

HOBBS, MONTAIGNE E LA DIFFERENZA DEI COSTUMI

PAOLO SLONGO

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia, Sociologia,
Pedagogia e Psicologia Applicata
slongopaolo@gmail.com

ABSTRACT

The article aims to focus on the problem of the "difference of Manners" in the eleventh chapter of *Leviathan*. Through the analysis of the text, it emerges how the problem posed here by Hobbes seems to recall in some way what emerges in Montaigne's *Essais*, when he speaks of the diversity, or of the variety, of the *mœurs*. It is therefore a question of asking whether what Hobbes is talking about are ways of being individuals capable of reacting with greater or less pertinence to a given situation. Or if it is instead a question of rigidly codified behaviors, customs proper to a certain group or a certain population. It is therefore necessary to understand what role instruction and education by the public authority have in *Leviathan* in regulating and disciplining the conduct of the subjects and their ways of life, in order to ensure the maintenance of the political order.

KEYWORDS

Hobbes, Manners, Montaigne, Conducts, Instruction

1. LE 'MANIERE' NELLO STATO CIVILE

John Florio, il primo traduttore in inglese dei *Saggi* di Montaigne¹, nel suo celebre dizionario bilingue italiano-inglese del 1598, alla voce «*Costumi*» e alla voce «*Maniere*» rinvia in entrambi i casi a «*Manner*» come al loro primo significato. Sugerendo nella traduzione l'equivalenza semantica dei due termini, Florio porta nell'ordine: «*manner, fashion, use, custome, woont*»². Nel secolo XVI e XVII anche il francese «*manière*», uso sostantivato dell'aggettivo «*manier*» (i filologi moderni lo fanno derivare da *manus*), poteva essere adoperato come sinonimo di *mœurs* (o *meurs*, come talvolta ancora si legge in Montaigne), cioè di "costumi". E tuttavia

¹ The Essayes, or Morall, Politike and Millitarie Discourses of Michaell Lord of Montaigne, trad. J. Florio, Printed by V. Sims for E. Blount, 3 Voll., London 1603.

² J. Florio, A Worlde of Wordes, Edward Blount, London 1598, p. 215.

“maniere di essere” e “costumi” non si sovrappongono esattamente quanto al loro significato. La prima espressione rinvia infatti ad uno *stile*, ad un certo tipo di condotta o di comportamento che non necessariamente è indicizzato a una visione comune delle cose. La seconda, “*mœurs*”, concerne una condotta collettiva, spesso ben stabilita, una consuetudine (*coutume*) talvolta anche codificata e, per ciò stesso, perfettamente identificabile. Nel primo caso l’originalità della condotta individuale mantiene un suo ruolo, il soggetto può pretendere cioè di praticare, malgrado tutto, uno spazio che ritiene essere di libertà; nel secondo è richiesta piuttosto la conformità alla regola preesistente, ad una relativa omogeneità delle condotte soggettive. Le “maniere” si trovano, in questo caso, ad essere legate a convenienze e consuetudini sociali già stabilite e, quindi, restano espressione delle *mœurs*, dei costumi (*mores*) effettivamente in uso in un determinato tempo e in un determinato luogo. La questione da pensare è perciò la seguente: le maniere di essere particolari non sono nient’altro che l’applicazione obbligata dei costumi? Del *dentro* che si esteriorizza in un *fuori*? O piuttosto i costumi lasciano spazio ad uno stile che, pur iscrivendosi in una configurazione riconosciuta, è tuttavia in grado di imprimere alla pratica di sé il proprio contrassegno rispetto a un uso socialmente accettato e consolidato storicamente per la sua forza consuetudinaria³?

Partiremo dal capitolo undicesimo del *Leviatano*⁴, “*Of the difference of manners*”, che ci aiuterà a mettere a fuoco il problema che cerchiamo di indagare. Quando Hobbes parla qui della diversità o della «varietà» delle *manners* si tratta di maniere d’essere *individuali*, suscettibili di reagire con maggiore o minor pertinenza ad una situazione data, oppure si tratta di comportamenti codificati, costumi propri ad un certo gruppo o ad una certa popolazione, come era ancora in Montaigne? E soprattutto: quale peso i caratteri e l’educazione degli uomini hanno sulle condotte di ognuno e sulla necessità del mantenimento dell’ordine nel *Common-wealth*? Da un lato è certo che nel capitolo undicesimo del *Leviatano* ciò di cui si tratta è una «inclinazione generale» che si riferisce ad una caratteristica comune e sempre uguale

³ Sulla redazione scritta del diritto consuetudinario in rapporto al tema dell’abitudine ci permettiamo di rinviare al nostro *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2020. La bibliografia sul concetto di “abitudine” è vastissima. Per una ricognizione complessiva si veda almeno M. Piazza, *L’antagonista necessario. Il pensiero francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano 2015, e Id., *Creature dell’abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018. Cfr. anche T. Sparrow, A. Hutchison, a cura di, *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lexington Books, Lanham 2013. Sulla declinazione politica del concetto di abitudine si veda la sezione monografica della rivista «Conceptos Históricos», 6, 9, 2020, intitolata “El Hábito como Concepto Político”.

⁴ Il *Leviathan* è citato da T. Hobbes, *Leviathan*, edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1985; la traduzione utilizzata è: Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico*, trad. it. a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2004 (d’ora in poi *Leviatano*, con l’indicazione del numero del capitolo e della pagina seguito, ove presente, da quello dell’edizione inglese).

a se stessa, in qualche modo “naturale”⁵ per l’umanità nel suo insieme; dall’altro però si tratta di rendere conto delle reazioni individuali più o meno adattate alle circostanze (*circumstances*) – cioè ai contesti ‘ambientali’ che si presentano di volta in volta –, il che lascerebbe supporre che su un fondo di “naturalità” l’artificio è comunque in grado di intervenire senza pregiudicare per questo il suo statuto.

Il concetto di *manners* – ‘costumi’ – compare nel *Leviatano* a designare un insieme di comportamenti regolari che consentono di descrivere la vita collettiva degli uomini. Qui la nozione di ‘costumi’ non soltanto non sembra avere una dimensione assiologica, ma non rinvia a comportamenti la cui specificità differenzia un gruppo umano da un altro, da questa o quell’epoca, in cui la consuetudine, l’abitudine, la lunga durata, sarebbero i fattori costitutivi. Al contrario, le *manners* indicano un insieme di tendenze ad agire presenti nella ‘natura umana’, e sono esplicitamente definite attraverso la distinzione dall’idea di ‘uso’ che sarebbe invece storicamente relativa: «Per COSTUMI (*Manners*) – scrive Hobbes all’inizio del capitolo undicesimo del *Leviatano* sul quale ci concentreremo – non intendo qui il comportamento educato (*Decency*) come il modo in cui si dovrebbe salutare un’altra persona o il modo in cui si dovrebbe lavarsi la bocca o usare gli stuzzicadenti in compagnia e altre questioni di *buona educazione* (*Small Morals*), ma piuttosto quelle qualità umane che interessano la loro vita associata (*living together*) in pace e in unità»⁶. L’attaccamento alla consuetudine, nel senso del diritto consuetudinario (assunto per distinguere il giusto dall’ingiusto), sarà descritto da Hobbes come un’inclinazione che si spiega solo per mezzo dell’*ignoranza* delle fonti autentiche della “giustizia”⁷.

