 [GW 8, p. 218].

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 al suo analogo fenomenologico, questa funzione 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 riconoscimento²⁰⁶.

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 essere* 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 opera l'abbandono della sfera naturale del riconoscimento, e l'immissione in quella giuridico-normativa. Ciò comporta, a mio parere, che le fasi concrete della lotta non scaturiscano da una *diretta* espressione del desiderio – 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 viverlo: 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 desiderio²⁰⁷; giacché la soddisfazione, se deve travalicare la sfera personale dell'amore e della famiglia, è ottenuta nell'intero della costituzione, non nel rapporto tra autocoscienze singole.

Rimando osservazioni più dettagliate sulla lotta nei testi jenesi al capitolo quinto, dove tratterò della fondazione hegeliana del diritto. Vorrei piuttosto richiamare brevemente le ragioni per le quali, a mio avviso, Hegel ha infine considerato

²⁰⁶ FSJ (1805/06) p. 106 [GW 8, p. 221].

²⁰⁷ FSJ (1805/06), p. 109 [GW 8, p. 224].

insoddisfacente il paradigma del riconoscimento come spiegazione della genesi dell'intero etico. Il riconoscimento è radicato nell'idealità del desiderio umano: l'impulso spirituale, il bisogno di ritrovarsi nella realtà, è la forza che lega l'individuo agli altri e al tutto, perché è già in se stesso questo legame – è l'unità degli opposti o contraddizione assoluta. Attraverso il riconoscimento i molti diventano uno, gli io un *noi*, pur essendo confermati come individui indipendenti. Il contrattualismo moderno riduce la volontà generale alla somma di volontà particolari, e la costituzione a un costruito artificiale ed estrinseco, a uno strumento tecnico di coesistenza tra individui solitari mossi da passioni private. Per contro, l'io è reale soltanto in quanto radicato in una comunità di rapporti di riconoscimento: l'immagine dello stato di natura è utile soltanto per tematizzare il momento negativo-dissolutivo del riconoscimento, che connette la famiglia alla costituzione statale.

Ma d'altra parte, si deve notare, l'io non può essere costituito dalla relazione riconoscitiva, perché soltanto un io, un soggetto attivo di bisogni e desideri, può riconoscere un altro io e ritrovarsi nell'intero come soggetto libero²⁰⁸. Perciò occorre comunque *partire dall'io* come soggetto individuale di bisogni e costruire l'intero a partire dalla sua esperienza desiderativa e riconoscitiva, dapprima 'naturale' e poi intessuta di determinazioni poste dalla volontà e dalle leggi. C'è dunque una fondamentale ambiguità nella critica hegeliana al giusnaturalismo moderno e al suo impianto individualistico. L'impulso spirituale, con il quale inizia la costruzione del sistema etico, *presuppone* l'io – la richiamata *Selbsterkenntnis*, l'esperienza 'privata' della propria soggettività; e nel merito presuppone una precomprensione, da parte della coscienza, dell'unità e della separazione tra sé e il tutto, che sola può rendere conto del suo bisogno di riconoscimento e di conciliazione in un intero. Da questo punto di vista, si può descrivere questa conciliazione come il processo attraverso cui l'io, insoddisfatto e inconsistente se limitato al proprio iniziale arbitrio, trova sostanza e significato nell'unità con gli altri e con l'intero. Ma se si parte dai molti, l'intero appare come un prodotto artificiale, e non come il primo e la sostanza della loro esperienza.

²⁰⁸ Pretendere il contrario, come visto, sarebbe circolare. E a proposito di Testa e Pinkard ho spiegato le ragioni per cui retrodatare il riconoscimento ai rapporti naturali, pure in sé giusto, non risolve il nocciolo della questione: anche il soggetto del bisogno e dell'amore, se è soggetto umano, deve disporre di quel riferimento a sé che gli consente di riconoscersi nell'altro da sé e di generare una sfera naturale e pregiuridica di socialità.

Per questo motivo tutti i testi jenesi – a partire dal manoscritto di *Logica e Metafisica* – presentano una struttura dualistica²⁰⁹. Alla fase ascendente, che va dai molti all'uno, deve seguire 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 pur essendone, per altro verso, il prodotto. 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, in quest'ottica, l'amore dev'essere la prima e più intensa forza riconoscitiva, perché o l'intero etico è simmetria e proporzione tra le sue parti, oppure non è: la lotta deve esprimere il lato negativo della molteplicità, ma 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. (A) 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; (B) 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 (C) 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. La struttura triplice nasconde una bipartizione: (B) è soltanto il raccordo negativo della fase ascendente (A) con quella discendente (C), e non costituisce alcuna relazione etica, o in altri termini, non apporta alcun appagamento al desiderio umano. Il punto è che l'amore deve precorrere la lotta – e seguirla nella forma più 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 intenso ed essenziale del desiderio riconoscitivo – non vi

²⁰⁹ Uno dei problemi che io riscontro in tutte le 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 scarsa attenzione alla cornice logico-metafisica che Hegel sviluppa parallelamente, e che vive di macroscopiche 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 ancora Ferrarin, *Il Pensare*, cap. I, cit..

sarebbe simmetria tra le due fasi; (C) sarebbe una sovrastruttura estrinseca rispetto a una molteplicità discreta e senza connessioni interne.

Il problema è che 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 è possibile solo per individui coscienti di sé come totalità auto-riferite, che sorgono come prodotti dell'amore familiare. Ma ciò equivarrebbe a dire che l'amore costituisce l'autocoscienza, o che il rapporto riconoscitivo istituisce al tempo stesso gli io che entrano in rapporto; e questo, come visto, è impossibile perché circolare, oltre a essere smentito dal fatto che l'eticità inizia con il bisogno individuale, non con la relazione d'amore. Ma se l'amore presuppone l'autocoscienza – perché, in fondo, la coscienza di sé come totalità auto-riferita si dà già insieme al desiderio in quanto desiderio umano – allora non c'è ragione cogente per la quale il conflitto tra autocoscienze per l'indipendenza debba essere preceduto dall'amore e dalla famiglia: semmai, tutto suggerirebbe il percorso contrario.

Con questo non sto sostenendo che l'amore, o in generale la relazione non polemica di sé 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 concludere che un tale desiderio è sia conciliativo sia agonistico; e non è quindi il riconoscimento stesso a poter costituire l'unità tra i due momenti e la forza unificante dell'intero. Più precisamente: il criterio per decidere tra il riconoscimento estorto con la lotta e quello richiesto a un'altra soggettività libera non può essere il riconoscersi medesimo, giacché questo può assumere entrambe le forme. Deve essere invece – esorbitando dal lessico hegeliano ma, credo, cogliendo il cuore del problema – *la comprensione del bene*, vale a dire un'intuizione, da parte dell'autocoscienza, dell'unità conciliata come soddisfazione superiore e più duratura rispetto al riconoscimento ottenuto con la violenza e la subordinazione. Ma ciò comporta che questa unità, pena la ricaduta in una circolarità viziosa, non possa essere costituita dal riconoscimento. Deve essere conosciuta come il bene indipendente e universale del desiderio umano²¹⁰.

²¹⁰ Mi 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 molte letture della *Fenomenologia* che imboccano questa strada; ma a mio avviso si fondano su un vizio logico, e si può

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

Questa difficoltà, a mio parere, è la causa principale del progressivo e inequivoco restringimento del paradigma riconoscitivo negli scritti hegeliani posteriori al progetto jense del 1805-06. Ciò è evidente fin dalla struttura più generale con la quale il tema si presenta nella *Fenomenologia* [d'ora in poi *Fen.*]: il desiderio si dà insieme all'autocoscienza, e conduce direttamente al conflitto; l'unità spirituale non è il prodotto del riconoscimento – che anzi manca clamorosamente la completezza alla quale aspira – ma sta alle spalle della coscienza ed è progressivamente rivelata attraverso il fallimento delle sue strategie di soddisfazione. Vorrei mostrare come questo spostamento comporti, in riferimento al tema della lotta, un evidente e significativo avvicinamento a Hobbes, e conseguentemente una profonda revisione dei cardini della critica hegeliana all'impianto individualistico del giusnaturalismo moderno. Una critica comunque presente e necessaria, ma più sfumata e sfaccettata.

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 coevi, nel caso di FDS 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 in *Fen.* la *Begierde* è esperita come 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

controbattere loro quanto segue. L'intelligibilità della distinzione tra vero e falso riconoscimento non può dipendere dal riconoscimento stesso, neppure se esso fosse una sorta di principio autoverificantesi. 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 di sé.

astratta e più rarefatta 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 e qualificante del capitolo fenomenologico. Si può dire che il desiderio umano è alimentato dal problema del *chi*, dell'identità e autocomprensione del soggetto cosciente di sé, prima che del *cosa* o dell'oggetto desiderato; ma la natura pratica dell'autocoscienza mostra precisamente l'impossibilità di separare il chi dal cosa. L'autocoscienza non è concepibile come un accesso teoretico a se stessi distaccato dalle cose e dalla presenza: è *bisogno* di presenza a sé, di riscontro sugli oggetti della propria certezza di se stessa. Il chi non può essere derivato dal cosa – e neppure da un altro chi – ma è necessariamente incarnato e rivolto all'oggettività, perché la sua certezza di sé è mancanza: bisogno di completezza e presenza a sé nell'alterità.

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 da chiarire, la verità di ciò che lo precede: «con l'autocoscienza, noi abbiamo avuto ora accesso al regno in cui la verità è di casa»²¹¹. 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» [*ibidem*]. Questo risultato deve, cionondimeno, essere inteso esattamente, perché è forte il rischio di interpretarlo ancora con i parametri epistemici del momento precedente, e quindi di rovesciarne il senso mentre si conta di averlo afferrato. Sarebbe sbagliato 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'indicale 'Io', che non può avere un contenuto diverso dal

²¹¹ *Fen.* p. 121 [GW 9, p. 103].

riferimento intenzionale a chi sta parlando. Nel passaggio al momento Autocoscienza l'argomento di Hegel, lungi dall'essere l'arricchimento dello strumentario concettuale della coscienza, è precisamente la dissoluzione della visione strumentale e rappresentativa dei concetti²¹². L'io non è una realtà a sé stante per riferirci alla quale dobbiamo disporre di una sua nozione adeguata, bensì lo sfondo di ogni possibile riferimento ad altro e l'attività stessa che lo effettua. Sicché ciò che adesso vale per la coscienza non è, detto 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, o 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 – per restituire l'argomento di Hegel in altro linguaggio – è semplicemente il flusso spontaneo della vita come orizzonte sintetico dell'apparire di ogni oggetto identificabile. La coscienza coglie adesso l'infinità in quanto unità dinamica dell'apparire dei suoi oggetti: la vita 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, nel termine sorprendente e tuttavia preciso di Hegel, è *desiderio* [*Begierde*]: è il movimento di annientamento e riconduzione della cosa particolare a sé, perché è al tempo stesso l'universale che sorregge il suo apparire come oggetto identificabile tra gli altri.

Non è quindi per insipienza epistemologica che il capitolo sull'autocoscienza non contiene alcuna definizione teoretica e metodicamente fondabile 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 altro²¹³. La conoscenza della vita equivale alla

²¹² Cfr. H.G. Gadamer, *La dialettica dell'autocoscienza*, in Id., *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Genova 1973; S. 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.

²¹³ Questo punto è del tutto mancante in Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, cit., e Pinkard, *Hegel's Naturalism*, cit., ad esempio per quest'ultimo pp. 57 e sgg., i quali tendono a interpretare il carattere vitale dell'autocoscienza come capacità auto-interpretativa di assunzione di scopi come ragioni. Mi sembra tuttavia poco plausibile assegnare all'autocoscienza, che è un soggetto ancora astratto e non ha una presa cognitiva sui propri scopi, addirittura una capacità linguistico-inferenziale di partecipazione allo spazio intersoggettivo delle ragioni.

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*²¹⁴.

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 auto-differenziantesi²¹⁵; 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 può disporre al modo di un bene che si può considerare da fuori e dunque valutare nel suo insieme, eventualmente decidendosi a distaccarsene. 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. Sicché, il soggetto per il quale la vita si mostra come una totalità è nondimeno un soggetto vivente, ed è desiderio.

Il desiderio che contraddistingue la vita autocosciente è tuttavia integralmente riqualficato 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. La *Begierde* in questione partecipa, naturalmente, 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 cibandosene²¹⁶. E tuttavia, io credo, si tratta adesso fin dall'inizio del desiderio specificamente umano, non del

²¹⁴ *Fen.* p. 123 [GW 9, p. 104].

²¹⁵ *Fen.* p. 125 [GW 9, p. 105]. Cfr. su questo R.R. Williams, *Hegel's Ethics*, cit., cap. III.

²¹⁶ *Fen.* p. 77 [GW 9, p. 69].

bisogno naturale. L'animale infatti annulla l'oggetto perché afferma, conservando se stesso, il ciclo universale del genere; l'immortalità a cui aspira, per usare i termini del *Simposio*, 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 completezza e autoconoscenza²¹⁷. 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 consonanza *de re* con l'analisi hobbesiana del desiderio umano, e non più soltanto, io direi, un richiamo generico dettato dalla concettualità specificamente moderna dei *Vereinigungsphilosophen*. 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 riconoscervi i segni della propria progettualità, negandone il valore in quanto realtà semplicemente data. Ma ciò fa del desiderio una spinta artificiale e autopropulsiva, perché slegata dalla percezione del corpo e dalla passività; e una mancanza insaziabile e indeterminata.

Contro l'ambiguo materialismo hobbesiano, Hegel rileva la radice autocosciente del desiderio umano; ma è interprete illuminante di Hobbes nell'enucleare la mancanza

²¹⁷ 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, *Subjects*, cit., cap. I.

ultima da cui il desiderio scaturisce e che ambisce a colmare: la *verità* della certezza di sé. Annientando l'oggetto, la coscienza persegue la tangibilità e attestazione oggettiva della propria certezza; desidera trasformare la *Meinung* di se stessa in *Wissen*. La certezza di sé non deriva né dal corpo né dal mondo: e proprio per questo deve oggettivarsi, ha bisogno di rendersi visibile ai propri stessi occhi. Ma questo bisogno è insaziabile e inevitabilmente frustrato, perché la coscienza che verifica i propri effetti sul mondo è la stessa alla quale quegli effetti dovevano garantire presenza e durata. Nei termini di Hegel, la verità ricercata si rivela soltanto un duplicato della certezza; e 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 senza misura, generando una cattiva infinità appartenente unicamente del tendere umano. L'oggetto è semplicemente ridotto al *mein* e alla *Meinung*: ma se l'io-soggetto e l'io-oggetto sono identici, allora non c'è verità della certezza né soddisfazione, ma solo una temporanea e insoddisfacente autoattestazione del proprio potere sulle cose, che rimanda soltanto a se stessa e si autoalimenta indefinitamente²¹⁸.

La dialettica che conduce l'autocoscienza a esperire l'autonomia dell'oggetto deve essere considerata come una straordinaria ripresa e riformulazione dell'argomento hobbesiano per cui il desiderio umano è essenzialmente desiderio infinito di potere; ma di quell'argomento, tale dialettica sancisce anche un cruciale allargamento prospettico e un arricchimento teorico. Poiché la vita è unità di nascita e morte, o di affioramento e sprofondamento 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. Sicché la coscienza è un'unità di attività e passività verso le cose, anche se pone la propria verità solo nel lato attivo. In termini che rendono più esplicito il confronto con Hobbes, la coscienza non può essere certa di se stessa 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

²¹⁸ Se dunque concordo con J. Taminioux, *Hegel and Hobbes*, in Id., *Dialectic and Difference*, 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*.

potrebbe affatto distinguere tra certezza di sé e verità, né desiderare – ovvero tendere verso – alcunché. Ma ciò implica che la *Meinung* sia tale solo in virtù di una precomprensione del *Wissen* da cui si distingue: altrimenti non sarebbe opinione, ma già sapere. Non si può dare nessuna certezza privata che non sia in grado di cogliersi in partenza quale prospettiva particolare su un terreno pubblico che la trascende; e giacché porre un limite e superarlo sono la stessa cosa, l'opinione privata deve avere contemporaneamente un qualche accesso al punto di vista pubblico che la include, pena la sua stessa impossibilità e scomparsa come opinione.

Ma anche l'aver accesso e il desiderare, per la coscienza umana, sono una cosa soltanto. 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* quindi ritrovarsi in una dimensione che la trascende e che sussiste per propria interna consistenza, giacché solo attingendo a una realtà stabile e indipendente può ottenere una presenza non fantasmatica né evanescente nell'alterità. Ma a un livello di esperienza in cui l'unico archetipo di realtà autoconsistente è l'io stesso, questo desiderio è necessariamente desiderio di essere riconosciuti da un altro io²¹⁹.

Quest'ultimo punto è cruciale per comprendere perché, in *Fen.*, 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 nella

²¹⁹ A mio parere, quindi, non hanno torto A. Kojève e J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, 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 and M. Quante (a cura di), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, New York 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 che fa 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..

veste dimessa di opposizione pratica ai desideri soggettivi. Pertanto la situazione delineata in *Fen.* ben ricalca i tratti solipsistici e atomistici dello stato di natura hobbesiano, popolato da monadi rinchiuso nelle proprie fantasie di potere; sennonché, il desiderio di potere implica comunque una percezione della resistenza e dell'autonomia delle cose, e lo scontro con altre volontà presuppone la comprensione della loro indipendenza e natura autocosciente. Anche in Hobbes, il desiderio solipsista deve scendere a patti con la realtà, e cogliere la distanza tra bene apparente e bene effettivo. Più in generale, per Hobbes il desiderio umano rimanda all'autocomprensione, all'*opinione* circa proprio potere di avere effetti sul mondo; ma non si può dare opinione che non rapporti se stessa alla verità, e dunque non desideri la propria conferma pubblica in un sapere non fondato dall'opinione stessa.

In Hobbes, questa necessità sottostà all'irresistibile tendenza umana verso la ricerca di segni di onore e approvazione. Il desiderio di beni slitta inevitabilmente verso la ricerca di reputazione, e alimenta il reciproco scambio di apparenze tra individui dediti alla finzione sociale circa il proprio valore e le proprie intenzioni. Ciò presuppone che gli individui siano capaci di osservarsi con gli occhi altrui, e di agire tenendo conto della complessa rete di aspettative legata al significato intersoggettivo dei propri atti; il punto è che ciascuno deve essere capace di trascendere il proprio sguardo privato su di sé, e di percepire gli altri come dotati di una soggettività identica alla propria, e tuttavia autonoma. Ma allora la base intenzionale che sorregge la lotta per la reputazione non è altro che il desiderio di essere riconosciuti come autocoscienze indipendenti da parte di un'altra autocoscienza, della quale avvertiamo la medesima aspirazione.

Hobbes, naturalmente, non è Hegel: anche ammesso che Hegel porti alla luce la struttura argomentativa implicita del *De Cive*, persiste una fondamentale differenza di intenzioni, e quindi di interpretazione del significato da attribuire a quella struttura. Per Hobbes, il desiderio di beni materiali è legittimo perché conduce presto o tardi a tener ferma la sopravvivenza come obiettivo primo dell'associazione; la brama di gloria e di onore è invece un'aspirazione derivata e perniciosa, perché le lusinghe dell'orgoglio e della vanagloria oscurano il calcolo sull'utile, che consiglia invece la modestia. Gli esiti di una costante lotta per la reputazione sono più nocivi di quelli dell'accumulazione infinita di beni, perché sono completamente illusori: dimenticano semplicemente l'uguaglianza di natura, e pagano con la rovina e la sconfitta i pochi istanti di apparente superiorità e prestigio. Chi si innalza verrà abbassato: a nessuno può sensatamente

essere riconosciuto più valore rispetto agli altri, perché ‘valore’ è soltanto il fittizio travestimento sociale del potere materiale, che è ugualmente distribuito.

È vero che la descrizione hobbesiana degli affetti umani mal si attaglia a questa intenzione: le passioni innaturali appaiono come conseguenze universali e inevitabili del desiderio di potere, perché scaturiscono dall'autonomia dei piaceri mentali. Sicché, vengono assunte da Hobbes quali cause paritetiche – se non principali, almeno negli *Elements* – della conflittualità del desiderio umano; tanto da indurre Hobbes a modificare, in pochi ma significativi luoghi, l'argomento a favore dell'uguaglianza degli uomini: in *Lev.* XIII è appunto l'eguale distribuzione dell'orgoglio a essere indicata come prova manifesta dell'equivalente diffusione di caratteri, forze e ingegni. Si può dire, allora, che la corsa all'accaparramento di quote di potere ha componenti sia direttamente materiali sia simboliche e mediate; ma in entrambi i casi resta un'accumulazione di capitale individuale senza alcun limite né misura comune, e maschera sempre uno stato di anomia e di guerra. Per riprendere l'accostamento con Hegel, in Hobbes 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 giunge a esperire le passioni della simmetria e della reciprocità, non apprezza mai l'autonomia altrui – e dunque la propria passività affettiva e cognitiva – come momento essenziale della propria stessa libertà, ma vi scorge soltanto dipendenza e minaccia. Come visto nel primo capitolo, l'individuo deve poter trascendere il proprio desiderio immediato e ottenere uno sguardo su di sé filtrato dalla percezione dell'indipendenza della realtà e dal giudizio degli altri: sicché deve disporre di fatto di una base di intelligibilità *comune* circa il valore degli scopi individuali, la loro utilità a lungo termine, la possibilità dell'accordo e della pace. Ma la prospettiva comune è semplicemente antitetica, o al massimo giustapposta, rispetto al volere privato: il suo attingimento non trasfigura né eleva il desiderio, ma conduce nel miglior caso al risultato strumentale di un patto di sicurezza che consenta ai desideri individuali di non interferire tra loro.

Si può riassumere il punto dicendo che, 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. Si va al cuore dell'argomento hegeliano precisando che la paura può e deve essere sconfitta, e che il superamento della paura è la prima sostanza dell'autocoscienza e la

base antropologica della sua libertà. Ma è cruciale rilevare che la situazione di estraneità descritta da Hobbes costituisce, per Hegel, il passaggio fondamentale della liberazione dell'autocoscienza dalla sua angustia privata²²⁰. La lotta hobbesiana per la reputazione, intesa come conflitto per *quanta* di potere spendibili in termini di autorità sugli altri, è la forma socializzata del desiderio spontaneo di gloria; e dunque presuppone, in termini hegeliani, la brama infinita di affermazione dell'autocoscienza. Sicché lo scheletro logico del conflitto hobbesiano per l'onore è il fronteggiarsi di due io per il riconoscimento della propria infinità, che coincide con il riconoscimento della natura soltanto vitale, ma non anche autocosciente, dell'altro io.

Se dunque il 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 su se stessa, un individuo universale il cui unico mondo è la propria 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 di Hobbes, può scatenare guerre anche per inezie trascurabili. L'esperienza immediata della *Begierde* ha condotto alla percezione dell'autonoma soggettività di altri io – ma ciò non impedisce che gli altri vengano ridotti al ruolo strumentale di testimoni della propria infinità e autosufficienza. Sicché, il conflitto riconoscitivo ha 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 ricettacolo inerte dei nostri desideri. E come

²²⁰ 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*, a cura di K. Vieweg e W. Welsch, Suhrkamp 2008, pp. 205-237. Tanto McDowell quanto Stekeler-Weithofer leggono il capitolo fenomenologico partendo dall'assunto, condiviso anche da Pippin e Brandom, 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 sensatamente della presenza di concetti quali 'Leben', 'Begierde', 'Kampf' e 'Anerkennung', o considerarla secondaria ai fini di una comprensione dell'argomento di Hegel.

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 diretta²²¹.

Ma a ben vedere è proprio allo statuto simbolico e linguistico della lotta, colto con così grande acutezza da Hobbes, che si deve lo scatenamento della guerra. Lo scopo sostanziale dei contendenti, infatti, 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 obbligato 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. Ma l'unico modo per ridurre la vita a un segno della propria libertà, facendone al tempo stesso – a differenza del suicidio – un *segno di superiorità* sull'altro, è rischiarla volontariamente nella lotta, e testare nel combattimento l'analoga disponibilità altrui.

Questo per dire che, a mio parere, Hegel riprende genialmente l'argomento hobbesiano circa l'insopprimibile polemicità del desiderio umano, sviluppandone lo strato profondo di significato – non detto eppure essenziale per Hobbes stesso: l'autorelazione della soggettività quale sorgente inderivabile e infinita del tendere. In tutta evidenza, l'esito 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 del sé²²². Questa lotta è un gradino necessario per l'uscita dell'autocoscienza dalla sua 'ostinazione idiota' e per la sua conciliazione con la sostanza. Ma questa conciliazione non può scaturire 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

²²¹ Cfr. supra cap. I, e in particolare tra la letteratura secondaria gli articoli di B. Carnevali su Hobbes.

²²² Questo è il motivo per cui, semplicisticamente, T. 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 il sé dal desiderio, altrettanto ne ignora la genesi dalla paura e la conseguente realizzazione attraverso il lavoro.

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. Pertanto, si può osservare 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 proprio desiderio per avere salva la vita. Per questo motivo, come vedremo oltre, il rapporto tra signoria e servitù deve essere inteso anche come nuova e più pervasiva 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».

Più a monte, vorrei adesso mostrare come il nesso tra paura, desiderio 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 sostituibile dell'esistenza dell'io e la condizione necessaria della sua libertà. Questa percezione è la paura; e la *Angst* è sempre essenzialmente 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 Salmi²²³; costituisce il cuore stesso di intelligibilità dell'argomento di Hegel. La paura, come in Hobbes, è il risultato dell'impatto di un io solipsistico 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 molte volte, ha esperito l'insuccesso dell'appetizione come semplice negazione dell'oggetto. La vita è la realtà alla quale l'io, che pure può liberamente distaccarsene, si scopre nondimeno essenzialmente 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. La *Angst* 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

²²³ Cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit. p. 155.

presenza esteriore. Per questo motivo, la paura prelude al superamento del contegno oppositivo verso il mondo, e alla trasfigurazione del desiderio in lavoro.

Per Hegel, la paura mette l'io in presenza di se stesso come una 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 può dire, contro Heidegger, che la *Angst* non è principio, ma risultato determinato dell'esperienza. La vera premessa dell'esperienza pratica, la certezza di sé, è inizialmente affermativa e per nulla ansiosa; è fondata in uno slancio cieco più che in una percezione di vuoto²²⁴. 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, questa autolimitazione 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'affermazione della coscienza. Il signore non può tollerare alcuna articolazione stabile del proprio sé in contenuti e scopi determinati, e in ogni desiderio impone se stesso come un tutto indiviso. La sua soddisfazione non perviene alla verità della certezza di sé, o al sapere della propria opinione, giacché questo porterebbe con sé la misura del proprio desiderio privato con un metro indipendente dall'opinione; si tratta piuttosto della mera estensione indefinita della certezza di sé, o della rimozione del *bisogno di verità e di realtà* che accompagnava quella certezza: il signore ha semplicemente sovrainposto il proprio immaginario privato sul mondo, annullando 'infantilmente' la percezione dello scarto tra le due prospettive. Sicché il suo desiderio è, in un senso, sempre soddisfatto, perché la sua immaginazione costituisce il mondo: la resistenza della realtà è annullata dal lavoro del servo, e per il signore non esiste né influenza il giudizio sul proprio bene.

²²⁴ 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 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.

È vero che, in un altro senso, il signore non può appagarsi del riconoscimento di una coscienza servile e inferiore; ma questo malcontento resta come sfocato e bloccato: non si traduce in *manca* e bisogno di avanzamento, perché la coscienza nobile ha smarrito la percezione della distanza tra certezza e verità, o tra il suo io e il mondo. Questo punto è cruciale per comprendere la limitata capacità costitutiva del riconoscimento a partire da *Fen.*. 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 sé²²⁵. 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 una conseguenza palese e generale: la motivazione per il progresso della coscienza verso la libertà, la percezione di insoddisfazione che la spinge oltre, non può essere generata o dipendere dal *rapporto* riconoscitivo. La coscienza che sceglie la sopravvivenza e il lavoro non è orientata, in questo giudizio, dal riconoscimento stesso: deve disporre di un'intuizione globale della propria natura razionale, che renda conto dell'incommensurabilità tra i propri bisogni essenziali e la tipologia di soddisfazione ottenuta dal signore.

Detto nel modo più semplice, la coscienza deve accedere a una comprensione del bene: vale a dire a uno scopo che la sottragga per propria forza interna alla *Meinung* e al desiderio immediato, e le permetta di organizzare e dare forma a quest'ultimo sulla base di un principio d'ordine a lungo termine. E occorre inoltre dire che questa comprensione, se pure sorge di necessità *nel* processo riconoscitivo, non può essere prodotta da esso: in questo caso, diverrebbe un mero raddoppiamento dell'opinione dei contendenti, e scomparirebbe nella sua intrinseca consistenza e stabilità. Deve invece trattarsi di una capacità di attingimento connaturata alla vita cosciente – o detto altrimenti, propria della natura umana.

Come ho argomentato nel primo capitolo, credo che proprio questo sia lo strato profondo del ragionamento di Hobbes. L'uomo ha accesso a un bene razionale che gli consente di distinguere *prima* della legge civile tra passioni giuste (paura, moderazione ecc...) e ingiuste, o tra bene apparente e bene effettivo: e ciò rende impossibile la naturalizzazione del bene perseguita intenzionalmente da Hobbes stesso. Il bene

²²⁵ Cfr. A. Ferrarin, *Il Pensare*, cap. I, cit.; J. Butler, *Soggetti*, cit. pp. 81 e sgg..

razionale non è imposto dall'esterno al desiderio, e tuttavia ne trascende necessariamente l'immediatezza e la contraddittorietà: coincide infatti con l'ordine che consente la continuità del desiderio nel futuro, e dunque con la cura e la preservazione della capacità umana di avere scopi.

Qualcosa di molto simile vale anche per Hegel. La coscienza che sceglie la sopravvivenza comprende infatti che la vita è la condizione del desiderio futuro e della sua continuità; e ciò non solo in termini fattuali ed empirici, ma soprattutto in forza della struttura interna del desiderio umano, che è generato dallo scarto tra certezza di sé e verità, e tra autocoscienza e vita. In altri termini, la coscienza nobile non ha più desideri propriamente umani, perché non tende a nulla di diverso da sé, ovvero produce integralmente l'oggetto del proprio tendere: è condizione ancora umana perché deve impartire ordini al servo e quindi servirsi del linguaggio, ma è in se stessa più prossima al silenzio dell'animalità o della divinità. La coscienza servile sceglie di rinunciare alla propria 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 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 spirituale. 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 suo arbitrio, perché è già cognizione di se stessa *in quanto* cosa e realtà oggettiva. Sicché, la coscienza servile impara a tollerare l'esistenza autonoma delle cose e a dar loro una forma che non sia la semplice imposizione tautologica dell'io; e in questo modo imprime l'io durevolmente nelle cose, si ritrova nell'altro da sé. Lo scopo immediato è dettato dal desiderio del signore; ma 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*, e dunque la sua opera è il semplice 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 una presenza a sé interna e impotente, che non sconfigge la resistenza delle cose e non è articolabile pubblicamente, giacché non supera l'istante senza spessore dell'intuizione immediata. L'io che si ritrova stabilmente nelle cose sconfigge la paura e guadagna la libertà, o la relazione infinita a sé nell'altro da sé²²⁶. Questa autorelazione ha la medesima struttura logica del desiderio immediato, ma è adesso realizzata attraverso l'oggettivazione di sé in un mondo comune, in una seconda natura; perciò, si deve osservare che il nesso paura-lavoro razionalizza il desiderio privato senza estinguerlo, giacché lo eleva a desiderio di ritrovarsi e conoscersi in una realtà stabile e autoconsistente – lo trasforma in *desiderio razionale*.

Credo che si debba trarre la seguente conclusione. Hobbes non tematizza la base autocosciente del desiderio umano, che pure costituisce la sostanza 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. Sicché l'individuo hobbesiano non esteriorizza la paura in lavoro: ne rimane prigioniero. La presenza a sé resta un moto interno, un istinto mai capace di darsi figura concreta nell'alterità, ma soltanto indefinitamente bramoso di farlo; l'autocoscienza non diviene libertà e spirito, e il desiderio resta una tendenza privata inconciliabile con la realtà. 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 servitù²²⁷.

²²⁶ Cfr. S. Rosen, *G.W.F. Hegel*, cit., p. 163.

²²⁷ *Fen.*, p. 136 [GW 9, p. 116].

4. Ragione e desiderio. Dalla Fenomenologia all'Enciclopedia

Uno dei propositi delle pagine precedenti era la messa in evidenza della declinante importanza, a partire da *Fen.*, 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, finendo per disumanizzare entrambe – ma dello scontro con una realtà indipendente, e della conseguente razionalizzazione del desiderio immediato. Il riconoscimento non produce la libertà né riesce a stabilizzarla in una figura concreta, ma ne sollecita indirettamente la genesi *per* la coscienza, sganciandola dal suo desiderio privato.

La *Fenomenologia dello Spirito* enciclopedica approfondisce questo ridimensionamento. È fattore di non poco conto che la lotta per il riconoscimento sia 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 giunzione 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»²²⁸, perviene a desiderare «ciò che è *in sé e per sé razionale* nella sua *universalità* indipendente dalla particolarità del soggetto»²²⁹.

Al contempo, l'approdo della dialettica enciclopedica – l'autocoscienza universale e la ragione – è ben 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* la sostanza manifesta del suo movimento, che conduce 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

²²⁸ *Enc. C III § 428 Z*, p. 271 [W 10, p. 218].

²²⁹ *Enc. C III § 435 Z*, p. 278 [W 10, p. 225].

riprende, sul terreno della coscienza, la «lotta di liberazione»²³⁰ 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»²³¹. 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 1807²³².

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»²³³, 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 rimante 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*²³⁴.

«L'egoismo del desiderio puramente distruttivo»²³⁵ è frenato dalla percezione di un altro io – che tuttavia non scaturisce più dall'esperienza dell'autonomia dell'oggetto – e si trasforma ne «l'impulso a *mostrarsi* come un Sé libero»²³⁶. 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

²³⁰ *Enc. C III § 401 Z*, p. 181 [W 10, p. 115].

²³¹ *Enc. C III § 428*, p. 270 [W 10, p. 218].

²³² Per le differenze tra la *Fenomenologia* del 1807 e quella enciclopedica, cfr. E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln 1986, pp. 312 e sgg.; A. Ferrarin, *Hegel und Aristotle*, cit. p. 284.

²³³ *Enc. C III § 426 Z*, p. 269 [W 10, p. 216].

²³⁴ *Enc. C III § 428 Z*, p. 271 [W 10, p. 218].

²³⁵ *Enc. C III § 429 Z*, p. 272 [W 10, p. 219].

²³⁶ *Enc. C. III § 430*, p. 272 [W 10, p. 219].

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 – indifferente nei confronti dell'essere determinato – ponga in gioco, in singoli immediati conflitti, la propria e l'altrui vita²³⁷.

Che Hegel, nel delineare lo scenario della lotta per la vita e la morte, pensi specificamente a Hobbes è confermato dall'aggiunta al § 432²³⁸: «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 hobbesiano²³⁹.

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 enorme fatica e sofferenza, sia adesso mitigata dal grande 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 di ciascuno, 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 autocoscianti», giacché «in questo rapporto,

²³⁷ Enc. C III § 431 Z, p. 273 [W 10, p. 220].

²³⁸ P. 274 [W 10, p. 221]

²³⁹ P. 276 [W 10, p. 223]. Su questo paragrafo tornerò nel quinto capitolo, dove si tratterà di dare ragione anche del significativo apparire della dimensione storico-oggettiva dello spirito in un contesto ancora soggettivo.

l'immediatezza dell'autocoscienza particolare viene superata solo dal lato dello schiavo»; 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 in quanto diviene, 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»²⁴⁰. 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 ogni spiritualità essenziale, della famiglia, della patria, dello Stato, come di tutte le virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore, dell'onore, della fama»²⁴¹. 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*».

Nonostante le differenze messe in luce, l'essenziale dell'argomento hegeliano non cambia nell'*Enciclopedia* – vorrei anzi argomentare come soltanto nell'esposizione matura del sistema si palesi nella sua interezza. Provo, a questo scopo, a riformulare il punto in termini più generali. Per Hobbes, l'uomo deve superare il proprio impulso immediato e accedere al bene, e questo bene è la sopravvivenza: vale a dire la continuità indefinita dell'impulso immediato. Per Hegel il bene del desiderio umano, la sua sostanza e scopo universale, non è il rinnovamento indefinito ma la completezza. L'io è fin dall'inizio desiderio di completezza e interezza, non brama di questo o quell'oggetto. L'autocoscienza, tuttavia, concepisce dapprima la completezza come la riduzione a sé di ogni oggetto di volta in volta presente: ciò la rende, di fatto, impegnata in una corsa hobbesiana all'incremento indefinito di potere. L'esperienza della paura e del lavoro estende e ristrutturata la percezione d'interezza 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 addentellato dell'attività consapevole della ragione nella vita dello spirito.

Da questo occorre desumere la seguente conclusione: il desiderio di riconoscimento tra autocoscienze è soltanto la prima forma, adeguata al livello

²⁴⁰ *Enc. C III* § 436, p. 278 [W 10, p. 226].

²⁴¹ *Enc. C III* § 436, p. 278-9 [W 10, p. 227].

d'esperienza nel quale soltanto l'io astratto è esempio efficace di realtà autoconsistente, del più globale e onnipervasivo *desiderio della ragione* 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 precisamente in quanto impulso all'unità con la sostanza, e in questa forma 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.

Nella *Fenomenologia dello Spirito* del 1807, tuttavia, si cercherebbe invano la tematizzazione della realtà della ragione in quanto vita, desiderio e godimento di sé. L'oggetto dell'opera è la critica delle forme oppositive e astratte in cui la coscienza organizza le proprie esperienze; l'unità della vita, e perciò anche l'unità e il finalismo interno della vita cosciente di sé, sono soltanto per noi o in sé la condizione dell'esperienza della coscienza, e trapelano 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 essa esclude infatti dal proprio orizzonte di visibilità l'unità di soggetto e oggetto, o di universale e particolare che definisce il suo stesso movimento. Il suo desiderio si condanna 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 dolente *rinuncia* a cui è chiamata la coscienza che ha ripercorso nella memoria il suo calvario²⁴². Nell'ultima figura fenomenologica, infatti, la coscienza non trova la soddisfazione dell'impulso alla completezza 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.