La prima parte del *Leviatano* («Dell’uomo») segue una traiettoria che va dall’interno all’esterno o, per meglio dire, dall’elemento ‘psico-fisiologico’ a quello sociale. Il capitolo decimo dell’opera ha messo in luce il funzionamento pratico del confronto a partire dalla stima sociale di qualcuno in funzione delle proprie qualità naturali o della posizione che occupa nel mondo. Si tratta in particolare, per Hob-

⁵ Carl Schmitt rileva come nella teoria hobbesiana della sovranità il fondamento naturalistico – le passioni e i bisogni degli esseri umani – coesiste con l’apertura verso un ordine trascendente (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (1938), in Id., *Sul Leviatano*, trad. it. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, p. 77).

⁶ *Leviatano*, cap. 11, “La differenza dei ‘costumi’”, p. 78; *Leviathan*, p. 161.

⁷ Sul rapporto tra costumi e diritto consuetudinario in Hobbes, si veda C. Béal, *Hobbes, la coutume et la Common Law*, in «Noesis», 34, 2020, pp. 29-42. Cfr. A. Milanese, *Les mœurs selon Hobbes*, in F. Toto, L. Simonetta, G. Bottini, *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 109-138. Il tema giuridico della consuetudine in Hobbes, di cui non è questione in questa sede, è certamente molto rilevante e meriterebbe una trattazione a parte (si veda M. Piccinini, «I speak generally of Law». Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 26 (51), 2014, pp. 119-163).

bes, di mostrare come la combinazione dei poteri strumentali (ricchezza, reputazione, relazioni) e dei poteri naturali (bellezza, forza, eloquenza, prestanza) permette di acquisire sempre maggior *potere* ed influenza. E tuttavia, nello stesso tempo, il valore di un individuo è sempre relativo: esso ha il suo «prezzo»⁸, il che vuol dire che dipende dal giudizio altrui, che risponde a sua volta a determinati criteri di utilità sociale. Questa logica della comparazione incontra il suo punto di ancoraggio nella «*Repubblica o Stato*», proprio perché è nella sua *persona fittizia* che si trova la «fonte dell'onore civile». Una maniera per dire che il riconoscimento delle qualità naturali che, *di diritto*, può avere luogo al di fuori dell'istituzione delle repubbliche, non può di fatto compiersi realmente se non nel seno dello stato civile, cioè nel *Common-wealth*.

È solo in questo quadro che il possesso di potere e influenza può essere legittimamente assicurato e giuridicamente protetto. Il capitolo undicesimo tratta perciò della diversità delle maniere di comportarsi nello stato *civile*. Hobbes infatti mette subito in chiaro il suo rifiuto di assimilare le «*manners*», le «maniere», alle *small morals*, a ciò che dipende dal *decorum*, dal comportamento esteriore, dal «comportamento educato come il modo in cui si dovrebbe salutare un'altra persona», e cioè alle «buone maniere», alla *buona educazione* degli uomini. La sua attenzione si rivolge piuttosto a «quelle qualità umane che interessano la loro vita associata in pace e in unità»⁹. La differenza delle maniere di essere di cui si tratta, dunque, è innanzitutto una differenza nella *maniera*, cioè nella via (*way*) che porta alla «soddisfazione» (*contented life*). E questa differenza si dispiega su un piano di somiglianza, «un'inclinazione generale di tutta l'umanità (*generall inclination of all mankind*)»¹⁰: il carattere «perpetuo e ininterrotto»¹¹ del desiderio di un sempre maggiore *potere* che si estingue solo con la morte. In conformità con i principi fondamentali dell'ontologia hobbesiana, come noto, ogni essere è corpo e ogni corpo è in movi-

⁸ «Il valore, o PREGIO di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere. Non è perciò un valore assoluto, ma dipendente dal bisogno e dalla stima di altri» (Leviatano, cap. 10, cap. 11, p. 70; Leviathan, p. 151)

⁹ Leviatano, cap. 11, p. 78; Leviathan, p. 160. Sui 'codici di comportamento' nella prima età moderna si veda il fondamentale volume di N. Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale* (Über den Prozess der Zivilisation, 1936-37; trad. it., in due volumi, il Mulino, Bologna 1982-83).

¹⁰ Leviatano, cap. 11, p. 78; Leviathan, p. 161.

¹¹ Ivi. Sulle radici storico concettuali dell'antropologia individualistica di Hobbes, «corrispondente ad un essere umano per il quale i suoi vincoli sociali, politici e religiosi sono diventati problematici», si veda R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. di G. Panziera, il Mulino, Bologna 1972, p. 26 sgg.

mento, un corpo in movimento si muove eternamente a meno di non esserne impedito, e i «piccoli inizi di movimento all'interno del corpo umano»¹² sono chiamati *conatus* (*Endeavour*)¹³.

Il *desiderio*¹⁴ designa, nella maniera più generica, il *conatus* nel suo movimento di avvicinamento «quando si rivolge a qualcosa che ne è la causa»¹⁵. Appare chiaramente come questo movimento incessante non ha termine – scrive Hobbes: «non si dà infatti in questa vita né il *finis ultimus* né il *summum bonum* di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali»¹⁶ –, anche se esso si arresta con la morte. Esso è, in senso stretto, *interminabile* e dunque, per essenza, insoddisfatto. Ne discende che la *felicità* – contrariamente a quanto accade negli Antichi – non consiste nel riposo di uno spirito soddisfatto, ma al contrario in un movimento incessante, sempre *inquieto* e insaziabile¹⁷.

L'acquisizione di un oggetto desiderato, lungi dal soddisfare il soggetto rappresenta soltanto il 'rilancio' del desiderio verso un *altro* oggetto, e così via di seguito¹⁸.

¹² Leviatano, cap. 6, p. 41; Leviathan, p. 119.

¹³ N. Marcucci, Lo specchio del Leviatano. Il potere di riconoscere tra antropologia e rappresentanza, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 65-73. Per una tematizzazione precisa della dottrina del *conatus*, cfr. M. Bertman, *Conatus in Hobbes' De Corpore*, in «Hobbes Studies», XVI, 2001, pp. 25-39.

¹⁴ Sul desiderio in Hobbes, si veda G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. Sull'immaginazione nel suo carattere soggettivo, cfr. Id., *Hobbes on Time and Politics*, in «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-27. Sul tema del desiderio approfondisce R. Rudolph, *The Micro-Foundations of Hobbes' Political Theory: Appetites, Emotions, Dispositions, and Manners*, in «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 34-52; si veda inoltre L. Foisneau, *Hobbes on desire and happiness*, in «Homo Oeconomicus», 31, 4, 2014, pp. 411-422.

¹⁵ Leviatano, p. 41; Leviathan, p. 119. Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, spec. pp. 90-92.

¹⁶ Leviatano, cap. 11, p. 78; Leviathan, p. 160. Sul piano antropologico in cui si iscrive il rifiuto hobbesiano della morale degli antichi, si veda l'importante saggio di C. A. Viano: *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, pp. 355-392, in part. p. 372.

¹⁷ L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi* (1936), in Id., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, con il saggio di A. Momigliano *Ermeneutica e pensiero politico classico* in L. Strauss, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, p. 307. È approfondendo la posizione di Tacito e del suo recupero teorico nell'ambito dell'arte di governo italiana del Quattrocento e del Cinquecento, che Hobbes legge l'ambizione come la causa dell'insoddisfazione e della sofferenza, nei confronti della quale la funzione pubblica assolve un compito di contenimento degli eccessi. Per un approfondimento, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.

¹⁸ Si veda A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Ets, Paris 2001. Sulla crucialità del nesso temporalità-antropologia-politica: M. Farnesi Camellone, *La passione rimossa. Nota sulla speranza nel Leviatano*, in G. M. Chiodi - R. Gatti, a cura di, *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 233-240. Cfr. F. Izzo,

Ora, questo processo trova la sua spiegazione causale, per Hobbes, nel fatto che l'oggetto del desiderio dell'uomo non è mai davvero un oggetto (un oggetto *qualisiasi*), ma piuttosto l'assicurazione futura del suo godimento, vale a dire la perpetuazione del desiderio stesso. Si tratta allora di rendere possibile la riproduzione del desiderio futuro senza accontentarsi della sua soddisfazione immediata. Lo scopo è così chiaramente definito: l'azione «volontaria» si congiunge all'*inclinazione* per cercare di assicurare le condizioni della soddisfazione *potenzialmente* permanente dei desideri, e non semplicemente la loro soddisfazione puntuale. La cosa può essere intesa in due modi, che tuttavia non sono incompatibili tra loro: consolidare il bene acquisito lanciandosi in nuove imprese (il re assicura il suo potere per mezzo delle leggi e per mezzo della guerra); oppure considerare che il bene acquisito non offre una soddisfazione sufficiente (il re intraprende allora nuove conquiste, ma può anche aspirare a vivere nel lusso e negli agi, ovvero desiderare di essere lodato e ammirato per qualcosa d'altro dalla sua sola funzione regale propriamente detta). In ogni caso, in Hobbes, il motivo *oggettivo* del consolidamento del bene acquisito si lega al carattere *soggettivo* del desiderio ininterrotto. A partire da questa aspirazione fondamentale, il vero luogo della «differenza» delle maniere di essere si situa nella via da percorrere per consolidare il godimento *presente* ed «assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro»¹⁹.

In un certo senso si tratta di una questione di *metodo*, che dipende dalla disposizione passionale di ogni individuo, dalla differente maniera di reagire che nasce dalla «differenza di conoscenza o di opinione»²⁰ di cui ciascuno dispone per valutare le cause suscettibili di produrre gli effetti desiderati.

All'inizio del capitolo undicesimo del *Leviatano* Hobbes tratta di questa «disposizione»²¹ passionale nel triplice registro del «potere», della «competizione» e del «desiderio di agi e di piaceri sensuali». Cerchiamo di seguire il suo movimento di pensiero. Il desiderio ininterrotto riceve una prima e fondamentale determinazione nella forma del desiderio *del potere* o, meglio, del desiderio *incessante* del potere.

Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹⁹ Leviatano, cap. 11, p. 78; Leviathan, p. 161. «Disposeth» ricorre 8 volte nel primo libro del Leviathan, 6 nel capitolo 11 («inclined/inclination», semanticamente affine a «disposition», ricorre 29 volte nel primo libro con 22 occorrenze nel cap. 11). Nel capitolo 11 della traduzione latina del Leviatano - «De Varietate morum» - Hobbes usa sempre «disponit» (da disporre: l'atto di «disporre», collocare in una determinata maniera, e quindi, in senso figurato, anche l'inclinazione, l'attitudine, la disposizione d'animo verso qualcosa, una postura, un modo di vita). Cfr. Th. Hobbes, Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, Joan Blaeu, Amsterdam 1668, pp. 49-54.

²⁰ Leviatano, p. 78.

²¹ Leviatano, pp. 78-79; Leviathan, p. 161.

Di fatto, la causa prima individuata da Hobbes²² coincide qui con la speranza di un piacere più intenso di quello già ottenuto. La «causa» del processo sarebbe in questo senso l'insoddisfazione relativa legata al bene già acquisito, e il desiderio, correlativo, di ottenere una soddisfazione più grande. Sembra di essere di fronte ad una sorta di avanzamento irrefrenabile del desiderio, ad un movimento cioè che non è già più padroneggiato realmente e in cui le condotte *differiscono* per la via che intraprendono, nella quale – sotto questa pressione – ciascuno segue, secondo le proprie passioni (pulsione guerriera di conquista, voluttà, piacere dell'adulazione, ecc.), la sua strada particolare²³. Avanza cioè alla sua maniera, e secondo il suo capriccio, senza che intervenga una strategia ben congegnata, tanto che ciascuno può avviarsi in questo modo anche alla propria perdita. Questa causa secondaria evocata da Hobbes nel passo che abbiamo visto è accompagnata da un'altra «causa», concernente l'insoddisfazione legata all'esercizio di un potere «moderato». Si può intendere qui il «*moderate power*» di cui non è possibile accontentarsi non tanto come un potere “limitato” opposto ad un potere “assoluto” nel senso intensivo di “senza divisione”, ma piuttosto come un potere che viene esercitato in riferimento ad un certo “spazio” di influenza, e che si oppone in questo modo al senso estensivo di un potere *absolutus* che cerca di dominare *tutte* le cose illimitatamente, insaziabile nell'estendere il suo dominio tanto all'esterno come all'interno. Se si mette in rapporto questa «causa» con l'altra (entrambe in un certo senso cause secondarie), i tre esempi esposti da Hobbes illuminano – a partire da una certa disposizione singolare e passionale, da una certa attrazione o da una certa repulsione – sia l'una che l'altra di queste due cause efficienti.

La 'causa prima', certo, è comunque per Hobbes direttamente legata al consolidamento del bene acquisito: si tratta sempre di acquisire di più per assicurare il potere e i mezzi che procurano il benessere di cui si dispone. Il potere chiama il potere poiché il potere garantisce il potere. Ecco perché anche i re «che detengono il massimo potere» non hanno pace finché non lo abbiano assicurato per mezzo delle leggi sul loro territorio e per mezzo della guerra all'esterno. Accade come se la messa in luce della «causa» principale più che avere a che fare con l'idea di un'insoddisfazione fondamentale riguardasse quella di un necessario rafforzamento della

²² E che Hobbes giudica apparentemente secondaria, senza tuttavia scartarla anche se questa non è sempre all'opera.

²³ Cfr. G. Fiaschi, «...partly in the passions, partly in his reason...», in G. M. Chiodi – R. Gatti, a cura di, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 81-107; A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, in Id., *Scritti hobbesiani, 1978-1990*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 79-95. Si veda sul tema C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del Leviatano*, in C. Galli, a cura di, *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106. In generale, sulla riflessione antropologica di Hobbes ci si riferisca al lavoro critico di D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, *La Nuova Italia Scientifica*, Roma 1997. Sulle radici cristiane dell'antropologia hobbesiana si veda W. B. Glover, *Human Nature and the State in Hobbes*, in *Journal of the History of Philosophy*, IV, 4, 1966, pp. 293-311.

soddisfazione presente. Il principale movente del desiderio di potere sarebbe allora la conservazione e l'affermazione del potere già acquisito al fine di godere dei benefici che esso procura, piuttosto che un desiderio senza freni che non sarebbe più sottoposto a questa esigenza. In questo senso, la via intrapresa dalle azioni *volontarie* e dalle *inclinazioni* degli uomini per assicurare un'esistenza soddisfacente sarebbe in qualche modo un metodo, un calcolo razionale, il frutto di un'interpretazione valutativa teleologicamente applicata. Nel «*desire of power after power*», «*power*» indicherebbe una sequenza logica razionalmente guadagnata: la ragione organizza attrazioni e repulsioni, impone loro una valutazione, le dispone in un rapporto mezzi-fini, catalogandole in antecedenti e susseguenti²⁴. Il nuovo potere consolida il primo senza sostituirsi ad esso, l'effetto cumulativo del potere protegge così il potere e i godimenti (di ogni tipo) che esso stesso suscita.