²⁴² Cfr. ad esempio F. Chiereghin, *Dialettica dell'Assoluto*, cit..

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, e la sua autoconoscenza si compie nel godimento di sé come vita soddisfatta. 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 esiste²⁴³. 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 singolarizzandosi²⁴⁴. 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 completezza²⁴⁵.

In passaggi celebri del capitolo sull'Idea Assoluta, Hegel tematizza il *metodo* come «il movimento del concetto stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma primieramente ormai col significato che il concetto è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale»²⁴⁶. Sicché, il metodo non è la rappresentazione soggettiva

²⁴³ «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 [W 5, p. 27].

²⁴⁴ 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 [W 6, pp. 76-77].

²⁴⁵ Il logico [*das Logische*] è definito da Hegel come un impulso [*Trieb*] e una natura [*Natur*] nella seconda Prefazione alla Logica dell'Essere.

²⁴⁶ *SdL*, p. 937 [W 6, p. 551].

di un'universale conoscibilità delle cose, ma costituisce la *logicità* oggettiva che permea tutto l'esistente, la vita del pensiero come base universale e movimento di ogni determinazione reale, dallo spazio-tempo fino alla religione dello spirito. Inteso in questo modo, «il metodo è perciò non solo la suprema *forza (Kraft)*, o meglio l'*unica* e assoluta *forza* della ragione, ma anche il suo supremo e unico *impulso (Trieb)* a trovare e conoscere in ogni cosa *se stessa attraverso se stessa*» (tr. it. modificata). L'unità di impulso e ragione non è il risultato di una definizione metaforica o analogica, ma della conoscenza del concetto come automovimento o attività dialettica immanente.

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 l'elemento logico (*das Logische*) non è soltanto il pensiero nella sua forma pura, bensì è anche la tensione negativa – o lo scopo interno, nei termini della *Vorrede* del 1807 – che caratterizza ogni «elemento logico-reale» (§79 Enz. C). 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»²⁴⁷. 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*)» 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*»²⁴⁸: a differenza di ciò che semplicemente vive, l'io è concetto che non solo esiste, ma si percepisce *come esistente*²⁴⁹. Perciò, l'impulso vitale a ritrovarsi nel mondo deve ampliarsi nel bisogno di conferire esistenza e realtà alla

²⁴⁷ *SdL*, p. 874 [W 6, p. 483].

²⁴⁸ *SdL*, p. 882 [W 6, p. 490].

²⁴⁹ «Né l'anima né lo spirito possono essere senza avere in sé la contraddizione, ed avere di essa o sentimento o sapere» *Enc. C III* § 426 Z, p. 269 [W 10, p. 216].

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*:

«l'idea soggettiva è dapprima *impulso*. Essa è infatti la contraddizione del concetto, di avere 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»²⁵⁰.

Affinché ciò accada, 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.

Il monismo erotico hegeliano, per riprendere l'espressione introdotta sopra, prevede così una fondamentale articolazione interna: da un lato l'esistenza istintiva della ragione come logicità naturale o inconscia, dall'altro il suo bisogno consapevole di completezza, incarnato dal dinamismo della vita cosciente. 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 superamento²⁵¹. Ma

²⁵⁰ *SdL*, p. 889 [W 6, p. 498].

²⁵¹ 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 II* § 352 Z].

solo lo spirito può elaborare e interiorizzare compiutamente la contraddizione della natura: il conoscere e il fare dello spirito idealizzano l'esteriorità naturale, e perciò ne placano il dolore e l'impulso sofferente. 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 sappiamo, 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 la giuntura 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» [Enc. C § 365 Z] nel costruire «nidi, tane, giacigli»²⁵²; 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 naturalità²⁵³.

L'inibizione dell'istinto, cionondimeno, 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* tra impulso singolare e fine universale, e avverte consapevolmente questa scissione; l'uomo condensa in se stesso la sofferenza della natura, amplificandone gli

²⁵² Come nota Bodei, *La Civetta e la Talpa*, 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.

²⁵³ *Lezioni sulla filosofia della storia* I, vol. I, pp. 40-41 [VPhG p. 34].

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 conciliazione²⁵⁴. A confronto con il bisogno spirituale «le bestie vivono in pace con se stesse e con le cose intorno a loro»²⁵⁵; «la natura spirituale dell'uomo produce il dualismo e la lacerazione nella cui contraddizione egli s'affanna» [ibidem]. 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» [ibidem]. 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 *impulso 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; la soddisfazione ultima di questo desiderio è l'apprensione pensante della realtà come uguale all'io, e dell'io come realtà.

L'uomo, in altri termini, non è un dualismo di passione e ragione, ma è passione resa razionale, o tensione verso l'unità e la completezza. 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 disio sarebbe frustra²⁵⁶.

²⁵⁴ 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 corporale, Hegel è d'accordo con Platone nello spiegare il basso a partire dall'alto, la ragione istintiva del corpo come forma germinale del desiderio cosciente di completezza.

²⁵⁵ *Estetica*, pp. 114-115 [W 13, p. 134].

²⁵⁶ *Paradiso*, IV, vv. 124-130; Enc. C III § 440 Z [W 10, p. 230].

CAPITOLO QUARTO

LA RAGIONE INSODDISFATTA. VOLONTÀ, FELICITÀ E CULTURA.

1. *La vita della ragione e l'io*

La posizione hegeliana delineata nell'ultimo capitolo è ostica e 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, come Hegel del resto fa, enfatizziamo il nesso intimo tra desiderio e autocomprensione, tra passione e affermazione di sé. Hegel non ci chiede soltanto di guardare ai desideri come ad attività non opposte, e anzi congeneri alla nostra 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.

Non si può dire, però, che per Hegel l'abitudine a concepire il desiderio come espressione privilegiata di un io originario sia 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 è, per un verso, questa dimenticanza stessa, è tendenza a considerare se stesso come il primo e l'originario, come certezza di sé opposta al mondo. 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 ben più di una sorta di illusione inevitabile, come in Schopenhauer, perché la mancanza che essa incarna è la vita e l'energia stessa della ragione universale, il modo nel quale il logos può divenire soggettività cosciente e relazione spirituale. La ragione come pensiero inconscio e 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 necessario momento di *Umkehrung*, di rovesciamento della *Meinung* che vincola il desiderio all'affermazione di sé. Il soggetto deve arrivare 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 o autocoscienza universale, non l'affermazione della certezza individuale: e soprattutto, questo risultato è ciò che veramente soddisfa il desiderio dell'io, perché ne esplicita l'essenza razionale e le conferisce realtà e presenza in una seconda natura.

In questo rovesciamento riecheggia qualcosa dell'intento smascheratore hobbesiano. 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; in particolare la vera scienza politica, di cui Hobbes si vuole 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 personale di gloria. A conti fatti, e con tutte le differenze di impianto teorico e di esiti che abbiamo visto nel terzo capitolo, credo si debba dire che anche l'idea hegeliana di una *Umkehrung* del desiderio naturale patisce un'analoga 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 mondo²⁵⁷; la teleologia

²⁵⁷ Questo punto basilare è negato dalle letture contemporanee 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. Sul punto cfr. A. Ferrarin, *Il Pensare*, cit.; per una valorizzazione della nozione di *pensiero oggettivo* in Hegel, oltre ai saggi già citati

inconsapevole dell'anima, del resto, dà 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 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, neppure l'autocoscienza è 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 concetto – ma è innanzitutto desiderio e ricerca di sé, sicché non c'è un vero e proprio iato tra 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 autodeterminazione in una seconda natura; e questa differenza non può essere colmata dalla ragione nella veste di tendenza spontanea – nel senso di involontaria e incontrollabile – ma solo dalla ragione come attività di direzione consapevole esercitata da un'autocoscienza. E come si combinino i due sensi di vita razionale nell'io, non è chiaro.

Il presente capitolo approfondisce quella che ritengo essere la figura più esplicita di questo delicato passaggio nella filosofia di Hegel: la *Bildung*, in particolare nel suo nesso con la volontà individuale e il perseguimento della felicità. Il processo della

di Horstmann e Peperzak, si vedano W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, in *The Independent Journal of Philosophy* 3, 1979, pp. 23-37; C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, 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*, Trento 2012. Cfr. per un primo orientamento sul dibattito J. Kreines, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, *Philosophy Compass*, I (5), 2006, pp. 466-480.

cultura è il modo nel quale concretamente si attua la *Umkehrung* della coscienza sopra descritta: lavorando per il proprio interesse, l'io vede infine rovesciato il proprio intento e si scopre a operare per la sostanza comune, per l'istituzione collettiva di una seconda natura in cui ciascuno si ritrova e ottiene vera 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', 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, innestando la dimensione preintenzionale e 'cieca' del logos nel cuore della teleologia cosciente dello spirito.

La tesi di questo capitolo è che Hegel non riesca in ciò che si prefigge, perché il processo della cultura non può dare conto *da solo* dell'*insoddisfazione* che la ragione prova nei confronti del mondo in cui si è alienata, e che la induce a ricercare oggettività nelle istituzioni e nella prassi comune. Per prima cosa analizzerò la concezione hegeliana del volere, poi passerò al capitolo sulla *Bildung* nella *Fenomenologia dello Spirito*; infine riformulerò il problema alla luce di un confronto più generale con Platone, Hobbes e Kojève.

2. Volontà e felicità

La sezione sullo *Spirito Pratico* dell'*Enciclopedia* riprende e approfondisce il tema fenomenologico della *Begierde* al livello razionale della volontà, dell'agire cosciente di sé. Nella *Psicologia* lo spirito è autorelazione infinita, perché 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»²⁵⁸. 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

²⁵⁸ *Enc. C III* § 441 Z, p. 286 [W 10, p. 233].

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»²⁵⁹, 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*»²⁶⁰, 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 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»²⁶¹.

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, è facile rilevare 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

²⁵⁹ *Enc. C III* § 473 Z, p. 345 [W 10, p. 295].

²⁶⁰ *Enc. C III* § 471, p. 340 [W 10, p. 290].

²⁶¹ *Enc. C III* § 469 B, p. 338 [W 10, p. 288-9].

volere – che è appunto *intelligenza* volente – è una specie. La conoscenza razionale precede la sfera della volontà e della sua oggettivazione, e perciò finisce necessariamente per trascenderla: 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 non può essere articolata dallo spirito finito che in modo incompiuto e formale, e richiede il passaggio al conoscere assoluto²⁶².

Un altro modo per riformulare il punto è il seguente: 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 esistenza effettiva.

E ciononostante il movente soggettivo della felicità è il 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 tuttavia 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 a essa?

Si tratta, in tutta evidenza, del problema che soggiace alla tradizione giusnaturalistica moderna²⁶³. È vero che, per Hegel, le norme etiche e politiche non

²⁶² A. Peperzak, *Autoconoscenza*, cit., cap. III.

²⁶³ F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge 2000, p. 223 nota giustamente 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

possono essere derivate dalla volontà intesa come arbitrio individuale, ma devono essere dedotte dai contenuti immanenti di una volontà *razionale*; e 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. 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 della propria concezione della felicità verso il bene e il governo di sé²⁶⁴.

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 di *LFD* 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

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» [*ibidem*].

²⁶⁴ Cfr. A. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 107-121; L. Fonnesu, *Sul concetto di felicità in Hegel*, in R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, 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 [A. 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.

esterni che ostacolano la volontà, come in Hobbes e nella concezione del senso comune, ma è il *concetto* della volontà così come la gravità lo è del corpo; 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 polemizza [LFD § 13 B] 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 Descartes; 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 fino all'universale del pensiero; in questo modo, la forma del volere ristabilisce l'identità con il suo contenuto oggettivo 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 pratico [Enc. C III § 471], 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 certezza [LFD § 15 A]: sotto questo aspetto, che contraddistingue la volontà come fenomeno concreto dell'esperienza [LFD § 8], lo spirito pratico ripete la struttura formale dell'autocoscienza e del desiderio; e tuttavia adesso il soggetto è già un universale attivo e riflesso in se stesso [§ 9]: 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, 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 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 cattive [Enc. C III § 474; *LFD* § 18]; 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 soddisfazione²⁶⁵. La contraddizione non affetta semplicemente le passioni concorrenti, ma soprattutto 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 *felicità*²⁶⁶.

L'arbitrio si accompagna necessariamente a un calcolo raziocinante circa l'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. Contro Kant, Hegel valorizza la felicità come momento essenziale dell'autonomia morale; la tensione verso l'appagamento delle proprie 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.

²⁶⁵ «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].

²⁶⁶ *Enc. C III* § 478, p. 349 [W 10, p. 299].

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, 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, bensì hobbesiana: 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; non è questione di una vita felice perché buona e accompagnata dall'esercizio dell'eccellenza, ma della misura del singolo interesse con *un intero della soddisfazione*²⁶⁷, con l'idea 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 svolta hobbesiana: 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, come visto, 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 affatto libera, non *vuole la libertà stessa* come contenuto effettivo del suo mondo, ma ambisce soltanto ad affermare indefinitamente la propria individualità a spese della realtà. E tuttavia, il volere attinge la propria intrinseca razionalità e oggettività soltanto attraverso il lavoro di purificazione e di razionalizzazione riflessiva che l'ideale della felicità effettua 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 cultura²⁶⁸ e dell'industriosità, che consente a ciascuno di emanciparsi dall'immediatezza delle passioni e di dare figura alla natura

²⁶⁷ «Mit einem Ganzen der Befriedigung», *LFD* § 20.

²⁶⁸ Bildung: *LFD* § 20.

propria ed esterna: lavorando per l'interesse a lungo termine di ciò che è *mio*, divento capace di liberarmi dalle pretese degli interessi particolari ed evenemenziali, 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 *Bildung* 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 libertà è il principio di ogni diritto, moralità ed eticità [LFD § 21]. Ma così torniamo al problema contrattualistico di partenza: in che modo la cultura supera da sola 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 estremamente laconico al riguardo; ma anche LFD si limita ad affermare, senza spiegarla, la necessità del passaggio dalla volontà naturale al volere oggettivo, cioè alla volontà *infinita in atto*, al pensiero che agisce e si ritrova *come* universale nel risultato oggettivo delle proprie azioni. Il § 20 rimanda tuttavia, per l'esemplificazione del valore infinito della cultura, alla sezione sulla società civile, in particolare alla nota al § 187²⁶⁹.

Questo paragrafo, riportando il problema teorico della volontà alla sua schietta dimensione pratico-politica, rivela l'intelaiatura profonda dell'argomento di Hegel, e ne denuncia al contempo le difficoltà. In quanto persone private, afferma Hegel, i cittadini hanno per scopo il proprio interesse o utile individuale: l'universale – le condizioni generali dell'appagamento di tutti – 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 esclude e 'purga' 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

²⁶⁹ 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*, Paris 2004, pp. 211-226.

agire. Ma in questo modo, il lavoro privato di ciascuno ha per effetto la soddisfazione di tutti, perché dà 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»²⁷⁰.

In questa astuzia della ragione si mostra, prosegue 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 particolarità²⁷¹.

Il vero è il punto di vista della ragione: la *Bildung* non è, come credono i liberali moderni, lo strumento della preservazione dei desideri privati, ma il processo che li trasforma e li universalizza proprio mentre li soddisfa; sicché, 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 anche relativizzata quando accampa pretese di diritto che riducono l'universalità 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, è che ad esso sia oggetto la sua libertà»²⁷²; questo impulso può essere appagato solo quando lo spirito, separato attraverso il lavoro dalla 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*»²⁷³.

Con questo, il problema contrattualistico – nella nuova forma hegeliana di una teoria speculativa della volontà – non è risolto, ma soltanto spostato. Come vedremo in

²⁷⁰ *Fen.* p. 330 [GW 9, p. 270].

²⁷¹ *LFD*, § 187 p. 157 [GPhR p. 191].

²⁷² *LFD*, § 27, p. 41, tr. modificata [GPhR p. 33].

²⁷³ *LFD*, § 187 A, p. 158 [GPhR p. 191].

seguito, infatti, il meccanismo ‘astuto’ 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: se da un lato la *Bildung* è l’esito non intenzionale dell’agire egoistico di ciascuno, dall’altro la vera universalità deve essere già presente e comprensibile per tutti e in ogni momento, oggettivata nella legge e nelle istituzioni pubbliche. Ma allora, di nuovo: *come si genera*, nei singoli, la coscienza del limite del proprio volere naturale? In che modo la loro intelligenza, impegnata nel calcolo dell’utile individuale, diviene ricettiva dell’istanza del vero universale e capace di determinarsi in base ad essa – sottolineando che non si tratta dell’universale d’intelletto in quanto supporto esteriore dei desideri privati, ma dell’effettiva *presenza* e oggettività della volontà libera come sostanza delle istituzioni?

3. *Il processo della cultura e il rovesciamento della volontà finita*

L’individualità agente si trova perciò ad affrontare, su un piano più concreto, il medesimo problema dell’io immediato nello stato naturale dello spirito: 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*; e questo d’altro canto non può sorprendere, se rammentiamo il necessario aspetto storico-fenomenologico della dialettica del volere [LFD § 8]. Detto in altro modo, l’oggettività del volere deve essere divenuta *per* la

coscienza e attraverso la sua esperienza storica, e questo divenire è per ciò stesso, una volta compreso dalla *Erinnerung* 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 proprio 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 dell'individuo?

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 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.

La figura della *Bildung*, come noto, 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 riusciva a contenere l'energia negativa della volontà, e ne demandava la realizzazione alla memoria familiare: così facendo, coltivava 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 e *naturale* 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: perde ogni capacità integrativa 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 espressivi²⁷⁴. 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'*estraniazione* 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'*essenzialità*²⁷⁵.

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» [*ibidem*], conferendogli la forma della soggettività e dell'universale. In quest'opera, l'io si avvale della potenza costruttiva e artificiale 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 [*ibidem*]»; 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.

È difficile immaginare una descrizione tanto perspicace 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 questa descrizione è altrettanto un'interpretazione efficace dell'antropologia di Hobbes e Spinoza. Il mondo della *Bildung* è quello della scomparsa della *theoria* e dei beni indipendenti dell'anima, e per ciò stesso della trasformazione della prassi in produzione e dell'esperienza eidetica in immaginazione. 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

²⁷⁴ Penso ad esempio a P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza 1999.

²⁷⁵ *Fen.*, p. 325-6 [GW 9, p. 267].

mondo: in questo orizzonte, nota Hegel, è impossibile distinguere tra potere e ricchezza²⁷⁶.

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 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 ricchezza²⁷⁷. Ma nella trattazione di Hegel è in primo piano anche la critica

²⁷⁶ 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.

²⁷⁷ 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 non era basato sulla proprietà privata, ma sullo spezzettamento più o meno gerarchico del potere pubblico, si

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 costrutto del proprio discorso²⁷⁸. 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

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*, tr. it. Il Mulino, 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 exteriorizzare 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 paralizza la società in una rete di privilegi anche peggiori di quelli feudali – termine introdotto, con intento polemico verso la monarchia, proprio da Boulainvilliers.

²⁷⁸ Sul linguaggio nella Fen., cfr. G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella Fenomenologia dello Spirito*, Bologna 2008, parte seconda.

all'esistenza la *singularità per sé essente* dell'autocoscienza come tale, cosicché questa *singularità è per altri*²⁷⁹.

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 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 meno²⁸⁰.

²⁷⁹ *Fen.* p. 337 [GW 9, p. 276].

²⁸⁰ *Fen.*, p. 342 [GW 9, p. 279].

Il punto dirimente, una volta di più, è l'autocoscienza. Il linguaggio che exteriorizza 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 dedità 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» [*ibidem*]. 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»²⁸¹, 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 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, l'interscambiabilità, e rendendo 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» [*ibidem*], 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*»²⁸², 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 stesso²⁸³. Il contenuto di questa volontà è ancora il vuoto, perché essa non è che

²⁸¹ *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. I p. 222, a cura di M. Garin, Laterza 1971.

²⁸² *Fen.* p. 345 [GW 9, p. 282].

²⁸³ Il riferimento è J.J. Rousseau, *Contratto Sociale* I, VI, a cura di R. Gatti, Rizzoli 2005.

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 è la 'spiritualizzazione' o appropriazione autocosciente del principio dell'utilità reciproca dell'individualismo hobbesiano²⁸⁴: 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 ritengo 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 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 istituito²⁸⁵. 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.

²⁸⁴ S. Rosen, *G.W.F. Hegel*, op. cit., p. 210.

²⁸⁵ Cfr. Ferrarin, *Artificio*, op. cit., p. 245: «l'esterno appare come quel che è *solo esterno*, e non *l'esterno di un interno* che lo aveva istituito».

Questa percezione d'insoddisfazione ristrutturata il senso del *pursuit of happiness* per come lo intendeva la volontà finita; la ragione si conosce 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 sterile segretezza e divenire potere pubblico, incarnandosi in istituti durevoli: è la ragione come *passione concreta* 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 l'enorme potere di sottrarre l'uomo al caos delle forze naturali e di istituire il suo mondo, allora le si deve fornire continuità, pienezza e attività nel *forum externum*. L'impianto hobbesiano, fondato sulla scissione incolmabile tra coscienza privata e istituti pubblici, crolla perché non può soddisfare l'uomo che gli ha dato la luce: questo esito politico, che la storia europea del '700 si è incaricata di confermare²⁸⁶, è iscritto nella dinamica razionale del desiderio che ho cercato fin qui di portare alla luce.

4. *Il desiderio tra produzione e acquisizione: Platone, Hobbes, Hegel (e Kojève)*

Prima di spostare l'analisi sull'aspetto più direttamente giuridico-politico del rapporto tra Hegel e Hobbes, vorrei formulare alcune conclusioni generali circa il nucleo teorico principale fin qui sviluppato, articolando in nuova luce le posizioni di Platone, Hobbes e Hegel quali paradigmi alternativi di comprensione della razionalità del desiderio. Introdurrò nella discussione un quarto termine di confronto, vale a dire Kojève; autore che ho lasciato fin qui in silenzio, ma le cui intuizioni sono tra le principali sollecitazioni teoriche del presente lavoro. Il confronto con Kojève, in particolare, mi consentirà di mettere a fuoco quelli che credo essere i limiti della concezione hegeliana.

Così per Platone come per Hobbes e Hegel, il nodo centrale è l'idea della *relazione a sé* come mancanza, e quindi della ricerca di sé come origine e fulcro delle energie desiderative dell'uomo. Per Platone, il desiderio è definito dal dualismo tra intenzione e oggetto, o tra il movimento del tendere e la sua meta. Eros unisce attività e

²⁸⁶ Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, tr. it. di P. Schiera, Bologna 1972.

passività; il tendere è orientato da una preliminare visione o ricettività delle cose di cui si avverte una mancanza, e che si ritiene possano completarci. Perciò, il movimento è qualificato dal fine, ricava significato dalla propria meta: e il raggiungimento della meta, l'appagamento, è l'*exaiphnes*, l'istante che concentra il percorso compiuto in una visione simultanea dell'intero. Questo istante *trascende* il cammino che vi conduce, perché è il momento di interezza che supera la diacronia temporale in un'intuizione sincronica del vero e del permanente. Sicché, si può affermare che per Platone il tentativo umano dell'autoconoscenza è strutturalmente incompleto, perché deve condurre a un momento di auto-oblio; l'uomo è perfezionato e sostanziato dall'alterità che lo trascende, o ancora: il discorso, articolazione dell'eros dell'uomo e della sua tensione verso la conoscenza del mondo e di se stesso, culmina nel silenzio, perché il *logos* è per essenza separazione, e non può *dire* l'unità che sostiene la divisione, ma solo intuirlo. Ma ciò equivale ad affermare, come Kojève ha argomentato²⁸⁷, che per Platone l'autoconoscenza o saggezza è impossibile: non si può dare un *discorso assoluto*, o il discorso del saggio sul tutto e su di sé, ma solo un discorso finito *sulla* possibilità della saggezza. La filosofia, in quanto discorso dell'uomo e sull'uomo, resta ricerca; la soddisfazione ultima del desiderio umano non è filosofica, ma religiosa, perché deve intuire in silenzio il divino e coglierne il perenne scarto da sé.

D'altra parte, si deve insistere, per Platone la visione del divino resta interna alla filosofia e ne costituisce il centro di articolazione; più precisamente, l'apprensione intuitiva della verità delle cose si può dare solo come correlato di un discorso che teniamo su di esse, e perciò dipende dalla *distanza* che, attraverso il linguaggio, istituamo tra noi e il mondo. In altri termini, la natura non ci comunica il suo ordine eterno in una rivelazione immediata, né ci dice cosa fare; la permanenza della natura umana non rende accessibile un sapere diretto circa il nostro bene: il bene e il vero esistono essenzialmente nei *logoi* e come correlati del discorso umano, perché le cose in se stesse rimangono per noi mute ed enigmatiche²⁸⁸. Perciò, è importante enfatizzare che il desiderio non è mera ricettività, ma altrettanto attività e produzione, e un momento non si dà senza l'altro. La conseguenza è che la regolazione del desiderio individuale, la comprensione del suo bene intrinseco o autosufficiente, non è affatto – come nelle immagini talvolta stilizzate della filosofia di Platone – l'apprensione di un cosmo auto-trasparente nella sua intrinseca permanenza, perché quest'ultimo si rivela solo nelle lenti

²⁸⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, tr. it. pp. 337 e sgg..

²⁸⁸ Cfr. lettera di L. Strauss a K. Löwith, 20 agosto 1946, tr. it. in L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca. Carteggio* (1932-1971), Carocci 2012, p. 146.

sfocate del discorso, ed è quindi strutturalmente deformato dalla prospettiva particolare di colui che ne parla e dal suo peculiare eros; così, la politica è un'arte principalmente produttiva, è il modo in cui l'uomo si separa dalla natura e dà forma al proprio mondo sulla base di regole liberamente scelte. Il metro indipendente del desiderio è, piuttosto, l'*idea del saggio*, il modello di un tipo umano eccellente che parla del mondo e valuta le cose nella persistente luce del bene, della loro universale accessibilità al *logos*²⁸⁹. La filosofia, per così dire, dipinge questa possibilità a tinte nitide nel proprio discorso, e la tiene viva; giacché senza una parziale intelligibilità del punto di vista del saggio – del bene o dell'intero – tutte le prospettive si equivalgono, la politica diventa retorica e ogni desiderio detta il proprio bene.

Hobbes estende all'etica e alla politica il rivoluzionario proposito della nuova scienza matematica: vale a dire, la liquidazione dell'idea di eccellenza umana quale necessaria sostanza valutativa e base di senso della conoscenza del mondo. La felicità è uno stato ineffabile e privato, non il fiorire della vita migliore e più compiuta; la politica non può fondarsi sull'educazione dei cittadini alla felicità né su altri fini astratti, ma sulle passioni più forti. Per capire quali siano le passioni più forti e diffuse, tuttavia, bisogna conoscere la natura umana; se infatti le passioni imponessero da sole il bene e parlassero direttamente di se stesse, non ci sarebbe bisogno né di politica né di scienza, e non ci troveremmo in uno stato perenne di conflitto – o se vi fossimo, non percepiremmo il conflitto come un male. Ma allora Hobbes non può mantenere quel che promette, e la conoscenza dell'uomo non può rinunciare a un cruciale registro normativo: senza tenere fermo il *valore oggettivo* della pace, i fatti umani non ci parlerebbero più, si dissolverebbero e si sottrarrebbero a qualunque arte di controllo e indirizzo. Sicché la conoscenza dell'uomo, a differenza della scienza fisica, è intrinsecamente valutativa: comprende le passioni umane alla luce del loro miglior interesse, al quale devono essere condotte con l'esperienza e l'educazione. Il presupposto della scienza politica, non diversamente che in Platone, è che l'uomo può sollevarsi dal proprio stato immediato, dalla tirannia irriflessa del desiderio naturale, e *rompere* con la natura, creando un mondo di regole artificiali grazie alla propria volontà e alla comprensione del proprio interesse a lungo termine.

Anche per Platone, infatti, la natura in se stessa è silenzio e caos: la politica è arte produttiva perché i desideri umani non godono dell'armonia e della coerenza divine, e devono essere corretti e organizzati sulla base di valutazioni. La grande

²⁸⁹ Cfr. D. Roochnik, *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, Philadelphia 1998, pp. 248 e sgg..

differenza con Platone sta in questo: per quest'ultimo, la rottura con la natura è per altro verso in accordo con la tendenza naturale dell'uomo verso la felicità; o in termini differenti: la valutazione, la produzione e tutti i fenomeni che segnano l'indubbia artificialità della vita politica mantengono un nesso 'prospettico', per quanto aporetico, con l'idea di saggezza e di vita compiuta quali mete ultime e più complete del desiderio. Solo cogliendosi in questa prospettiva la produzione politica può distinguere se stessa dalla retorica arbitraria e dall'individualismo sofistico, e l'agire umano non si riduce a un caos applicato sul caos o, in altre parole, a un'illusione.

Per Hobbes, invece, la separazione dalla natura pone un freno al desiderio naturale di felicità. L'uomo esce dallo stato di guerra perché, grazie alla ragione, comprende la legge di natura e il proprio bene oggettivo; ma il bene, se pure deve essere desiderato per venire perseguito, non apporta in se stesso alcun incremento di felicità, perché è un obiettivo funzionale. Per altro verso, il bene strumentale della sopravvivenza è comunque uno scopo non immediato che deve prevalere sulle passioni, perciò un'integrale naturalizzazione del desiderio renderebbe impossibile l'uscita dalla natura. Il punto, in Hobbes, è che la capacità di vedere lontano e distaccarsi dal presente, che sottrae potenzialmente l'uomo dallo stato di guerra, è intrinseca alle passioni stesse e ne anima la costituzione. Il desiderio naturale dell'uomo è intriso di artificialità e socialità: ciò che lo sollecita nel modo più intenso è l'immaginazione degli effetti futuri dell'agire, e la rappresentazione del proprio potere efficiente come superiore a quello altrui. La ricerca di sé, per Hobbes, diviene incessante bisogno di attestare il proprio potere sulla realtà, di comprovarne il valore iniziando una nuova serie di effetti nel mondo: il piacere che la mente prova nel rappresentarsi come causa di una sequenza inedita di effetti è infatti più intenso e irresistibile di quello fornito dall'appagamento dei sensi; e per un'analoga tipologia di piacere l'uomo brama dagli altri segni della propria superiorità.

Nessuna realtà indipendente può completarci o misurare il senso del nostro tendere, perché ciò che per Hobbes desideriamo è avere più degli altri, o essere giudicati meglio di loro. Ma senza contatto con una realtà condivisa e strutturata, non disponiamo di alcuna rassicurazione duratura sull'entità del nostro potere; ritrovare se stessi nella realtà è la soddisfazione più grande, ma mancando della percezione di una realtà stabile diventa necessariamente un bisogno insaziabile, e un'altalena tra pienezza e mancanza. Nei termini di Hegel: la certezza di sé è *Begierde*, perché desidera accertarsi nella realtà – ridotta, come in Hobbes, a muta resistenza pratica, a ciò che vale solo perché posto

come *mio*. Ma l'esperienza ci istruisce sul fatto che la nostra certezza non può verificarsi senza poter accedere a un metro che non sia prodotto dalla certezza stessa, e che dunque sussista *in ragione di sé*. La ragione desidera farsi mondo, ritrovare se stessa in una realtà duratura, determinarsi in figure pubbliche che rendano l'universale una realtà tangibile ed esperibile per tutti.

Hegel intende così superare le concezioni di Platone e Hobbes in un modello che le includa entrambe e ne superi le unilateralità. Come in Hobbes, il desiderio umano è intrinsecamente artificio: è l'impulso a negare la natura data e farne un momento dell'attività del soggetto. Ma diversamente da quanto accade in Hobbes, l'io supera la propria iniziale spinta autoaffermativa, che lo costringe nell'insicurezza di un solipsismo permanente, e desidera ritrovarsi in realtà indipendenti dal suo potere, giunge a farsi ricettivo dell'universale. Anche questo risultato, tuttavia, non può costituire un punto d'arrivo, perché per Hegel non può darsi alcun universale che non sia prodotto dalla libertà dello spirito pensante, che non ne rappresenti una determinazione o specificazione: un universale semplicemente esterno e *dato* al soggetto è in verità un particolare accanto ad altri, che lo spirito può includere in sé e dominare.

La nozione logica di 'effettività' [*Wirklichkeit*] costituisce la migliore esemplificazione di questo punto. Effettivo [*wirklich*] è ciò che si regge da sé: è il modo d'essere di quegli enti che, nell'esercizio dell'attività o potere causale loro pertinenti, non disperdono la propria identità e consistenza, ma anzi le confermano e le arricchiscono. «L'estrinsecazione dell'effettivamente reale è l'effettivamente reale stesso»; perciò, «la sua *esteriorità* è la sua energia»²⁹⁰: nel manifestarsi nell'altro da sé, ciò che è effettivo non perisce, ma mantiene se stesso. L'effettivo non è semplicemente l'esistente o il fattuale, e non è neppure una categoria modale alternativa al possibile e al necessario: costituisce piuttosto l'unità di tutti questi momenti, perché è attività comprensiva dei propri *possibili* sviluppi, e debitrice unicamente a se stessa del loro *necessario* movimento di effettuazione. Come tale, la realtà effettiva è categoria inscindibilmente ontologica e assiologica: indica ciò che è nella pienezza o modo ottimale del suo essere.

Tuttavia, le categorie dell'effettività appartengono ancora al contesto dei rapporti riflessivi della logica dell'essenza, e persistono quindi nel separare preliminarmente ciò che già mostra la propria unità dinamica: l'assoluto dai suoi

²⁹⁰ *Enc. C I* § 142 e 142 A, p. 352-353 [W 8, pp. 279-80].

attributi, la sostanza dagli accidenti, la causa dall'effetto. Ciò perché, in ultima analisi, l'effettività è separata dal concetto che la rende intelligibile *come* effettività, così come per Platone il conoscere non è identico al conosciuto, e l'intenzione allo scopo. Una tale separazione è anche per Hegel parte integrante dell'esperienza dello spirito finito, la cui disciplina più alta consiste nel dirigere la propria intelligenza e volontà particolari verso l'universale e il sostanziale: i contenuti effettivi sono inizialmente esterni al soggetto, che deve adeguarvi il proprio agire e conoscere. Ma questa scissione è un momento parziale destinato a essere superato nella piena unità di concetto e realtà, o nell'idea come pensiero autodeterminantesi. Il pensiero non può limitarsi ad aderire al reale nell'istante discreto dell'intellezione, come nella noetica antica, ma deve produrre l'effettività come momento della propria libera autodifferenziazione, e quale medio della propria autoconoscenza.

Nei termini della *Scienza della Logica*, la dialettica della *Wirklichkeit* è l'esposizione genetica del concetto. Ma il concetto può emergere come libera attività di autodeterminazione perché la realtà effettiva, a sua volta, non è lo statico assetto identitario degli enti, la loro forma o struttura interna, ma è essenzialmente movimento e potere causale. Il rapporto assoluto, ultimo capitolo della sezione, espone la realtà come sostanza: e la sostanza è «potenza assoluta», un «creare [...] distruttivo»²⁹¹, che non sorregge soltanto le determinazioni che la qualificano, ma le pone attivamente. Sicché, l'enfasi hegeliana cade sul reale come *Wirkung*, capacità di produrre effetti. E questo produrre implica inizialmente *violenza*, vale a dire disequaglianza di un lato attivo e di un lato ricettivo, per dispiegare infine la piena reciprocità dei due lati: il fare è altrettanto ricevere, e la passività è disposizione attiva a venire determinato. Perciò la vera effettività è produzione dell'unità con sé da un'iniziale disequaglianza; ma allora, diviene attiva autodeterminazione e specificazione di sé, e dunque soggettività libera.

L'effettività non è una meta indipendente dal tendere, come in Platone, ma il risultato della libera autodeterminazione dello spirito. La soggettività desidera appropriarsi di contenuti sostanziali inizialmente presupposti ed esterni; ma questi contenuti sono, per altro verso, il *prodotto* del soggetto stesso come concetto o soggettività assoluta: la loro appropriazione coincide con la loro produzione quali momenti dell'autoconoscenza della ragione. E allora, per riprendere la discussione precedente, la ragione desidera effettività perché è desiderio *di se stessa* come effettività; detto in altri termini, per Hegel la *misura* del desiderio individuale e della

²⁹¹ *SdL*, p. 628 [W 6, p. 235].

certezza di sé, che è anche la sua soddisfazione compiuta, è soltanto l'attività dell'Idea assoluta.

Seguendo Kojève, si può dire che per Hegel ogni desiderio è implicitamente desiderio di saggezza: nel conoscere ogni oggetto, il saggio conosce se stesso, e il sapere di sé è identico al sapere dell'intero; nella saggezza non c'è più opposizione tra l'autocoscienza e l'oggettività, perché l'autocoscienza diviene *autocoscienza della sostanza*, o autoconoscenza. Per Kojève, la concezione hegeliana del desiderio è figlia di quella di Hobbes, poiché svincola la riproduzione del desiderio dalla passività o ricettività delle cose: il desiderio è l'energia infinita del negativo, la virtualità dinamica che introduce la trasformazione nel mondo; ma una volta posto questo principio, l'autocoscienza può essere soddisfatta solo quando *cessa* di desiderare e lavorare, e si conosce come identica all'oggettività. Sicché Kojève afferma che la concezione hegeliana della saggezza è l'unica autentica alternativa a quella platonica, perché 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.

Un breve rilievo sull'interpretazione hegeliana di Kojève consente di specificare questa tesi. Per Kojève, la coscienza di sé è un *risultato* del desiderio: 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. Perciò, il progresso del desiderio coincide con il processo dell'antropogenesi e con l'estensione dell'autocoscienza: il saggio è l'uomo *pienamente* autocosciente. Ma la piena autocoscienza dipende dall'esser riconosciuta come tale, perché il sapere di sé è fin dall'inizio indisgiungibile dal riconoscimento ottenuto da un altro; per questo motivo la saggezza è pensabile solo come realizzazione completa del riconoscimento reciproco, come l'autocoscienza *dello* Stato universale e omogeneo.

Ho già esplicitato i motivi per i quali vincolare la genesi dell'autocoscienza e dell'umanità al riconoscimento mi sembra un assunto circolare e scorretto. 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 riconosciuto. L'analisi di Hegel non suffraga né la tesi circa l'origine sociale dell'autocoscienza e dell'identità personale, né la concezione marxiana (e kojèviana) dell'uomo come risultato del proprio lavoro: l'autocoscienza si conosce nelle cose lavorate ed eventualmente si realizza

nell'esperienza del riconoscimento, ma non può essere costituita dai propri stessi atti. Il processo del riconoscimento spiega, se si vuole, la genesi e la validità sociale degli oggetti – ad esempio, l'essere di un contratto si esaurisce nel venire riconosciuto dai contraenti – ma non può dare conto della genesi dei soggetti, benché ovviamente, ed è lampante in Hobbes, incida sulla loro autocomprensione. Se l'io fosse costituito dal riconoscimento altrui, non potrebbe affatto esperire come alienazione e sofferenza il mondo reificato della *Bildung*, in cui ogni soggetto vale solo in quanto riconosciuto o per altri, e dunque non potrebbe desiderare di trascendere questo mondo verso una vita migliore.

Come visto nel capitolo precedente, questo non significa che per Hegel l'autocoscienza individuale sia una nozione primitiva o un inizio assoluto, come in Fichte: questo è, semmai, quanto la coscienza immediata pensa di se stessa, ma è errato. L'io è una delle figure in cui la ragione si conferisce esistenza nel mondo; è preceduto dalla razionalità inconscia all'opera nella natura e dalla soggettività istintiva della vita animale e pre-egologica dell'uomo, e seguito dall'autocoscienza universale dello spirito, che non oppone più la certezza di sé all'oggettività. Per Hegel, il pensiero non è essenzialmente pensiero *di* un io, così come 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 di 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 'dormiente' e conosce se stessa *attraverso* l'uomo e la sua storia. Perciò, in Kojève il desiderio è l'attività (auto)trasformatrice dell'uomo; per Hegel è il motore dell'attività della ragione o logos universale, che attraversa tutti i suoi modi di esistenza.

In merito al rapporto tra le concezioni di Hobbes, Hegel e Kojève, questa conclusione mi consente di trarre alcune conseguenze importanti sulla natura del conoscere scientifico (a) e della temporalità umana (b).

(a) Kojève condivide e radicalizza la concezione hobbesiana, e in generale moderna, per cui conosciamo meglio ciò di cui siamo noi stessi gli autori: 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; per Kojève l'uomo in se stesso è nulla, e la sua conoscenza di sé coincide con la conoscenza della sua storia, della sua opera di trasformazione del mondo e di sé. 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. Ma se in Hobbes 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.

Hegel condivide solo in parte questo *topos* della modernità filosofica. Anche per Hegel la conoscenza è essenzialmente genetica, perché non si arresta all'apprensione del dato nella sua identità rigida, ma ne ricostruisce i nessi costitutivi in una rete dinamica di interrelazioni con altre determinazioni. Ma la genesi che ha importanza per il conoscere non è quella storico-materiale, bensì quella logico-concettuale: ogni cosa è la cristallizzazione di un pensiero, di una categoria logica, e può dirsi compresa se la sua interna struttura concettuale viene rivitalizzata e posta in interconnessione con l'intero. Si può dire che se la realtà delle cose è un prodotto, essa è prodotta dall'Idea o dalla razionalità universale, non dall'uomo; ma anche questa caratterizzazione è imprecisa. Infatti solo lo spirito produce in senso stretto, ovvero modifica la realtà sulla base di intenzioni e progetti coscienti: l'Idea non è un Dio artefice e orologiaio perché non è un potere causale o un'intenzione soggettiva, ma una totalità dinamica di relazioni. Sicché ci si avvicina di più alla posizione hegeliana se ci si esprime in questi termini: la storia umana, in quanto appartiene alla sfera della ragione finita e ancora opposta alla natura, è un processo produttivo; ma è una produzione che è per principio trascesa dal proprio prodotto, perché pone in essere ciò che non deve all'artificio umano la propria essenza e intelligibilità. Se l'intelligibilità dell'Idea – contro Platone – è processo, questo processo non è tuttavia, come in Kojève, la ricapitolazione della storia, ma l'autocomprensione del logos universale attraverso l'uomo.

(b) Considerazioni analoghe possono essere svolte circa l'esperienza della temporalità. Per Hobbes la finitezza temporale è l'orizzonte intrascendibile della vita umana, perché ogni soddisfazione del desiderio prelude a nuove mancanze, e ogni scopo diviene mezzo per ottenere altro: sicché 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 passioni, 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 e il discorso 'saturano' il tempo storico, perché annullano lo scarto tra presenza e virtualità, tra l'uomo reale e l'uomo possibile: uno scarto che in Hobbes non può essere eliminato, perché la natura umana è per lui data e imm modificabile. 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 stesso. Senza l'esperienza dell'alterità e della resistenza della realtà, scompare anche quella che per Hobbes è la fonte persistente della religione e della rivelazione profetica, 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.

La posizione di Hegel è più articolata. Per Hegel l'eterno non è l'altro del tempo, ma il suo concetto o struttura permanente: il tempo appare come successione aperta perché è un momento dell'esteriorità naturale, e il suo concetto interno cade quindi fuori dalla sua realizzazione; ma l'intelligenza dello spirito elimina l'esteriorità della natura, e 'piega' la successione temporale nel circolo del concetto²⁹², nella presenza eterna dell'Idea. Perciò solo lo spirito rende presente e attuale l'eternità, ma non per questo la produce nel suo discorso storico: l'Idea è eterna, e oltrepassa il pensiero dell'uomo benché sia realizzata da esso. La conseguenza paradossale è che la religione è, si può dire, un'esperienza non trascendibile della vita umana, perché la storia dell'uomo è

²⁹² Cfr. R. Bodei, "Die Metaphysik der Zeit" in *Hegels Geschichte der Philosophie*, in D. Henrich, R. Horstmann (a cura di), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart 1984. Per una trattazione del tema e relativa bibliografia mi permetto di rimandare a G. Frilli, *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Trento 2015.

parte di una razionalità che la eccede e che viene inevitabilmente rappresentata come vita divina; ma al tempo stesso la religione è ricompresa e superata dalla filosofia, perché l'eterno è attuale e presente solo nel discorso speculativo dell'uomo, mentre è soltanto potenziale e passivo nella natura e nella vita rappresentativa.

Per riassumere: per Hegel il desiderio dell'io è una manifestazione specifica, benché fondamentale, del desiderio della ragione di ottenere effettività, di farsi mondo. Ciò comporta che, a differenza del *conatus* hobbesiano, il desiderio non sia un dato naturale e immodificabile, bensì un risultato, una figura determinata di manifestazione dell'Idea: sicché la ragione, lungi dal ridursi a un calcolo al servizio del desiderio naturale, giunge a provare *insoddisfazione* verso la propria figura immediata, ed eleva l'autocoscienza individuale a seconda natura, ad autocoscienza universale e spirito. L'autocoscienza è direttamente desiderio e ricerca di sé, perché è il bisogno della ragione di ritrovarsi nell'esteriorità: non è dunque un accesso teoretico e riflessivo a sé comparabile al cogito cartesiano, al quale si aggiunga poi un'eventuale pretesa di riscontro. E questo punto è dirimente per cogliere la distanza di Hegel dalla rilettura kojéviana e dai successivi sviluppi che ne ha tratto Lacan: l'autocoscienza è desiderio di sé prima di essere desiderio di riconoscimento, è eros prima di essere logos; non è un originario discorso riflessivo che il desiderio rende opaco e latente, condannando quindi l'io all'ingabbiamento nel discorso dell'altro – giacché, si può dire, per Hegel il logos precede l'io, vive già nello stadio pre-egologico dell'uomo: l'io è invece il modo in cui la ragione *si percepisce come mancanza*, diviene bisogno cosciente di sé e forza consapevole.

Non è ovviamente questa la maniera in cui l'io pre-filosofico comprende se stesso, perché solo giungendo al sapere assoluto la coscienza può cogliere l'*oggettività* della ragione, e dunque anche la propria natura di apparenza determinata della ragione nella realtà. L'io si comprende inizialmente come bisogno di conferma della propria indipendenza e libertà in quanto soggetto individuale opposto al mondo e ad altri soggetti; ma questa autocomprensione non è semplicemente falsa e illusoria, perché l'energia passionale dell'io è altrettanto il motore della cultura e il 'materiale' attraverso cui l'universale del pensiero conquista la propria realtà. Di questa ambivalenza 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»²⁹³. Allo

²⁹³ Fen. p. 22 [GW 9, p. 24].

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 riflessione²⁹⁴.

Il tenore spinoziano di questo passo non deve ingannare: 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 la 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.

Alla luce della discussione del tema del desiderio in Platone, Hobbes e Kojève, vorrei cercare di mettere in evidenza una difficoltà intrinseca di questa concezione. Il desiderio è l'energia del cammino della coscienza verso il sapere, perché è l'imprescindibile motivazione all'azione e la spinta all'assimilazione del mondo²⁹⁵; per pervenire all'autoconoscenza, l'io deve *desiderare* l'unità con la sostanza, deve arrivare a percepirne l'assenza come mancanza. Solo a questa condizione l'Idea, la razionalità implicita nel mondo, diviene *spiritualità* [Enc. C III § 574], *gode* di se stessa nella propria eterna autoconoscenza e autoproduzione [Enc. C III § 577]: è difficile concepire un godimento di qualcosa che non sia stato desiderato e perseguito, soprattutto se il suo contenuto è l'attività della ragione, e non l'estasi e il rapimento improvviso della rivelazione divina.

Ma si può dire che l'io desidera autoconoscersi come Idea assoluta? Oppure, con maggiore aderenza ai passaggi della deduzione hegeliana: è corretto affermare che

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Cfr. ancora J. Butler, *Subjects*, cit., p. 51.

l'autocoscienza individuale *desideri* divenire spirito, e la volontà individuale ambisca a farsi volontà oggettiva? A mio parere, la risposta di Hegel è ambigua. L'unità dell'io con la sostanza – nei diversi livelli di realtà in ciò occorre – pare l'esito di un'imponderabile eterogenesi dei fini: il risultato non intenzionale dell'astuzia della ragione, che rovescia surrettiziamente la *Meinung* dell'io impegnato a soddisfare il proprio desiderio privato. Uno degli intenti della mia analisi precedente, condotta sul filo di un confronto con Hobbes, era di mostrare la pertinenza della comprensione 'eterogenetica' del processo della *Bildung*, ma soprattutto il suo limite: la coscienza servile non sconfiggerebbe la paura se non giudicasse come un bene la conservazione della vita e il lavoro; la volontà arbitraria non potrebbe divenire volontà oggettiva, e darsi realtà durevole nelle istituzioni, se non provasse *insoddisfazione* verso la scissione tra foro interno e legge pubblica. In altri termini, la razionalizzazione del desiderio è impossibile senza una qualche comprensione del bene, e senza la ricerca consapevole di una soddisfazione più compiuta di quella accessibile all'impulso egoistico.

Cerco di riformulare questa difficoltà in parole più fedeli all'impianto hegeliano, specificando l'ampia portata del problema. La ragione è una, e ovunque esiste come bisogno di sé, desiderio di interezza; ma la sua forma 'naturale' e immediata di esistenza *conscia* – come *Begierde* dell'autocoscienza, come volontà finita – è inadeguata, perché si fonda sull'opposizione astratta tra io e mondo, o anche: tra un lato attivo e creatore e un lato passivo e inerte. La ragione deve superare questa forma unilaterale, e desiderare di *farsi passiva*, di incarnarsi in un terreno oggettivo e ottenerne durata e riconoscimento: la ragione si ritrova nell'alterità quando consegue *reciprocità*, può articolarsi in una totalità di relazioni in cui le parti non esercitano violenza l'una sull'altra. Ma ciò significa che il bisogno della ragione esiste in modi molteplici anche per la stessa vita cosciente, alcuni inadeguati e difettivi, altri più completi e soddisfacenti: come discriminare tra questi modi, e scegliere il meglio? Quali criteri sono accessibili alla ragione per gerarchizzare le proprie tipologie di attività?

Un tentativo di risposta potrebbe suonare: tutti i criteri con cui la ragione può giudicare la propria attività – compresi i diritti e i doveri oggettivati nelle istituzioni della vita etica – sono prodotti dalla ragione stessa, sono determinazioni della sua libertà; sicché, l'unica vera misura della soddisfazione razionale è l'autoconoscenza del logico [*das Logische*] come Idea assoluta nella filosofia: l'attività della ragione al culmine del proprio esercizio. Sfortunatamente, l'autocomprensione della ragione nella filosofia giunge *troppo tardi* per orientare gli individui verso il meglio: la filosofia

appare quando una forma di vita ha già fatto il suo corso e dispiegato le sue potenzialità; il suo contenuto è la stessa ragione che pulsa nelle vene dell'azione effettiva, ma non più come vita e forza istintiva, bensì come comprensione della vita. E allora il problema si ripresenta: come può la ragione, *prima* di comprendere se stessa, passare dalla vita dell'individualità agente alla vera soddisfazione e pienezza del sapere di sé? Nel caso più paradigmatico: prima della comparsa della filosofia, in che modo la ragione può stimare il *bisogno di filosofia* come passione superiore alle altre, come la risposta più promettente al sentimento di scissione che la pervade?

Il punto è che non ci troviamo a orientare e discriminare i desideri come ragione assoluta, ma come ragione incarnata in una vita individuale. Se pure la realtà che ho di fronte è, agli occhi della filosofia, *il prodotto della mia attività in quanto Idea assoluta*, non è come Idea assoluta che vivo, agisco e desidero, ed eventualmente desidero divenire filosofo. Se per l'Idea assoluta la razionalità è ovunque presso se stessa, per la vita è indispensabile distinguere tra desideri più bassi e desideri più elevati, e saper scegliere il meglio. Il desiderio di una realtà indipendente che ci rispecchi e ci arricchisca, infatti, è superiore al tendere solipsistico che accompagna più direttamente la coscienza di sé, perché consente un'esperienza durevole della propria razionalità. Ma per cogliere questa superiorità devo avere un'intuizione preliminare dei bisogni più alti della mia natura razionale: per questo motivo Hegel, nel passo già citato dal capitolo sull'Idea assoluta, dice dell'impulso della ragione che non è soltanto l'unica e assoluta forza del reale, ma anche, quasi platonicamente, la più alta [*höchste*].

Si deve dire piuttosto, come Hegel stesso fa talvolta, che per orientare le mie scelte e riquilibrare il mio desiderio devo *confidare* nella ragione²⁹⁶ o, anche, lasciarmi guidare dall'istinto: devo avere fiducia che il mio istinto sia, come in effetti è, incarnazione della forza vitale della ragione²⁹⁷. Ma occorre notare, a mio parere, che

²⁹⁶ Cfr. *GW* 18, p. 6 e p. 18.

²⁹⁷ Cfr. la discussione alla fine del capitolo precedente. Inoltre, cfr. J.-L. Gouin, *Der Instinkt der Vernünftigkeit*, Hegel-Studien 44, 2009, pp. 107-129. Nella prefazione alla seconda edizione della *Logica dell'Essere* Hegel parla delle categorie logiche come di un *Trieb* che «*instiktmässig*», e al modo di un «*instinktartig* *Thun*», anima la realtà e la vita dello spirito: «La differenza fra l'operare istintivo e l'operare intelligente e libero sta in generale in ciò, che quest'ultimo è accompagnato dalla coscienza. In quanto il contenuto dell'operante, tratto fuor della sua immediata unità col soggetto, è portato alla oggettività di fronte a questo, comincia la libertà dello spirito, che nell'operare istintivo del pensiero, stretto nei legami delle sue categorie, è spezzato in una materia infinitamente molteplice. In questa rete son qua e là dei nodi più fermi, che sono i punti d'appoggi e d'orientamento della sua vita e coscienza. Costesti nodi debbono la lor fermezza e la lor potenza al fatto appunto che, portati dinanzi alla coscienza,

Hegel si appoggia tacitamente su due accezioni diverse del termine *Instinkt*. L'istinto della ragione è un *Trieb*, un impulso cieco e spontaneo a ricercare se stessa in ogni realtà; ma è anche una forma intuitiva di intelligenza e discriminazione, come quando scegliamo istintivamente una strada ignota senza avere a disposizione una mappa, sulla base della nostra capacità di leggere l'equivocità dei segnali e delle tracce. La vita della ragione è istintiva in entrambi i sensi: è al secondo significato che si deve la percezione di insoddisfazione e mancanza che ci spinge a superare il nostro desiderio immediato di autoaffermazione; è il primo che traduce questa percezione in un desiderio più elevato e comprensivo, in una forza capace di dare forma alle passioni naturali e istituire una seconda natura.

Ogni desiderio, in quanto espressione della vita razionale, è definito da questa duplicità: ma ciò significa che, come già in Platone e in fondo anche in Hobbes, il desiderio non può evitare la tensione tra produttività e acquisizione, tra il significato che le cose hanno per noi e il valore che hanno in se stesse. L'istinto come *Trieb* è un fare, è produttivo e autoaffermativo; l'istinto come capacità discriminatoria deve saper scrutare e seguire le linee di intelligibilità di un contesto *dato*, per orientarsi intuitivamente in esso e distinguervi tra direzioni percorribili e strade sbarrate. E così come è dato il contesto, è data anche l'intelligibilità di questa distinzione: in altri termini, l'istinto della ragione deve condurre verso il bene, la miglior forma di soddisfazione – l'esistenza pubblica in istituzioni, ma in ultima analisi l'autocomprensione nella filosofia – senza che questo bene sia prodotto dal desiderio stesso; e prima che, soprattutto, la più alta soddisfazione della ragione sia accessibile come il logos autocosciente dello spirito assoluto.

E allora, si deve concludere, l'autocoscienza *desidera* l'autoconoscenza o la propria soddisfazione compiuta, perché dispone dei mezzi per orientarvi il proprio eros, discriminando questa meta come intrinsecamente superiore alle altre. Si potrebbe

sono altrettanti concetti, in sé e per sé esistenti, della sua essenzialità. Il punto di maggior rilievo per la natura dello spirito, è il rapporto non solo di ciò che lo spirito è *in sé*, verso quello ch'esso è *realmente*, ma di come lo spirito sa *se stesso*. Questo sapersi è perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la determinazione fondamentale della *realtà* sua. Depurare pertanto queste categorie, che operano soltanto istintivamente come impulsi, e che son dapprima portate nella coscienza dello spirito come isolate, epperò come mutevoli e come intralciantisi, mentre procuran così allo spirito una realtà a sua volta isolata e malsicura, depurarle, e sollevar con ciò in esse lo spirito alla libertà e alla verità, questo è il più alto compito logico» [SdL pp. 16-17; W 5, pp. 27-28]. Pare quasi di cogliere, nella vita «isolata e malsicura» dello spirito guidato istintivamente dalle categorie «intralciantisi», un'eco dello stato di natura hobbesiano.

obiettare che questa conclusione reintroduce una posizione platonica, perché rende l'autocomprensione concettuale della ragione dipendente da una preliminare forma intuitiva di intelligenza dell'intero – un colpo d'occhio simultaneo che raccoglie una molteplicità data in unità, e permette di apprezzare una direzione nelle cose; prima di autoconoscersi, la ragione appare in questo modo come un'intelligenza istintiva sempre attiva nella vita umana, benché non necessariamente esercitata in ogni desiderio cosciente. Lascio in sospeso se questo sia vero per la concezione hegeliana del pensiero *tout court*; per ciò che riguarda la vita pratica, mi pare un esito inevitabile, così come lo era per Hobbes: a meno di non assolutizzare un dualismo tra impulso e comprensione, tra ragione passionale e ragione consapevole, che renderebbe inspiegabile la razionalizzazione del desiderio immediato e la possibilità stessa di motivarsi a perseguire il sapere.

Formulato in altro modo: rispetto a Hobbes – e anche rispetto all'antropologia pessimista di Platone, per il quale è impossibile educare completamente il desiderio alla razionalità – Hegel introduce le cruciali nozioni di *Bildung* e di seconda natura, che permettono di concepire la coltivazione del desiderio immediato e la libertà come *essere-presso-di-sé* nel mondo, invece che come mero arbitrio – o, nel caso diverso di Platone, come oblio di sé; ma la *Bildung*, di per sé presa, è insufficiente. Per dare una forma razionale alle passioni, devo esperire la mia ragione come un bene, e regolarmi in base a una percezione dei suoi bisogni intrinseci: non basta perseguire ciecamente l'interesse privato registrandone il superamento come esito non pianificato. E se la *Bildung* è essenzialmente produzione, allora deve essere guidata e regolata da una qualche forma di *théoria*: da una comprensione del bene, dell'ordine migliore e più desiderabile al quale può accedere la natura dell'uomo. L'alternativa, se si vuole evadere dall'assolutizzazione hobbesiana del desiderio privato, è la soluzione storicista di Kojève: vale a dire, il desiderio e la cultura devono produrre il proprio scopo sostanziale, e il compimento del desiderio non è altro che l'autocoscienza retrospettiva della storia come percorso di costruzione dell'universale umano, cui si giunge inevitabilmente quando non resta più alcun materiale esterno da assimilare o negatività da realizzare²⁹⁸.

²⁹⁸ Anche se, è vero, in Kojève si può riscontrare una difficoltà non dissimile, come ha rilevato Strauss nel suo *Restatement* [L. Strauss, *On Tyranny*, a cura di M. Gourevitch e M.S. Roth, Chicago 2000³, pp. 210 e sgg.]: l'universale umano – nella sua forma politica di Stato universale e omogeneo – deve essere considerato il miglior regime e la miglior soddisfazione disponibile per l'uomo, altrimenti non può essere raggiunto come obiettivo storico concreto.

CAPITOLO QUINTO

TRA NATURA E STORIA: IL DIRITTO E LA SUA FONDAZIONE

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'immagine della natura e della ragione umana in rapporto alla razionalità del mondo. 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 – scontino 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; il desiderio è artificio e cultura, produce ciò che naturalmente non è: e 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 ciò che l'uomo produce ha valore, se vi trova soddisfazione ed effettività, non sono a loro volta dei prodotti.

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 storia*. 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, giustamente critico di ogni legittimazione naturale dell'ubbidienza civile, ha ben 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 (i), 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 (ii); analizzerò poi la struttura del diritto astratto della personalità e la sua concretizzazione nella società civile (iii); infine, imposterò una discussione più generale sul rapporto, in Hegel e Hobbes, tra diritto naturale e ordinamento positivo (iv). In quest'ultima sezione rileverò come vi sia un senso ineludibile per cui Hegel deve essere considerato erede legittimo della moderna tradizione di diritto naturale, specialmente nella sua versione hobbesiana.

1. Natura e libertà: la 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 moderna²⁹⁹. La rappresentazione 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»³⁰⁰: 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 stessa³⁰¹.

Nella rappresentazione del *Naturzustand* popolarizzata dai moderni pensatori della scienza civile³⁰² 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, immodificabili 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 giusnaturalista non è mai una semplice descrizione zoomorfa dell’uomo ‘naturale’, ma una risalita – propiziata dalla comprensione dei

²⁹⁹ 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*, Frankfurt a.M. 1969; J.-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel. Hegel et l’esprit objectif*, Paris 2007, soprattutto il cap. II (del quale riprendo anche il titolo). 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.

³⁰⁰ *RPh* Pöggeler, p. 6.

³⁰¹ Cfr. *Enc. C III*, § 502, pp. 361-62 [W 10, pp. 311-312].

³⁰² Nel *Naturrechtsaufsatz* del 1802-03 Hegel distingue all’interno del moderno diritto naturale la corrente empirista di Grozio, Hobbes, Pufendorf e Locke da quella formalista di Kant e Fichte.

comportamenti idealtipici che si avrebbero in un'ipotetica condizione presociale – alle sorgenti permanenti della normatività, perché radicate nell'esser-uomo dell'uomo: nei termini dell'idealismo tedesco, è il tentativo di rendere visibile nei suoi nessi elementari il rapporto tra *Sein* e *Sollen* nell'esperienza spirituale³⁰³. La chiave di volta epistemica delle costruzioni giusnaturaliste e contrattualiste moderne, desunta dalla concettualità della moderna scienza matematica, è l'ideale *reversibilità* tra ordine e caos, tra il nomos comune 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.

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 di tipo quasi-matematico; dall'altro, più nello specifico, è un impasto contraddittorio di (i) 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 – (ii) concetti dedotti dal senso comune e non indagati nella propria logica interna – la libertà – e (iii) strati di significato – come la personalità giuridica, la soggettività morale e anche la stessa *umanità* – indebitamente sovrapposti tra loro, e peraltro niente affatto 'naturalisti', 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 d'intelletto 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.

³⁰³ Come noto, questo tentativo cadde sotto la critica humeana della cosiddetta 'fallacia naturalistica'. Ma 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.

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 volere³⁰⁴.

Se anche lo stato di natura è raramente equivocato dai giusnaturalisti (con l'eccezione di Rousseau, che però ha differenti propositi) per un'improbabile condizione storica effettiva, e se ne tiene saldo lo statuto analitico di formazione idealtipico-normativa, esso resta nondimeno per Hegel una «congettura» o «creazione nebulosa»³⁰⁵, 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 così 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 indisgiungibile 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 bene, 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.

³⁰⁴ *Lezioni sulla filosofia della storia* II, p. 37 [W 12, p. 58].

³⁰⁵ *Ibidem*.

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 storicista e quella trascendentale. L'obiezione storicista, mossa al tempo di Hegel dalla *historische Rechtsschule* di Von Savigny, contesta che nulla, e tantomeno la libertà individuale, può pretendersi come un primo e un ingenerato, indipendente dal flusso storico e dalla continuità della tradizione³⁰⁶: 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 storicista: 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 concreta³⁰⁷; il processo di realizzazione della

³⁰⁶ 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 e 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 per Hegel soltanto la negazione astratta dell'individualismo giusnaturalista, 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.

³⁰⁷ Cfr. *RPh* Iltig, 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* 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

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 giusnaturalista 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 questa confusione è 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 animano³⁰⁸. L'attitudine empiristica del giusnaturalismo contiene perciò un importantissimo 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

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*, a cura di J.F. Kervégan, pp. 36 e sgg..

³⁰⁸ Questo è, se si vuole, il risvolto normativo-oggettivo dell'importante riconoscimento che Hegel tributa all'empirismo moderno, su cui cfr. *supra* l'introduzione.

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 circostante³⁰⁹. 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 autorealizzarsi 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 riesca a vedere come questo livello sia parziale e spinga oltre se stesso; gli sfugge infatti l'autonegatività 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»³¹⁰.

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»³¹¹:

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 presente³¹².

In tale condizione lo spirito appare pietrificato in un'innocenza quasi animalesca, perché la sua esistenza cade fuori dal suo concetto: il riposare in sé dell'io non è ritorno cosciente dall'alterità, ma quietà ottusa; la relazione con l'esterno è aggressività ferina.

³⁰⁹ L'empirismo è perciò, da questo punto di vista, la forma teorica irriflessa del moderno diritto della libera individualità: ma anche la comprensione filosofica conferma [*Enc. C III* § 552 A; *LFD* §§ 46 A, 124 A, 185 A, 260] che il mondo moderno si muove su una traiettoria complessivamente più alta rispetto a quello antico.

³¹⁰ *Lezioni sulla filosofia della Storia* II, p. 69 [W 12, p. 104].

³¹¹ *LFD* § 93 B [GPhR p. 91].

³¹² *Enc. C III*, § 432 Z, p. 274 [W 10, p. 222].

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 neppure ingiusto, ma assiologicamente muto³¹³: le relazioni interumane vi appaiono strutturalmente indifferenti a ogni configurazione normativa, fosse pure il presunto diritto del più forte. La violenza e distruttività di ogni interazione sono semplicemente effetti neutrali 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 non consiste ovviamente nell'adeguatezza della sua antropologia – giacché al contrario, su questo terreno, il suo metodo teorico è irrimediabilmente manchevole – ma nell'aver colto, attraverso l'immagine del *bellum omnium contra omnes*, l'infondatezza di ogni legittimazione naturale del diritto e del potere politico³¹⁴. Le giustificazioni dell'obbligatorietà delle norme che si appoggiano su presunte gerarchie naturali o su rapporti fattuali di disegualianza – 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

³¹³ «Status naturae non est injustus, et eam ob causam ex illo exeundum» aveva affermato Hegel nella tesi IX premessa alla *Dissertatio de De Orbitis Planetarium*.

³¹⁴ «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 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 C. Senigaglia, *Il gioco*, p. 136].

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 prescrittiva³¹⁵. 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 coerentista di giustizia quale rispetto della parola data³¹⁶ – 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 non è un *Sollen* accanto ad altri, è l'imperativo che la libertà dà a se stessa ed esegue da sé.

2. *Ius in omnia e dominio dispotico: il diritto prima del diritto*

La giusta 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

³¹⁵ In un quaderno anonimo di appunti del corso di storia della filosofia del 1820-21, p. 280 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. C. Senigaglia, *Il gioco*, cit, p. 137.

³¹⁶ Con bella espressione, Hobbes definisce nel *Leviatano* l'ingiustizia come «il disfare volontariamente ciò che si è fatto volontariamente all'inizio» [p. 137; EW 3, p. 119].

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 *dominium* 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 uomini³¹⁷. 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 diritto³¹⁸. 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: sicché l'associazione umana è un'armonia di sostanze tra loro

³¹⁷ 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*, Paris 1996, pp. 145-164. Sul concetto di proprietà in Hobbes cfr. Y.C. Zarka, *La propriété chez Hobbes*, in *Archives de Philosophie*, vol. 55 n. 4, 1992, pp. 587-605.

³¹⁸ Esempiarmente in S. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 96 e IIa IIae, 66.

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 *sociabilitas* umana, a chiunque si assegni il compito di indagarlo e rivelarne i criteri – a proporzionare il giusto e il diritto per ciascuno³¹⁹. Hobbes compie un'inversione di portata inaudita: 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 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'eclissamento 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 eventuale consolidamento giuridico come proprietà,

³¹⁹ Cfr. esemplarmente Cicero, *De Legibus*, I, § 19.

diviene logicamente inassimilabile alla dinamica di *autorizzazione* che istituisce un *imperium*, una legittima relazione politica di comando tra gli uomini³²⁰.

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 *koinonia politiké*, 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 persone³²¹.

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 concetto³²².

³²⁰ 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», C. Senigaglia, *Il gioco*, cit. p. 137.

³²¹ 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.

³²² *LFD* § 57 A, tr. it. modificata [GPhR p. 59].

Tanto il rifiuto della legittimazione naturale della proprietà e del potere, quanto la loro differenza radicale di statuto normativo sono, anche per Hegel, esiti inestimabili 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 – *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 sottostanno³²³. Se è merito di Hobbes l'aver confinato nella brutale condizione pregiuridica 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 comune³²⁴. La

³²³ J. Hyppolite, *Genèse*, cit. pp. 476-77 nota come visto l'eco hobbesiana del concetto di alienazione e cultura. A ragione quindi C. 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 l'autentica giuridicità dello Stato moderno, e quindi assai prossimo all'immagine hobbesiana dello stato di natura, che oscilla appunto tra questi estremi. Cfr. infra, cap. VI.

³²⁴ L'essenziale di questa critica al contrattualismo – l'anticipazione del fondato, lo stato civile, nel fondamento naturale – viene già esposto da Hegel nel *Naturrechtsaufsatz*, dove la posizione hobbesiana (senza nominare Hobbes) è discussa come opzione 'pessimista' tra le teorie empiriste del diritto naturale: GW 4, p. 424 e sgg.. Su questo, oltre ai saggi già richiamati di Riedel, Bobbio e Bourgeois, ho tratto molto profitto dallo studio di G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in

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 ragione ultima 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 aspre conseguenze. È tesi cruciale 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 istituzione³²⁵. 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 sconfitto³²⁶: 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 idealmente equiparabile

Id. (a cura di) *Il contratto sociale nella filosofia moderna*, Milano 1989, pp. 311-362.

³²⁵ *Leviatano*, p. 212. Cfr. anche C. Senigaglia, *Il gioco*, cit. p. 149. Sulla questione del dominio dispotico anche gli spunti di G. Preterossi, *La politica negata*, Roma-Bari 2011, pp. 4-28.

³²⁶ Questo assenso, come visto, è decisivo, perché nessun diritto scaturisce dalla forza in quanto tale: per Hobbes «il diritto del più forte in natura non esiste, ogni diritto è anzi pattuito e volontario, sicché Hobbes è all'opposto dei vari Callicle e Trasimaco, con cui viene ancora troppo spesso identificato», A. Ferrarin, op. cit. p. 230.

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*»³²⁷ – dall'oggetto. Hobbes replicherebbe che la fonte della legittimità del patto, l'auto-obbligazione dell'individuo, rimane *libera* – e quindi giuridicamente rilevante e costitutiva – anche se forzata dalla minaccia di morte³²⁸: ma si tratta di un'asserzione circolare, giacché lo *ius in omnia* espresso dal dominatore tratta l'individuo sottomesso come una cosa posseduta tra le altre, e non gli riconosce perciò alcuna capacità giuridica ad auto-obbligarsi.

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 attivamente autorizzato. Per questo motivo la lotta tra autocoscienze e il dominio dispotico che ne scaturisce non possono avvalorare alcun assetto giuridico di relazione né provvedere alla fondazione dello Stato: la loro utilità consiste piuttosto 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

³²⁷ *Leviatano* XVI, p. 168 [EW 3, p. 147].

³²⁸ «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» [*Leviatano* XIV, pp. 144-45; EW 3, p. 126].

stato dell'autocoscienza universale. Si tratta del *cominciamento* esteriore o *fenomenico* degli Stati, non del loro *principio sostanziale*³²⁹.

L'inizio degli Stati avviene su un terreno pregiuridico, anteriore a ogni possibile giustificazione delle norme, perché strutturalmente ignaro della differenza – di cui si appropria la volontà razionale della persona, ma non ancora l'autocoscienza – tra individui e oggetti. Ma a ben vedere, per Hegel è anche un terreno *pre-storico*. È vero che le *Lezioni di Filosofia della Storia* si sforzano di rinvenire nei popoli africani e cinesi alcuni tratti che richiamano l'alternanza di 'innocenza ottusa' e violenza ferina con i quali conviene caratterizzare la vita allo stato di natura³³⁰; 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 vendetta³³¹.

Hobbes ha dunque torto nell'identificare lo stato di natura con la condizione permanente della vita umana in assenza di regole sanzionatorie: la sua rilevanza è molto minore, poiché coincide con l'indeterminata (e soprattutto indifferente) animalità dello spirito anteriore alla storia, 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

³²⁹ Enc. C III § 433 A, p. 276 [W 10, p. 223].

³³⁰ 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».

³³¹ *LFD* § 349 A, p. 268 [GPhR p. 347]. Sullo stato di asservimento naturale come condizione pre-storica, cfr. J.F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris 1992, pp. 213-217; *L'effectif*, cit., p. 109.

diritto, va in scena nelle nebulose e violente vicende anteriori alla formazione degli Stati, che soli scandiscono la storicità propria della libertà umana.

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 anti-giuridica di un *dominium* 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 schiavo³³².

La relativa giustificazione dell'asservimento fornita da Hegel non è di tipo giuridico, ma storico-culturale: solo l'esperienza violenta dell'assoggettamento al signore pone un freno all'espansione violenta e anarchica del particolarismo dell'autocoscienza privata, indirizzandola verso la conquista della libertà e 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 notoriamente come *Heroenrecht*, «diritto degli eroi alla fondazione degli Stati»³³³ – quasi indistinguibile, anche graficamente, dall'*Herrenrecht* che vige allo stato di natura, in corrispondenza con la soprarichiamata *Herrenschaft*³³⁴. 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 non designa una titolarità giuridica in atto – e come potrebbe? – ma soltanto la

³³² Enc. C III § 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» [*ibidem*].

³³³ *LFD*, § 350, p. 269 [GPhR p. 348].

³³⁴ Cfr. anche *LFD* § 93 [GPhR p. 93], dove «Heroenrecht» è una correzione a mano di Hegel, perché l'originale era «Herrenrecht». Si veda anche, nelle lezioni di Estetica, W 13, pp. 243-48.

giustificazione retrospettiva che la libertà fornisce al proprio sorgere dagli impulsi ciechi.

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 l'illusoria istituzione dello Stato per contratto. Ma occorre rammentare – e questo vale anche per la palinodia machiavelliana contenuta della giovanile *Die Verfassung Deutschlands* – che tutto il valore della tirannia 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 *dominium* privato si trasfigura in relazione *politica* di ubbidienza, il servo in persona tra persone.

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 che essa favorisce: nella *Scienza della Logica*, la *Gewalt* è sì dominio di una sostanza attiva su quella passiva, ma altrettanto genesi del Concetto. Infatti, «la violenza è l'apparire della potenza [die Erscheinung der Macht], ossia è la potenza come un esterno»³³⁵, laddove 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 *libero 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*³³⁶.

La *Erscheinung* dello Stato dal dispotismo, richiamata nel § 433 dell'*Enciclopedia* sopracitato, non fa riferimento soltanto all'apparire storico-fattuale dello Stato, ma

³³⁵ *SdL*, p. 641 [W 6, p. 235].

³³⁶ *SdL*, p. 683 [W 6, p. 277].

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 astratto, contratto e società civile*

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 in questo modo 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 istintuale e utilitarismo prudenziale; nella sua articolazione specificamente giuridica questa aporia 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, l'*oikos* e la *polis*³³⁷.