Ma, si potrebbe obiettare, perché mai allora arrestarsi su questa strada? Cos'è che garantisce che il potere supplementare ottenuto per assicurare il primo non sarà esso stesso a sua volta minacciato se non ci si impegna nella caccia ad un *nuovo* potere suscettibile di garantire il precedente, e così via all'infinito senza mai giungere alla meta? È precisamente questo che Hobbes vuol far intendere: «*when that in done*» («una volta raggiunti questi fini»), vale a dire quando i sovrani hanno *razionalmente* assicurato il loro potere con le leggi e con la guerra, *there succeedeth a new desire* («matura in loro un nuovo desiderio»²⁵). In altri termini, quando la causa prima (il consolidamento del bene acquisito) ha compiuto la sua opera, le cause seconde, ma non per questo meno efficienti (il bene acquisito è ancora insoddisfacente, e il potere ancora troppo ristretto), ne prendono quasi naturalmente il posto. È a questo punto che il calcolo razionale che presiedeva in modo omogeneo al primo movimento («i re [...] dirigono i loro sforzi ad assicurarselo») cede il posto ad un affetto passionale, cioè ad un'*inclinazione* che muta da situazione a situazione in risposta agli stimoli esterni. Nel *desire of power after power*, «*after*» non indica più una sequenza logica ma piuttosto il concatenarsi di *inclinazioni*, o semplicemente di *gusti* che, al di fuori del desiderio generico di riconoscimento, sono assenti in un calcolo meramente utilitaristico. Se l'affermazione del potere può effettuarsi per mezzo di una di queste nuove vie questo accade sempre in maniera *contingente*.

Hobbes, insomma, cerca a tenere insieme i fili di una trama che può disfarsi ad ogni istante: il fatto cioè, già rilevato da Montaigne e che Hobbes riprende a suo modo, che la vita «non è altro che movimento (*Motion*)»²⁶, e che tuttavia questo movimento tende a cristallizzarsi di volta in volta in *manners* – appunto – abiti,

²⁴ A. Biral, Hobbes: la società senza governo, cit., p. 87.

²⁵ Leviatano, cap. 11, p. 79; Leviathan, p. 161.

²⁶ Leviathan, chap. 5, p. 130; Leviatano, p. 51. Cfr. Montaigne, Les Essais, éd. Villey-Saulnier, PUF, Paris 2004³, II, 1, «De l'inconstance de nos actions», p. 333 (d'ora in poi Essais, con l'indicazione del libro, del capitolo e della pagina). La traduzione utilizzata è quella di F. Garavini (Montaigne, Saggi, 2 voll., Adelphi, Milano 1966)

maniere di essere. Già dal titolo del capitolo undicesimo del *Leviatano* sembra risuonare più di un'eco di una probabile lettura di Montaigne da parte di Hobbes²⁷. Un breve passaggio attraverso Montaigne potrà dunque aiutarci a meglio definire il problema in questione qui.

2. «SELON QUE PORTE L'INCLINATION»: MONTAIGNE E LA PIEGA DEI COSTUMI

Il motivo dell'*inclinazione* emergeva in Montaigne in corrispondenza con quello, classico, dell'abitudine, cioè al centro della sua analisi della socializzazione dei modi di vita. È infatti attraverso l'abitudine che si presenta davanti a noi una via già tracciata sulla quale ci incamminiamo quasi naturalmente perché conforme ad una regola²⁸. Come dire che, nel caso dell'essere umano, se la regola non è «naturale», tuttavia è naturale che vi siano delle regole, articolate le une alle altre e componenti un insieme di abitudini già acquisite, «les façons et formes reçues», le maniere (*façons*) che bisogna «suivre entièrement»²⁹, e che fanno blocco formando ciò che Montaigne chiama la *coutume*: è infatti «par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l'a planté»³⁰. In breve: per Montaigne, ogni società umana disegna una «contexture» fatta di maniere, che trova da sé stessa la sua struttura e *compon*e con tutte le parti disparate che riesce a riunire insieme un corpo organizzato. Pensando il corpo sociale come un intreccio di relazioni concrete, come un insieme strutturato di funzioni vitali che rendono possibile un composto *regolato* e si alimentano dei suoi «commerci», Montaigne trasferisce metaforicamente le attività fisiologiche e biologiche a quel corpo *vivente* che è la società. Corpo vivente in un *milieu* fisico concreto e determinato, dunque: «si par expérience nous touchons à la main que la forme de notre être dépend de l'air, du climat e du terroir où nous naissons, non seulement le teint, la taille, la complexion et les contenance, mais encore les facultés de l'âme»³¹.

Come i frutti – leggiamo nell' "Apologie" – nascono differenti, così uomini e animali «naissent aussi plus et moins belliqueux, justes, tempérants et dociles [...] ici enclins à la superstition, ailleurs à la mécréance; ici à la liberté, ici à la servitude [...],

²⁷ Cfr. E. Ferrari et Th. Gontier, sous la direction de, *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Classiques Garnier, Paris 2016. Sul rapporto tra Hobbes e Montaigne si veda anche R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572 - 1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Sull'importanza di Montaigne per Hobbes ha insistito G. Paganini, *Hobbes e lo scetticismo continentale*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1, 2004, pp. 303-328. Sappiamo per certo che Hobbes possedeva un esemplare della traduzione inglese di John Florio degli *Essais* nell'edizione del 1613.

²⁸ Cfr. B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2009, pp. 179-199.

²⁹ Montaigne, *Essais*, cit., I, 23, p. 118.

³⁰ *Essais*, I, 23, p. 116.

³¹ *Essais*, II, 12, p. 575.

selon que porte l'inclination du lieu où ils sont assis, et prennent nouvelles complexion si on les change de place, comme les arbres»³². Il corpo sociale – in Montaigne lo spazio effettivo degli scambi e dei «commerci», l'*ambiente* delle relazioni in cui niente è fissato una volta per tutte ma tutto si scambia – è colto nella sua costante mutazione e nell'interazione dinamica, nella sua *metabolé*, «selon l'inclination» che produce al livello delle opinioni, dell'immaginazione e delle pratiche degli uomini, «se la natura racchiude nei limiti del suo normale procedere, come ogni altra cosa, anche le credenze, i giudizi e le opinioni degli uomini»³³. Si tratta cioè per Montaigne di un corpo che subisce continue metamorfosi, attraversato da flussi di umori. Il corpo sociale è sempre *en mouvement*, attraversato da questi flussi che indeterminano il limite tra la sua salute e la sua malattia³⁴. L'analisi sociale e politica negli *Essais* è certo anche un'inchiesta sul presente storico di un'età malata, l'età delle guerre civili come sarà in Hobbes – ma che è sempre pensata a partire dal movimento della *contexture* sociale, la vita di un corpo come *diventa* costantemente. Il corpo di una società *in divenire*, dotato di una temporalità specifica in quanto corpo sociale e politico, *inclina* «ici à la liberté, ici à la servitude», che richiede l'analisi delle condizioni dei suoi modi di vita particolari, e passa attraverso l'esperienza dell'inseparabilità dei suoi processi vitali materiali e della singolarità dei suoi modi di vita, del suo *esprit* e delle sue *maniere*.