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 molti, a dire il vero – 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 *koinonia politiké* di Aristotele – termine da cui, come è noto, 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

³³⁷ 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*, Frankfurt, Bern, New York and Paris, 1990, pp. 90 e sgg..

buon cittadino se le leggi sono buone: l'arte politica è necessaria all'uomo proprio perché non c'è nessuna tendenza che regoli 'spontaneamente' l'associazione umana³³⁸; 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 diseguaglianza 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 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, paradossalmente, 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 altrui³³⁹. La sfera

³³⁸ *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..

³³⁹ Cfr. *De Cive*, VI, 15. Cfr. A. Biral, *Hobbes*, cit..

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 leggi³⁴⁰: se è dunque antitetico e opposto alla legge pubblica, ne risulta tuttavia circoscritto e 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 non di fatto od occasionalmente. 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 antiggiuridico dello *ius in omnia*.

È noto il giudizio provocatorio di Leo Strauss per il quale Hobbes, nome tutelare dell'assolutismo statale, sarebbe altrettanto e soprattutto il fondatore del moderno liberalismo³⁴¹. 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: (i) l'emergere, parallelo e coesistente alla sfera politica dello Stato, di un ordine di relazioni strutturalmente non politiche, governate dall'espansione dell'interesse privato; (ii) l'infrastruttura *giuridica* che sorregge un tale ordine di relazioni, distanziandolo dalla condizione pregiuridica – e per Hegel anche pre-storica – 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 inserito³⁴². Nello specifico, ciò comporta (iia) la delimitazione del concetto medievale di *dominium*

³⁴⁰ Cfr. *Leviatano*, XXI.

³⁴¹ Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, cit., cap. VII; ma cfr. anche C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 101 e sgg..

a diritto di possesso esclusivo di cose, in un quadro di indipendenza personale ed eguaglianza formale dei soggetti proprietari; (iib) la riconduzione della legittimità di ogni obbligazione a un atto di volontà e a una libera scelta degli individui.

I punti (iia) e (iib) costituiscono, pur nella ben diversa cornice della teoria speculativa dell'oggettività del volere, il quadro fondamentale di sviluppo del diritto astratto hegeliano; entrambi concorrono poi a determinare l'ordine giuridico che struttura la società civile, stabilendo così la peculiarità dell'eticità moderna in raffronto con quella antica. Conviene affrontarli in ordine, mettendo in luce le affinità con Hobbes non meno che le eclatanti 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, 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*³⁴³.

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 da Hobbes a Kant, che vede nel diritto un vincolo esterno e

³⁴² J.F. Kervégan, *L'effectif*, cit., p. 177 e sgg.. J. Saada, *Hobbes et le sujet de droit*, Paris 2010, p. 175 sottolinea il punto in Hobbes, mettendo in evidenza la novità epocale della concezione hobbesiana della soggettività giuridica.

³⁴³ *LFD* § 35 A, tr. it. pp. 47-8 [GPhR p. 42].

restrittivo rispetto alla libertà del volere individuale: 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 un modo ancora parziale, l'essenza universale del volere³⁴⁴.

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 mondo³⁴⁵. 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 dell'autocoscienza che occorre per passare dal piano fattuale-istintivo a quello valutativo e infine normativo. Ma la morfologia di uno stato atomistico in cui si fronteggiano centri autonomi di volontà è comunque, anche per Hegel, la cornice più appropriata per cogliere la fonte ultima 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»³⁴⁶, che in quanto tale va considerato *assoluto* [§ 44]; lo hobbesiano *ius in omnia* enuncia perciò la prima verità dell'idealismo, vale a dire la confutazione della «parvenza di autonomia» delle cose

³⁴⁴ Cfr. L. Siep, *Personsbegriff und Praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel*, in Id., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 81-115.

³⁴⁵ Cfr. §§ 47-48: l'uomo è persona *in sé*, ma deve affermare in atto la propria personalità attraverso il volere. Cfr. *infra* per l'ambiguità di questa distinzione: se in sé tutti gli uomini sono uguali, soltanto la persona per sé può godere di diritti effettivi: ma lo sviluppo del per sé in un sistema statale implica ineguaglianze e differenze, e da ultimo anche il superamento dello Stato – e per Hegel sul terreno internazionale non c'è alcuna tutela del diritto astratto della persona.

³⁴⁶ *LFD* § 52 A, p. 57 [GPhR p. 56]. È cruciale 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.

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»³⁴⁷.

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 jenesse* 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 proprietà³⁴⁸.

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 dovuto 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

³⁴⁷ LFD § 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, Frankfurt a.M. 1974-75; poi A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999, cap. V, e il cap. II di T. Brooks, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Edinburgh 2007.

³⁴⁸ Cfr., oltre a Siep, Williams e altri già richiamati, B. Romano, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della filosofia dello spirito jenesse 1805-06 di Hegel*, Roma 1975. Testa, *La natura*, cit. pp. 388 e sgg., interpreta la proprietà giuridica della persona come status normativo istituito dal reciproco riconoscimento, andando a mio parere oltre Hegel – anche quello jenesse. 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*.

titolo giuridico della proprietà, istituendo così come persona il suo portatore, a Heidelberg e Berlino la presa di possesso ottiene valenza giuridico 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 della 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 momenti³⁴⁹.

In questo modo Hegel scioglie un'ambiguità teorica profonda del testo jenesse, 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'appariscenza 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.

Si può specificare questo nodo come segue. Prendendo a riferimento il capitolo XIV del *Leviatano*, si vede bene 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»³⁵⁰. La premessa indispensabile dell'esercizio di

³⁴⁹ 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 riconoscitiva del contratto: «il contratto presuppone che coloro che vi intervengono si riconoscano come persone e proprietari» [LFD § 71 A, p. 72; GPhR p. 76].

³⁵⁰ *Leviatano* XIV, p. 134 [EW 3, p. 126].

questo originario 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 qualsivoglia 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 primi³⁵¹.

È questa stessa distinzione a prendere forma, nella teoria hegeliana del diritto astratto, attraverso i momenti essenziali dell'uso e dell'alienazione del bene. Solo grazie all'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 religione³⁵².

Nel merito, la *vita* stessa «non è di fronte alla personalità [...] un che di esteriore»³⁵³, 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 *comprensiva* totalità dell'attività esteriore»³⁵⁴. Sicché Hegel, come Hobbes, vede

³⁵¹ Per una lettura di Hobbes che sottolinea il carattere inalienabile della soggettività giuridica, cfr. J. Saada, *Hobbes*, cit..

³⁵² *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 fundamentalmente uguali *non* come proprietari, ma come volontà libere. Cfr. *infra* sul contratto come riconoscimento della mutua umanità.

³⁵³ *LFD* § 70, p. 71 [GPhR p. 75].

³⁵⁴ *Ibidem*.

nella preservazione della vita un momento connotato alla capacità giuridica, e quindi un presupposto normativo di ogni ordine etico-politico. Da ciò segue peraltro, 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 vita³⁵⁵.

L'alienazione della proprietà esplicita il quadro contrattuale nel quale soltanto ottiene effettività la capacità giuridica della persona³⁵⁶. 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»³⁵⁷; nella stipulazione [§ 79] 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 moderna, e in specie hobbesiana: la validità e la giustificazione di ogni norma comune risiedono nella libera auto-obbligazione della volontà che le pone, manifestata da segni espressi. Per questa ragione [§ 79 B] Hegel vede nella promessa e

³⁵⁵ 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 cfr. A. Wood, *Hegel's ethical Thought*, Cambridge 1990, e R. 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, cfr. *infra* – 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*.

³⁵⁶ 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. III.

³⁵⁷ *LFD* § 78, p. 76 [GPhR p. 82].

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 leggiamo 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»³⁵⁸.

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»³⁵⁹ – 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 pari 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 *questo* 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 emerge così in quanto essenziale 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 esteriorizzare questa 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 'naturale', 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

³⁵⁸ *Leviatano* XIV, p. 144 [EW 3, p. 126].

³⁵⁹ *Leviatano* XIV, p. 143 [EW 3, p. 125].

qualche potere coercitivo»³⁶⁰. 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 costante, e imbrigliare quindi le oscillazioni della volontà umana³⁶¹. 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 libera [§ 29]. Hobbes non coglie lo sviluppo necessario della personalità in soggetto morale: benché 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, come visto, non può sussistere una differenza di

³⁶⁰ *Leviatano* XIV, p. 142 [EW 3, p. 124].

³⁶¹ Timore e libertà sono coestensivi: *Leviatano* XXI, p. 223 [EW 3, p. 197].

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.

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 *impolitico* 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 civile³⁶²: non, tuttavia, per l'aspetto ancora empirico e incompiuto dell'impossessamento e dell'uso dei beni, ma per le risorse regolative dispiegate dal rapporto contrattuale [§ 217 A].

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 (i) 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 (ii) 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 *quanta* scambiabili, come espressioni formali del «*bisogno in generale*»³⁶³.

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»³⁶⁴. Questa inversione indica che il diritto di proprietà, nel

³⁶² *RPh* Henrich p. 168. Sull'astoricità del diritto astratto della personalità, J.F. Kervégan, *L'effectif*, cit. pp. 59 e sgg., e sulla società civile come sua effettuazione concreta ivi, pp. 67 e sgg..

³⁶³ *LFD* § 63, p. 65 [GPhR p. 65].

³⁶⁴ *LFD* § 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*, 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].

contesto oggettivo della società civile, si legittima non con 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 liberale – 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 del tutto inadatto per tematizzare l'unificazione politica di una comunità, esso costituisce tuttavia il vettore di quella specifica unificazione impolitica che contraddistingue la moderna società civile e le sue strutture interne di autoregolazione. È perciò la società civile, in quanto «*costituzione giuridica*»³⁶⁵, 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 suoi critici, sia prossimo ai principi fondanti dello Stato di diritto³⁶⁶.

Ma la società civile, fermo restando il suo sorprendente potenziale autoregolativo, non è in grado di portare a piena attuazione né (i) la tutela dei diritti della personalità che le conferiscono forma giuridica, né (ii) 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»³⁶⁷ – genera inevitabilmente la polarizzazione classista 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.

³⁶⁵ LFD § 157, p. 139 [GPhR p. 165].

³⁶⁶ Su questo punto, cfr. tra tutti i classici studi di E. Weil, *Hegel et l'État*, Paris 1950, e D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, ried. Napoli 2012.

³⁶⁷ LFD § 243, p. 187 [GPhR p. 232].

La società civile, che pure in quanto ordine giuridico non coincide con lo stato di natura di Hobbes, ne incarna tuttavia il «resto» o residuo³⁶⁸: 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. Occorre 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*

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 preconstituito, 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* particolare [§ 40], 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 quel volere che sia intrinsecamente provvisto di razionalità

³⁶⁸ «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 AA. VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'enciclopedia del 1817*, Verifiche 1995, p. 523.

o in unità con il giudizio intelligente: in Hobbes, che miri cioè alla *conservatio sui*; in Hegel, che inscriba durevolmente la volontà nel mondo, consentendo alla coscienza di sé di apprendersi come libera [§ 57]. 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 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 ragion d'essere – se, nei termini di Hegel, diviene volontà oggettiva³⁶⁹.

La conseguenza, in entrambi, è analoga: conduce alla deduzione immanente di un sistema di diritti inalienabili o imprescrittibili della persona come base oggettiva di validità di ogni norma giuridica. L'illiceità di ogni «alienazione della *personalità* e del suo essere sostanziale»³⁷⁰ – 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 soltanto 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»³⁷¹. 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 deve essere collocata all'interno della moderna tradizione giusnaturalistica, di cui Hobbes è l'iniziatore³⁷²: la personalità segue dall'essenza 'naturale' della razionalità umana. In Hegel la deduzione

³⁶⁹ 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».

³⁷⁰ *LFD* § 66 B, p. 67 [GPhR p. 67].

³⁷¹ *Leviatano* XVI, p. 169 [EW 3, p. 148].

³⁷² Cfr. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1966, pp. 11-74.

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*³⁷³.

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 astoricità 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 razionale³⁷⁴. 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 e indispensabile 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 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 autodeterminazione pratica specifica e della sua realizzazione come cittadino di uno Stato particolare³⁷⁵.

³⁷³ Cfr. RPh Iltig 1, § 1. Cfr. su questo A. Peperzak, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht 1987, pp. 1-13.

³⁷⁴ 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. Enfaticamente, Hegel parla di «eterni diritti umani» a proposito della conquista della libertà da parte degli schiavi in *Enc. C III* § 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*, Napoli 2012 cap. II.

³⁷⁵ Sul diritto astratto di Hegel come diritto naturale, cfr. Kervégan, *L’effectif*, cit., p. 102 e 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

È difficile sottovalutare l'importanza di questo vincolo, giacché in effetti esso è il criterio che vale a distinguere la storia umana dall'animalità spirituale 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 perenne dover-essere del diritto, il principio che distingue il diniego violento 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, in altri termini, è la norma permanente che rende intelligibile la storia, il criterio in base al quale discernere la naturalità dello spirito dalla sua libertà cosciente, la violenza dal diritto: così come in Hobbes, si ricorderà, la pace rivestiva la funzione di norma che illuminava la violenza naturale come un male. 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, benché se ne debba ammettere l'acquisizione progressiva – ma di fatto anche la possibilità storica del suo oblio, che Hegel non pare contemplare. Il basilare dover-essere della libertà, riassunto nella formula *exeundum 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'uomo³⁷⁶.

L'inclusione del moderno diritto naturale all'interno della teoria dialettica dello spirito oggettivo intende, piuttosto, superare le *impasses* della moderna filosofia d'intelletto, confinata come sappiamo in un dogmatico empirismo atomistico: il diritto astratto non è la base che permane inalterata al di sotto della costruzione sociale; non è *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.

³⁷⁶ Come visto l'espressione, dopo Jena, ricompare in modo ben più probante in *Enc. C III § 502 A*, ed è quindi utilizzata più volte da Hegel nelle lezioni.

lo statico assetto di proprietà di un individuo naturale, forzosamente isolato dalla storia e dai rapporti etici³⁷⁷. In quanto oggettivazione dinamica della volontà, il diritto astratto è superato e 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 quell'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.

Il confronto con Hobbes è, in proposito, particolarmente significativo per mettere in luce quella che a me pare una difficoltà intrinseca della teoria hegeliana. 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 giuspositivismo³⁷⁸.

E tuttavia il volere sovrano si scontra con il limite essenziale del suo raggio d'azione: non può eludere 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*

³⁷⁷ 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. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, a cura di F. Nicolin, Hamburg 1970, p. 202.

³⁷⁸ Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit. p. 31: positivista per l'esito, Hobbes è tuttavia giusnaturalista per il fondamento del suo sistema.

da quest'ultimo. Una legge che leda durevolmente la sopravvivenza confortevole dei sudditi è certo possibile, ma oltrepassa i limiti *naturali* che definiscono lo scopo e il senso dell'associazione politica: sicché, per quanto i cittadini non dispongano affatto di un presunto e arbitrario 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 coscrizione. 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 niente può obbligare il sovrano a rispettarlo, un tale rispetto coincide tuttavia con l'interesse alla stessa autoconservazione del sovrano come uomo artificiale³⁷⁹.

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 etiche³⁸⁰: 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 [cfr. *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 civile³⁸¹: 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

³⁷⁹ 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, tra gli studi che ho citato, la critica di Oakeshott e Polin, e quanto scrive Q. Skinner in *Visions of Politics*, III, Cambridge 2004, pp. 287 e sgg.), tuttavia egli indica un problema reale, che smentisce irrimediabilmente l'immagine di un integrale risoluzione della legge naturale nella legge civile. Cfr. J. Terrel, *Les théories du pacte social*, Paris 2002, cap. IV; A. Ferrarin, *Artificio*, cit., pp. 236 e sgg..

³⁸⁰ Di un diritto dell'oggettività di contro al diritto della volontà soggettiva Hegel parla in *LFD* § 132 A.

³⁸¹ Per un passo esemplare cfr. *RPh Iltig* 3, p. 485. All'idea etica spetta un diritto più alto che agli individui: *LFD* § 152. Cfr. anche *RPh Iltig* 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.

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 per tutti l'universalità, e nel relativizzare l'attaccamento all'arbitrio privato [§ 324]. 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 noti 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 inclusi 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 universale³⁸².

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

³⁸² Cfr. *LFD* § 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.

universale dell'eticità³⁸³: 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 ristretti confini del diritto privato liberale. Ma le conseguenze per la sua argomentazione non sono limpide. Se lo Stato è il fondamento dell'*effettività* della norma giuridica, non pare altrettanto costituire la ragion d'essere della sua *obbligatorietà*: non ubbidisco alla legge perché posta dallo Stato, bensì perché promuove il diritto a un'esistenza etica e rende oggettiva la mia universalità – ubbidisco dunque *nella misura in cui* lo Stato promuove questo diritto. Non per questo si può ammettere una sorta di diritto di resistenza hegeliano, e per un motivo identico a quello addotto da Hobbes: l'esistenza e la continuità dello Stato sono i primi 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-sanzionatorio di reciproci doveri. Tuttavia la razionalità dello Stato – ancora in analogia con Hobbes – non è misura di se stessa: è, nel caso di Hegel, autentica se dispiega le condizioni per un'autentica vita etica³⁸⁴. La ragion d'essere del diritto oltrepassa e condiziona lo Stato, perché si fonda sul modo essenziale di esistenza dell'uomo come soggetto di volontà razionale³⁸⁵: sulla soddisfazione che l'uomo consegue nel condurre una vita universale in una comunità determinata.

³⁸³ Cfr. *LFD* §§ 260-261 per la necessaria *coscienza* dell'unità di diritti e doveri come anima dell'eticità dello Stato.

³⁸⁴ 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 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 nota circolarità dell'etica aristotelica è trasferita dalla figura del *phronimos* a quella dello Stato.

³⁸⁵ 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].

A mio parere, l'irriducibilità del diritto razionale allo Stato è simultaneamente negata e ammessa da Hegel, come è facile verificare sondando la struttura del diritto statale esterno³⁸⁶. 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 medesimo³⁸⁷.

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 tendenzialmente conflittuali. Il principio dell'interazione tra Stati è il riconoscimento della reciproca indipendenza e autonomia: questo 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 contraenti³⁸⁸. 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 guerra³⁸⁹; i rapporti internazionali non possono fondarsi sui precetti di una morale astratta o della

³⁸⁶ Per la discussione che segue cfr. L. Siep, *Das Recht als Ziel der Geschichte*, in C. Fricke (a cura di), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Stuttgart 1995, pp. 335-379. La critica che cerco di muovere è più o meno coincidente con quella di A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., cap. 11.

³⁸⁷ *LFD* § 333, p. 262 [GPhR p. 339].

³⁸⁸ 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» [§ 331 A; GPhR p. 337].

³⁸⁹ 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.» [*LFD* § 335, p. 263; GPhR p. 340]. Cfr. *Leviatano*. XIII, p. 130 [EW 3, p. 112].

«provvidenza universale», ma sulla «*sapienza particolare*» [§ 337] 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*»³⁹⁰: in grazia del medesimo vincolo di reciproco 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 bene l'oscillazione hegeliana: da un lato il diritto assoluto e solipsistico 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 di per sé fonte *naturale* di *obbligazione giuridica*, per quanto con un grado di effettività precario, minore di quello che spetta al diritto statale 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, non si possono fare trattati con le cose o con le bestie.

Il *continuum* riconoscitivo tra Stati, fondato nel pari statuto di persone, costituisce perciò 'naturalmente' una rete *giuridica* – non astrattamente morale: instaura una disciplina oggettiva dei rapporti, la quale benché manchi della definita effettività fornita da un'unica volontà sovrana³⁹¹, tuttavia trasforma le pretese soggettive in diritti riconosciuti e commensurabili. E un tale *continuum* 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 persone giuridiche – comunque necessario e giusto³⁹² – oltrepassa quello di cittadini di uno Stato

³⁹⁰ LFD § 338, p. 264 [GPhR p. 342].

³⁹¹ È difficile sfuggire all'impressione che, nel fare del dato empirico della mancanza di una volontà sovrana interstatale una necessità della ragione, Hegel faccia spazio a un inopinato positivismo all'interno di una concezione normativo-razionale del *Geist*; tanto più che anche i rapporti tra Stati, come visto sono solcati dalla medesima normatività razionale che scaturisce dai rapporti tra persone. Cfr. anche E. Weil, *La Philosophie Politique*, Paris 1956.

³⁹² Del resto il diritto imprescrittibile di diventare cittadini di uno Stato, ammesso da Hegel, non può che vigere *naturalmente* – per il diritto razionale della persona alla tutela psicofisica, alla moralità e all'eticità – giacché per definizione non riguarda chi è già suddito di un ordinamento positivo.

determinato, perché attiene intrinsecamente al riconoscimento della *comune umanità*. La storia dell'ultimo secolo, certo tra innumerevoli contraddizioni, si è incaricata di mostrare questo punto: pur potendo divenire veramente effettivi solo se sanciti dalle costituzioni dei singoli Stati, i diritti inalienabili della persona, perno giuridico dell'emancipazione umana, costituiscono di fatto il terreno di incontro tra Stati diversi, e il difficile oggetto di un comune sforzo di definizione e di tutela³⁹³.

³⁹³ Sul diverso piano della storia mondiale, come ho già avuto opportunità di notare, 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 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 *antigiuridici*: il 'diritto assoluto', in ogni epoca, al *dominium* di un popolo sugli altri [§ 347] e il 'diritto' degli eroi alla fondazione di Stati [§ 350].

CAPITOLO SESTO

SOVRANITÀ E RAPPRESENTANZA. HEGEL, HOBBS E L'UNITÀ POLITICA MODERNA

Se c'è un nodo di questioni alle quali immediatamente è associato il nome di Hobbes, e viene giustamente 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 'maledetto' 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 ricerca³⁹⁴. 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 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 del desiderio. In linea con la strategia dei capitoli precedenti, anche in quest'ultimo capitolo vorrei mostrare come la ragione hegeliana comprenda e superi l'aporia inerente all'artificialismo di Hobbes, e al tempo stesso ne rimanga per alcuni aspetti prigioniera.

Giustificarei perciò in questo modo la collocazione del presente capitolo: 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, 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 costitutiva 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 la critica che Hegel muove, fin dal *Naturrechtsaufsatz*, alla logica dicotomica di questo nesso, opponendovi invece l'idea che la costituzione dello Stato vada intesa come un'unità autodifferenziantesi di cerchie tra loro interconnesse. Nel terzo paragrafo scorgerò nella rappresentazione cetuale – 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.

³⁹⁴ Si possono consultare le utili raccolte a cura di G. Duso: *Il contratto sociale nell'epoca della filosofia moderna*, cit., e *Il Potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Roma 1999. Inoltre L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris 1986.

1. Hobbes e la costruzione scientifica 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 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 giustamente 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 risolutivo-compositivo di Galileo 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 capitolo le ambiguità che si celano nel tentativo hobbesiano di una *creatio ex nihilo* matematico-meccanicistica della società: i fatti della prassi non parlano se non a chi li affronti con un'intuizione prescientifica e realistica della natura dell'uomo, e in particolare del bene che le pertiene.

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 ordinaria³⁹⁵. È vero che la comprensione della vita umana impone a Hobbes un'incertezza ulteriore; se in Galileo i moti

³⁹⁵ Per un primo orientamento sulla questione rimando ancora ai saggi di Blumenberg e Ferrarin citati nell'*Introduzione*, e per Hobbes allo studio di Biral, più volte citato, *Hobbes: la società senza governo*.

meccanici valgono come regole produttive delle leggi fisico-matematiche, sicché di esse si può dire, pur tra molte oscillazioni, che incarnino l'essenza noetica del mondo naturale, in Hobbes lo statuto realistico del determinismo fisico è ancora più controverso: esso 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, come sappiamo, 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 Galileo, l'esperienza immediata dell'uomo è disordine e caos: la legge è un costrutto del volere umano, che istituisce l'unità e la regolarità partendo dalla molteplicità disaggregata. Il distacco più radicale 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 assegnare 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 della *théoria* scientifica, 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 straordinaria 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 politica³⁹⁶. In questo termine si confondono, tradizionalmente, il significato giuridico e poi teologico connesso alla vicarietà personale, espresso dai latini nella formula di

³⁹⁶ Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, tr. it. di C. Tommasi, Milano 2007; G. Duso, *La rappresentanza politica*, Milano 1988; e in relazione a Hegel J.F. Kervégan, *L'effectif*, cit. pp. 263 e sgg..

diritto privato *personam alicuius gerere* o *sustinere*; e il significato filosofico – certo 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»³⁹⁷ o «regge la parte della persona»³⁹⁸ – «*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»³⁹⁹. 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 efficacissimo 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 *dominum* 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 *data* di una parte sociale – si è parlato perciò di *raepresentatio identitatis* – in vista della sua armonizzazione nell’intero⁴⁰⁰.

Hobbes conduce invece alle estreme conseguenze – con una coerenza e un’inventiva sbalorditive, di cui è difficile, anche al netto delle critiche hegeliane viste nel capitolo precedente, non cogliere l’enorme valore emancipativo – 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

³⁹⁷ *Leviatano* XVI, p. 172 [EW 3, p. 148].

³⁹⁸ *Leviatano* XVII, p. 182 [EW 3, p. 158].

³⁹⁹ *Leviatano* XVI, p. 172 [EW 3, p. 148].

⁴⁰⁰ H. Hoffman, *Repräsentation*, cit., cap. V.

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*⁴⁰¹.

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 politico⁴⁰². 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 rilevante, 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»⁴⁰³. L'autorità non esiste per

⁴⁰¹ *De Cive*, cap. XII § 8 [OL 2, p. 291].

⁴⁰² Sul nesso tra individuazione e assolutezza del potere sovrano, cfr. R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, tr. it. di E. Castrucci, Milano 1979.

⁴⁰³ *Leviatano* XVI, p. 169 [EW 3, p. 149]. Per l'evoluzione della teoria hobbesiana al riguardo cfr. J. Terrel, *Les théories*, cit., cap. IV.

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 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 cieco e 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 – e non, come talvolta viene fatto di pensare, da intuizioni esterne di natura teologico-politica – 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 sovranità⁴⁰⁴ – conta per Hobbes il potere irresistibile e impersonale di prescrizione e coercizione: ogni diritto diventa

⁴⁰⁴ Cfr. J. Bodin, *République: les six livres de la République*, Paris 1986, 1, 1/8.

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 legislazione⁴⁰⁵.

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 Galileo 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 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, ineffabili e irrilevanti, a fronte della pubblicità di una legge che si impone come autorità irresistibile proprio perché tutti vi hanno consentito 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. In questo modo Hobbes rovescia il senso comune secolare 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 capitoli i motivi per i quali, a mio parere, la strutturale scissione posta da Hobbes tra uomo naturale e suddito, tra *forum internum* e *forum externum* è intenibile; l'artificio della sovranità non può 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 e della prudenza. 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,

⁴⁰⁵ *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in EW 6.

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 immutata sotto i dettami della legge pubblica: come visto nel precedente capitolo, nessuno può rinunciare al proprio diritto all'autoconservazione. Ma il punto è più critico: in forza della perdurante e necessaria cognizione prepolitica e *prescientifica* – nel senso della scienza galileiana – della giustizia, 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 anticipato nel precedente capitolo 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 rappresentante, 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 determinate⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ 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-

Rousseau, che pure è l'autore che individua con rigore e forza 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 senza la mediazione di una volontà particolare, che deve in qualche modo

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].

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 popolare⁴⁰⁷.

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 essa può ottenere realtà politica e diventare effettivamente sovrana. Contro il divieto di Rousseau, è per Sieyès indispensabile pensare una volontà generale rappresentativa⁴⁰⁸: 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 si badi bene: l'elezione deve 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, come sappiamo, non è banalmente quello di opporre una concezione organica della società e delle istituzioni politiche all'astrattezza dell'individualismo giusnaturalista: 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 del tutto inadeguati a questo scopo: concepiscono l'unità della

⁴⁰⁷ 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.

⁴⁰⁸ Cfr. E.J. Sieyès, *Qu'est-ce que c'est le Tiers Etat?*, Genève 1970, p. 179.

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 dell'Impero⁴⁰⁹: 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»⁴¹⁰. 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*⁴¹¹.

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»⁴¹². 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

⁴⁰⁹ Cfr. l'analisi di J.-F. Kervégan, *L'effectif*, cit., p. 269.

⁴¹⁰ *LFD*, § 303, pp. 243-4 [GPhR p. 313].

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² *Ibidem*.

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» [*ibidem*]. «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:

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 fatto⁴¹³.

È interessante notare come Hegel riprenda 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»⁴¹⁴.

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

⁴¹³ *LFD*, § 273 A, p. 221 [GPhR p. 280].

⁴¹⁴ *RPh* 1819/20, p. 211.

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*»⁴¹⁵: la costituzione dello Stato è un'unità auto-differenziantesi 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 auto-mediazione 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*⁴¹⁶.

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 assolutista 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 legislativo⁴¹⁷. Il monarca hegeliano rappresenta l'unità dello stato e le dà

⁴¹⁵ LFD § 303 A, p. 243 [GPhR p. 314].

⁴¹⁶ LFD, § 279 A. p. 226 [GPhR p. 285].

⁴¹⁷ 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

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 l'incessante 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 legge⁴¹⁸; il diritto consuetudinario invece è noto «in modo soggettivo e accidentale», sicché finisce per essere «proprietà accidentale di pochi»⁴¹⁹: 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*»⁴²⁰.

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 capitolo, che «il diritto *in sé* diventa legge»⁴²¹ 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

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».

⁴¹⁸ LFD §§ 211-212.

⁴¹⁹ LFD § 211 A, pp. 170-1 [GPhR p. 207].

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ LFD § 217, p. 175 [GPhR p. 215].

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*»⁴²², che costituisce la sostanza interna della società civile e la fonte del suo movimento. È infatti un infinito «*diritto della volontà soggettiva*»⁴²³ 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 statuizione 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 etica⁴²⁴: 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»⁴²⁵; 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 collapserebbe nel «diritto del più forte»⁴²⁶. Da questo punto di vista, l'esigenza etica per la quale l'individuo deve trovare nel dovere pubblico «la sua *liberazione*»⁴²⁷, 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.

⁴²² LFD § 228 A, p. 182 [GPhR p. 223].

⁴²³ LFD § 132, p. 112 [GPhR p. 126].

⁴²⁴ Cfr. LFD § 155 [GPhR p. 165].

⁴²⁵ LFD § 228 A, p. 182 [GPhR p. 223].

⁴²⁶ LFD § 219 A, p. 177 [GPhR p. 216].

⁴²⁷ LFD § 149, p. 135 [GPhR p. 159].

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 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 politica⁴²⁸. 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 agiscano 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*;

⁴²⁸ *RPh* Pöggeler, § 148, p. 223.

ma questa coscienza e volizione soltanto allora non è vuota, bensì *riempita* e realmente *vivente*, quando è riempita con la particolarità⁴²⁹.

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 politiche⁴³⁰. 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 concorso 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 sociali⁴³¹.

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*»⁴³², 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

⁴²⁹ LFD § 308 A., p. 246 [GPhR p. 316].

⁴³⁰ Cosciché anche la *Gesinnung* degli *Stände* è una mescolanza di senso dello stato e del governo, e di «interessi delle cerchie particolari e dei singoli» [LFD § 302, p. 242; GPhR p. 311].

⁴³¹ Come nota J.F. 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.

⁴³² LFD §§ 302-3, pp. 242-43 [GPhR p. 312].

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 lavorativa⁴³³: 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 nazionale [§§ 306-7]. 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 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*⁴³⁴.

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 camera [§ 308] è composta dai deputati

⁴³³ Cfr. *LFD* § 253 A.

⁴³⁴ *LFD*, § 289 A, p. 234 [GPhR p. 298].

[*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»⁴³⁵ 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*»⁴³⁶. 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 mandati a cui sia stato commesso alcunché o arrecanti istruzioni, tanto meno in quanto il loro convegno ha la destinazione d'esser un'assemblea vivente, reciprocamente informantesi e convincentesi, deliberante in comune⁴³⁷.

La deputazione deve pertanto essere intesa non come lo stare «*al posto di un altro*» quale vicario strumentale, condizionato da una volontà particolare già politicizzata⁴³⁸, 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, 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

⁴³⁵ *LFD* § 311 A, p. 248 [GPhR p. 319].

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ *LFD* § 309, p. 247 [GPhR p. 316].

⁴³⁸ *LFD* § 311 A, p. 248 [GPhR p. 320].

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 (i) pervade e sorregge *ob ovo* la sfera della particolarità e dell'interesse privato, consentendole un'espansione relativamente autonoma, e che (ii) 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'universale⁴³⁹.

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

⁴³⁹ J.F. Kervégan ha insistito sull'unità della costituzione come mediazione reciproca tra stato e società civile fin dal lavoro *Hegel, Carl Schmitt*, cit..

rappresentanza. Se la sovranità moderna è il regno del popolo come unità sul popolo come pluralità⁴⁴⁰, 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 triplice 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 politico⁴⁴¹. 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 socio-politico 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 principe [§ 329]

⁴⁴⁰ H. Heller, *Die Souveranität*, in *Gesammelte Schriften*, Band II, Leiden 1971, p. 97.

⁴⁴¹ 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*, 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 tensioni fondamentali.

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.

4. *La vita etica tra naturalità e artificio. Riflessioni conclusive*

Lo Stato è il culmine e il compimento della vita etica, e incarna perciò – nei termini che Hegel riprende da Platone – il *bene vivente*⁴⁴²: 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

⁴⁴² LFD § 142.

parte strumentale, e rischia di nascondere un cruciale presupposto che Hegel condivide con Hobbes: l'arte è opposta e superiore alla natura⁴⁴³.

Per Aristotele, a ben vedere, 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 *koinonia politiké* 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 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 individuale⁴⁴⁴: 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

⁴⁴³ A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit. p. 359.

⁴⁴⁴ Cfr. ad esempio *Politica*, III 4, 1276b 30-7.

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 sostanziali⁴⁴⁵.

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»⁴⁴⁶. 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 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;

⁴⁴⁵ LFD § 264, pp. 203-4 [GPhR p. 255].

⁴⁴⁶ LFD § 260, p. 201 [GPhR p. 251].

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 nel secondo capitolo, 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? In altri termini: 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*?

Hegel inquadra la questione negli stessi termini con cui definisce l'elemento logico [*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 dispiega inconsapevolmente le condizioni per il suo rovesciamento nella vita universale 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 comune⁴⁴⁷. 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 nel 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 prepolitica dello spirito soggettivo, vale a dire dal modo ancora 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 che *precede* l'oggettività dei rapporti etico-politici. Ma più radicalmente, lo spirito oggettivo

⁴⁴⁷ 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].

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, scorgendo 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.

Sul piano politico questa contraddizione 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»⁴⁴⁸. Ciò che da un passo come questo non traspare è la grande distanza tra un amor di Stato per convenienza privata, che può ritagliarsi spazio anche in una posizione hobbesiana, 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 non può dispensare la percezione prepolitica del giusto e dell'ingiusto.

Credo che 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

⁴⁴⁸ LFD § 289, p. 233 [GPhR p. 298].

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 la già avvenuta oggettivazione consapevole della ragione nelle istituzioni pubbliche, che però non è da Hegel mai dedotta ma soltanto invocata – o, appunto, *desiderata*. 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 Stato⁴⁴⁹. 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 felicità 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 questo non sia possibile, sulla base del concetto hegeliano di ragione, senza reintrodurre in nuova forma la questione aristotelica e platonica della vita migliore, quale lume di orientamento per la *Bildung* delle proprie passioni. La vita etica è perseguita perché è giudicata superiore e più soddisfacente rispetto alla chiusura particolaristica sul proprio interesse; libertà e diritti sono compresi come effettivi solo nella partecipazione a una comunità *giusta*, le cui leggi guidino la formazione del carattere e delle passioni. Per riprendere i termini già utilizzati, se la vita etica è ambita per istinto razionale, allora

⁴⁴⁹ Il riferimento è a *LFD* § 319 A, p. 254 [GPhR p. 324].

questo istinto non può essere un impulso cieco e inconsapevole, ma una forma intelligente di discriminazione del meglio per sé.

Questo, 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 Stato⁴⁵⁰. 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 Aristotele, c'è un potenziale conflitto tra l'uomo virtuoso e il buon cittadino⁴⁵¹; come visto nel precedente capitolo, non c'è sovrapposizione tra il diritto razionale, che è un metro di giustizia che vale per l'uomo in quanto uomo, e il diritto dello Stato, che resta una particolarità naturale accanto ad altre – né del resto Hegel ammette chiaramente la vigenza del diritto razionale sul terreno del diritto internazionale e su quello della storia, che anzi replicano i caratteri hobbesiani dello stato di natura.

Si può 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 precaria. 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 netta 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 se stessa; sicché, non può conoscere davvero se stessa se abbandona il mondo della prassi storica alla pura negatività.

Provo, concludendo, a riassumere questa aporia nei seguenti termini: la ragione ottiene soddisfazione e libertà solo nella filosofia, ma non può evadere dal compito di indagare la razionalità della politica e della storia; sicché la tensione tra filosofia e politica è incancellabile. Questo è forse sufficiente per smentire Hegel e Hobbes nel loro tentativo risoluto, perseguito per motivi diversi, di riduzione della filosofia pratica a

⁴⁵⁰ Cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom*, cit., p. 395.

⁴⁵¹ *Politica*, III 4, 1276 b 30-7; 18, 1288a 37-9; IV 7, 1293b 1-7.

scienza dello Stato o *Staatswissenschaft*, come genitivo del soggetto e dell'oggetto. Ma non dispensa il filosofo dalla ricerca dello Stato migliore.

CONCLUSIONE

Hobbes è, per riprendere le parole di Husserl su Galileo, un genio che scopre e occulta allo stesso tempo. Come Galileo attraverso l'inaudito uso del cannocchiale come telescopio, l'uomo hobbesiano si innalza con audacia al di sopra dei sensi e della tradizione grazie all'insaziabile curiosità dell'immaginazione. Il capitolo VI del primo libro del *Leviatano* individua nella curiosità, nella sete illimitata di sapere, scoprire e verificare congetture formulate a prescindere dalla datità sensoriale, il tratto più qualificante dell'esperienza umana: la curiosità cessa, in questo modo, di essere sinonimo di perdizione, come in Agostino, per divenire il principio *non sensibile* di espansione costruttiva delle conoscenze dei sensi e di messa in revoca della loro eloquenza immediata. La datità sensoriale diviene un passaggio di verifica metodica di costruzioni dell'immaginazione, non la base d'appoggio realistica, al netto di tutte le sue equivocità e ambivalenze, della conoscenza del mondo.

Se l'autonomia dell'immaginazione e della costruzione metodica e il loro distacco dalla datità sono le premesse rivoluzionarie del nuovo intelletto scientifico nel campo della fisica, Hobbes le applica al mondo della prassi umana con esiti non meno sovversivi. Ciascuno desidera produrre e dare realtà a ciò che non c'è, e che sorge perché prefigurato dall'immaginazione di effetti futuri. Ciò che è dato e si presenta spontaneamente all'uomo, vincolandolo alla passività e a direttive specifiche di comportamento, perde ogni autorità e potere di obbligazione: niente può costringere l'individuo che non sia stato da lui liberamente scelto e prodotto attraverso un ragionamento autonomo; l'indipendenza cognitiva e pratica dalla datità è la premessa per la massima kantiana del *Selbstdenken*, del pensare da sé e vincolarsi soltanto a ciò che si è personalmente accettato e verificato.

In questo modo, ogni dovere sociale e obbligo intersoggettivo divengono logicamente subordinati al diritto di ciascuno all'uso autonomo del proprio potere e del proprio giudizio. Non esiste potere legittimo o naturale prima del diritto individuale, che si tratti del potere del più forte, di quello del padre sui figli, del vincitore sul vinto, di quello giustificato per diritto divino, per tradizione, per patriottismo o ragion di Stato. Non esiste neppure – e questo dà la misura della coerenza rivoluzionaria del principio hobbesiano del dovere come risultato di una scelta, e della sua audacia superiore anche

a quella di Kant e degli idealisti tedeschi – un potere naturale dell'uomo sulla donna. Ogni dovere è il frutto di un artificio umano, di una costruzione condotta secondo regole metodiche che tutti, con i giusti mezzi, possono riconoscere e ripercorrere partendo da qualunque punto. Conoscere è fare: ognuno può verificare questa massima capitale leggendo il proprio cuore, che contiene soltanto quello che noi stessi vi abbiamo scritto a partire da una base passionale che è uguale per tutti.

L'immaginazione, tuttavia, può essere tanto uno straordinario potere di emancipazione da vincoli immotivati, quanto un'attività di sostituzione di ogni realtà con costruzioni arbitrarie e tra loro incomparabili. Ciò che Hobbes *occulta* è la necessità di un comune terreno realistico di esercizio della curiosità e dell'immaginazione, di un metro che non sia una mera funzione interna delle congetture individuali. Se non si percepisse il proprio discorso come prospettiva individuale radicata in una realtà indipendente e resistente; se non si avvertisse e non si prendesse in conto l'autonoma soggettività degli altri, allora ogni opinione diverrebbe verità. Ma se così fosse, non si potrebbe neppure considerare lo stato di guerra come un male, e tantomeno accordarsi con chicchessia per uscirvi.

Hegel riconosce lo straordinario valore dell'atteggiamento empiristico moderno, esemplificato da Hobbes sul terreno della politica, nel momento in cui vi scorge l'*istinto della ragione* a ritrovare se stessa per mezzo di se stessa in ogni realtà; non solo: fa di un tale istinto razionale il principio cardinale della soggettività moderna, che non può più accettare l'autorità del dato senza trasformarlo in un qualcosa di posto dalla ragione stessa. L'originalità di questa lettura di Hegel non può essere sottovalutata, perché smentisce la visione ordinaria dell'empirismo moderno – e dello stesso *modus operandi* delle nuove scienze fisico-matematiche – come registrazione passiva e priva di presupposti di ciò che viene fornito dai sensi. Ma allora ciò che paradossalmente l'empirismo scopre, elevandola a principio di ogni realtà, è l'autonomia infinita della coscienza: solo una coscienza può determinare se stessa e desiderare indipendentemente da quanto le suggerisce la datità sensoriale.

L'attitudine empiristica tuttavia non può venire a capo delle conseguenze della sua stessa scoperta, perché la coscienza, se è un infinito principio costruttivo, non è a sua volta un costruito o una congettura che si possa verificare nella realtà, magari indagando la forma delle ossa del cranio. Ma senza sviluppare lo specifico modo d'essere della coscienza – la dialettica dell'io con il mondo e con altri io – si finisce per lasciarla chiusa in se stessa e prigioniera della propria stessa immaginazione infinita, e

per farne il principio negativo della fuga da ogni sostanza comune. Ciò che l'empirismo – e Hobbes in particolare – non può raggiungere è il concetto della *Bildung*, del progresso formativo della coscienza attraverso il riscontro oggettivo, e non meramente immaginativo, degli effetti del proprio agire nel mondo e nelle azioni degli altri. Senza una coltivazione del desiderio immediato dell'uomo e della sua cattiva infinità, quanto la coscienza medesima produce le rimane esteriore, insignificante e muto come ogni altra datità naturale; quello che l'io pattuisce in accordo con altri diventa immediatamente costrizione. La ragione, in Hobbes, resta un mero istinto, perché non conosce se stessa nella propria attività mondana: non ha alcun criterio per discernere nel mondo la verità dalla certezza di se stessa.

La scommessa di Hegel è appunto questa: che la ragione, attraverso il progresso dell'autocoscienza e la sua *Bildung*, si trovi a casa nel suo prodotto; che il suo istinto produttivo si faccia conoscenza di sé. L'istinto che pervade la coscienza e ne alimenta la negatività e l'artificio è in verità il desiderio della ragione di darsi realtà e di conoscersi nel mondo. Ma in questo modo, si può obiettare, non si è in fondo sostituito l'arbitrio della coscienza individuale con l'arbitrio della ragione, l'artificio solipsistico dell'io con quello divino del pensiero come potere di autoproduzione e autoconoscenza nella realtà? Non è Hegel stesso a trasfigurare la figura concettuale ben delimitata dell'empirismo – l'istinto della ragione come attività di un io particolare – addirittura nell'essenza del *metodo filosofico* come compimento dell'autoconoscenza dell'idea, quando afferma che «il metodo è perciò non solo la suprema *forza (Kraft)*, o meglio l'*unica e assoluta forza* della ragione, ma anche il suo supremo e unico *impulso (Trieb)* a trovare e conoscere in ogni cosa *se stessa attraverso se stessa*»?

Il principio hegeliano della *Bildung*, benché costituisca uno straordinario e incomparabilmente istruttivo avanzamento teorico rispetto all'individualismo hobbesiano, partecipa per alcuni tratti del medesimo occultamento che Hegel stesso contribuisce a rinvenire in Hobbes: questa è stata una delle linee-guida del presente studio. L'istinto razionale, che anima il movimento autonomo della moderna soggettività, è una forza che divide e unisce, che oppone e concilia la coscienza con il mondo. Ma per giungere alla soddisfazione della conciliazione, la coscienza deve vederla e desiderarla, deve considerarla superiore all'opposizione polemica con il mondo e con gli altri. In altri termini, se la vita della coscienza è artificio, i criteri che distinguono e rendono intelligibile l'artificio della seconda natura etica da quello del particolarismo agonistico non possono essere a loro volta degli artefatti, né venire in

chiaro soltanto all'interno del discorso assoluto della filosofia: giacché sono gli stessi criteri che distinguono il bisogno della filosofia come desiderio superiore agli altri.

La ragione è desiderio di pienezza e completezza, ma non può allo stesso tempo produrre ciò che desidera: deve anelarvi come allo scopo autosufficiente della felicità e di una vita buona. Si può prendere questa difficoltà come un sintomo della necessità di pensare più a fondo e rigorosamente quanto Hegel stesso ha iniziato a pensare: la conciliazione della libera soggettività moderna con un ordine razionale di riferimento che la sottragga all'infelicità di un solipsismo permanente.

RESUMÉ DE LA THÈSE

PRÉFACE

Ma recherche de thèse, dont j'expose ici les résultats, a été consacrée au rapport entre la pensée de Hegel et celle de Thomas Hobbes⁴⁵². L'hypothèse avancée par mon travail est la suivante : des nœuds importants de la réflexion pratique de Hegel peuvent être clarifiés lorsque on les analyse en comparaison avec Hobbes. Hegel lui-même utilise des thématiques hobbiennes, en les adaptant à sa propre conceptualité, pour expliquer des phénomènes cruciaux de la vie pratique de l'esprit : le désir d'affirmation, la lutte, la crainte de la mort, la genèse du droit. Je crois que ces reprises doivent être valorisées et interprétées en tant que tentatives d'élaborer des solutions efficaces à une série de problèmes que Hegel partage avec Hobbes.

J'essaierais donc de montrer que la pensée de Hobbes joue un rôle très important, bien que souvent méconnu, dans les développements conceptuels de la philosophie pratique de Hegel. Mais l'objectif de la recherche est différent et plus vaste. Je ne me bornerais pas à reconstruire les thèmes hobbiens dans la pensée de Hegel : je tenterais plutôt d'établir une confrontation *théorique* entre deux réponses différents aux questions du désir humain, de sa rationalité potentielle, des typologies de lien éthique et politique qu'il permet d'édifier. Par conséquent, je ne vais pas mesurer une supposée *influence* de Hobbes sur Hegel – car cela ne mènerait qu'à des tautologies ou des rapprochements extérieurs ; mon but est plutôt celui de construire un terrain commun de dialogue entre deux systèmes distincts, de saisir la logique des problèmes partagés et les raisons de la divergence des solutions. L'assomption méthodologique du travail est donc la déposition – contre l'idée d'histoire de la philosophie avancée par Hegel lui-même – de toute présumée à l'égard du rapport entre vérité et temps : dans le dialogue que je vais bâtir, Platon, Hobbes et Hegel ont les mêmes droits d'interlocution théorique.

⁴⁵² Je n'ai pas conçu ce résumé comme un texte indépendant, mais plutôt comme un aide à la lecture du texte principal en italien. Je limite donc à l'essentiel les références aux textes et à la littérature ; puisque j'ai gardé la même répartition en chapitres et les mêmes titres de paragraphe, toutes les références sont aisément consultables dans l'original italien.

INTRODUCTION

1. *Empirisme et modernité*

L'analyse de la pensée de Hobbes dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* n'est pas comparable, en longueur et importance, à celles que Hegel consacre à Descartes ou Spinoza. Cela s'explique par le fait que Hobbes n'apporte aucune catégorie nouvelle dans le progrès historique de la raison ; son mérite consiste plutôt à étendre le nouvel esprit scientifique de l'empirisme au monde de la politique, en élevant le concept d'état à objet de considération théorique. Hobbes doit donc être envisagé en tant que fondateur du concept moderne de l'état et de la nouvelle science politique.

La réflexion universelle sur l'état s'appuie, chez Hobbes, sur la base immanente des besoins de l'homme. L'empirisme de Hobbes montre justement là toute sa valeur : puisque il se conforme aux besoins naturels de l'homme, et non pas aux principes transcendants de justice, Hobbes peut édifier l'état sur ce que l'homme déduit à partir de soi-même et de son expérience.

Hobbes participe ainsi des mérites qu'il faut reconnaître à l'empirisme en tant que position de la pensée vers l'objectivité. L'empirisme met en lumière la nécessité philosophique authentique de l'immanence du concept dans la particularité des phénomènes. La prédisposition inductive et expérimentale de l'empirisme n'est pas à son tour quelque chose d'empirique : elle naît d'une intuition autour de la nature du concept et de la vérité : l'idée que les lois qui expliquent l'expérience ne soient déterminables qu'à partir de l'observation des phénomènes doit être envisagée comme une *confiance de la raison* dans sa propre capacité de se retrouver dans l'extériorité.

La vocation descriptive de l'empirisme est donc animée par l'instinct rationnel, par une foi active dans la rationalité du monde. Ce que Hegel remarque dans le chapitre phénoménologique sur la raison observatrice est l'identité de l'instinct rationnel avec la structure désirante de la conscience de soi : la raison se recherche dans les phénomènes car elle a besoin de soi, elle manque de complétude et intégralité. La description que Hobbes fait de la curiosité⁴⁵³ comme passion centrale de la nature humaine illustre l'idée hégélienne de l'empirisme : ceci a pour son centre de vérité le moi insatisfait, la raison incarnée dans une conscience en quête de soi.

⁴⁵³ *Leviathan*, VI.

2. Conscience de soi et désir

Le lien constitutif entre conscience de soi et désir, et notamment l'idée du désir comme un manque indéfini et illimité, est le noyau théorique essentiel que Hobbes et Hegel partagent. Dans ce paragraphe j'essaie de profiler la problématique générale d'une nature érotique de la conscience de soi. Le moi, chez Hegel aussi bien que chez Hobbes, n'est pas concevable en tant que accès théorétique et désincarné à soi : l'auto-perception du sujet est immédiatement recherche de confirmation ; le moi est *eros* avant d'être *logos*, de se connaître dans un discours.

Sa recherche de confirmation ne dérive pas de la sensibilité ou de l'expérience, car elle est enracinée dans la spontanéité de la perception de soi : ceci implique que le désir d'auto-confirmation soit infini, auto-propulsif et polémique. La vie consciente n'est donc pas seulement désir de soi ; elle est aussi besoin d'ordre, recherche d'un standard d'orientation pour éduquer la multiplicité des désirs. Le bien de la vie consciente se fonde sur la capacité d'articuler le désir, de le soustraire aux conflits propres à son immédiateté, de lui fournir une mesure. Ici, évidemment, les conceptions de Hegel et Hobbes commencent à s'écarter : chez Hegel, l'articulation du désir ne le limite ou restreint pas ; elle lui donne une forme, l'élève à désir rationnel.

Dans les interprétations récentes du thème de la reconnaissance chez Hegel, notamment dans le milieu analytique anglophone, la conscience de soi apparaît par contre presque détachée du désir ; ceci est reformulé en tant que exigence de responsabilité communicative. Chez Brandom, Pinkard ou Pippin le moi est un sujet seulement théorétique qui se connaît dans le jeu d'attribution réciproque de positions normatives à l'intérieure d'une communauté linguistique ; cette idée revient à faire de la conscience de soi un résultat sociale. A mon avis – il s'agit là d'une des thèses fondamentales de cette recherche – le moi n'est pas un produit de l'intersubjectivité : chez Hegel, il est un résultat (de l'anthropologie), mais il ne peut pas être le résultat du *nous*.

CHAPITRE I

DÉSIR, IMAGINATION, CONSCIENCE DE SOI. HOBBS ET L'ÉTHIQUE CLASSIQUE

Le chapitre vise à définir les traits essentiels de la conception hobbiëne du désir, en éclairant sa divergence – assez rarement identifiée avec précision – avec certains modèles de l'éthique classique. Le point principal de rupture, tel que je l'entends, est la complète substitution de l'intelligence téléologique avec la construction imaginative. Le lien entre imagination et conscience de soi va notamment se placer à la base d'une *infinetisation* du désir, ainsi que des formes de rationalité qui peuvent le modérer.

Avec ce déplacement d'extraordinaire fécondité, Hobbes pose les fondements des plusieurs conceptions suivantes de la vie pratique – notamment de celle de Hegel. Mais la radicalité de l'intention hobbiëne ne peut s'accomplir qu'au prix d'un grand nombre d'apories et tensions conceptuelles. En particulier, elle a du mal à se concilier avec le cadre mécaniste dans lequel Hobbes inscrit sa compréhension génétique des passions humaines ; mais elle fait aussi résistance à une neutralisation intégrale de la téléologie éthique.

1. Désir, causalité efficiente et autoconservation

Au moins dès le *Short Tract*, Hobbes projette d'exporter les principes du mécanisme physique dans la sphère des affects humaines⁴⁵⁴. La causalité efficiente du déterminisme physique se trouve ainsi à la base d'une morale universelle et scientifique, à jamais soustraite à l'arbitre des traditions et des convictions individuelles. La morale et la politique se font science car ses objets partagent la même constitution des objets géométriques, et permettent des démonstrations également universelles. Un seul et radical déplacement logique suffit à bouleverser l'entière tradition de la philosophie pratique : l'effacement de la causalité finale comme origine et principe du désir. Selon Aristote, chaque *orexis* ou mouvement du vivant présuppose la représentation d'un but, même au niveau minimal propre aux animaux irrationnels – là où il ne s'agit que de poursuivre le plaisir et fuir la douleur⁴⁵⁵. Ce que l'homme partage avec les animaux est l'imagination, et donc la capacité de se représenter des buts et d'orienter l'agir en raison

⁴⁵⁴ ST, p. 209.

⁴⁵⁵ *De motu animalium* 702a 17-19; *De anima* III 10, 433b29

d'eux. Le privilège humain est la raison : le pouvoir qui l'oblige à questionner la *valeur* des buts, et à choisir le mieux pour soi⁴⁵⁶.

D'après Hobbes, toutes causes finales de l'action est un remplacement fictif d'une cause efficiente qui a déjà opéré précédemment. Plus précisément, le désir est une attraction locale exercée sur nous par les objets qui ont frappé nos sens. Il faut en tirer trois conséquences cruciales. (a.) Le désir n'est plus concevable comme une tendance finalisée : il est une passion, à savoir une pression physique qui exige d'être satisfaite comme telle. (b) Le moment évaluatif du désir, lié à la qualité intrinsèque de ses buts, doit être radié de la morale et de la science : le bien n'est que le nom donné par chacun aux objets incommensurables de la passion individuelle. (c) L'effacement de la dimension évaluative du désir, à savoir son indifférence axiologique, est le prélude d'une complète technicisation de la vie pratique : toute chose est moyenne car rien est fin à soi-même ; la seule chose qui importe est le pouvoir dont chacun dispose pour satisfaire ses désirs de façon sans cesse renouvelée.

Puisque le raisonnement qui vise à la valeur des buts perd tout son sens, la seule fin de la tendance est la tendance même : sa continuité, sa satisfaction perpétuelle⁴⁵⁷.

On peut viser le même point en remarquant que l'autoconservation est, dans le champ étique, l'instrument le plus efficace contre la téléologie : il s'agit de la seule motivation subjective, qui, pour se faire mouvement, n'a pas besoin de se diriger vers une destination ; ni par ailleurs elle exige un *soi*, un noyau évaluatif qui puisse hiérarchiser des options différentes⁴⁵⁸.

Cependant, si l'on considère la dynamique effective du désir, ainsi que la possibilité d'en adresser le mouvement à l'autoconservation, on découvre que Hobbes est obligé à s'appuyer sur ce qu'il voudrait effacer : sur des raisonnements téléologiques et sur des structures de motivation qui ne peuvent qu'appartenir à un sujet conscient de soi. Il ne s'agit pas, à mon avis, de démasquer simplement une erreur subjective de Hobbes, mais plutôt de mettre en lumière les liens théorétiques qui obligent Hobbes à contredire ses intentions programmatiques. Je veux essayer de montrer que l'autonomie de l'imagination est notamment la force qui conduit Hobbes à reconnaître une centralité imprévue de la conscience de soi dans les passions humaines. Tous les thèmes

⁴⁵⁶ *Éthique à Nic.* III, 4-6 sur le lien entre *boulesis* en tant que tendance rationnelle à l'égard d'un but, et *proairesis* ou *liberum arbitrium* en tant que cause de la représentation du but. Voir P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, 119-126.

⁴⁵⁷ *Elements* I, 7; *Leviathan* XI; *De Homine* XI/15.

⁴⁵⁸ H. Blumenberg, *Selbsterhaltung* (1976); D. Henrich, *Die Grundstruktur* (1982a).

fondamentaux de l'analyse hobbiëne des passions – et cela explique la reprise hégélienne de la figure du *bellum omnium contra omnes* – ne sont pas déduit du mécanisme des affects, mais d'une intuition portante sur la spécificité du désir humain par rapport au besoin animal.

Afin d'éclairer l'image hobbiëne du désir, ma thèse établie une comparaison détaillée avec le *Symposium* de Platon. De cette analyse je me borne ici à résumer le résultat. Dans le discours de Diotima, Eros est un mouvement de transcendance de soi, de reconnaissance des limites et de la passivité du sujet à l'égard du bien qu'il vise et de sa façon spécifique d'existence. Des biens plus réels, à savoir autosuffisants, durables et universelles, éclairent la vie humaine de façon plus intense, et l'ennoblissent. Ce qui est en soi réel et permanent attire l'intelligence et l'émotivité de l'homme cultivé, en harmonisant sa vie et en affaiblissant le conflit dans son âme. Le désir n'est pas une dimension purement humaine, comme dans le discours d'Aristophane exposé dans le même dialogue, mais il touche le divin – il est vrai, toujours du point de vue opaque qui est celui d'un être fini.

On peut remarquer que, par rapport au modèle d'Aristophane, chez Socrate-Diotima le désir n'est pas une pulsion aveugle, mais une tendance articulée, qui unifie la poussée de la passion avec une discrimination intelligente du bien dont on s'aperçoit manquer. Cela n'empêche pas l'éventuelle transformation de Eros en tyran incontrôlable – même la philosophie est chez Platon une certaine forme de manie. Cependant, le trait essentiel du désir est l'unité qu'il effectue entre activité et passivité, recherche et appréhension eidétique des objets ; même la conception de la génération est enracinée dans la valeur universelle de ce qu'on engendre : le mouvement du désir est une ascension qui tire son sens de sa destination. Chez Hobbes, le mouvement devient fin à soi même : on peut dire de façon préliminaire qu'il conçoit le désir de la même façon que la génération platonicienne, en supprimant toute fois toute expérience eidétique des buts, et en transformant l'intelligence téléologique en construction de l'imagination.

2. *Besoins animaux et passions humaines*

On sait que la considération hobbiëne des passions change remarquablement des *Elements* au *Leviathan* anglais. Les *Elements* ont pour point de départ l'antithèse passion/raison et plaisirs des sens/plaisirs de l'esprit. Dans un cadre où la déduction

mécanisme des affects n'est pas en gros plan, les plaisirs de l'esprit jouent un rôle central, et la conflictualité de passions s'origine foncièrement de la soif de gloire et d'honneur. Le *De Cive* subordonne l'analyse de passions et de la raison à celle du droit et de la loi ; mais il n'impose pas de transformations radicales à la conception de l'œuvre précédente. Avec le *Leviathan*, au contraire, on arrive à un affaiblissement de la fonction des passions dans la politique, en raison de leur caractère moins systématique et intégré : les passions ne sont pas encadrées moyennant l'opposition corps-esprit, mais ils possèdent des racines différenciées et peu hiérarchisées. Maintenant, ce qui importe est leur exclusive finalisation à la recherche de pouvoir.

Cependant, le noyau de l'argumentation hobbiéenne dans le *Leviathan* n'est pas changé : quelle que soit sa racine cognitive, seule la passion meut l'homme, et le premier bien reste l'autoconservation moyennant l'accumulation du pouvoir⁴⁵⁹. L'orientation fondamentale du désir n'est pas conditionnée par la psychologie spécifique de passions, mais plutôt par leur matrice génétique unitaire : l'ouverture à l'avenir. Cet aspect distingue les passions humaines des besoins animaux : aucun état de guerre découle de l'appétit animal.

C'est vrai que imagination, effort (*conatus*), volonté, délibération et liberté sont des mouvements communs aux hommes et aux animaux, et constituent une chaîne nécessaire et mécanique qui part du contact externe et termine avec l'action. Cependant, l'appétit humain est avant tout imagination d'un plaisir à venir, et présuppose l'absence de son objet et le décalage temporel de l'action⁴⁶⁰. La convoitise animale est répétitive et s'inscrit dans un milieu limité, tandis que le désir humain peut s'étendre sans limites, parce qu'il se nourrit de l'imagination d'objets absents et de l'exposition à un avenir indéfini. Les plaisirs sensuels, exhaustifs pour l'animal, sont chargés chez l'homme de la complexité émotive introduite par les plaisirs de l'attente, qui sont le véritable fondement des passions de l'esprit.

Toutes les passions complexes (espoir, crainte, courage, colère, confiance etc.) ont pour base commune la perception de la possibilité et de l'éventualité. La curiosité, désir de découvrir les effets futurs des causes données, est notamment une passion emblématique et spécifiquement humaine : espoir, crainte et même *religion* sont des modes de la curiosité⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ *Leviathan* X.

⁴⁶⁰ *Elements*, VI §9.

⁴⁶¹ Le langage lui-même naît comme aide pour la mémoire face à un avenir ingouvernable : les animaux n'en ont pas besoin.

Puisque l'homme, sollicité par les plaisirs ou les déplaisirs de l'éventualité (*joie et affliction*), peut être motivé à agir sans égards pour son état corporel, l'autoconservation n'est pas le but inscrit automatiquement dans son désir, comme pour l'animal. La survie est la *condition* du désir, pas du tout son *télos* : elle *devient* l'objet intentionnel d'un calcul sous l'égide de la crainte⁴⁶². Crainte et quête de survie délimitent une condition de *licéité morale*, de *droit*, mais ils ne dirigent pas spontanément l'usage du pouvoir. Avant du besoin de sécurité, le désir de pouvoir est illimité (et polémique) à cause du caractère même qui le fait humain: l'ouverture à l'avenir⁴⁶³.

La projection dans un avenir ingouvernable⁴⁶⁴ engendre un double manque à l'intérieur du désir, qui doit être rempli par une accumulation indéfinie de pouvoir. Premièrement, on manque justement de pouvoir. *Power (potentia)* est synonyme de cause : imaginer un effet futur entraîne l'évaluation de notre pouvoir présent à le produire ; puisque la chaîne des effets est partiellement inconnue et peu gouvernable, il faut tout de même accroître notre disposition présente de moyens. Or, cet accroissement, pour la raison même qui le produit, ne peut avoir ni limites ni discrimination : toute chose ou personne, selon l'occasion, est moyen. Le désir humain de pouvoir est insatiable et indéfini. Pour le dire plus clairement: *le pouvoir est la forme réflexive du désir* en tant qu'humain, comme évaluation de la disposition de moyens face à l'avenir.

Deuxièmement, on manque de reconnaissance. Le pouvoir doit toujours être estimé, mais il s'agit d'une grandeur fluctuante et par essence inadéquate⁴⁶⁵ ; seule l'approbation d'autrui nous rassure provisoirement sur son entité, même si aucun rassurement ne sera jamais suffisant. Les individus sont ainsi capturés dans une 'socialité insociable' dont l'enjeu est la reconnaissance et la négociation conflictuelle de leur valeur⁴⁶⁶. La reconnaissance reçue est *pouvoir* soit en tant que confiance en soi-

⁴⁶² Chez Hobbes pouvoir et droit diffèrent : le droit seulement vise à la survie, le pouvoir peut être recherché sans référence à l'utilité ou à la conservation.

⁴⁶³ J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris 1994, pp. 135 et suivantes.

⁴⁶⁴ Dieu seul peut voir simultanément la totalité de la succession mécanique des causes : l'homme en a une vision partielle et déformée et doit s'appuyer sur l'expérience, toujours empirique, et la science physique, toujours hypothétique (puisque l'on peut connaître vraiment seule ce dont nous sommes les auteurs, comme en géométrie et en politique).

⁴⁶⁵ Cela d'abord parce que son objet – l'avenir – ne peut jamais devenir commensurable aux moyens avec lesquels on essaie de le gouverner.

⁴⁶⁶ Parmi les publications récentes, on peut voir sur ce point B. Carnevali, *Gloire et pouvoir dans le modèle hobbesien*, in *Communications*, 2013.

même, soit comme disposition des autres individus sous la forme symbolique de l'*autorité*.

Une brève phénoménologie de cette lutte symbolique, inattendue peut-être par rapport aux prémisses matérialistes, sera rappelée plus bas. Pour l'instant, je veux souligner que ces manques structuraux agissent ensemble soit pour rendre illimité le désir de pouvoir, soit pour amorcer l'état de guerre. Le conflit peut éclater suite à une rivalité pour des biens dans la course au pouvoir, ou plutôt à cause d'une dépréciation publique de la valeur qu'on estime posséder⁴⁶⁷. La constitution spécifiquement humaine du désir en fait soit une pulsion 'matérielle' à l'appropriation, soit une passion *réflexive*, nourrie par la considération de soi et par l'attente du jugement d'autrui.

La cause du détachement de la présence qui définit le désir de l'homme est l'imagination. Comme chez Aristote, l'imagination est *decaying sense* ; selon Aristote la capacité imaginative se trouve à la base de la sédimentation de forme des choses dans la mémoire. Chez Hobbes, au contraire, l'image ne dit rien sur les choses, dont on a qu'un témoignage indirecte et obscurée : le sens est en fait un diaphragme mécanique qui transmet des impressions sans connexion. C'est pourquoi le modèle fondamental de la connaissance, chez Hobbes, n'est pas la référence aux choses mais la cohérence de signes conventionnels. L'intellect (*understanding*) n'est que la reconnaissance de signes arbitraires, et sa distinction de la raison (*reason*) n'est pas d'essence mais de degré : la raison est une discipline acquise de calcul des conséquences de signes.

Cette théorie cumulative de l'intelligence, cependant, a du mal à s'accorder avec l'autonomie de l'imagination à l'égard des sens. L'imagination institue un domaine autonome de l'esprit, un champ symbolique dans lequel le sujet est détaché de la présence et peut projeter ses comportements en se tenant au possible et au virtuel. L'image et l'opinion de l'avenir deviennent la réalité la plus importante⁴⁶⁸ pour nous : l'homme vit avant tout dans le monde imaginaire de la virtualité. La réalité n'est plus, comme chez Platon et Aristote, synonyme de *régularité* : elle n'est qu'une simple opposition pratique aux désirs subjectifs.

⁴⁶⁷ Dans l'explication de la genèse du conflit, les *Elements* donnent priorité à la gloire et à la reconnaissance, ce que le *Léviathan* ne fait plus ; le changement est toutefois limité, lors qu'on considère que la *rivalité pour les biens*, plus en évidence dans le *Léviathan*, entraîne elle aussi un moment de reconnaissance implicite : les rivaux estiment réciproquement leur valeur en fonction de l'agression. Le statut réflexif et évaluatif du désir ne vient pas manquer, même où l'objet est matériel plutôt que symbolique.

⁴⁶⁸ *Elements* I, 3.

3. *Désir, savoir de soi et crainte*

La spontanéité de l'imagination fait de l'auto-compréhension, et notamment de l'évaluation du pouvoir à l'égard de l'avenir, la cause principale de la passion. La gloire, de façon emblématique, est la représentation de pouvoir en tant que grandeur étendue dans l'avenir : les passions humaines sont enracinées dans cette capacité d'anticipation temporelle, qui donne plaisir dans la mesure où reflète notre causalité sur le monde. On peut regarder cette motivation irréductible, détachée de la présence et de la sensibilité, comme le désir de se retrouver dans la réalité.

Deux conséquences doivent être soulignées. D'abord, la crainte est décrite par Hobbes comme une passion médiatisée et artificielle. Le sujet craintif aperçoit l'insuffisance de son pouvoir face à l'avenir : il se replie sur soi, il pose une distance entre soi et les choses. En ce sens, la peur est le commencement de la sagesse, car elle donne le pouvoir de dire non, de médiatiser la course spontanée de passions : la peur découle de ce *sentiment de soi* que Hegel attribuera à l'existence naturelle de l'esprit.

Deuxièmement, la considération de soi et l'ouverture à la virtualité imprègnent les passions de socialité. L'individu de Hobbes a besoin du regard d'autrui pour être rassuré sur sa valeur. Cela se traduit à la fois en besoin de reconnaissance sociale et en aspiration à la supériorité : c'est le nœud qui place la *gloire* au cœur de la vie imaginative des sujets. L'acte de contempler son pouvoir comme capacité temporellement étendue donne du plaisir à l'esprit ; et l'acte de l'imaginer supérieur à celui des autres en procure encore plus : c'est pourquoi tous ont un besoin insatiable d'attestation publique de leur valeur – les « signes d'honneur » qui sont la véritable structure des relations intersubjectives chez Hobbes. Être honoré donne du pouvoir sous la forme subjective de la confiance en soi (qui peut très facilement devenir *vaine gloire*) et celle objective de l'autorité sur les autres. D'ailleurs, la lutte pour le prestige a une nature purement relative et positionnelle : elle ne reflète aucune hiérarchie sociale des valeurs. Le combat est alimenté par le caractère asymétrique, rare et exclusif des biens symboliques : on ne peut pas être honoré ensemble et en même temps, et personne n'est naturellement enclin à reconnaître aux autres une valeur plus grande que celle qu'on s'attribue à soi. De plus, cette lutte risque toujours de passer du conflit symbolique à l'agression matérielle : la recherche de gloire et d'honneur est parmi les causes principales de l'état de guerre, en tant que les hommes « usent de violence [...] pour des

bagatelles, par exemple pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime»⁴⁶⁹.

Le statut contradictoire de la socialité est inscrit dans la grammaire du désir. Sa dynamique *réflexive* implique l'élévation des autres au rang des juges potentiels ; sa nature egocentrique et affirmative empêche pourtant toute traduction du besoin des autres dans des formes passionnelles positives : l'autre est toujours perçu comme obstacle et résistance. Tout sentiment empathique est exclu : pensons à la pitié de Rousseau ou bien aux sentiments moraux d'Adam Smith. On a besoin de l'autre pour être honoré, mais on ne peut pas le reconnaître comme sujet égal à soi: si on en suppose l'égalité de principe, c'est par crainte de l'agression ou pour lui contester sa supériorité illégitime.

La situation anémique décrite par Hobbes est considérablement proche de la condition de décadence civile dénoncée par Rousseau. Cependant, chez Rousseau tout savoir de soi – et le *moi* en général en tant que centre egocentrique des désirs – est une conséquence des relations sociales : en nature, on n'a que *sentiment* de soi, et tout regard qu'on peut porter sur soi-même est médiatisé par l'intériorisation du regard de la société. Chez Hobbes, au contraire, le savoir de soi ne peut pas être inférée de la socialité : les autres individus sont des *juges* (réels et imaginaires) du pouvoir de chacun, mais le désir de reconnaissance est subordonné à la *lecture* de soi, à la recherche privée de confirmation. Le point, chez Hobbes, est donc le suivant : la lecture de soi ne délivre pas les individus de l'insécurité ; c'est pourquoi le désir de pouvoir et, corrélativement, la recherche des signes d'honneurs sont absolument insatiables. Pour le dire autrement, Hobbes présuppose une base auto-consciente, un rapport de l'esprit avec soi-même, qui n'est pas dérivable des sens corporels ou de l'interaction sociale.

J'en déduis que le raisonnement de Hobbes s'appuie sur la logique *pratique* de la conscience de soi, bien plus que sur la mécanique des corps. Seul peut distinguer entre tort (*injury*) et dommage (*damage*) l'être qui s'aperçoit comme centre infini de valeur, à la différence des «créatures irrationnelles»⁴⁷⁰. Envie, jalousie, même volonté de vengeance, de prévarication ou de manipulation ne peuvent qu'être expérimentées à l'envers des personnes, des sujets comme nous ; s'apercevoir comme une subjectivité implique l'attribution aux autres d'une subjectivité analogue. Finalement, les pactes exigent de la confiance ; et confiance ou défiance se donnent envers personnes. Alors, le phénomène effectivement éclairé par Hobbes ne concerne pas le statut mécanique des

⁴⁶⁹ *Léviathan*, intr. trad. et notes de F. Tricaud, Paris, 1971, p. 124.

⁴⁷⁰ *Léviathan*, XVIII; voir aussi *Elements* I, XIX; *De Cive*, V, § 5.

passions, mais la découverte de l'indépendance et de la résistance de la réalité face à la vanité egocentrique de l'imagination.

4. Conclusion

Le lien entre imagination et considération de soi, placé au cœur de l'infinisité du désir, interdit la neutralisation intégrale de la téléologie pratique. L'autoconservation humaine est tout à fait différente de celle des animaux, car elle n'est pas spontanée : elle doit résulter d'une décision et d'une modération imposées aux désirs affirmatifs. Autrement dit, l'autoconservation est un *bien*, à savoir un objet de discrimination et de choix qui doit prévaloir sur les passions polémiques : pour survivre, il faut ainsi savoir distinguer entre passions immodérées et passions justes, et ce critère de justice est *naturel* – il n'est pas dû à la volonté du souverain. Si donc Hobbes *fonctionnalise* la notion classique du bien, en la réduisant à une fin instrumentale, il doit tout de même s'appuyer sur la distinction classique entre immodération et gouverne de soi pour fonder sa politique. Mais cela implique que la politique ne peut pas être fondée par la science mécanique : sa rationalité est mesurée par une *intuition de la nature humaine* et du bien que la caractérise.

La nouveauté de la conception de Hobbes réside justement en son intuition de la subjectivité humaine et de son désir infini d'affirmation. Ce désir n'est plus orienté par un moment de passivité, car il est engendré uniquement par la considération de soi et l'imagination de l'avenir : ce que l'homme désire, c'est de se retrouver dans la réalité. Le trait crucial et qualifiant de l'anthropologie de Hobbes est la réponse à cette difficulté : sans une notion stable de réalité, il n'y a pas de critères durables pour établir – en termes hégéliens – la *vérité de la conscience de soi*. La satisfaction du désir ne peut pas coïncider avec la possession des biens louables, mais avec un renouvellement incessant de désirs indifférents, et qui n'importent que pour le fait qu'ils sont *les miens*.

CHAPITRE II

CONNAISSANCE DE SOI ET VIE PRATIQUE

Ce chapitre est consacré à la conception hégélienne du désir à la lumière d'une comparaison avec celle d'Aristote et de Hobbes. En première approximation, on peut dire que Hobbes est la référence la plus propre pour thématiser l'origine pratique de l'esprit ; selon Hegel, toutefois, la dialectique du désir amène à une expérience de la réalité objective de la raison dans son connaissance absolue de soi : elle ne reste pas limitée à expression autoréférentielle et polémique de l'ego. Afin d'arriver à cette conclusion, je vais articuler les points suivants : (a) l'idée de connaissance de soi chez Hobbes et Hegel ; (b) l'image de la vie pratique chez Hegel et Aristote ; (c) le besoin d'unification dans la *Vereinigungsphilosophie* de la formation de Hegel ; (d) le lien entre conscience de soi et tendance chez Fichte et Hegel. Le fil conducteur de l'analyse sera la mise en lumière du caractère moderne de l'idée hégélienne de vie pratique.