L'emergenza del 'sociale' come tessitura storica e materiale era premessa negli *Essais* di un discorso che problematizza i fondamenti dell'immagine stessa del corpo politico, inteso come oggetto sul quale agisce il legislatore. Le pretese di quest'ultimo di mettere mano sovranamente, dall'alto e "razionalmente"³⁵ alle *patologie* del sociale sono in Montaigne radicalmente ridimensionate. Montaigne è attento alla dinamica interna, alla *fisiologia* del corpo sociale in quanto corpo storico³⁶.

³² *Essais*, III, 12, p. 575. Da tutto questo deriva, per Montaigne, che gli esseri viventi assorbono, come per una specie di osmosi con il milieu, il tono e i contenuti, la maniera di comportarsi, di vestirsi, e i modi di vivere nei quali essi sono progressivamente, incessantemente catturati: la maniera di essere, i costumi e le abitudini versi i quali il tempo e il luogo li «inclinano», come gli alberi, e che danno loro «tel ou tel tour».

³³ Montaigne, *Saggi*, cit., II, 12, p. 763.

³⁴ *Essais*, III, 13, p. 993.

³⁵ «La raison humaine – scrive Montaigne nel capitolo “De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe” – est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matière, infinie en diversité» (*Essais*, I, 23, p. 112).

³⁶ «On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. En l'estude, comme au reste, il luy faut compter et régler ses marches, il luy faut tailler par art les limites de sa chasse. On le bride et garrote de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines et recompenses mortelles et immortelles; encores voit-on que, par sa volubilité et dissolution, il eschappe à toutes ces liaisons. C'est un corps vain, qui n'a par où estre saisi et assené; un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir neud ny prise.» (*Essais*, II, 12, p. 559). Sul punto ci permettiamo di rinviare al nostro *Les règles et la vie: Montaigne et la normativité du social*, in *Montaigne et le social*, sous la direction de Ph. Desan, Hermann, Paris 2022, pp. 25-40.

Si tratta di riconoscere che ogni interpretazione della nostra «condizione» civile è inevitabilmente *dinamica*. La società e lo stato non sono per Montaigne qualcosa di stabile e oggettivo, essi costituiscono piuttosto un *ambiente*, un *milieu*, un contesto al quale dobbiamo rivolgere uno sguardo per procedere a dei giudizi di carattere pratico, ma senza capacità di oggettivarne precisamente le strutture, come pretenderà la scienza politica hobbesiana, né di disporre di strumenti regolatori affidabili e capaci di offrire risultati definitivi: «Noi guidiamo gli affari agli inizi e li teniamo in pugno; ma poi, quando sono avviati, sono loro che ci guidano e ci trascinano, e dobbiamo seguirli»³⁷. Senza essere del tutto impotenti, noi siamo chiamati a *ployer*, a *piegare*, che non significa affatto subire ma piuttosto saper aggiustare, comporre con la «circostanza» e secondo l'esperienza, inclinarsi. La vera posta in gioco dell'*inclinazione* è in Montaigne quella di una vita propriamente «*réglée*» che consiste, secondo Montaigne, nel fatto di arrivare a comporre con la *mobilità* delle cose e innanzitutto con quella degli esseri umani, delle loro credenze e dell'*ethos* sociale che ne è il presupposto, in uno spazio e in un tempo determinato, lontano da ogni 'teoria generale', cioè senza «il soccorso di alcuna dottrina»³⁸ che prescindano dall'esperienza delle relazioni concrete e dal darsi *fluidi* dei modi di vita, dalle istanze plurali e variabili di cui la *police* – come governo di ciò che muta – deve tenere conto³⁹.

Mentre dunque i modi di vita, le *moeurs*, i costumi, sono in Montaigne la forza di composizione e connessione che riunisce, per un certo tempo, la vita come *passage* alla sua forma sempre in movimento, il moderno giusnaturalismo assottiglierà la volontà del soggetto di fronte a una sovranità statale che può affermarsi solo separando vita e forma in ogni ambito⁴⁰. In tutto il *Leviathan* il processo di disciplinamento delle maniere di vita ricorre ogni volta che Hobbes si sforza di eliminare strati di materiale potenzialmente conflittuale, *critico*, al fine di raggiungere un fondamento non controverso, *stabile*, capace di assicurare l'accordo nel *Commonwealth*. L'esempio più noto nella sua descrizione della «condizione naturale dell'umanità» nel capitolo tredicesimo del *Leviatano* svolge una funzione cardine nella teoria del contratto, creando una motivazione per gli uomini a sottomettersi a un potere sovrano. «In tali condizioni», dice Hobbes riferendosi allo stato di natura,

³⁷ Saggi, III, 10, p. 1360.

³⁸ Saggi, II, 12, p. 722.

³⁹ Machiavelli lo aveva affermato nei Ghiribizzi al Soderini: gli uomini non possono comandare alla loro natura, ma soltanto procedere per quanto possono 'accomodandola' alla varietà de «li ordini delle cose». I Ghiribizzi al Soderini (1506) sono riportati in: Machiavelli, Tutte le opere, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, pp. 1082-83.

⁴⁰ Montaigne marca così la sua distanza dalle categorie della modernità incipiente: le teorie politiche dell'individualismo moderno non trovano in lui un precursore, ma piuttosto un loro «critique par anticipation», come ha detto efficacemente Frédéric Brahami (F. Brahami, «Être à soi»: la place du politique dans les Essais, in Montaigne politique, sous la direction de Ph. Desan, Honoré Champion, Paris 2006, p. 41).

nel quale i «selvaggi» continuano a vivere, «*in that brutish manner*», in molti luoghi d'America, «non vi è posto per l'operosità ingegnosa (*Industry*), essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per sostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve (*solitary, poore, nasty, brutish, and short*)»⁴¹.

L'ironia che traspare qui deriva dal confronto con un altro, altrettanto famoso, passaggio di Montaigne nel capitolo "Dei Cannibali", di cui Hobbes però rovescia il significato⁴². Con il suo ritratto della condizione miserevole dell'uomo nello stato di natura Hobbes cambia radicalmente di segno alla descrizione dei modi di vita delle società 'selvagge' del capitolo trentunesimo degli *Essais*, dove Montaigne immagina come avrebbe mostrato a Platone l'ammirevole assenza d'artificio con cui si governano gli abitanti di quelle nazioni del Nuovo Mondo⁴³. L'essere possibile dell'«umana condizione» si apre nei *Saggi* di fronte alle diverse voci che ne segnano la vicenda, è anzi chiamato a *raccoglierle*, in quell'apertura alla *distinzione*⁴⁴, alla *curiosità*, all'osservazione dei modi di vita singolari che dall'Umanesimo, sulla via

⁴¹ Leviatano, cap. 13, p. 102; Leviathan, p. 187.