1. *Hobbes e la connaissance de soi comme base de la politique*

Dans l'introduction au *Leviathan*, après avoir tracé la célèbre image de l'état comme homme artificiel, Hobbes remarque la nécessité d'en connaître les causes. Puisque l'homme est matière ainsi qu'auteur du *Commonwealth*, la cause matérielle est identique à la cause efficiente. Il s'agit donc pour l'homme de connaître soi-même, comme le suggérait le *nosce te ipsum* (*read thyself* dans la traduction de Hobbes).

Ce que ce mot prescrit est la connaissance des passions humaines, qui sont universelles et constantes pour tous : la vérité révélée par la lecture de soi est l'égalité naturelle des hommes, car égales sont les passions aussi bien que la capacité de les satisfaire. Avec cette interprétation, Hobbes ignore l'exhortation delphique à la modération, aussi bien que le souci de discernement de la particularité de son *daimon*, comme on le retrouve chez Platon⁴⁷¹. Selon Platon, la connaissance de l'âme au sens strict est impossible : l'*episteme* s'appuie sur les formes, lorsque l'âme – ainsi que Eros – n'a pas de forme : elle est la possibilité des toutes formes. Conséquemment, la connaissance de soi est, d'un côté, une considération non scientifique du *daimon* particulier de chacun ; de l'autre elle coïncide avec la pratique de vie de l'homme

⁴⁷¹ *Charmide* 164d.

heureux et capable de se gouverner. Si donc la connaissance de soi n'est pas un savoir universelle et codifiable, cela ne veut pas dire que la nature humaine soit consignée à l'arbitraire : l'impossibilité de la connaissance de soi est compensée par la structure intelligible des buts, et par leur commensurabilité réciproque.

Chez Hobbes, au contraire, les buts du désir ne partagent aucune régularité ou mesure, car ils manquent de toute structure d'identification et de toute valeur intrinsèque. C'est pourquoi il n'y a pas des distinctions de principe entre les biens de l'âme et ceux du corps, ou entre les typologies de tendance : de même que Descartes avait fait des idées le titre générique de toute activité mentale, ainsi Hobbes rapproche l'opinion, la crainte, l'espoir etc., en tant que passions uniformes, impulsions dépourvues d'orientation spécifique. Puisque les buts sont indifférents, les passions sont égales pour tous.

Par conséquent, il faut remarquer que les individus ne participent d'aucune nature universelle ou essence : le critère de l'identité individuelle n'est pas la forme « Socrate », mais la contingence de l'histoire factuelle de l'individu Socrate ; l'universelle de nature pour l'homme est muet et ineffectif, et ce qui distingue les hommes est l'éducation et l'histoire. Même les différences physiques ne suffisent pas à justifier des hiérarchies d'obéissance, et les facultés de l'esprit sont encore mieux distribuées : cela est confirmé par le fait que chacun est satisfait de sa part, et l'estime supérieure à celle des autres⁴⁷². Les individus ne divergent pas par leur nature, mais plutôt par la prudence, l'industrie ou la vitesse de calcul : et tout cela n'est pas naturel, il est acquis par expérience ou relève des circonstances arbitraires.

Le raisonnement de Hobbes s'appuie sur la destitution du sens classique de nature en tant que *energeia* ou optimum des choses, en le remplaçant avec l'évaluation des effets matériels d'une cause efficiente. La destitution du sens classique de nature conduit à faire de la nature humaine une matière muette et indifférente, lorsque la culture et l'expérience deviennent toutes-puissantes et capables de créer toute différence de sens. Il n'est pas surprenant, alors, que Hobbes démente Platon sur ce point crucial : la connaissance de soi n'est pas seulement possible, elle est même nécessaire ; mais cette nécessité découle du changement de statut de son objet : le véritable objet de la science est ce que nous *faisons* de la nature – nous ne connaissons vraiment que ce dont nous sommes les auteurs. Dans notre cœur nous lisons l'histoire des nos passions.

⁴⁷² *Leviathan* XIII.

L'abandon de la notion classique de nature fait de Hobbes l'initiateur de la distinction moderne entre nature et histoire, à savoir entre la base générique indifférente et la culture créatrice. Par conséquent, Hobbes bouleverse le sens traditionnel de l'artifice, qui devient le moyen de création de toute différenciation. Hobbes est l'inventeur de l'image moderne de l'état de nature, conçu comme une condition hypothétique antérieure au cours historique et aux normes civiles : la culture est maintenant la source exclusive des règles. Toutefois, elle ne peut pas changer l'homme et la constitution de ses passions. Avant et après le pacte, les individus restent les mêmes : Hobbes rejette les utopies de renouvellement de l'homme moyennant l'artifice ou la législation. Somme toute, la connaissance de la condition naturelle de l'homme maintient une référence durable : elle révèle en effet, au-dessous des précaires constructions sociales, la distribution égale des pouvoirs et la possibilité de l'institution des pactes. Tout cela, malheureusement, a plus d'une ambiguïté : ce qu'on reçoit par la nature est moins important et moins connaissable de ce que nous en faisons, mais il conditionne cela de façon permanente.

2. *Hegel et la connaissance de soi de l'esprit*

Les mérites que Hegel accorde à l'empirisme moderne, on l'a vu dans l'Introduction, sont remarquables ; cependant, ses limites sont autant étendues. L'empirisme affirme l'instinct rationnel de connaissance et d'action, mais il relègue le mouvement de la raison à l'intérieur d'une métaphysique abstraite et intellectuelle⁴⁷³. Il produit notamment des explications qui redoublent les phénomènes de façon tautologique : la connaissance empirique décompose la réalité jusqu'à ses présumés membres élémentaires, afin de la reconstruire en forme de loi dans des formules de proportion réciproque. Le fond métaphysique de l'empirisme est son atomisme : à savoir, l'idée d'une décomposition analytique de toute réalité dans ses unités essentielles de référence, qui procurent l'assise pour la réversibilité synthétique du chaos atomistique dans un ordre de légalité.

L'état de nature de Hobbes est un produit paradigmatique de la *annihilatio* requise par la méthode de l'empirisme scientifique : l'attitude auto-conservative des individus isolés est la base élémentaire de reconstruction rationnelle du corps sociale. Dans les *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, Hegel reconnaît la grande valeur démystifiante

⁴⁷³ Enc. C, § 38 A.

de cette procédure, dans la mesure où elle révoque la validité de tout ordre de pouvoir qui ne soit pas fondé sur les choix rationnels des individus et sur leurs inclinations immanentes. Cependant, ces inclinations sont accueillies par la méthode scientifique dans leur immédiateté et extériorité réciproque, telles qu'elles paraissent à la conscience empirique : sans pouvoir élucider leur mouvement rationnel d'unification, elles ne peuvent qu'être l'assise pour des associations précaires et despotiques. L'atomisme empiriste se révèle, au fond, incapable de saisir l'*idéalité* des passions naturelles, leur procès dialectique d'intégration dans l'unité d'une activité libre.

C'est pourquoi la connaissance de l'esprit humaine, si elle doit aménager le soubassement d'un ordre normatif, doit être refondée selon la rationalité d'une méthode dialectique immanente⁴⁷⁴. Le terrain pour cette tâche a été préparé par la psychologie authentiquement spéculative d'Aristote⁴⁷⁵ : le *De Anima* a su comprendre l'âme en tant que principe immanent d'unité et de vivification du corps. Toutes les activités vitales, de la reproduction à la pensée, sont des manifestations différenciées d'une totalité qui s'articulant en elle-même. Deux points fondamentaux, tout à fait oubliés par la psychologie moderne, suivent par nécessité : (a) l'*idéalité* des parts de l'âme, leur subsistance en tant que moments fonctionnels d'un tout ; (b) tout *pathos* de l'âme est un moment d'une entéléchie active. La conception hégélienne du *Geist* est censée récupérer l'idée aristotélicienne de l'âme en tant que *energeia* ou entéléchie du corps, en s'opposant au dualisme de la mens cartésienne. L'*Anthropologie* de Hegel décrit ainsi l'élévation de l'esprit à la conscience moyennant l'appropriation et la formation de la vie corporelle : l'esprit est le principe d'unité qui pénètre la vie humaine en bas et en haut, en organisant ses fonctions dans un procès ascensionnel de présence à soi.

Les différences avec Aristote sont pourtant décisives. Chez Aristote, l'étude des parts de l'âme appartient à la physique : il concerne la recherche sur les formes *données* dans une certaine matière. Par conséquent, le *Nous* n'est pas un objet de la physique, car il existe indépendamment de la matière et de tout *pathos*⁴⁷⁶ : il n'est pas, comme le *Denken* chez Hegel, le principe d'unification du corps. Dans la *Philosophie des Geistes* hégélienne le sentiment de soi, les passions etc. sont déjà des incarnations de la pensée, car ils présentent ses figures inconscientes d'existence dans la matière corporelle.

⁴⁷⁴ Le *nosce te ipsum* en tant que destination essentielle de l'esprit humaine apparaît dans le § 377 (le premier) de la *Geistesphilosophie* encyclopédique.

⁴⁷⁵ Enc. C § 378.

⁴⁷⁶ Voir *De Anima* III 5, 430a 17-18.

L'esprit est un universel qui s'articule dans soi-même, parce que la pensée est son essence ultime et son mouvement d'autodifférenciation.

Le fond métaphysique de la philosophie de l'esprit, et notamment la conception du *Denken* en tant que mouvement de soi, est donc assez loin d'Aristote : il relève des présupposés néo-platoniciens, chrétiens et modernes. Chez Hegel, la pensée est l'universel qui se donne réalité à partir de soi-même : le *Denken* est le seul et unique principe de vie de la réalité entière. La nature et la vie non consciente sont aussi des incarnations de l'intelligibilité et de l'activité de la pensée ; cependant, seulement la vie consciente de l'esprit est le retour de la pensée en soi. En tant que esprit, le *Denken* se fait *liberté*⁴⁷⁷ : mouvement d'appropriation et d'idéalisation de sa base naturelle d'existence. Lorsque le physicien, chez Aristote, connaît l'âme en tant que forme donnée d'une matière, la *Philosophie des Geistes* vise l'activité spirituelle de négation de la nature et sa réduction à signe de l'intelligence et de la volonté de l'homme. La connaissance de soi de l'esprit coïncide ainsi avec la tâche fondamentale de la connaissance de soi de l'Idée, de la pensée incarnée dans toute réalité.

On peut remarquer que, compte tenu du cadre métaphysique de la conception hégélienne de l'esprit, Hegel est assez plus proche de Hobbes. Au début des *Elements*, Hobbes se propose de dériver du sens la totalité de la nature de l'homme, conçue comme «the sum of his natural faculties and powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense, reason»⁴⁷⁸. Son intention est d'abord celle d'incorporer la mens cartésienne dans la *res extensa* ; mais la terminologie relève autant de la tentative de déduire du bas en haut les pouvoirs de l'âme, sans s'arrêter – comme c'est le cas chez Aristote – face à la nature séparée de la pensée. Lorsque chez Aristote l'âme était l'unité hylémorphique d'une pluralité hétérogène d'actes, Hobbes en fait l'expression d'un seul mouvement génétique de causation. La rationalité même devient une fonction du régime de causalité matérielle.

La conséquence indirecte est la suivante : chez Aristote la raison *ne meut rien*, car elle est le pouvoir d'orienter la tendance et d'évaluer les buts. Chez Hobbes, la raison est elle-même un mouvement homogène à celui des passions ; dans la mesure où – on l'a vu dans le premier chapitre – l'esprit devient une force autonome de désir, la raison acquiert une causalité efficiente envers la réalité. Hobbes pose ainsi les prémisses de la conception hégélienne de la pensée subjective comme mouvement de négation de la nature.

⁴⁷⁷ Enc. C § 382.

⁴⁷⁸ *Elements* I, 1, 4.

Hobbes et Hegel partagent la compréhension de la nature en tant que dimension opposée à la volonté et à l'intelligence, à lesquelles il appartient de conférer une forme à une réalité par ailleurs muette et passive. L'homme est libre car il nie sa nature et, grâce au pouvoir efficient de la pensée, en fait un moment subordonné de sa volonté.

3. *Désir et vie pratique chez Hegel et Aristote*

Cette section approfondit les résultats du paragraphe précédent en les appliquant à l'idée hégélienne de vie pratique. Puisque il suit Hobbes en faisant de la raison un mouvement et un pouvoir de causation, Hegel efface la distinction aristotélicienne entre *praxis* et production. La *praxis*, à savoir l'agir dont l'exercice correspond à sa fin, est la substance pratique de la vie du *phronimos*. La *phronesis* est l'intellection des justes buts accordés avec la tendance ; l'idée hégélienne d'autodétermination rationnelle emphatise l'unité d'intelligence et de tendance ; cependant, il ne fait pas distinction entre *praxis* et production. L'esprit est libre car il s'extériorise dans la réalité ; il y a une connexion directe entre désir et travail, parce que la raison a besoin de former à son image la réalité pour se connaître. Alors, la satisfaction de l'esprit n'est pas l'exercice d'une vie juste, mais plutôt l'unité de la raison avec soi même dans la réalité. Cela implique la radical destitution de la réalité en tant que base de la connaissance et terme de comparaison de la rationalité : la réalité première de l'esprit est son manque de soi, ou l'impulsion à se retrouver dans la réalité.

Hegel hérite de Hobbes l'effacement de la distinction entre faire et acquérir en tant que fondement du désir humain ; cependant, il veut conceptualiser une nouvelle forme de *praxis* à partir de la primauté de l'instinct productif, alors que Hobbes rend impensable l'unité du sujet dans l'objectivité de ses actions.

4. *Désir et besoin d'unité : la philosophie de l'unification*

On peut résumer les résultats de l'analyse menée jusqu'ici en remarquant que la raison, chez Hegel, désire essentiellement l'unité avec soi même. La substitution du bien avec l'unité en tant que destination du désir est une conséquence de la rupture opérée par Hobbes à l'égard de la philosophie pratique classique. Pour cette raison, j'ai estimé nécessaire de placer avant la comparaison avec Hobbes un bref examen du

rapport que la pensée de Hegel entretient avec la philosophie de l'unification de Herder, Schiller et Hölderlin.

Herder, notamment, essaie de concilier la conception aristotélicienne de la félicité avec la centralité moderne de l'individualité. Cependant les traits essentiels du désir, tels qu'ils sont décrites par Herder, reflètent en accent hobbiën : dans le texte *De l'amour et de l'égoïsme*, la jouissance sensible est un moment subordonné parce que les plaisirs de l'attente et de l'imagination sont supérieurs et plus libres. Chez Herder, le besoin de unification est plus originaire de la recherche du bien. L'esprit poursuit dans la réalité et dans les autres la confirmation de soi, non pas le partage de la vie juste en tant que auto-réglée. On peut affirmer que, à l'égard du cadre atomistique de Hobbes, la philosophie de l'unification avance une cruciale exigence réaliste : pour satisfaire le désir d'unité avec le monde il faut récupérer un concept structuré de réalité, capable de s'accorder avec le besoin fondamental de l'esprit – en cas contraire, l'unité reste une expression de vanité égotique, et mène à la guerre de tous contre tous.

Si la base du raisonnement est une notion hobbiënne de tendance, toutefois, cette réalité n'est pas équivalente à la valeur intrinsèque des buts : elle est au contraire un redoublement objectivé de soi, une expression de l'activité du sujet. Par conséquence, la nécessité théorétique fondamentale de la philosophie de l'unification est celle de concevoir une structure rationnelle d'identification entre relation à soi et relation à l'altérité, ou bien, en termes hégéliens, une unité de l'unité et de la différence.

Cette exigence a gagné le centre de la réflexion hégélienne après sa confrontation avec Hölderlin et Fichte. Les idées de vie et d'amour développées par Hegel dans les écrits de Francfort relèvent d'une interaction conceptuelle profonde avec la pensée de Hölderlin. L'amour est un lien d'unification entre singularités différentes, tel que chacun n'est pas limité par l'autre, mais au contraire y trouve sa véritable liberté et indépendance : je me retrouve dans l'autre, non pas le réduisant à moi, mais participant d'une unité supérieure, qui confère substance et sens à l'agir de chaque individu.

Cette structure d'unification devient la marque d'intelligibilité de l'esprit après la confrontation avec Fichte. L'esprit est essentiellement savoir de soi. Pour se connaître entièrement, il doit se faire objet à soi-même, ce que pour Fichte ne peut jamais arriver. Chez Hegel l'absolu est subjectivité ; mais il peut l'être parce qu'il est le processus circulaire qui unifie le sujet individuel et le sujet absolu, ou la conscience et la *connaissance* de soi. Si donc l'unité de conscience de soi et objectivité est aussi unité de connaissance et de pratique, cependant l'impulsion originelle de l'esprit est *pratique* :

l'unité de sujet et de l'objet doit être produite par une raison qui a besoin de se retrouver dans la réalité. Le besoin est la condition d'autoréalisation du concept et la force qu'en institue l'existence. C'est pourquoi la figure naturelle de la conscience de soi est le désir ou *Begierde* ; le désir est le *continuum* qui élève la conscience jusqu'au savoir absolu. L'archéologie de l'auto-conscience fichtéenne révèle, à la racine de la tendance du Je en tant que loi absolue de sa liberté, les traits du particularisme de l'individu hobbien. La conception hobbienne du désir est donc reprise par Hegel afin de d'éclairer le *commencement* du mouvement de réalisation de la raison, qui se dégage de son existence instinctive pour se joindre à soi dans la connaissance spéculative.

CHAPITRE III

CONSCIENCE DE SOI ET RECONNAISSANCE

Ce chapitre est consacré au motif hégélien dans lequel les échos de Hobbes sont plus évidents : la conscience de soi en tant que *Begierde*. Hegel transpose les thématiques du désir, de la lutte et de la crainte de la mort dans la dialectique de certitude et vérité de la conscience de soi : le désir est la force polémique d'une conscience à la quête de soi-même et de sa vérité dans le monde – d'abord en annihilant les objets, puis en essayant de parvenir à la reconnaissance d'une autre conscience.

Le sens que Hegel attribue à ce procès change toutefois avec la perte graduelle d'importance du concept de reconnaissance. Avant la *Phenomenologie* du 1807, la reconnaissance est le lien d'institution de la relation éthique et de la liberté ; dans l'œuvre du 1807 et dans l'*Encyclopédie* la reconnaissance échoue à concrétiser toute rapport de réciprocité, et elle se trouve confinée dans une étape abstraite et vide de la vie de l'esprit. Je soutiendrai la thèse suivante : même si l'usage le plus massif des thèmes hobbiens se produit dans les projets de Jena, c'est seulement à partir de la *Phénoménologie* que Hegel s'approche au véritable sens de l'état hobbiën de guerre ; cet état est défini justement par l'impossibilité que des rapports de reconnaissance réciproque y trouvent lieu. La conscience n'obtient pas sa liberté dans la reconnaissance, mais grâce à la crainte et au travail : les moments qui permettent la première rationalisation du désir. La lutte pour la reconnaissance, dans cette perspective, devient un cas particulier du *désir de réalité* qui caractérise le mouvement d'effectuation de la raison.

1. *Désir et reconnaissance. Hobbes dans les écrits de Jéna* (1801-06)

En dépit des divergences et évolutions – parfois assez significatives – le *Système de la vie éthique* et les deux philosophies des l'esprit (1803-04 et 1805-06) poursuivent le projet de fondation de l'unité éthique sur la base du mouvement de la reconnaissance. La genèse du *nous*, de la conscience commune d'un peuple, est dans ces textes le résultat de trois moments : (i) l'exigence de reconnaissance personnelle ; (ii) la reconnaissance des institutions juridico-politiques et (iii) la conscience de l'implication réciproque de (i) et (ii)⁴⁷⁹. La reconnaissance réciproque est le pivot unitaire de l'éthique

⁴⁷⁹ L. Siep, *Anerkennung*, cit., pp. 152-161.

et de la politique ; pour cette raison, l'éthique aussi bien que la politique sont enracinées dans la *nature*. La reconnaissance est en effet l'extension 'naturelle' du désir humain, qui n'est pas à son tour un produit par la reconnaissance.

En conséquence de cette matrice conceptuelle, la reconnaissance est aussi le principe d'articulation d'un réseau *naturel* – pré-politique et pré-normatif – des rapports spirituels : le langage, le travail et surtout l'amour et la famille. Le centre de développement de ce réseau est pourtant le désir, dont le dynamisme dialectique est le ciment de construction de l'unité éthique. La *Anerkennung* est l'articulation nécessaire du désir de se retrouver dans la réalité : elle présuppose donc la *conscience de soi* comme sujet distinct de la réalité et des autres sujets. L'interprétation que je défends s'oppose aux relectures des textes de Iéna qui placent le processus de l'intersubjectivité au fondement du savoir de soi et de la connaissance du monde. La reconnaissance est effective parce qu'elle satisfait le désir d'unité des individus, qui ne peut que surgir conjointement à leur conscience de soi-même.

Ce point est confirmé, à mon avis, par le fait que le commencement des rapports pratiques de l'esprit est le *Bedürfnis*, à savoir le «*sentiment de la séparation*». Ce sentiment, chez l'homme, acquiert dès le début une capacité d'*idéalisation* : l'objet n'est pas immédiatement détruit par la consommation, mais il est abstrait de son corps et considéré en tant que désirable. Le désir humaine n'est pas le besoin animal, mais la conscience de ce *dont* on a besoin, qui est à la fois indivisiblement conscience de soi en tant que sujet de besoin. Pour cette raison le désir présuppose la capacité d'interdire la satisfaction directe, et de l'élaborée compte-tenu de l'avenir. Le désir est le noyau élémentaire de la vie éthique, puisque il pousse le sujet à se faire visible à soi-même dans l'extériorité.

Le progrès dialectique du désir conduit donc au travail. Dans tous les écrits de Iéna, le travail inscrit l'intuition de soi dans les choses, puisque il modifie l'objet en raison d'une image ou d'un projet subjectif. La fin naturelle de la jouissance voit décliner son importance et urgence, car la reconnaissance de soi dans les choses institue une satisfaction plus universelle et durable. La satisfaction du désir humain se déplace ainsi dans le champ de l'artifice – ou, selon les termes de Hegel, dans la culture. La substance de la culture est la reconnaissance réciproque entre sujets : pour réfléchir l'individu de façon permanente, la réalité ne peut plus être un objet passif d'appropriation, elle doit être sujet à son tour.

Sur la base de cette caractérisation du désir et de sa portée artificielle, on peut mieux saisir la difficulté de la tentative hégélienne de dépassement de l'atomisme jusnaturaliste : le départ de Hegel est en effet le désir en tant que auto-affirmation de l'individu. Comment peut-on parvenir au *nous* des institutions éthiques à partir de la multiplicité des consciences individuelles?

Avant la *Phénoménologie*, la reconnaissance est le principe capable de résoudre cette tension : elle bâtit une unité qui est à la fois irréductible à la somme algébrique des consciences, et fondement de leur liberté.

Le rôle constitutif de la reconnaissance est garanti pourtant par la marginalité de sa composante agonistique, à l'avantage de son articulation conciliatrice. L'amour est la première figure de la reconnaissance, et l'achèvement de l'unité à laquelle chacun aspire. La lutte pour la reconnaissance est, au contraire, un moment secondaire et dérivé : le sujet qui s'affronte son déjà des entités unifiées par la relation familiale, et donc pacifiées dans leur besoin corporel et psychique d'unité. Par conséquent, on lutte pour le *droit* au désir, non pas pour le désir lui-même : le conflit est le processus qui institue la dimension normative de la reconnaissance à partir de sa base naturelle.

Si donc Hegel récupère explicitement la conception de Hobbes afin de thématiser la lutte pour la reconnaissance en tant que état naturel de guerre, cependant l'architecture de la vie éthique n'est pas hobbienne ; la lutte n'est pas le *primum* de la conscience et de son désir, mais le moment de médiation entre deux sphères de conciliation : la famille et l'état. Celui qui lutte pour être reconnu quitte la famille naturelle pour se joindre à la famille adoptive de l'Etat. C'est pourquoi la lutte, dans ces textes, est constamment associée au crime.

Je résume brièvement les raisons pour lesquelles, à mon avis, Hegel est finalement parvenu à juger ce paradigme insatisfaisant. Le désir pour la reconnaissance est conciliateur aussi bien que polémique, mais il n'y a pas des raisons suffisantes pour privilégier un côté en dépit de l'autre. En particulier, la reconnaissance même ne peut pas incarner le critère pour hiérarchiser ses formes particulières, bien que opposées, de l'amour et de la lutte : la vraie unité éthique, si elle doit garder la place pour ces deux figures, ne peut pas à son tour être constituée par la reconnaissance. C'est pourquoi, dans la *Phénoménologie*, l'unité de substance et d'auto-conscience doit sa réalité à la graduelle manifestation de la réalité de l'esprit, alors que la reconnaissance n'est qu'un gradin abstrait de ce processus.

2. *La dialectique de la conscience de soi dans la Phénoménologie de l'Esprit*

Dans l'œuvre de 1807, le désir et la reconnaissance sont dépourvus de l'épaisseur éthico-politique des écrits précédents. Le désir est thématiqué tel qu'il apparaît à la conscience : il est une figure beaucoup plus raréfiée, car il manque de la substance de la relation spirituelle. Mais avant toute, il surgit simultanément à la conscience de soi, car il en exprime la tendance immédiate à la vérification de soi dans l'extériorité. La conscience de soi n'est pas un accès théorétique détaché à soi : elle est Eros avant d'être Logos, recherche et convoitise de celle présence à soi dont elle aperçoit l'absence.

Le passage du moment *Conscience* à ce de la *Conscience de soi* est crucial pour comprendre le mouvement du désir. Maintenant, ce qui vaut pour le Soi comme vérité n'est plus la forme des choses, mais la *vie* : l'activité non formelle de position de toute forme. Avec la conscience de soi, on entre ainsi dans le royaume de la vérité, car le Concept est justement le mouvement vitale de position et négation des déterminations.

Ce mouvement, dans sa figure la plus abstraite, est le désir. Cependant, le désir de la conscience est différent du simple désir vital : la conscience s'oppose à la vie et veut affirmer son indépendance, son caractère pas seulement vivant. On ne désire pas des choses déterminées : on désire l'unité avec soi-même. Mais cela n'est pas une condition de perfection et de paix hors du temps, comme dans le mythe d'Aristophane du Symposium platonicien. L'unité est certitude de soi dans et à travers le désir : il s'agit d'un état de finitude et de mouvement permanent très proche du désir hobbien de pouvoir. Ce qui manque n'est pas une condition fusionnelle originaire avec l'altérité : le désir n'aspire pas au repos, mais à l'affirmation de sa propre autonomie.

Dès le début du chapitre phénoménologique, il est question du désir humain, non pas du besoin animal. Le vivant est déjà sujet, même s'il est naturel : il est projeté hors de lui en tant qu'il a des besoins, des manques internes à remplir ; cette projection est auto-négation et infinité. Elle signifie pourtant foncièrement reproduction du genre, qui reste identique à lui-même à travers la disparition de ses figures individuelles. Le soi, par contre, a sa vie pour objet : il se détache du procès vital pour réaliser l'unité qui était extérieure à l'animal ; l'auto-conscience est genre pour elle-même. La fausse infinité du désir vaut tout autant comme première manifestation d'humanité : bien qu'il ne soit pas du tout capable d'autonomie, sa défaite est déjà le signe du dépassement de la simple circularité vitale.

Chez Hobbes, le point crucial était le caractère limité du besoin animal face au désir humain, nourri par l'imagination et l'ouverture à l'avenir. Hegel distingue le désir, de façon similaire, de la circularité du mouvement vital, qui demeure entre soi en articulant ses différences : la conscience s'arrache de la vie dans la mesure où elle doit s'assurer de sa propre réalité⁴⁸⁰.

La conscience ne peut pas pourtant se satisfaire du simple anéantissement de l'objet : son expérience la conduit à rechercher la *persistance* de l'objet du désir, à savoir sa subjectivité. Ce que la conscience désire, c'est la reconnaissance d'une autre conscience : mon interprétation fait donc écho à celle de Kojève, tandis que beaucoup d'interprètes (Gadamer, Honneth etc.) contestent l'idée que la reconnaissance puisse surgir en tant qu'objet d'un désir.

Le point crucial est pourtant ailleurs : le rapport de reconnaissance, tel qu'il apparaît au niveau abstrait de la conscience de soi, est instrumentale à l'auto-affirmation ; il n'arrive pas à se stabiliser dans une véritable relation. Comme chez Hobbes, la conscience vit dans son propre soi et subit l'indépendance de l'autre comme une découverte soudaine, inattendue et douloureuse. «Ce qu'il y a d'autre pour elle est en tant qu'ob-jet inessentiel, marqué du caractère du négatif [...] Entrant en scène ainsi immédiatement, ils sont pour l'autre sur le mode d'ob-jets communs ; [ce sont là] des figures subsistantes-par-soi, des consciences plongées dans l'être de la vie»⁴⁸¹. Pour nous ou en soi, les consciences doivent se reconnaître réciproquement comme sujets égaux, la difficulté étant cependant l'absence de toute fenêtre dans les consciences 'monadiques' naturelles : une relation simplement négative empêche toute compréhension de l'égalité des sujets, qui reste justement 'en soi'. Chaque auto-conscience « est égale à elle-même moyennant l'exclusion hors de soi de tout ce qui est autre ; son essence et son ob-jet absolu, c'est pour elle son Moi »⁴⁸². Le rapport de

⁴⁸⁰ A. Kojève a eu le mérite de souligner la connexion entre désir et avenir, et donc d'en faire la première condition d'humanisation de la vie : l'existence humaine est historique grâce au désir. Dans la lecture de Kojève, toutefois, la dialectique du désir est thématifiée en tant que *structure* du mouvement historique d'humanisation du réel, tandis qu'il faut y voir plutôt le *commencement*. Il est vrai qu'il y a tout de même un rapport difficile entre commencement et fondement : le première est *pré-condition logique* avant de se réduire à un état d'antériorité temporelle. Ce problème est tout à fait effacé dans les interprétations plus récentes dans le milieu anglo-saxon (R. Brandom, T. Pinkard) qui identifient le désir avec un besoin animal, pour assigner à la reconnaissance réciproque la tâche de constituer la conscience de soi et la normativité humaine.

⁴⁸¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, ed. par B.Bourgeois, Vrin 2006, p. 203.

⁴⁸² *Phénoménologie de l'esprit*, p. 203.

reconnaissance est d'abord expérience d'inégalité : quête d'affirmation ou soumission forcée. L'égalité 'naturelle' n'existe pas : les combattants ne peuvent être égaux que comme choses indifférentes [*Dinge*], soit comme cadavres.

Le point de plus grande proximité entre Hegel et Hobbes coïncide avec la séparation des leurs solutions : il s'agit de la crainte en tant que *initium sapientiae*. Pour tous les deux, la crainte est le résultat de la découverte de l'indépendance de la réalité, et des limitations qu'elle impose aux désirs de la conscience égotique. Cependant, selon Hegel le sujet peut dépasser la crainte et gagner sa liberté dans la réalité ; chez Hobbes, au contraire, la crainte est indépassable : même si elle *médiatise* les passions avec un principe d'ordre, elle ne peut pas les *former* ou éduquer.

Pour la conscience mise en scène par Hegel, la crainte est le début de la connaissance de soi. Alors que le maître ne tolère aucune *détermination* de son désir, l'esclave parvient à regarder un fragment de réalité – son corps propre et son intégrité – comme quelque chose de homogène à lui : comme une incarnation nécessaire de sa conscience dans l'extériorité. C'est pourquoi il peut maintenant extérioriser sa conscience dans les choses – avec le travail pour le maître – en pleine certitude qu'il ne va pas se perdre en elles. En s'inscrivant dans les choses, la conscience de l'esclave gagne substance, permanence, présence à soi-même. Son désir n'est plus opposé à la réalité : il est rationalisé dans une première forme de liberté consciente.

3. *Raison et désir. De la Phénoménologie à l'Encyclopédie*

Je peux résumer les résultats de mon analyse de *Enc. C* §§ 426-435 de la façon suivante : alors que la référence à Hobbes reste en premier plan, la spirale entropique et agonistique du désir apparaît mitigée. Cela d'abord en raison du poids supérieur des figures *historiques* (ou bien *pre-historiques*) de la lutte, rappelées en grand nombre par Hegel dans les *Remarques* et les leçons. La lutte pour la reconnaissance n'est plus un moment nécessaire d'expérience de soi, mais plutôt une condition *passée* dans l'histoire de l'esprit.

La nouvelle collocation de la *Phénoménologie* à l'intérieur d'une théorie de l'esprit subjectif éclaire pourtant des aspects substantiels de l'argument de Hegel. Le désir d'obtenir reconnaissance se révèle dans sa nature authentique : il n'est qu'une première figure, adéquate au niveau abstrait du moi immédiat, du *désir de la raison* de parvenir à la plénitude de sa présence à soi-même. Tandis que dans la *Phénoménologie*

du 1807 le désir était une expression de la séparation permanente de la conscience, le système articule le mouvement d'effectuation de la raison dans l'intégralité de ses formes. Maintenant, le sujet du désir est l'élément logique [*das Logische*] qui structure toute réalité : la raison existe partout en tant que besoin de soi, «impulsion» [*Trieb*] à se trouver et connaître dans toute chose moyennant elle-même, dans les termes du dernier chapitre de la *Science de la Logique*. La conscience de soi n'est qu'une figure du désir 'cosmique' de la raison de se donner une incarnation dans les choses : notamment, elle est la figure où la raison *s'aperçoit* comme telle, se *connaît* en tant que désir et impulsion, tandis que dans la nature la raison est un *Trieb* inconscient et spontané. Le désir de la conscience institue donc le commencement de la *connaissance de soi* de la raison, qui aboutit finalement à se saisir dans la philosophie en tant qu'esprit absolu.

CHAPITRE IV

L'INSATISFACTION DE LA RAISON. VOLONTÉ, BONHEUR, CULTURE.

1. *La vie de la raison et le moi*

La conception hégélienne esquissée dans le dernier chapitre est difficile et contre-intuitive pour l'expérience ordinaire. Elle nous demande de saisir nos désirs en tant que moyennes avec lesquels une raison *qui nous précède* devient une force consciente, une activité incorporée dans la vie individuelle. On ne peut pas dire pourtant que la compréhension ordinaire du désir en tant que expression d'une conscience particulière soit un simple malentendu. Le savoir que nous avons de notre individualité oublie de façon nécessaire son origine. Cet oubli est indispensable pour la raison elle-même : c'est parce qu'il se conçoit en opposition à la réalité que l'individu désire et travaille. La conscience de soi n'est pas une sorte d'illusion inévitable, car son activité est l'énergie même de la raison universelle, la façon dans laquelle le *logos* peut s'élever à la subjectivité consciente. La raison en tant que *objektives Denken* précède la conscience, mais en tant que spiritualité elle est le résultat du travail conscient d'appropriation du monde.

La question est alors, pour la conscience qui se fait esprit, de saisir le point de renversement (*Umkehrung*) de son agir particulier dans la substance commune. Le sujet doit parvenir à apercevoir la vanité de son désir égotique : le résultat de l'agir de tous et de chacun est la conscience universelle de l'esprit, non pas l'affirmation et la continuité de la certitude individuelle. La véritable satisfaction du désir, à laquelle chacun a le droit et le devoir de parvenir, est la raison objectivée dans l'œuvre commune.

Tout compte fait, je crois que l'idée hégélienne du renversement du désir privé souffre d'une tension analogue à celle mise en lumière dans la pensée de Hobbes. Le moi est une cristallisation de la logicité inconsciente qui structure le monde ; mais la conscience de soi doit assurer un surplus, une direction consciente imposée sur la nature. Si l'est vrai qu'il n'y a pas chez Hegel, comme dans le cartésianisme, un hiatus entre subjectivité inconsciente et désir conscient, cependant le moi parvient à la liberté de l'esprit car il nie les passions naturelles, il leur confère une forme qu'elles ne possèdent pas spontanément. Même si la raison est partout vie et impulsion, il y a donc un écart entre la vitalité naturelle du moi et son autodétermination dans une deuxième

nature ; cet écart ne peut pas être comblé par la tendance spontanée de la raison, mais seulement par une activité de direction consciente.

2. *Volonté et bonheur*

La culture (*Bildung*) est le concept grâce auquel Hegel essaie d'éviter la tension entre spontanéité et intentionnalité de la raison, en enracinant la dimension « aveugle » du *logos* dans la téléologie consciente de l'esprit. Le sujet actif de la culture n'est plus le moi abstrait, mais bien la volonté rationnelle de la *Psychologie*, qui poursuit son intérêt privé indépendamment de toute considération pour l'universalité. Dans la Psychologie, l'esprit est auto-détermination et développement de soi, car il transfigure toute donnée en quelque chose de posée par son activité. La volonté n'est donc plus le désir du moi particulier, mais l'impulsion d'un universel qui se détermine dans la réalité. L'élévation de la volonté à l'universalité consiste à dépasser la limitation initiale d'un contenu accidentel et subjectif, et à parvenir à vouloir l'objectivité de la volonté elle-même.

Le moment passionnel de la volonté est pourtant indispensable : si la volonté doit arriver à connaître sa liberté, elle doit d'abord se résoudre à l'action, et expérimenter ainsi les effets objectifs de son intention privée. Cette résolution à la finitude est le moment rationnel de la volonté, parce qu'elle permet à l'intelligence d'acquérir une limite et une forme déterminée dans l'extériorité. Cependant, la résolution à l'action est inmanquablement impulsive et passionnelle : l'universel n'est pas présent en tant que but explicite de l'action, et le moi est d'abord orienté par son sentiment pratique⁴⁸³.