⁴² Il passo di Montaigne suona così: «È un popolo, direi a Platone, nel quale non esiste nessuna sorta di traffici: nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri primi; nessun nome di magistrato, né di gerarchia politica; nessuna usanza di servitù, di ricchezza, di povertà; nessun contratto; nessuna successione; nessuna spartizione; nessuna occupazione se non dilettevole; nessun rispetto della parentela oltre a quello ordinario; nessun vestito; nessuna agricoltura; nessun metallo; nessun uso di vino o di grano. Le parole stesse che significano menzogna, tradimento, dissimulazione, avarizia, invidia, diffamazione, perdono, non si sono mai udite. Quanto lontana da questa perfezione egli troverebbe la repubblica che ha immaginato» (Montaigne, *Saggi*, cit., I, 31, pp. 273-274; *Essais*, cit., pp. 206-207). Attraverso la traduzione inglese di John Florio, il passo degli *Essais* (con la sua 'formula negativa') è ripreso quasi alla lettera da Shakespeare nella *Tempesta* (trad. it. a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano 2006, Atto V, scena I, p. 173).

⁴³ *Essais*, cit., I, 31, p. 205; *Saggi*, cit., p. 272. Cfr. D. L. Sedley, *Nasty, Brutish, and Long. The Life of Montaigne's Essais in Hobbes' Theory of Contract*, in *Montaigne after Theory / Theory after Montaigne*, ed. by Z. Zalloua, University of Washington Press, Seattle & London 2009, pp. 161-179. Montaigne può lodare, nella consapevolezza della grande varietà delle cose, le virtù dei Cannibali, il loro coraggio esemplare, la nobiltà delle loro maniere in guerra, la sincerità, e la perfezione della loro «police». Sul tema si vedano i saggi raccolti nel numero monografico di «*Montaigne Studies*», XXII, 1-2, 2010: "Montaigne et le Nouveau Monde". Sull'immagine del 'selvaggio' nella modernità, si veda S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014². Sulla *skepsis* in Hobbes e Montaigne, cfr. G. Paganini, *Ce que Hobbes a appris de Montaigne: épistémologie et métaphysique*, in *Les usages philosophiques de Montaigne. Du XVI^e au XXI^e siècle, sous la direction de P. Desan, Hermann, Paris 2018*, pp. 121-139. Sul tema della varietà in Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, FrancoAngeli, Milano 2010

⁴⁴ «DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique» (*Essais*, II, 1, p. 335).

disincantata della moderna scepsi, conduce a Montaigne⁴⁵. Nel *Cortegiano* l'esemplarità rappresentata dal principe è modello in atto delle maniere di vita, centralizzare i poteri è insieme accentrare le *consuetudini*, e dunque i modelli di comportamento: solo il principe può mostrare che la *particolarità* delle tradizioni è la loro stessa relatività⁴⁶; negli *Essais* l'esemplarità dei costumi è regola del governo della vita e dei processi di soggettivazione che implica: «Je sens ce profit insperé de la publications de mes meurs qu'elle me sert aucunement de regle»⁴⁷.

La normatività dell'interazione sociale, l'inclinazione, la *piega* descritta da Montaigne (*tel ou tel plû*), la sua capacità 'regolativa' derivante dalle pratiche, in Hobbes perde ormai ogni significato: nel *Leviatano* le *manners* mancano di un'autonoma forza *nomica* rispetto alla "libera" volontà del soggetto individuale. Nel capitolo undicesimo la disposizione passionale "soggettiva" che muta a seconda delle situazioni procede effettivamente dalla «differenza di abitudini e di educazione (*difference of customs, and education*)», scrive Hobbes concedendo qualcosa alla tesi di Montaigne⁴⁸, ma dopo l'analisi della «inclinazione generale che costituisce il primo principio universale della filosofia civile» - cioè il desiderio *incessante* di potere -, il paragrafo successivo del capitolo introduce un'altra inclinazione alla rivalità, alla contesa, la cui *causa* dev'essere trovata nella «competizione». Il titoletto in margine suona: "*L'amore per la rivalità derivante dalla competizione*"⁴⁹. È da notare come la «competizione» è qui posta senza ulteriore giustificazione particolare, senza alcuna contestualizzazione storico-concreta, come se andasse da sé che il desiderio di potere comporti una competizione in grado di suscitare l'inclinazione alla rivalità. La «*competition*», dirà Hobbes nel capitolo tredicesimo, è, con la diffidenza e l'orgoglio (*Gloria*), una delle cause principali di contesa⁵⁰; essa spinge all'offensiva in vista di un vantaggio qualsiasi, fa ricorso alla violenza pur di conseguire il *dominio* sulla

⁴⁵ La curiosità ha una funzione capitale nell'antropologia hobbesiana, essa è per Hobbes ciò che essa era già per Montaigne: «une concupiscence de l'esprit» (a Lust of the mind), che si alimenta della «volupté» prodotta dalla continua «génération du savoir», e che oltrepassa per questo la «brève véhémence» dei piaceri della carne (cfr. E. Ferrari, «L'Homme en général». Remarques sur l'anthropologie de Montaigne et Hobbes, in E. Ferrari et Th. Gontier, sous la direction de, L'Axe Montaigne-Hobbes, cit., p. 32).

⁴⁶ B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di Bruno Maier, Utet, Torino 1973, IV, XXIII, pp. 475-476.

⁴⁷ *Essais*, cit., III, 9, p. 980; *Saggi*, cit., p. 1305.

⁴⁸ *Leviatano*, cap. 8, p. 60; *Leviathan*, p. 139.

⁴⁹ «Love of Contention from Competition», in *Leviathan*, cit., chap. 11, p. 161.

⁵⁰ Leo Strauss ha insistito sulla minore centralità del concetto di gloria nel *Leviatano* rispetto alle opere precedenti, interpretandolo come segno di una trasformazione in senso borghese di un immaginario morale 'cavalleresco' (L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., in part. pp. 191-201). Incamminandosi sulla via aperta da Strauss, Q. Skinner ha ricostruito la formazione umanistica di Hobbes (*Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996). Nel solco di Strauss, si veda anche B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, in «Iride», XVIII, 46, 2005, pp. 313-335.

persona degli altri o sui loro beni. E tuttavia il processo sarebbe inintelligibile se non intervenisse, sullo sfondo, il postulato dell'uguaglianza naturale degli uomini: questa uguaglianza relativa (in realtà la possibilità permanente di un processo di compensazione che permette di riequilibrare le forze presenti) non è effettiva soltanto nello "stato di natura", ma è invece una caratteristica *costante* della condizione umana. È proprio perché vi è uguaglianza relativa delle «attitudini» che è pensabile uguaglianza relativa «nella speranza di raggiungere i propri fini»⁵¹. Se, dunque, «due uomini desiderano la medesima cosa di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi e di sottomettersi l'un l'altro»⁵². Qualsiasi sia il campo d'esercizio dei desideri, essi si riducono al desiderio di *potenza*. Tutto in Hobbes viene ridotto a potenza: ricchezza, bellezza, onore e sapere non sono che «specie diverse di potere»⁵³. Ciascuno cerca di assicurarsi in anticipo le condizioni della propria conservazione e cerca, quindi, di ottenere tutti i mezzi in virtù dei quali sarà possibile soddisfare in futuro i desideri che potranno insorgere. Dunque, l'essere umano è lanciato in una rincorsa ai mezzi per anticipare e garantire il proprio futuro. Questo accumulo di *mezzi* è tale per cui gli uomini entrano inevitabilmente in competizione fra di loro, e questa può, sempre, degenerare in guerra.