Plus précisément, la volonté immédiate est certitude de soi face à l'extériorité, mais elle doit gagner la vérité de sa certitude⁴⁸⁴ : l'esprit pratique réplique pour cet aspect la structure formelle de la conscience de soi, bien que le sujet soit déjà réfléchi en lui-même en tant qu'universel. En effet, la volonté n'est pas désir, mais elle a une pluralité des désirs et des besoins : elle est l'universel qui surmonte la matière des impulsions et des inclinations données, parmi lesquelles elle choisit l'intérêt à traduire dans la réalité. Comme chez Hobbes, les passions ne sont pas en soi mauvaises ou bonnes : la question est plutôt quelles sont contradictoire, à savoir elles manquent des toutes mesures immanentes pour se réaliser sans compromettre leur continuité même.

La volonté en tant que arbitre donne lieu donc à un calcul adressé à l'ordre de satisfaction des passions : le *bonheur* est l'universel réflexif de l'arbitre, car il

⁴⁸³ Enc. C, §471.

⁴⁸⁴ *Grundlinien*, §15 A.

s'identifie avec la représentation d'une satisfaction continuée et cohérente des inclinations, projetée vers un avenir indéfini. Le bonheur est l'instrument de la culture, parce que son effort éduque les passions à la rationalité. On s'aperçoit donc de l'importance, pour la théorie hégélienne de l'objectivisation du vouloir, du point de vue moderne et hobbiène du bonheur en tant que *pursuit of happiness*. La volonté n'accède pas à l'universel parce qu'elle s'élève à l'excellence de la vertu, mais grâce à la recherche privée de son intérêt. Au moyen de cette recherche la raison obtient, de façon initialement obscure, une capacité efficiente dans la réalité et une force pratique ; alors que chez Aristote, on l'a vue, la raison ne meut rien du tout. Moyennant la *Bildung* apportée par la recherche privée du bonheur, les hommes peuvent se soustraire à l'état de dépendance et d'assujettissement naturel aux passions.

Le problème du procès de la *Bildung* peut être formulé de cette façon : quel est le point de renversement qui mène la conscience de l'universel en tant que soutien extérieur de l'intérêt privé à se faire savoir de l'universalité comme le terrain de *libération* de l'individu ? Comme la société civile moderne montre de façon convaincante, la poursuite sans empêchements de l'intérêt particulier doit rencontrer sa limite dans l'action publique de l'état. Et alors, comment s'engendre-t-elle dans les individus la conscience de la limite de leur volonté privée ? Si l'énergie de la culture est le bonheur, comment peut la raison arriver à désirer sa présence et objectivité dans les institutions de l'universel ?

3. *Le procès de la culture*

A mon avis, la seule solution fournie par Hegel à ce problème est celle du chapitre phénoménologique consacré à l'aliénation de l'esprit dans la culture. Dans ce chapitre, Hegel montre comment le processus de l'aliénation de la conscience dans son travail pour le bonheur privé mène jusqu'à la volonté générale de Rousseau et Robespierre, et enfin à la Terreur révolutionnaire : on peut en conclure que le seul contrepoids à l'expansion nihiliste de la culture n'est que le nihilisme même en tant que phénomène réel.

Dans le monde de la culture, la substance de la réalité est le pouvoir (*Macht*). Hegel décrit de façon éclairante l'alliance moderne entre les sciences mathématiques de la nature et la réduction du bien à objet aléatoire du conatus individuel, dont le résultat est la transfiguration du bonheur en disposition quantitative de pouvoir. Puisque, de

cette façon, toute limitation qualitative de la production est dépourvue de sens et de rationalité, l'effectivité des individus coïncide avec la croissance indéfinie de leur pouvoir de satisfaction de désirs indifférents. Dans ce cadre, on ne peut pas arriver à distinguer de façon stable le pouvoir de la richesse.

L'essence du monde de la culture est ainsi l'utilité : rien n'a substance et valeur intrinsèque, et toute fin devient un moyen possible pour l'augmentation du pouvoir individuelle. Le *langage*, notamment, est le moyen des moyens, le *medium* universel dans lequel toute chose apparaît et au même temps disparaît, en devenant une possession symbolique des sujets. Le langage est l'œuvre fondamentale de la *Bildung*, parce que le monde y devient une construction du discours et du travail. La conséquence est pourtant sévère : même la conscience de soi, qui veut et doit se servir du langage pour réaliser son intérêt, disparaît dans son produit. La seule réalité et vérité du moi est maintenant l'existence objectivée dans son langage, et donc son apparence au profit du jugement autrui : les signes d'honneur de Hobbes ne sont pas seulement l'essentielle forme d'intersubjectivité, ils constituent avant tout l'unique dimension d'objectivité du moi. Cela entraîne – et il s'agit de la conscience rousseauienne de la *Bildung* en tant que décadence – que le moi, dans la mesure où il s'aperçoit comme le sujet de l'échange linguistique, y reconnaît au même temps son futilité et impuissance. La course à la jouissance privée trouve ici sa limite interne : l'aliénation du moi dans son produit anonyme ; une extériorisation qui, puisque elle est au même temps le véhicule persistant de la conscience de soi, se traduit en perception déchirante de perte.

Le seul progrès de l'esprit, en ce contexte, est exemplifié par le neveu de Rameau : il consiste à utiliser le langage même comme révélation de la lacération universelle, comme instrument du triomphe de l'apparence et de l'égale nullité de toute identité sociale. Dans un monde réduit à discours, le moi qui tiens le discours universel se fait monde, subjectivité absolue ou – dans les termes de Hegel – pure culture (*reine Bildung*). Pour anticiper le côté politique de la question, on peut remarquer que la pure culture de la volonté générale est la spiritualisation du principe hobbiennne de l'utilité : chez Hobbes la base de la vie politique était la survie des tous en tant que présumé de la satisfaction privée de chacun ; maintenant, le principe de l'utilité est reconnu comme essence objectivée du moi.

J'arrive, en conclusion, à ce que j'estime être le point crucial de la dialectique de la *Bildung* : la relativisation de la volonté privée s'appuie sur un fondamental et non arbitraire moment d'*insatisfaction* de la raison. Le sujet vit dans un monde publique

dont il est co-auteur avec son travail ; cependant, il ne s'y reconnaît pas, en s'apercevant en opposition avec son produit. Pour expliciter le cadre hobbiën du problème : l'individu est le vrai auteur des actions du souverain et il se connaît comme tel, mais son jugement ne possède ni objectivité ni valeur dans l'espace publique qu'il a lui-même institué. On peut dire que la raison *désire* de se faire monde, de sortir de sa stérilité privée en s'incarnant en des institutions durables : le fondement du développement objectif de la volonté est la raison insatisfaite de la culture, ou le désir rationnel de continuité, plénitude et activité dans le *forum externum*. Comme l'histoire politique du XVIIIème siècle a montré, la construction hobbiënne s'écroule à cause de la tendance irrésistible du privé à se faire publique.

4. *Le désir entre productivité et acquisition. Platon, Hobbes, Hegel (et Kojève)*

Dans la dernière section du chapitre, j'essai d'articuler à nouveau les paradigmes de Platon, de Hobbes et Hegel à la lumière de la discussion menée jusqu'ici. Pour tous les trois, le nœud central est la conception de la relation à soi comme un certain type de *manque*, et donc de la *recherche de soi* comme origine et centre du désir humain.

Chez Platon, le mouvement du désir est qualifié par sa fin, qui demeure externe au chemin qu'y conduit. On peut donc affirmer que le désir d'auto-connaissance n'arrive jamais à se réaliser, car l'homme est perfectionné par la transcendance instantanée de sa finitude. Comme Kojève a argumenté, le modèle platonicien nie la possibilité de la *sagesse* en tant que connaissance discursive : ce qu'un tel modèle admit, c'est le discours *sur* la sagesse ; la philosophie, connaissance et gouverne de soi, demeure une forme de *recherche*.

De l'autre côté, la transcendance instantanée de la vision ne se donne pas indépendamment du discours sur sa possibilité. La nature ne nous révèle pas son ordre en forme de révélation immédiate, car les choses et les devoirs n'existent que dans le *logos* de l'homme qui essaie de les (et de se) connaître. Il faut donc emphatiser que le désir n'est réceptif du bien que sur la base d'une activité et d'une production discursive. Ainsi, la politique est chez Platon une art essentiellement productive : c'est la façon dans laquelle l'homme se détache de sa nature et confère une forme à son monde sur la base d'une libre choix de règles. S'il y a une mesure du désir et de la production politique, il ne s'agit pas d'une norme donnée, mais de l'*idée du sage* : une idée qui,

produite par le discours du philosophe, est néanmoins censée sauver le discours même de la relativité sophistique.

Hobbes étend à l'éthique l'intention révolutionnaire de la nouvelle science : la destitution de l'excellence humaine en tant que fondement de la connaissance. Le bonheur est un état ineffable et privé, non pas l'épanouissement de la vie meilleure. Hobbes concorde avec Platon à l'égard du caractère artificiel de la politique : il faut rompre avec la nature, parce qu'elle est silence et chaos pour l'homme. Cependant, cette rupture est chez Platon en continuité avec la tendance *naturelle* de l'homme au bonheur, tandis que chez Hobbes les règles politiques arrêtent et limitent les désirs naturels de chacun, sans pouvoir en requalifier les buts.

C'est vrai que, on l'a vu dans le premier chapitre, chez Hobbes le désir est 'naturellement' artificiel : il est alimenté par la capacité de voir loin dans l'avenir, et d'imaginer son pouvoir comme étendu dans le temps et comme supérieur au pouvoir d'autrui. Le point est pourtant qu'aucune réalité ne peut nous compléter ou mesurer le sens du désir, car ce que nous désirons est d'avoir *plus* des autres. Dans les termes de Hegel : la certitude de soi est *Begierde*, car elle désire de se vérifier sans cesse dans la réalité. Ce que Hegel relève est justement l'impossibilité d'une vérification qui n'accède pas à une mesure *indépendante* de la certitude. La raison désire de se faire monde, de se retrouver dans une réalité qui soit commune à tous.

Hegel veut donc intégrer les paradigmes de Hobbes et de Platon dans un modèle qui soit capable de dépasser leurs aspects unilatéraux. Comme chez Hobbes, le désir est avant tout artifice, car il est le mouvement d'anéantir la donnée et d'en faire un moment idéal de l'activité du sujet. Le moi va pourtant au-delà de son auto-affirmation polémique ; il se fait réceptif de l'universel en désirant de se retrouver dans une réalité indépendant de son pouvoir. Cependant, même ceci ne peut pas constituer un point d'arrivée : tout universel est en effet un produit de la liberté de l'esprit. Il ne s'agit pas donc d'une fin externe au mouvement, comme chez Platon : toute réalité substantielle est un moment de l'auto-effectuation de la raison. Au fond, la raison est désir d'effectivité car elle désire *elle-même* : la mesure du désir individuel n'est donc autre chose de l'auto-connaissance de la raison dans le discours absolu de la philosophie.

Kojève avait déjà saisi ce point en remarquant que tout désir est déjà tacitement désir de sagesse : le désir transpose dans le monde l'énergie infinie de la négativité, et il ne peut qu'être satisfait par le discours circulaire du sage à la fin de l'histoire. Puisque le désir est le moteur de l'auto-connaissance de l'homme dans le discours, la conception

hégélienne est la seule véritable alternative à Platon : pour ne pas s'appuyer sur l'intuition silencieuse de la transcendance, l'homme doit se faire Dieu dans le discours ; ceci n'est possible que pour le discours circulaire du sage, qui se connaît dans une réalité humanisée par le travail.

Il y a cependant chez Kojève un accent qu'on ne saurait pas retrouver chez Hegel : l'idée, d'origine marxiste, que la conscience de soi puisse être constituée par son travail et son interaction sociale; qu'elle puisse donc résulter des ses propres actes⁴⁸⁵. Par suite, même la parfaite auto-connaissance du sage dépend de son être reconnue comme telle : elle n'est possible qu'en tant que conscience de l'État universel et homogène. La pensée de Kojève est essentiellement une anthropologie : la sagesse est le savoir parfait parce qu'elle est la connaissance de soi de l'homme historique ; tandis que, chez Hegel, la science philosophique est le moyen grâce auquel la raison objective, qui *précède* l'homme, s'élève à la connaissance de soi.

Dans ma thèse, j'essaie de spécifier cette différence en articulant une comparaison entre Hobbes, Hegel et Kojève à propos de (i) l'idée de science comme compréhension génétique, et (ii) le rapport entre temporalité et éternité. Je me borne ici à en rappeler les résultats généraux pour ce qui concerne Hegel. Le désir du moi, dans la conception hégélienne, n'est qu'une manifestation spécifique, bien que fondamentale, du besoin de la raison de se donner présence dans l'objectivité. Ceci implique que, par rapport au conatus de Hobbes, le désir ne soit pas une donnée interchangeable : il devient de plus en plus rationnel, car il est dès le début une figure déterminée de la raison.

Cette élucidation est indispensable à la compréhension du caractère *érotique* avant que *logique* de la conscience de soi (comme il en va au contraire dans la lecture de Lacan) : la raison est quête de soi avant d'être connaissance. Cependant, ceci n'est pas suffisant à résoudre une ambiguïté profonde de la conception de Hegel, dont je vais maintenant esquisser les traits essentiels. Si la raison existe avant tout comme impulsion, comment parvient-elle à la compréhension de soi et au logos ?

On peut s'apercevoir du problème en remarquant que le désir humain, au moyen duquel la raison pénètre dans la réalité spirituelle, existe dans plusieurs formes, qui doivent être distinguées et hiérarchisées. Le désir immédiat conduit à l'esclavage ; il est inférieur au désir médiatisé de se retrouver dans une réalité durable, et en conflit potentiel avec ce-dernier. Le *besoin de la philosophie*, dans le cas paradigmatique, est

⁴⁸⁵ La position de Hegel, telle que je l'entends, pourrait être compatible avec la thèse de l'origine sociale (au moyen de la reconnaissance et du travail) des *objets*, non pas des *sujets*. Le procès de la reconnaissance et du travail *libère* la subjectivité de sa naturalité, mais il ne peut pas la constituer.

supérieur à toute autre tendance de l'époque : comment peut-on orienter le désir au mieux *avant* la connaissance de soi de la raison dans la philosophie ? Si le sujet du désir est la raison incarnée de la vie, et non pas la raison entièrement consciente de soi, de quels critères dispose-t-elle pour *désirer* l'auto-connaissance ?

La solution de Hegel consiste à *confier* dans la force de l'*instinct rationnel* d'affirmer l'unité du *logos* dans les conflits et les passions : cette confiance était déjà à la base, on vient de le voir, du procès 'rusé' de la *Bildung*. Mais cette solution ne fait que déplacer l'aporie sur le concept indéterminé d'«instinct», sans la résoudre. L'instinct est en effet un *Trieb*, une force affirmative, autant qu'une forme intuitive d'intelligence et de discrimination – celle qui nous permet, par exemple, de choisir une route inconnue sans disposer d'une carte. Si l'instinct en tant que *Trieb* est productif et auto-affirmatif, dans le deuxième cas il doit examiner les lignes d'intelligibilité d'un contexte *donné*, et choisir la meilleure direction. Et avec le contexte, même la distinction entre des directions bonnes et mauvaises est *donnée* à la raison, sans pouvoir être produite pas son discours.

Avant de se connaître, la raison doit donc s'appuyer sur une forme d'*intuition* de l'unité qu'elle désire : sur une compréhension du *bien*, de la vie meilleure, en tant que lumière d'orientation de son éducation des passions. La *Bildung* seule est insuffisante ; si cela réintroduit une forme problématique de platonisme au cœur même du projet de Hegel, l'alternative serait pire : une antithèse impossible à combler entre besoin et compréhension, vie et intelligence.

CHAPITRE V

ENTRE NATURE ET HISTOIRE : LE DROIT ET SA FONDATION

La tension persistante, au sein du désir, entre le moment de l'acquisition et celui de la production peut être ainsi reformulée : chez Hegel comme chez Hobbes, ce que nous faisons de la nature est plus important de ce qu'on se retrouve en tant que donnée ; le désir est artifice et culture, et quand il s'allie avec la raison érige le *Leviathan* – ou chez Hegel, le monde objectif dans lequel l'esprit est *chez soi*. Cependant, les critères pour estimer la valeur de ce que l'homme produit ne sont pas à leur tour des produits.

Le droit, avec son oscillation structurale entre nature et histoire, est un cas emblématique de cette ambiguïté. D'un côté, le droit est institué par la volonté rationnelle : l'homme simplement naturel est indifférent à tout contenu normatif. De l'autre côté, l'histoire de l'esprit est histoire *du* droit : puisque la normativité de la raison est le paramètre qui sépare l'histoire de la nature, elle ne peut pas à son tour être constituée par l'action historique.

La reprise hégélienne de l'image de l'état de nature est un indicateur paradigmatique du statut ambivalent du droit : elle est placée par Hegel *avant* le commencement de l'histoire, mais il relève au même temps de la structure juridique de la personnalité et de la société civile moderne. Avant d'aborder cette thématique, il convient pourtant de mieux définir le sens de la critique hégélienne au droit naturel moderne.

1. Nature et liberté. La critique de Hegel au droit naturel moderne

La clé de voûte des constructions de droit naturel, inspirée à la méthode de la science physique, est la réversibilité idéale entre chaos et ordre, entre la loi et ses conditions prénormatives de génération. Le pivot d'une telle réversibilité est l'individu, dont les supposées facultés naturelles de volition rationnelle assurent la continuité entre nature et société.

Hegel conteste d'abord que l'individu puisse incarner cette continuité de façon cohérente. Dans la représentation de l'état de nature, l'individu apparaît en tant que hypostase d'une métaphysique atomistique et d'une psychologie empiriste ; son comportement est déduit à partir d'un mélange acritique de (i) déterminations de la

conscience empirique (passions, volonté, capacité de choix etc.) ; (ii) concepts du sens commun (liberté) et (iii) qualités historiques spécifiques (personnalité, subjectivité morale, même humanité) dont on présuppose le statut inconditionné.

Même si on concède à l'état de nature le caractère d'une hypothèse normative et non pas celui d'une condition historique déterminée, ses assomptions injustifiées interdisent l'intelligibilité du concept de liberté : ceci n'est saisi dans sa vérité que par une compréhension *processuelle* ; la liberté est essentiellement un résultat de son propre mouvement d'effectuation, tandis qu'elle est falsifiée en tant qu'attribut préconstitué des individus «naturels». En ce cas, il est inévitable de considérer l'ordre normatif de la société civile comme une construction *opposée* à la volonté qui l'institue, qui se retrouve ainsi limitée par son propre produit ; en plus, cet ordre est ainsi réduit à instrument de l'arbitre individuel, et dépourvu donc de toute unité et valeur. Il s'agit au contraire, pour Hegel, de concevoir la liberté en tant que *potentia* ou *en soi* de l'homme, qui s'actualise dans l'objectivité historico-politique des institutions.

La critique hégélienne ne saurait pas être confondue ni avec celle de l'historicisme – qui refuse toute consistance idéale ou potentielle au concept de liberté – ni avec celle du transcendantalisme – qui admit la validité idéale de la liberté, mais oppose celle-ci à la dimension historique de son effectuation. Surtout, la critique de Hegel ne peut pas cacher un aspect décisif d'appréciation. L'empirisme jusnaturaliste confond le *commencement* de la liberté (sa conscience empirique) avec son *concept* ; cependant, il reconnaît que la liberté doit être expérimentée comme intérêt individuel, implication intégrale d'un individu dans ses passions. Le principe authentique de l'empirisme récuse la conception qui fait de la liberté une *attribution externe*, pour en faire le centre vital d'activité du sujet dans le monde. C'est vrai que le droit naturel oublie la notion aristotélicienne de *dynamis* – chez Hegel, la liberté en tant que concept en soi – en la remplaçant avec le *power* matériel ; il y a dans pourtant dans ce remplacement l'aspect positif de concevoir la liberté comme une activité incarnée, une causalité efficiente sur soi et sur le monde.

À partir de là, on peut mieux encadrer le sens de l'affirmation hégélienne, selon laquelle Hobbes serait le seul, parmi les théoriciens du droit naturel, à avoir saisi l'état de nature dans son véritable sens, à savoir en tant que condition de violence radicale. Grâce à l'image du *bellum omnium contra omnes*, Hobbes a récusé toute légitimation naturelle du pouvoir et du droit : tout ordre normatif n'est valide qu'en raison d'une

libre stipulation des individus qui le reconnaissent, tandis que la condition naturel de l'homme est celle de guerre et d'absence de règles.

Hegel voit en cette idée une intuition authentique : seul peut obliger l'homme ce qu'il reconnaît comme valide ; en fondant le droit sur l'artifice de la volonté à partir du vide normatif de l'état naturel, Hobbes préfigure l'unité spéculative d'intelligence et volonté : l'individu ne peut obéir qu'aux normes qu'il a lui-même compris et voulu.

2. *Ius in omnia et domination despotique : le droit avant le droit*

Si Hegel fait crédit à Hobbes d'une compréhension adéquate de l'état de nature, il souligne pourtant deux limites qui grèvent cette intuition : les traits de l'état de nature sont trompés par Hobbes avec ceux, isomorphes mais pas identiques, de la *société civile* ; deuxièmement, la logique normative de l'état civile (le droit privé et le contrat) est assimilée à celle qui règle l'existence *politique* d'un peuple.

Cette section est consacrée au premier point. Mon intention est d'abord celle de souligner l'avancement décisif effectué par Hobbes à l'égard de la conception médiévale du *dominium*. La légitimation traditionnelle du pouvoir était fondée sur l'homogénéité théologico-politique du *dominium* : de la domination naturelle de Dieu sur sa création découlent la légitimité du pouvoir politique aussi bien que celle de la propriété des choses⁴⁸⁶. Le gouvernement politique et celui de l'*oikos* répliquent la structure de domination divine : ils sont donc des instances hiérarchiques homogènes dans un ordre sociale naturelle, emboîté à son tour dans un cosmos divin.

Hobbes dissocie nettement, comme déjà le faisaient les romains, le *dominium* sur les choses de l'*imperium* politique sur les personnes : il peut le faire car il récuse tout fondement naturel à l'un et à l'autre. En limitant le *dominium* à la sphère de la propriété, il interdit ainsi la légitimité d'une domination sur les personnes : de cette façon – et au moyen de l'extension inouïe du concept de personnalité, voir dessous – Hobbes institue la base du concept hégélien de société civile, en tant que sphère apolitique de relation entre propriétaires.

La difficulté de l'argument de Hobbes est pourtant frappante. S'il est censé mettre en lumière l'absence de justification naturelle du pouvoir et de la propriété, le terrain de l'état de nature supprime justement la possibilité de leur distinction. Chacun y exerce le *ius in omnia* : à savoir, le droit absolu sur les choses aussi bien que sur les autres sujets.

⁴⁸⁶ S. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, 96 et IIa IIae, 66.

C'est la raison pour laquelle Hobbes, selon la critique de Hegel, anticipe de façon circulaire dans l'état de nature l'assise de la société civile ; pour instituer l'*imperium* politique et le distinguer de la domination privée, il faut déjà être sorti du *ius in omnia* et accepter la distinction juridique entre personnes et choses.

Nul doute que Hobbes lui-même est consciente de la difficulté. Il admit en effet que la souveraineté par acquisition (y comprise la domination despotique du vainqueur sur le vaincu) donne lieu aux mêmes droits et devoirs de celle par institution. Si donc le modèle de l'institution permet à Hobbes d'élucider le mécanisme de fondation des républiques dans sa perfection – l'*autorisation* d'un *tiers* qui devient le bénéficiaire de la convention et le titulaire des droits de souveraineté – il faut tout de même recourir au modèle de l'acquisition, dont le despotisme est un cas, pour envisager l'histoire réelle. Même s'il ne peut pas s'agir d'un pacte entre individus égaux, la soumission volontaire est tout de même une forme d'autorisation, car elle naît à partir de la promesse *libre* d'obéissance du vaincu (alors que le vainqueur n'est pas tenu par contrat à épargner la vie). Tout considéré, la différence entre esclave et serviteur ne tient pas au pouvoir du maître, qui reste illimité dans les deux cas, mais au fait que l'esclave est libre de tout devoir d'obéissance, tandis que le serviteur est sujet juridique d'une domination fondée sur son consentement.

On pourrait objecter que le vainqueur ne peut valider que la promesse d'obéissance de quelqu'un qui est déjà reconnu comme personne : la circularité de l'argumentation de Hobbes n'est pas évitée. C'est pourquoi Hegel se refuse d'assigner n'importe quel caractère juridique au rapport de domination et de servitude : il s'agit du commencement extérieur des états, non pas de leur principe substantiel⁴⁸⁷. Ce commencement, puisque il précède la conscience de la libre personnalité de chacun, doit se faire sur le terrain opaque de la violence préhistorique⁴⁸⁸ : il ne peut revendiquer, comme Hobbes pourtant l'exige, aucune capacité juridique de fondation, sauf celle seulement rétrospective du «droit des héros» à la fondation des états⁴⁸⁹.

On ne peut pas pourtant dire que Hegel se soit affranchi de l'ambiguïté qu'il relève chez Hobbes. La domination despotique est une transition nécessaire : seulement la violence de l'héro peut enrayer la violence du conflit naturel. Bien que la justification de la tyrannie et de l'esclavage soit la révélation graduelle de leur *inutilité*, on n'arrive pas aisément à fixer le point d'émersion de la conscience de la liberté de l'esclave : à

⁴⁸⁷ Enc. C § 433 A.

⁴⁸⁸ *Principes de Philosophie du Droit* (PPD), § 349.

⁴⁸⁹ PPD, § 350.

savoir, le point dans lequel le *dominium* privé se renverse en *imperium* politique sur des personnes indépendantes. Même cette étrange forme de *Bildung* qui est l'esclavage participe de l'ambiguïté générale mise en lumière dans le chapitre précédent : la liberté de la personne doit être visée comme un bien pour pouvoir être gagnée. On verra ce point dans le dernier paragraphe de ce chapitre, alors qu'il sera question de l'idée de droit naturel chez Hegel.

3. *Droit abstrait, contrat et société civile*

Bien qu'il thématise l'état de nature dans son sens véritable, Hobbes est forcé à y anticiper les traits de la société civile : seulement en colloquant dans cet état la structure juridique de la personnalité peut-il fonder l'autonomie de la relation politique par rapport au domaine de la propriété. Déjà chez Aristote, le champs de la politique se détache de la sphère pré-politique de l'*oikos* : la *polis* est une association entre égaux, bâtie de façon artificielle par la production des lois. Tandis que les amis n'ont pas besoin des règles de justice, la *polis* se fonde sur une certaine conception de la justice : les citoyens ne sont ni amis au sens strict, ni membres de la famille.

Là où Hobbes s'éloigne radicalement d'Aristote, c'est dans le refus du finalisme propre à la vie politique, ainsi que de tout raisonnement basé sur l'*energeia* ou forme optimale des choses : dans le domaine de la contingence, la politique est chez Aristote la vie meilleure, la seule qui promeut le bonheur des citoyens et leurs vertus. Hobbes supprime la substance téléologique et architectonique de la politique : la construction du *Léviathan* ne réalise pas la transition du vivre au bien vivre, mais du contradictoire *ius in omnia* à l'espace protégé de la personne. Le seul but de la politique est celui d'instituer une sphère non perturbée d'interaction privée, car la possession factuelle ne devient propriété que par la sanction de la loi publique. La dimension de la propriété ne précède pas la politique : elle est instituée simultanément à la souveraineté de l'état. Par conséquent, le problème de Hobbes n'est pas celui de préserver un espace intangible de liberté face au pouvoir de l'état : ce n'est que l'autorisation d'un pouvoir souverain illimité qui constitue la liberté et la propriété comme telles, en supprimant le contexte anti-juridique du *ius in omnia*.

Pour cette raison, on peut observer l'émergence, dans la pensée de Hobbes, de la physionomie du concept hégélienne de société civile, en tant que dimension corrélée mais opposée à la relation politique : d'abord, grâce à la consolidation d'un ordre des

relations gouvernées par l'extension de l'intérêt privé; deuxièmement, par l'infrastructure juridique qui soutient cet ordre. Celle-ci se fonde sur la délimitation du concept médiéval de *dominium* à droit de propriété des choses, en un cadre d'indépendance personnelle et d'égalité formelle des propriétaires.

Le noyau normatif de la société civile, dans la philosophie de Hegel, est la personnalité juridique. Celle-ci n'est pas une qualité rigide et naturelle de la conscience de soi, mais plutôt le résultat de l'auto-effectuation de la volonté dans le monde. Cependant, la première forme d'objectivation du vouloir en tant que personne se constitue à travers le contact direct de la volonté avec les choses, en un cadre idéal d'absence des règles présumées. La morphologie d'un état atomistique exhibe la dimension élémentaire de la capacité juridique, à savoir l'auto-détermination du vouloir en son appropriation des choses. Le *ius in omnia* de Hobbes préfigure ainsi la réfutation « idéaliste » du « semblant d'autonomie » des choses extérieures, effectuée par la volonté dans le moment de l'appropriation.

Comme chez Hobbes, l'individu devient personne au moyen du *dominium* sur les choses : en tant que propriétaire. Dans la *Philosophie de l'Esprit* de Iéna, la lutte pour la reconnaissance revêtait le rôle de genèse de la relation juridique : la lutte pour un bien conjointement revendiqué transformait la possession en propriété reconnue. Dans les *Principes*, au contraire, la prise de possession n'obtient validité juridique que grâce à l'usage de la chose et à son aliénation. Hegel clarifie de cette façon que le moment d'intersubjectivité propre au droit – le contrat – ne peut qu'avoir comme sujet une volonté déjà objectivée dans sa propriété. La mise à l'écart de la lutte ne signifie pas pourtant un éloignement de Hobbes : tout au contraire, la déduction du contenu juridique de la personnalité *indépendamment* du rapport intersubjectif doit être considérée comme une reprise substantielle de l'assise individualiste du droit nature chez Hobbes.

Notamment, l'usage de son pouvoir pour se conserver – ce qui constitue le *jus naturale* de l'individu dans la pensée de Hobbes – s'articule de façon nécessaire autour de la distinction entre droits *inaliénables* et droits aliénables, qui sont instrumentales aux premiers. La même distinction s'impose dans la théorie hégélienne en parallèle avec l'usage et l'aliénation des biens : en me dessaisissant des biens dans lesquels j'avais objectivé ma volonté, je prends conscience d'un complexe des biens constitutifs de ma capacité juridique, et donc inaliénables. Parmi eux la vie, qui devient ainsi un moment

foncier de la juridicité. Mais pas seulement : Hegel cite aussi la moralité, la vie éthique et la religion.

Si l'inaliénabilité de la capacité juridique est posée par Hegel au fondement du droit, le contrat seul peut pourtant lui donner effectivité. Moyennant la stipulation et ses formalités linguistiques, la volonté s'extériorise pour elle-même et pour les autres volontés. Le contrat, dans l'analyse de Hegel, n'est pas réductible à un institut de droit privé : il incarne plus radicalement la figure du *continuum* juridique 'naturel', l'actuation de la reconnaissance réciproque de l'humanité de tous et de l'égalité des capacités juridiques des hommes.

Le moment du contrat explicite la proximité aussi bien que la distance entre Hegel et Hobbes. Chez Hobbes, ce que la volonté stipule est déjà, à l'instant successif, un empêchement à sa liberté : c'est la raison pour laquelle les lois de nature conseillent aux hommes de créer un pouvoir de coercition capable d'inspirer une crainte permanente.

Chez Hegel, la stipulation du contrat libère la volonté, qui se trouve affranchie de son arbitre en reconnaissant l'égalité subjective de l'autre. Cette différence capitale est à l'origine de la fonction du droit dans la pensée hégélienne. Le droit est le début de l'éducation de la volonté à l'universel : il s'agit d'un moment essentiel de l'objectivation du vouloir, car ni la moralité ni l'état ont pour tâche d'apporter une définition normative de personnalité. Cependant, le droit abstrait est un moment *fini* de l'esprit objectif : il est dépassé par la moralité et par la vie éthique. Hobbes n'arrive pas à saisir le développement *moral* de la personnalité, car son anthropologie ne lui permet pas de thématiser le rapport constitutif du sujet avec ses actions [*Handlungen*] : il absolutise ainsi la logique du droit privé et du contrat, qui deviennent les structures matricielles de l'existence associée.

Cependant, c'est justement cette absolutisation qui conduit Hobbes à anticiper la structure normative de la société civile. Le contrat est en effet, dans l'analyse de Hegel, le vecteur d'unification des rapports privés de la *bürgerliche Gesellschaft* : il effectue l'universalisation des volontés indépendantes des propriétaires, et celle des *objets particuliers* qui sont aliénés – ceux-ci deviennent des expressions de *valeur*. Si dans le droit abstrait la propriété précède le contrat, le contraire est le cas dans la société civile⁴⁹⁰ : en une version plus libérale de la théorie hobbiennne, la propriété ne devient effective qu'en tant que reconnue par le système légal immanent à la société civile.

⁴⁹⁰ *Principes*, § 217.

Il faut tout de même rappeler que la société civile ne peut pas échapper à ses propres contradictions internes. Elle incarne le *résidu* de l'état de nature de Hobbes⁴⁹¹, car sa logique est celle du champ de bataille de l'intérêt privé de tous contre tous⁴⁹². C'est donc nécessaire de dépasser la régulation juridique du contrat et du droit privé, afin d'accéder au véritable point de vue de l'universalité éthique.

4. *Hegel, Hobbes et le droit naturel*

Chez Hegel aussi bien que chez Hobbes, la source du droit est l'égale capacité juridique de chaque individu : une capacité qui ne doit pas son effectivité à une attribution externe, mais seulement au pouvoir – propre à chacun – de s'obliger selon sa propre volonté. C'est pourquoi Hegel récuse la conception du droit romain qui vise de personnalité en tant que *status* particulier à côté des autres : elle est la source même de tout ordre juridique.

Cependant, seule peut gagner un sens juridique celle auto-obligation qui soit cohérente avec un standard de rationalité : la survie chez Hobbes, la liberté concrète des devoirs éthiques chez Hegel. Ni l'un ni l'autre ont ainsi une conception volontariste de la normativité, car toute norme est fondée sur la déduction immanente des biens *inaliénables* de la personne et – chez Hegel – de leur incarnation dans les devoirs concrets d'un système institutionnelle. Ceci est, pour tous les deux, le noyau substantiel ou *naturel* du droit.

Ce noyau est décisif pour la conception hégélienne, bien que son importance soit souvent sous-estimée. Le *continuum* juridique de la personnalité institue : (i) le terrain de reconnaissance universelle de l'humanité de l'homme, parce qu'il n'engage pas le sujet dans un contexte déterminé d'objectivité – *cette* série d'actions pour le sujet moral, *cet* état pour le citoyen ; (ii) le critère *non historique* qui distingue l'histoire de la liberté – dont le cœur rationnel est l'affirmation de l'égale liberté des hommes – du champ préhistorique de l'état de nature, qui se fonde sur le déni absolu du droit.

A mon avis, Hegel tombe de cette façon dans une tension ressemblante à celle qu'on peut retrouver chez Hobbes à propos du rapport entre droit naturel et loi positive. Si les lois de nature prescrivent d'obéir à n'importe quel pouvoir capable de fournir protection, ce pouvoir ne peut éluder sa propre raison d'être, qui consiste à exercer une autorité absolue sur des personnes et non pas une domination absolue sur les choses :

⁴⁹¹ *Principes*, § 200

⁴⁹² *Principes*, §289 A.

c'est la raison pour laquelle personne est tenu d'agir contre son droit naturel à la conservation de soi, même si ce droit ne peut revêtir la fonction d'un insensé droit de résistance.

Hegel lui-même ne peut pas éviter une tension analogue entre le droit naturel-rationnel de la personne, et le droit objectivé des institutions étiques. La polémique constante menée par Hegel contre la triade libérale « vie-liberté-propriété » risque en effet de faire oublier que la vie étique elle-même est un droit imprescriptible de la volonté subjective. La personnalité en tant que bien inaliénable n'est pas seulement le porteur des droits privés de la société civile, car elle désigne en forme abstraite l'espace d'autoréalisation des individus dans l'objectivité. C'est justement l'*insatisfaction* à l'égard des limites de la société civile qui fait avancer la volonté vers la vie universelle de la citoyenneté.

De ce point de vue Hegel, loin de refuser les exigences normatives du droit naturel, les étend au-delà des étroites limites du droit privé. Mais les conséquences pour son argumentation ne sont pas claires : la rationalité de l'état ne paraît pas être mesure de soi-même, car elle dépend de la réalisation d'une authentique vie étique de ses citoyennes. Le droit rationnel à la liberté doit être considéré irréductible à son objectivation dans des états déterminés.

Ce point est pourtant récusé par Hegel de façon évidente, notamment dans son analyse du droit international. Ceci correspond dans une très large mesure à la morphologie de l'état de nature hobbiën. Les états y apparaissent en tant que individus in quête d'autoconservation, sans aucune volonté universelle qui puisse traduire leurs traits dans un véritable système de droit. Cependant la possibilité même de traiter s'appuie sur un quelque degré de reconnaissance réciproque : comme Hobbes affirmait, on ne peut pas stipuler des contrats avec les bêtes. Le *status* de personne juridique – qu'il concerne les individus aussi bien que les états – semble donc dépasser le particularisme du droit extra-étatique, car il tient à la reconnaissance de la commune humanité des hommes. Une tension similaire concerne l'histoire mondiale, qui d'un côté est elle-même une sorte d'état anti-juridique de violence (pensons au « droit » de *dominium* d'un peuple sur les autres à chaque époque), de l'autre a comme fil de continuité le progrès de la liberté de la personne.

CHAPITRE VI

SOUVERAINETÉ ET REPRÉSENTATION. HEGEL, HOBBS ET L'UNITÉ POLITIQUE MODERNE

1. Hobbes et la construction scientifique de l'unité politique

Comme beaucoup d'interprètes ont souligné, la construction politique du *Léviathan* est la conséquence cohérente du radicalisme logico-gnoséologique de Hobbes : notamment, de la conception (liée à la révolution de la physique moderne) de la connaissance scientifique en tant que construction. L'état est l'objet d'une construction génétique s'appuyant sur de postulats élémentaires, dont le statut est celui d'une résolution idéal de la multiplicité sensoriel dans ses unités logiques de définition. Dans cette image, la vraie réalité coïncide avec les lois produites par une pensée constructive sur la base des procédures stipulées. L'égalité des hommes est notamment l'annulation analytique de tout ordre factuel, et fournit ainsi le départ élémentaire de la construction génétique de l'état.

Comme chez Galileo, l'expérience immédiate de l'homme est désordre et chaos : la loi est une construction de la volonté humaine, qui institue l'unité et la régularité des phénomènes à partir de la multiplicité. Le détachement le plus radical effectué par Hobbes à l'égard de la tradition de la philosophie pratique est mesuré par le rôle constitutif de l'artifice : de la capacité d'unifier l'expérience humaine en donnant présence réelle à une construction stipulée.

Cet effort extraordinaire s'appuie sur une réadaptation des vieux concepts juridico-politique, comme celui de représentation. Ce terme intègre le sens juridique et puis théologique lié au vicariat personnel (celui des formules romaines *personam alicuius gerere ou sustinere*) ; et le sens philosophique qui se réfère à la présentification en image de quelque chose d'absent, et plus en général au rapport ambigu entre l'archétype et sa copie. Le souverain de Hobbes soutient la partie de la personne (*civitatis personam gerit*) ; mais il donne aussi présence à l'unité absente de la multitude des hommes.

En unifiant les deux sphères dans le concept d'autorisation, Hobbes crée un instrument assez efficace pour penser l'unification politique à partir du consensus des individus libres et égaux. Dans la société traditionnelle, le représentant est part d'un ordre rationnel objectif : il est donc directement conditionné par la volonté de la faction qu'il représente, car il doit transférer une identité politique précédemment constitué.

Chez Hobbes, au contraire, les individus sont libres de toute relation naturelle de participation : le pacte qui institue la souveraineté, institue en même temps la société. Il n'y a pas de peuple avant et face au souverain ; ce n'est que la volonté souveraine qui exprime légitimement la volonté du corps politique. Ceci implique que le souverain ne peut pas être considéré responsable face à un sujet – la *civitas* – dont il constitue lui-même l'incarnation. De cette façon la justice devient un synonyme de légalité formelle : on est dans le juste si on obéit aux volontés du souverain autorisé, quel qu'il soit leur contenu. Par conséquent, un droit coutumier ne peut pas simplement exister. Hobbes renverse le sens commun séculaire pour lequel on obéit aux lois parce qu'elles sont *justes*, non pas parce qu'elles sont dictées de façon impérative par un représentant.

J'ai déjà expliqué dans le premier chapitre les raisons pour lesquelles, à mon avis, une perception naturelle et préscientifique de justice est pourtant indispensable pour fonder l'artifice étatique. Cette perception ne peut que persister au-dessous de la loi publique du *Commonwealth* : elle est donc la source d'une comparaison inévitable entre les critères naturels de l'État et son expression positive. Ne pas se retrouver dans le *forum externum* est donc la source d'une *insatisfaction rationnelle* que Hobbes, à tort, a estimé comme un moment insignifiant.

2. *La souveraineté et l'unité de la constitution chez Hegel*

La critique que Hegel, dès le *Naturrechtsaufsatz* du 1802-03, adresse au droit naturel peut être résumée de la façon suivante : puisque le jusnaturalisme pense l'unification politique à partir d'une pluralité désagrégée d'atomes, l'unité du représentant autorisé se fait autre et opposée face à la multiplicité des représentés. Une considération antithétique et dualiste de l'état conduit à faire de l'obéissance une soumission passive, ou inversement à subordonner l'état au droit privé. Le contractualisme obtient le contraire de ce qu'il se propose : il réduit le peuple en tant que unité politique à la multitude de laquelle il s'agirait de sortir. Si l'universel ne pénètre pas la multiplicité et ne lui donne pas une structure, il demeure conditionné par une opposition extérieure, qui en fait un particulier à côté des autres.

Hegel renverse l'assomption basilaire du contractualisme, à savoir l'idée que la constitution de l'état puisse être considérée un produit intentionnel de la volonté. L'état est la totalité qui préexiste à l'activité des individus, en se manifestant en tant que substance et destination de leurs actions. La souveraineté, qui exprime l'essence et

l'unité de l'état, n'est pas alors le corps du représentant *face* à la multiplicité des sujets – soit-elle aussi l'unité du représentant en tant que volonté du peuple entier, comme chez Rousseau – mais le mouvement d'auto-médiation de la totalité dans ses cercles particuliers : chacun de cercles étant doué de son autonomie et, au même temps, d'effectivité seulement en connexion avec l'universel. Chez Hegel, la souveraineté appartient à l'état en tant que totalité articulée en elle-même : le pouvoir princier n'est que le premier et le plus abstrait de ses moments. Ainsi, le roi représente l'unité de l'état et lui confère une forme individuelle dans l'acte de la décision ; mais il ne représente pas ni exprime la volonté générale, car cette dernière doit se constituer à travers les moments de la médiation réciproque de la société civile avec l'état, de la sagesse du gouvernement et finalement de l'éducation de la volonté des citoyennes au moyen des ordres professionnels. On ne peut pas y avoir donc une souveraineté du peuple *contre* le roi ou l'état, car le peuple n'acquiert une épaisseur politique qu'en raison de la médiation intégrante de la constitution.

Le concept de légalité, en tant que manifestation de la souveraineté de l'état, est assez indicatif pour saisir la nouveauté de l'idée hégélienne d'unité constitutionnelle. D'un côté, Hegel prolonge la critique de Hobbes au droit coutumier : tout droit est tel car il est codifié par la loi de l'état. Cependant, cette loi n'est pas une expression unidirectionnelle de la volonté souveraine : le droit se fait loi et administration de la justice déjà au niveau de la société civile ; mais plus radicalement, c'est un droit de la volonté subjective⁴⁹³ celui d'obéir aux lois qu'elle comprend et reconnaît : le procès de législation ne peut pas donc être en principe séparé de l'éducation graduelle de la volonté à l'universel. C'est là, à mon avis, qu'on arrive au cœur de la théorie hégélienne de la souveraineté : la connexion du pouvoir législatif, troisième moment de la constitution, avec une notion de représentation capable d'opérer l'intégration graduelle de la société civile dans la production des lois.

3. *La constitution représentative de l'unité politique*

L'écrit sur les *Landstände* du Württemberg avait déjà élaboré une polémique assez tranchante contre la conception traditionnelle de la représentation, en relevant une continuité fondamentale entre le mandat féodal et l'autorisation atomistique moderne ; mais Hegel y avait signalée aussi la nécessité d'une véritable représentation nationale,

⁴⁹³ *Principes*, §132.

en tant que vecteur de l'éducation universelle de la société civile. Cette représentation ne peut pas se construire autour de l'abstraite volonté individuelle : elle doit intégrer la particularité sur la base de la politisation des grands intérêt socio-économiques de la nation, unifiés dans la vie des corporations professionnelles.

Il y a donc ici un éloignement fondamentale du modèle atomistique de Hobbes : la constitution de l'état et son travail représentatif présupposent l'autonomie et l'articulation de la société civile dans des ordres organisés. Ces ordres corporatifs sont à la fois le produit de la régulation institutionnelle et gouvernementale, et de l'autodifférenciation technique de la société de marché ; ce n'est qu'en participant aux devoirs et aux intérêts concrets des corporations que les individus peuvent gagner une signification politique. Deux traits essentiels distinguent les *Stände*, tels qu'ils sont conceptualisés par Hegel, des gildes ou des ordres feudaux.

Premièrement, ils sont le résultat du mouvement de la société civile : leur assise est le droit d'autodétermination de la personne qu'y prend part. Deuxièmement, la représentation politique qu'ils réalisent se fonde sur la *liberté* du mandat : en récusant la pratique féodale (et jacobine) du mandat impératif, Hegel nie donc toute identité politique qui préexiste au procès de représentation. Il n'y a pas donc, dans la construction de Hegel, la pluralité prémoderne des instances politique, mais plutôt une pluralité des exigences sociales qui doit être politiquement unifiées et intégrée dans la conscience de l'universelle.

Par conséquent, il faut signaler une continuité cruciale entre Hegel et Hobbes : l'unité politique du peuple n'est pas *donnée* en tant que ordre d'une communauté naturelle, elle doit être politiquement constituée par le travail de la représentation. Si donc l'unité hégélienne de l'état est pluralisée et articulée en son sein par rapport au modèle dualiste de Hobbes, elle reste néanmoins l'expression artificielle d'une volonté d'unification : cet aspect se révèle de façon manifeste dans la souveraineté extérieure des états, qui apparaissent sur le terrain international en tant que volontés impératives autoréférentielles.

4. *La vie éthique entre naturalité et artifice : réflexions conclusives*

La vie éthique est la liberté devenue nature : en intériorisant les devoirs intersubjectifs dans un *hexis* durable, l'individu se fait libre dans la réalité et se connaît comme tel. Pour cette raison, le paradigme d'intelligibilité de la vie éthique n'est pas celui du droit privé, mais plutôt celui (d'inspiration aristotélicienne) de la supériorité de l'entier sur ses parts.

Il y a cependant une divergence essentielle entre le concept hégélien de vie éthique et la vie politique d'Aristote. Chez Hegel, la vie du citoyen n'est pas le point architectonique d'une hiérarchie naturelle des fins : elle présuppose la suppression de la nature donnée et sa substitution avec une nature spiritualisée par la volonté consciente. Le point de départ de Hegel est la séparation entre particularité et universalité, et donc la conception moderne et hobbienne du bonheur en tant que intérêt privé et activité qui se déploie sans considération pour l'universel.

Par conséquent, la vie éthique de l'état est plus élevée de celle de la polis ancienne, en raison d'un double fondement : le droit abstrait de la personnalité (et donc la propriété en tant que fin à elle-même) et le centre réflexif de la moralité comme source de reconnaissance et validation des normes éthiques. Si l'état est une totalité supérieure à ses parts, son principe d'intelligibilité n'est pas un ordre naturel des buts, mais plutôt une version subjectivée de la substance spinozienne : l'activité des individus est la modification de l'unité préexistant de l'état, et au même temps l'achèvement de l'auto-conscience de la substance.

La conséquence la plus importante est la suivante : la vie éthique est un lien intérieur, conscient et réfléchi de confiance dans le sens rationnel de ce qui nous entoure, non pas un ciment immédiat et naturel. Seule la conscience de la commune rationalité et de la nature rationnelle des institutions peut unifier des personnes indépendantes : leur raison se fait *Gesinnung*, mais elle reste néanmoins une forme d'intelligence consciente. Mais si chacun s'aperçoit d'abord comme limité par les devoirs communs et orienté par son intérêt privé, quelle est la force *rationnelle* qui effectue la réconciliation ?

La question est encadrée par Hegel dans les mêmes termes avec lesquels il définit l'élément logique [*das Logische*] en tant que *Instinkt* qui anime toute réalité. La vie universelle de l'état est d'abord une fin instinctuelle, qui s'affirme de façon non intentionnelle dans l'action particulière⁴⁹⁴. Il convient donc d'en conclure que la vie éthique est naturelle aussi bien qu'artificielle, même si en un sens assez loin de celui

⁴⁹⁴ *Principes*, § 276.

d'Aristote. Toute norme est un produit artificiel de la volonté, mais la force d'objectivation de la volonté est l'instinct ou le désir naturel de la raison. De cette façon, toutefois, les apories du processus de la *Bildung* du désir, mises en lumière dans le chapitre IV, s'imposent de façon inévitable.

On peut résumer la question dans les termes suivants : Hegel vise à concilier le point de vue de la subjectivité libre avec celui de la formation éthique du caractère, en partant toutefois d'une conception quasi-hobbiëne du bonheur en tant que intérêt privé. Je crois que cette conciliation ne soit pourtant pas possible sans réintroduire en forme nouvelle la question classique de la vie meilleure, en tant que lumière d'orientation pour la *Bildung* des passions.

Ceci pose évidemment beaucoup des problèmes pour la conception hégélienne, notamment pour la réduction de la justice individuelle à la justice de l'état. Si en effet la vie étique est la satisfaction qu'on poursuit en tant que mesure d'elle-même, elle n'est pas mesurée par l'état. On a vu dans le chapitre V qu'il ne peut pas y avoir coïncidence entre le droit rationnel de l'homme et le droit de l'état, car l'état demeure une particularité naturelle à côté des autres. Cependant, Hegel n'admit pas la validité du droit rationnel sur le terrain international et sur celui de l'histoire, qui répètent au contraire les traits hobbiëns de l'état de nature.

Si la raison, pour Hegel, ne peut pas condamner l'histoire et la politique à la simple négativité, la tension entre philosophie et politique est pourtant inévitable. La philosophie ne saurait pas être réduite à science de l'état, comme Hobbes aussi bien que Hegel ont essayé de faire ; mais ceci n'exonère pas le philosophe de la quête de l'état meilleur.

CONCLUSION

Hobbes est, pour utiliser les mots de Husserl à propos de Galileo, un génie qui découvre et occulte au même temps. Ce qu'il découvre est l'émancipation de l'individu de toute obligation qui ne soit pas le produit de sa liberté. Ce qu'il occulte est la nécessité persistante d'un terrain commun d'exercice de cette autonomie. L'empirisme ne peut pas achever le concept de *Bildung*, du progrès de la conscience grâce à la vérification objective des effets de son autonomie. La raison, chez Hobbes, s'arrête à la figure de l'instinct, car elle ne se connaît pas dans son activité mondaine.

C'est justement cette-ci la confiance de Hegel : que la raison, au moyen de l'éducation de la conscience, puisse se retrouver dans son produit ; que l'instinct se fasse connaissance. A partir d'ici, j'ai essayé de développer une ligne critique de la conception hégélienne : afin d'achever la satisfaction consciente, la raison doit la voir et poursuivre en tant que meilleure satisfaction possible de son désir. La raison est désir de plénitude et intégralité, mais elle ne peut pas en même temps produire ce qu'elle vise. On peut considérer cette difficulté comme un symptôme de la nécessité d'aller plus loin de Hegel sur la route qu'il a tracé : la conciliation de la libre subjectivité moderne avec un ordre rationnel commun.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI HOBBS.

OL (= *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latinae scripsit omnia... studio et labore Guglielmi Molesworth*, Londra 1839-45, 5 voll.)

EW (= *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first Collected and edited by Sir William Molesworth*, 11 voll., Londra 1839-45)

D = *Three Discourses. A critical Modern Edition of Newly Identified Work of Young Hobbes*, a cura di N. B. Reynolds e A. W. Saxonhouse, Chicago & London 1995

ST = *Court Traité des premiers principes: Le Short Tract on First Principles de 1630-31*, a cura di J. Bernhardt, Paris 1988

TW = *Critique du De Mundo de Thomas White*, a cura di Jean Jacquot e Harold W. Jones, Paris 1973

G.A.J. Rogers, a cura di, *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Bristol 1995

Traduzioni utilizzate

Elements: Elementi di legge naturale e politica, a cura di A. Pacchi, Firenze 1968

De Cive: De Cive, a cura di T. Magri, Roma 2005

Leviatano: Leviatano, a cura di G. Micheli, Milano 2011

De Homine: De Homine, a cura di A. Pacchi, Bari 1984;

De Corpore: Elementi di filosofia: il corpo, l'uomo, a cura di A. Negri, 1972.

Léviathan, intr. trad. et notes de F. Tricaud, Paris, 1971

OPERE DI HEGEL

- GW: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. Von der Reinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 e sgg..
- SW: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 e 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.

Non ho potuto, a causa di uno spostamento nell'ultima fase di redazione della tesi, 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 Ilting): si veda sotto.

Opere singole:

- Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907
- Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Stuttgart 1936
- Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister e F. Nicolin, Hamburg 1952-60, 4 voll.
- F. NICOLIN, a cura di, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970
- SS: *System der Sittlichkeit*, a cura di G. Lasson, Philosophische Bibliothek 144a, Hamburg 1923.
- RPh Henrich: *Die Philosophie des Rechts (Nachschrift anonima, 1819)*, a cura di D. Henrich, Frankfurt a.M. 1983.
- RPh Ilting: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K.H. Ilting, 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, Hamburg 1983.*

*RPh 1819/20: Nachschrift Ringier, a cura di E. Angehrn, M. Bondeli, H.N. Seelmann,
Hamburg 2000.*

RPh 1822/23: Nachschrift K.L. Heyse, a cura di E. Schillbach, Frankfurt a.M. 1999.

*VPhG: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, a cura di G. Lasson,
Leipzig 1944.*

*Vorlesungen, Bd. 6-9, Geschichte der Philosophie, a cura di P. Garniron e W. Jaeschke,
Hamburg 1986.*

Traduzioni utilizzate (e eventuali abbreviazioni) per le citazioni

STG: Scritti teologici giovanili, a cura di E. Mirri, Napoli 1972

Il dominio della politica, a cura di N. Merker, Roma 1997

Primi scritti critici, a cura di R. Bodei, Milano 1971

SFD: Scritti di filosofia del diritto (1802-03), a cura di A. Negri, Bari 1962

FSJ (1803-04): Filosofia dello spirito jenese, a cura di G. Cantillo, Bari 2009

Logica e Metafisica di Jena, a cura di AA.VV., Trento 1982

FSJ (1805-06): Filosofia dello spirito jenese, cit.

Fen.: Fenomenologia dello Spirito, a cura di G. Garelli, Torino 2008

Propedeutica Filosofica, a cura di G. Radetti, Firenze 1951

Enc. A: Enciclopedia delle scienze filosofiche 1817, a cura di AA.VV., Trento 1987

*LFD: Lineamenti di Filosofia del Diritto (con le aggiunte di E. Gans), a cura di G.
Marini, Roma-Bari 2012*

Enc. C: Enciclopedia delle scienze filosofiche 1830, di cui:

Enc. C I: Scienza della Logica, a cura di V. Verra, Torino 2010

Enc. C II: Filosofia della Natura, a cura di V. Verra, Torino 2002

Enc. C III: Filosofia dello Spirito, a cura di A. Bosi, Torino 2006

Lezioni sulla filosofia della storia (I), a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1941-63

Lezioni sulla filosofia della storia (II), a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Roma-Bari
2004

Introduzione alla storia della filosofia, a cura di A. Plebe, Bari 1953

Lezioni sulla storia della filosofia, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1930-44,
3 voll.

Lezioni sulla storia della filosofia 1825-26, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari 2009

Estetica, a cura di N. Merker, 2 voll., Torino 1997.

Phénoménologie de l'esprit, ed. par B. Bourgeois, Vrin 2006

Principes de la philosophie du droit, ed. par J.-F. Kervégan, Paris 1999

Altre fonti utilizzate

PLATONE

Burnet, J., *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford 1900-1907

Opere Complete, Roma-Bari, 9 voll.

ARISTOTELE

Aristotelis opera, a cura dell'Academia Regia Borussica, 5 voll, Berlin 1831-1870

Opere complete, Roma-Bari, 11 voll.

M.T. CICERONE, *Opere politiche. Lo stato, le leggi, i doveri*, Torino 2009

LUCREZIO, *La natura delle cose*, tr. it. L. Canali, Milano 1997

S. TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae*, Roma 1962

J. BODIN, *République: les six livres de la République*, Paris 1986 [1576]

F. BACONE, *Advancement of Learning*, New York 1901 [1605]

DESCARTES

Oeuvres de Descartes, a cura di C. Adam, P. Tannery, 12 voll., Paris 1996.

Il mondo ovvero Trattato della luce, a cura di G. Cantelli, Torino 1959

- J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*,
tr. it. a cura di V. Gerratana, Roma 1975
- Id., *Contratto Sociale*, a cura di R. Gatti, Milano 2005
- E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen*, Leipzig 1776-82
- F. HEMSTERHUIS, *Über das Verlangen. Von Herrn Hemsterhuis*, in *Der Teutsche Merkur*, Windmond 1781
- J.G. HERDER, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*,
Frankfurt a.M. 1994
- E.J. SIEYÈS, *Qu'est-ce que c'est le Tiers Etat?*, Genève 1970
- F. HÖLDERLIN, *Sul Tragico*, tr. it. a cura di R. Bodei, Milano 1994
- F.C. VON SAVIGNY, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*,
Heidelberg 1814
- Id., *Über den Zweck dieser Zeitschrift*, in *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 1/1815

LETTERATURA SECONDARIA

- AA.VV., *Kant und sein Jahrhundert*, Frankfurt 1993
- AA.VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'enciclopedia del 1817*, Trento 1995
- AA.VV., *L'oggettività del pensiero. Idealismo, realismo e anti-idealismo nella filosofia di Hegel*, in *Verifiche* XXXVI, 1-4, 2007
- C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa 2012
- P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963

- Id., *Hegelsche und Aristotelische Dialektik*, in M. RIEDEL, a cura di, *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M 1990
- M. BARALE, *Immagini della ragione*, Napoli 1983
- Id., a cura di, *Materiali per un lessico della ragione*, Pisa 2001
- Id., *Hobbes: teoria della conoscenza e forme del sapere*, in BARALE 2001
- M. BAUM, *Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik*, in K. GLOY, P. BURGER, a cura di, *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
- F. BEISER, *Schiller as Philosopher: a Re-examination*, Oxford 2005
- C. BELLUT, V. MÜLLER-SCHOLL, a cura di, *Mensch und Moderne*, Würzburg 1989
- S.I. BENN, *Hobbes on Power*, in M. CRANSTON, R.S. PETERS, a cura di, *Hobbes and Rousseau*, New York 1972
- G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg i.B.–München 1973
- L. BIGNAMI, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Trento 1990
- A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997
- Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano 1999
- Id., *Il Potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Roma 1999
- E. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, tr. it. a cura di G. Russo, Torino 2005
- H. BLUMENBERG, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in H. EBELING, a cura di, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M. 1976
- Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1966, tr. it. a cura di C. Marelli, Bologna 1992
- N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1966
- Id., *Studi hegeliani*, Torino 1981
- N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979
- R. BODEI, “Die Metaphysik der Zeit” in *Hegels Geschichte der Philosophie*, in D. HENRICH, R. HORSTMANN, a cura di, *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart 1984
- Id., *La Civetta e la Talpa*, Bologna 2014
- R. BONITO OLIVA, G. CANTILLO, a cura di, *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano 1998
- G. BORRELLI, a cura di, *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli 1990

- B. BOURGEOIS, *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paris 1986
- R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris 1988
- 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, Stuttgart 2007
- T. BROOKS, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Edinburgh 2007
- O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 2000.
- R. BUBNER, G. HINDRICHs, a cura di, *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005, Stuttgart 2007
- J. BUTLER, *Subjects of desire*, New York 1999, tr. it. di C. Giuliani, Roma-Bari 2009
- G. CANTILLO, *L'istinto della ragione. Logica, vita, diritto in Hegel*, Napoli 2012
- B. CARNEVALI, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, in *Iride* 3, 2005
- Id., *Gloire et pouvoir dans le modele hobbesien*, in *Communications* 2013
- E. CASSIRER, *Cartesio e Leibniz*, a cura di G.A. De Toni, Roma-Bari 1986
- C. CESA, *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976
- Id., *Der Begriff «Trieb» in den Frühschriften von J.G. Fichte*, in AA.VV. 1993
- F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia dell'oggettività*, Trento 1980
- Id., *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in *Verifiche* XVIII/3, 1991
- A.D. COLLINS, a cura di, *Hegel on the Modern World*, New York 1995
- M. CRANSTON, R.S. PETERS, a cura di, *Hobbes and Rousseau*, New York 1972
- D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Hobbes*, Firenze 1997
- Id., *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, in *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia* 3, 2010
- W. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, 1988
- J. D'HONDT, *Hegel secret*, Paris 1968
- D. DUBARLE, *La nature chez Hegel et Aristote*, in *Archives de Philosophie* XXXVII, 1975
- E. DÜSING, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Köln 1986
- K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976
- Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983
- G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988

- Id., a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia moderna*, Milano 1989
- Id., *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in DUSO 1989
- Id., a cura di, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma 1999
- H. EBELING, a cura di, *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M. 1976
- R. ENSKAT, *Hegels Theorie des praktischen Bewusstseins*, Frankfurt a.M. 1986
- G. FALKE, *Begriffne Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1996
- A. FERRARIN, *Kant's Productive Imagination and its Alleged Antecedents*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 18 (1), 1995
- Id., *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001
- Id., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa 2001
- Id., *What Must We Recognize? Brandom's Kant and Hegel*, in *Verifiche* XLI 1-3, 2012
- Id., *Galilei e la matematica della natura*, Pisa 2014
- Id., *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago 2015
- Id., *Il pensare e l'io. Hegel critico di Kant*, volume in corso di pubblicazione
- C. FERRINI, *Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes*. in *Archivio di Filosofia* 77, 2009
- L. FONNESU, *Sul concetto di felicità in Hegel*, in BONITO OLIVA 1998
- M. FRANK, *Selbstgefühl. Ein historisch-systematisch Erkundung*, Frankfurt a.M. 2002
- G. FRILLI, *Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Trento 2015
- C. FRICKE, a cura di, *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, Stuttgart 1995
- A. FUSSI, *La città nell'anima. Leo Strauss interprete di Platone e Senofonte*, Pisa 2012
- H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Genova 1973
- Id., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978
- G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella Fenomenologia dello Spirito*, Bologna 2008.
- A. G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Torino 1971

- P. GARNIRON, *Hobbes dans les leçons d'histoire de la philosophie de Hegel*, in Y.C. ZARKA e J. BERNHARD, a cura di, *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science politique*, Paris 1990
- A. GEHLEN, *Der Mensch*, Wisbaden 1940, tr. it. a cura di C. Mainoldi, *L'uomo*, Milano 1983
- O.F. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entteicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1902, tr. it. a cura di A. Giolitti, Torino 1943
- K. GLOY, P. BURGER, a cura di, *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993
- D. GOLDONI, *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Milano 1992
- V. GOLDSCHMIDT, *État de nature et pacte de soumission chez Hegel*, in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 154:45 – 65, 1964
- J.-L. GOUIN, *Der Instinkt der Vernünftigkeit*, in *Hegel-Studien* 44, 2009
- C. GRISWOLD, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven 1986
- P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1999
- J. HABERMAS, *Arbeit und Interaktion*, tr. it. a cura di M.G. Meriggi, Milano 1975
- C. HALBIG, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart–Bad Cannstatt 2002
- H.S. HARRIS, *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, Bonn 1977
- Id., *Hegel's Development. Nights Thoughts 1801-1806*, Oxford 1983
- M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976
- H. HELLER, *Gesammelte Schriften*, Leiden 1971
- D. HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in D. HENRICH, W. SCHULZ, K.-H VOLKMANN-SCHLUCK, a cura di, *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken. Festschrift für Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960
- Id., *Leutwein über Hegel*, in *Hegel-Studien* 3, 1965
- Id., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967
- Id., *Hegel und Hölderlin*, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971
- Id., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1982
- Id., *Selbstverhältnisse*, Ditzingen 1982
- Id., *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart 1986

- Id., *Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats Erklärung von Selbstbewusstsein*, in BELLUT 1989
- D. HENRICH, R. HORSTMANN, a cura di, *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart 1984
- D. HENRICH, W. SCHULZ, K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, a cura di, *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken. Festschrift für Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960
- V. HÖSLE, *Hegels System*, Hamburg 1987
- H. HOFFMAN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, tr. it. a cura di C. Tommasi, Milano 2007
- T.S. HOFFMANN, a cura di, *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, Hamburg 2009
- A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992
- Id., *From Desire to Recognition*, in D. Moyar, M. Quante, a cura di, *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, New York 2008
- R.P. HORSTMANN, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeptionen*, *Philosophische Rundschau* XIX, 1972
- Id., *Die Grenzen der Vernunft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004
- R.P. HORSTMANN, M. J. PETRY, a cura di, *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart 1986
- V. HÖSLE, *Raum, Zeit, Bewegung*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, a cura di M. J. Petry, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1987
- 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 2003
- Id., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London 2013
- J. HYPOLITE, *Genesi e struttura nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, tr. it. G.A. De Toni Firenze 1972
- L. ILLETERATI, *Natura e ragione*, Trento 1995
- Id., *Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in HOFFMANN 2009
- K.H. ILTING, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963-64
- Id., *Hegel diverso*, Bari 1977
- W. JAESCHKE, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, in *The Independent Journal of Philosophy* 3, 1979

- C. JAMME, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Bonn 1983
- D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grece*, Paris 1975
- L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris 1986
- E.L. JURIST, *Recognition and Self-Knowledge*, in *Hegel-Studien* 21, 1986
- A. KAMP, *Aristoteles' Theorie des Polis*, Frankfurt a.M., Bern, New York & Paris 1990
- J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris 1992
- Id., *Société civile et droit privé: entre Hobbes et Hegel*, in P.F. MOREAU, a cura di, *Architectures de la Raison. Mélanges Alexandre Matheron*, Paris 1996
- Id., *L'institution de la liberté*, Pref. a HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, cit.
- Id., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris 2007
- J.-F. KERVÉGAN, G. MARMASSE, a cura di, *Hegel penseur du droit*, Paris 2004
- R. KOSELLECK, *Kritik und Krise: Eine Studie zu Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959, tr. it. a cura di G. Panziera, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972
- L.A. KOSMAN, *Substance, Being and Energeia*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II, 1984
- K. KOZU, *Das Bedürfnis der Philosophie*, Bonn 1988
- J. KREINES, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, in *Philosophy Compass* I, 5, 2006
- P. LANDAU, *Hegels Begründung des Vertragsrechts*, in Riedel, a cura di, 1975
- D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, Napoli 2011 [1992]
- G. LUKACS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1947-48
- H. LÜTHY, *Da Calvino a Rousseau*, Bologna 1971
- A. MACINTYRE, *Whose Justice? Whose Rationality?*, Notre Dame 1988
- T. MAGRI, *Saggio su Thomas Hobbes*, Milano 1982
- 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
- F. S. MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan*, London 1968
- F. MENEGONI, *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, in AA. VV., *Filosofia e scienze*, 1995

- R. MORANI, *Hegel, Nietzsche e Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano 2007
- P.F. MOREAU, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris 1989
- G. MOVIA, a cura di, *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Cagliari 1996
- D. MOYAR, M. QUANTE, a cura di, *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, New York 2008
- F. NEUHOUSER, *The Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Oxford 2000
- M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis 1975
- T.I. OISEMANN, *Hegel und die naturwissenschaftliche Empirismus*, in HORSTMAN, PETRY, 1986
- A. PACCHI, *Hobbes and the passions*, in *Topoi* 6 (2), 1987
- A. PATTEN, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999
- A. PEPPERZAK, *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht 1987
- Id., *Autoconoscenza dell'assoluto*, tr. it. a cura di F. Menegoni, Napoli, 1988
- Id., *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991
- Id., *Hegel and Hobbes revisited*, in COLLINS 1995
- Id., *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in MOVIA 1996
- Id., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Dordrecht 2001
- M. J. PETRY, *Hegel's Criticism of Newton*, in *Clio* 13 (4), 1984
- Id., a cura di, *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987
- M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in DUSO 1999
- T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge 1994
- Id., *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford 2012
- J. C. PINSON, *Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le droit naturel de 1802-03*, in *Archives de Philosophie* 51, 1988
- R. PIPPIN, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge 1989
- Id., *Hegel's practical Philosophy*, Cambridge 2008
- Id., *Hegel on self-consciousness. Desire and death in the Phenomenology of Spirit*, Cambridge 2011
- O. PÖGGELER, *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, in *Hegel-Studien* 9, 1974
- Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, München 1993
- R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953

- R. POZZO, *Introductio in Philosophiam. Dagli studi ginnasiali alla prima logica*, Firenze 1989
- G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto di Hegel*, Milano 1992
- Id., *La politica negata*, Roma-Bari 2011
- M. QUANTE, «Die Vernunft unvernünftig aufgefasst». *Hegel Kritik der beobachtenden Vernunft*, in K. VIEWEG, W. WELSCH, a cura di, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 2008
- M. REALE, *La difficile eguaglianza: Hobbes e gli animali politici*, Roma 1991
- M. RIEDEL, *Hegels Kritik des Naturrechts*, in *Hegel-Studien* 4, 1967
- Id., *Hegel zwischen Tradition und Revolution*, tr. it. a cura di E. Tota, Roma-Bari 1975
- Id., *System und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1973
- Id., *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. M. 1975, tr. it. a cura di F. Longato, Bologna 1990
- Id., a cura di, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, voll. I-II, Frankfurt a.M. 1974-75
- Id., *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, Bonn 1974, tr. it. a cura di C. Cesa, *Il pensiero politico di Hegel*, Roma-Bari 1979
- Id., a cura di, *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M 1990
- J. RITTER, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1969
- Id., *Person und Eigentum*, in RIEDEL, a cura di, 1975
- G.A.J. ROGERS, a cura di, *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Bristol 1995
- G.A.J. ROGERS, ALAN RYAN, a cura di, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford 1989
- B. ROMANO, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della filosofia dello spirito jenesse 1805-06 di Hegel*, Roma 1975
- D. ROOCHNIK, *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, Philadelphia 1998
- S. ROSEN, *Nihilism: a philosophical Essay*, New Haven & London 1969
- Id., *Self-Consciousness and Self-Knowledge in Plato and Hegel*, in *Hegel-Studien* 9, 1974
- Id., *G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven & London 1974
- Id., *Plato's Symposium*, New Haven & London, 1987²

- Id., *The Ancients and the Moderns*, New Haven and London 1989
- Id., *Erotic Ascent*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (1-2), 1994
- K. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, Bologna 1976
- R. ROSS, *The Microfoundations of Hobbes's Political Theory*, in *Hobbes Studies* 4, 1991
- J. SAADA, *Hobbes et le sujet de droit*, Paris 2010
- P. SCHIERA, *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968
- S. SCHMIDT, *Hegels System der Sittlichkeit*, Berlin 2007
- C. SCHMITT, *Politische Theologie*, tr. it. a cura di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972
- Id., *Die Diktatur*, Berlin 1964, tr. it. a cura di B. Liverani, *La dittatura*, Bari 1975
- Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. a cura di Carlo Galli, Milano 1986
- R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, Berlin 1963, tr. it. a cura di E. Castrucci, *Individualismo e assolutismo*, Milano 1979
- K. SCHUHMANN, *Hobbes and Aristotle's Politics*, in BORRELLI, a cura di, 1990
- C. SENIGAGLIA, *Il gioco delle assonanze: a proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, Firenze 1992
- L. SIEP, *Der Kampf um Anerkennung. Zu hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in dem Jenaer Schriften*, in *Hegel Studien* 9, 1974
- Id., *Anerkennung als Prinzip einer praktischen Philosophie*, München, 1979, tr. it. a cura di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Lecce 2007
- Id., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992
- Id., *Das Recht als Ziel der Geschichte*, in FRICKE, a cura di, 1995
- E.J. SIEYÈS, *Qu'est-ce que c'est le Tiers Etat?*, Genève 1970
- Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996
- Id., *Visions of Politics*, Cambridge 2004
- G. SLOMP, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York 2000
- R.C. SOLOMON, D. SHERMAN, a cura di, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford 2003
- S. SORESI, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento 2012
- T. SORELL, *Hobbes*, London & New York 1986
- P. STEKELER-WEITHOFER, *Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewusstseins*, in K. VIEWEG e W.

- WELSCH, a cura di, *Hegels Phaenomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a.M. 2008
- R. STERN, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London & New York 2002
- P.G. STILLMAN, a cura di, *Hegel's Philosophy of Geist*, New York 1987
- L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, tr. it. a cura di Riccardo Caporali, Roma-Bari 2003
- Id., *The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Chicago 1963
- Id., *Natural Right and History*, Chicago & London 1953
- Id., *The City and Man*, Chicago 1964
- Id., *On Tyranny*, a cura di M. Gourevitch e M.S. Roth, Chicago 2000
- L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di Manuel Rossini, Roma 2012
- J. TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état. Commentaire et traduction de la Realphilosophie de Jena*, Paris 1984
- Id., *Dialectic and Difference*, Atlantic Highlands, 1985
- C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge 1975
- J. TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris 1994
- Id., *Les théories du pacte social*, Paris 2002
- I. TESTA, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Milano 2010
- O. TINLAND, *La valeur infinie de la culture. A propos d'une Remarque des Principes de la philosophie du droit*, in KERVÉGAN, a cura di, 2004
- R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, in G.A.J. ROGERS, a cura di, 1989
- C.A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in *Rivista critica di storia della filosofia* 17, 1962
- J.L. VIEILLARD-BARON, *Hemsterhuis platonicien*, in *Revue de XVIII^e siècle*, 1975
- K. VIEWEG, W. WELSCH, a cura di, *Hegels Phänomenologie des Geiste*, Frankfurt a.M. 2008
- D. WANDSCHNEIDER, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie*, in M. J. PETRY, a cura di, 1987
- H. WARRENDER, *The political Philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford 1957
- M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, tr. it. a cura di P. Rossi, *Economia e società*, Milano 1974

- E. WEIL, *Hegel et l'État*, Paris 1950
- Id., *La Philosophie Politique*, Paris 1956
- M. WESTPHAL, *Hegel. Freedom and Modernity*, Albany 1992
- R.R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, Los Angeles 1997
- R.D. WINFIELD, *Commentary on Hegel's Concept of Geist*, in Stillman, a cura di, 1987
- M. WOLFF, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie 1830, §389*, Frankfurt a. M. 1992
- A. WOOD, *Hegel's ethical Thought*, Cambridge 1990
- Y.C. ZARKA, *La propriété chez Hobbes*, *Archives de Philosophie*, 55 n. 4, 1992
- Y.C. ZARKA, J. BERNHARD, a cura di, *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science politique*, Paris 1990