3. «CUSTOMES AND EDUCATION»

Nel capitolo undicesimo del *Leviatano* (in corrispondenza della glossa marginale ("Civil Obedience From Love of Ease")) Hobbes riprende la disposizione passionale caratterizzata dal desiderio di agi (*ease*) e di piaceri sensuali, intesa questa volta come uno dei motivi dell'inclinazione «all'obbedienza nei confronti di un potere

⁵¹ *Leviatano*, cap. 13, p. 100; *Leviathan*, p. 184. La logica della costruzione hobbesiana risulta condizionante gli sviluppi della politica moderna e difficilmente superabile all'interno del presupposto individualistico che la struttura. Essa riduce la politica ad uno spazio artificiale istituito tra due poli: il soggetto individuale e il soggetto collettivo (G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLI, 2012, pp. 9-48). Il ruolo che Hobbes attribuisce agli individui uguali si oppone ad un piano relazionale in cui si accetta il fatto che qualcuno governa e gli altri sono governati. Questa dissimmetria, infatti, non può trovare giustificazione in un orizzonte come quello dell'antropologia hobbesiana. Gli individui uguali, attraverso il processo di autorizzazione e il patto, divengono i soggetti costituenti la comunità politica. La loro funzione fondante il corpo politico ha come esito la costituzione del sovrano-rappresentante e l'assoluta sottomissione alla sua volontà da parte degli individui divenuti sudditi.

⁵² *Leviatano*, cap. 13, p. 100; *Leviathan*, p. 184.

⁵³ *Leviatano*, cap. 8, p. 60; *Leviathan*, p. 139.

comune»⁵⁴, vale a dire come trasferimento di una protezione personale fragile ad una protezione comune assicurata. Correlativamente a questa ripresa di un motivo già evocato nel primo paragrafo del capitolo appare una nuova nozione: il timore della morte (*Fear of Death*) e delle ferite, che introduce nel testo, nella maniera più diretta, l'altro principio universale - con il desiderio di potenza o di potere - della filosofia civile. Il ragionamento è il seguente: la causa del trasferimento della protezione è la paura (della morte e delle ferite) legata alla precarietà che risulta a sua volta dalla rivalità, ma si tratta di un timore che è del tutto inseparabile dal desiderio di *ease*, il desiderio di potenza fissato all'acquisizione del conforto e dell'esercizio del piacere non è che il versante positivo del timore derivato dalla minaccia permanente che suscita la rivalità nelle sue forme più violente. La protezione comune alla quale ci si affida a causa della constatazione dell'impotenza personale a soddisfare i propri desideri scongiurando i pericoli che, ad ogni istante, ne compromettono la realizzazione, appare alla fine come l'unica "soluzione" in grado di limitare gli effetti nefasti della coppia desiderio di potere/paura della morte.

Il paradosso è che l'essere umano in fondo non aspira che ad un'esistenza *confortevole*, Hobbes pensa dunque a una vita che contiene il suo stesso superamento verso ciò che egli chiama il «*commodious living*», caratterizzato dai «*contentments of life*», gli oggetti di consumo⁵⁵, che però può essere assicurata solo affidandosi a movimenti bruschi e violenti che mirano soprattutto ad evitare il peggio. Il mantenimento dell'autorità di un potere comune può evitare - in qualche misura - gli inconvenienti del movimento sregolato pur garantendo i benefici di un movimento tranquillo. Ma ecco che all'improvviso il dispositivo generato dalla congiunzione dell'insoddisfazione di alcuni e dell'ambizione di altri (in altri termini, la perseveranza del desiderio incessante di potere) riattiva la rivalità nell'acquisire «ricchezze, onore e comando o altro potere»⁵⁶, e nello stesso tempo incrementa, invece di ridurre, le cause di «disordini e sedizioni» che possono sfociare nella guerra civile. Il timore dell'oppressione sarà allora il solo mezzo per l'individuo «per garantirsi la vita e la libertà»⁵⁷. L'osservazione ha qui una portata generale, ma non c'è dubbio che Hobbes stia pensando anche alla situazione storica dell'Inghilterra di cui analizzerà le cause nel *Behemoth*. Coloro che sono insoddisfatti della loro condizione

⁵⁴ Sul significato dell'espressione "potere comune" in Hobbes si veda M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141, in part. p. 132.

⁵⁵ Le passioni che inducono (that encline) gli uomini alla pace, scrive Hobbes nel capitolo 13 del *Leviatano*, sono la paura della morte, il desiderio delle cose che sono necessarie «to commodious living» e la speranza di ottenerle con la propria «Industry» (*Leviatano*, I, cap. 13, pp. 103-104). «"Commodious living" is a general name for whatever people consider to be necessary for a satisfying life» (A. Alexandra, "All men agree on this...". Hobbes on the Fear of Death and the Way to Peace, in «*History of Philosophy Quarterly*», 6, 1, 1989, pp. 37-55, qui p. 38).

⁵⁶ *Leviatano*, cap. 11, p. 79; *Leviathan*, p. 161.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 80; *Leviathan*, 163.

presente conservano la speranza di migliorarla «rimescolando le carte» e inaugurando un nuovo «gioco», vale a dire facendo una scelta che implica nuove alleanze; essi incontrano in questo modo “oggettivamente” il desiderio di prestigio di quelli che ambiscono ad esercitare un comando e che non possono mettere alla prova il loro valore «se non attraverso la guerra»⁵⁸. È così che l'incontro di desideri di potenza proiettati in differenti direzioni, seguendo la disposizione passionale dei protagonisti ma obbedendo in ogni caso ad un movimento vitale naturale, può minacciare in maniera permanente una pace civile precaria. Ragion per cui solo l'*artificio* che sceglie secondo un calcolo razionale è in grado di sospendere la guerra e di imporre le condizioni di una pace civile che è sempre, comunque, minacciata dalla dissoluzione⁵⁹.

Tutti gli elementi presenti nel testo ci orientano verso un'apparente descrizione, in qualche modo anticipata, dello stato di natura che sarà teorizzato nel capitolo tredicesimo del *Leviatano*. In realtà qui non abbiamo a che fare con un'ipotetica genesi (il passaggio dallo stato di natura allo stato civile), quanto piuttosto con la descrizione della maniera in cui si istituisce – nel cuore stesso dello stato civile – la differenza dei “costumi” (*manners*), cioè delle *maniere di essere* in funzione di un'inclinazione generale che tende a diversificarsi sotto il peso dell'educazione e dell'abitudine («*customs and education*»). I motivi del passaggio dallo stato di natura allo stato civile sono conservati intatti nello stato civile e continuano ad agire in esso contribuendo così al suo mantenimento. E, reciprocamente, i fattori dissolventi della pace civile sono costantemente all'opera nello Stato e minacciano dall'interno la coesione del legame sociale: le caratteristiche dello stato di natura non sono esteriori allo stato civile, esse agiscono piuttosto al suo cuore stesso⁶⁰.

⁵⁸ Ibidem, p. 79; Leviathan, p. 162.

⁵⁹ A. Biral, Hobbes: la società senza governo, cit., p. 94.

⁶⁰ Nel *De Cive*, dopo aver affermato che l'uomo non è atto per nascita alla società, Hobbes aggiunge: «non nego che gli uomini desiderino per necessità naturale di aggregarsi l'un l'altro. Ma le società civili non sono semplici aggregazioni, ma alleanze, per stringere le quali sono necessari patti e fede. La forza di questi patti e fede resta ignota ai bambini e agli ignoranti, così come la loro utilità lo resta a chi non conosce i danni che derivano dalla mancanza di società. Per cui, i primi, non comprendendo cosa sia la società, non possono entrare in essa, e i secondi, ignorandone i vantaggi, non se ne curano. È chiaro dunque che tutti gli uomini (essendo nati bambini) sono per nascita inadatti alla società (born unapt for Society); e che molti, inoltre (forse la maggior parte), vi restano inadatti per tutta la vita, per una malattia dell'animo (defect of minde) o per mancanza di educazione (want of education). Ma sia i bambini che gli adulti hanno natura umana. Quindi, l'uomo è reso atto (Man is made fit) alla società non dalla natura, ma dall'educazione (by Education)» (Hobbes, *De Cive*. Elementi filosofici sul cittadino, trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014, I, 2, p. 82). Per Aristotele l'uomo è un animale politico (zoon politikon), quindi la polis esiste “per natura”, è un fenomeno naturale. Per Hobbes, invece, lo stato di natura non è caratterizzato dalla socievolezza ma dal suo contrario: la guerra di tutti contro tutti.

Hobbes gioca dunque sui tratti essenziali della natura umana così definiti, presenti sia nello stato civile come nello stato di natura, e nondimeno fondamentalmente contraddittori nelle loro aspirazioni e, perciò stesso, sempre potenzialmente conflittuali. Così, nella fondazione hobbesiana della sovranità, la vita nello stato di natura è definita solo dal suo essere incondizionatamente esposta a una minaccia di morte (il diritto illimitato di tutti su tutto) e la vita politica, cioè quella che si svolge sotto la protezione del Leviatano, non è che questa stessa vita esposta a una minaccia che riposa ora soltanto nelle mani del sovrano. Se Hobbes sembra anticipare nel capitolo undicesimo la descrizione dello stato di natura che sarà l'oggetto di gran parte del capitolo tredicesimo, è perché lo stato di natura (che egli chiama più spesso «condizione naturale dell'umanità») rappresenta in realtà una radicalizzazione dello stato civile, in altri termini lo stato civile *meno* il «potere comune»: il comportamento degli esseri umani in assenza di una «autorità» capace – perché dotata di un potere *irresistibile* – di assicurare il rispetto delle convenzioni e delle leggi. Resta il fatto che, nello stesso tempo, la descrizione proposta nel capitolo undicesimo del *Leviathan* mette in evidenza la situazione *consueta* dei cittadini in uno stato civile garantito da un sovrano imperfetto⁶¹.

La consuetudine, i dogmi, l'autorità, contrassegnano l'infanzia dell'uomo, un'epoca di falsi saggi e di opinioni insensate (non-sense), lungo il corso della quale all'uomo è stato impedito di fare un uso autonomo delle sue facoltà razionali e di affidarsi solo a sé stesso. Ma una volta che le catene della consuetudine sono spezzate la massa dei pregiudizi può essere relegata nella dimensione di un morto passato. Nulla di quello che gli «antichi autori» di morale e di politica ci hanno lasciato, nulla di ciò che gli uomini hanno fatto indossando un qualche *abito* può e deve essere salvato, perché salvezza dal timore, dall'oppressione, dalla crudeltà, dalla guerra, esiste soltanto abbandonando ed opponendosi decisamente ad ogni *costume* e alla sua autorità consolidata dal tempo. L'imbricazione dell'ignoranza e dei costumi gioca così un ruolo decisivo nella ricerca e nell'accettazione della protezione e dell'autorità altrui, ma questa stessa «ignoranza delle cause» dell'origine del diritto e dell'equità, della legge e della giustizia, *dispone* ad accettare i costumi come regola di vita delle nostre stesse azioni⁶². Hobbes può affermare allora, sempre nel

⁶¹ Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, trad. it. a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979, pp.74-75. Parlando dei «dottori della chiesa romana (Romish)», Hobbes scrive: «quanto al potere temporale che consiste nel giudicare e punire le azioni compiute contro le leggi civili, essi affermano di non pretenderlo direttamente, ma solo indirettamente, cioè solo nella misura i cui tali azioni tendano ad ostacolare o promuovere la religione e la morale (good manners)» (ibidem, p. 10). Si veda sul punto M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in *La sovranità scomposta*, cit., p. 105.

⁶² Leggiamo nel capitolo “Della consuetudine e del non cambiar facilmente una legge accolta”, nei *Saggi* di Montaigne: «Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione (observations), accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine,

capitolo undicesimo, che in assenza di *scienza* gli uomini sono spinti di necessità a riferirsi, per l'agire, a ciò che già esiste, e questo necessario riferimento ha potuto creare la tradizione e la consuetudine – *custome* –, assunta come fonte di verità e di giustizia⁶³. Il costume è sinonimo di «dogmatismo» se con questo termine si intende l'accettazione e il fare proprie delle opinioni non basandosi su una preliminare analisi “razionale” ma sulla fiducia in uomini considerati particolarmente saggi o più saggi di altri, credenza che rimane integra finché persiste l'ignoranza⁶⁴. L'illusione legicentrista – l'esercizio di una volontà, quella del legislatore, posta a fondamento delle regole – riduce il nesso delle *moeurs* allo statuto di un effetto irrazionale, passionale, delle *opinion*i e delle *condotte* molteplici e mutevoli degli uomini, le loro maniere di vita, pensando così allo stesso tempo – e necessariamente – un'incapacità assoluta della società ad autoregolarsi. Hobbes fornisce l'espressione filosofica più coerente di questo orientamento del pensiero politico-giuridico: senza l'autorità dello Stato sovrano che, tramite la legge, mantiene gli uomini «nel rispetto», essi sono destinati a dilaniarsi⁶⁵.

scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che non me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla in altri» (Saggi, cit., I, 23, p. 151).

⁶³ Il costume diviene così, in contrapposizione alla ragione, ottusa ripetizione e cammino che si inoltra nell'oscurità: «L'ignoranza delle cause e della prima costituzione del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia dispone a fare della consuetudine e dell'esempio (Custome and Exemple) la regola delle proprie azioni (the rule of his actions), in modo tale da ritenere ingiusto ciò che viene punito per consuetudine e giusto ciò di cui si può addurre un esempio di impunità e di approvazione oppure (secondo l'espressione barbara dei legali che si servono unicamente di questa falsa misura della giustizia) un precedente. È un atteggiamento simile a quello dei bambini che non hanno altra regola per le buone e le cattive maniere (of good and evill manners) se non la correzione che ricevono dai loro genitori e dai loro maestri, con la differenza che i bambini sono costanti nell'osservanza della regola (are constant to their rule), mentre gli uomini non lo sono. Infatti, una volta diventati forti e ostinati, si appellano alla ragione partendo dalla consuetudine (from custome to reason) e alla consuetudine partendo dalla ragione (and from reason to custome) secondo quel che serve ai loro scopi di volta in volta. Si allontanano dalla consuetudine (receding from custome) quando il loro interesse lo richiede, e si mettono contro la ragione tutte le volte che la ragione è contro di loro» (Leviatano, cap. 11, p. 82-83; Leviathan, pp. 165-166).

⁶⁴ «Il difetto di scienza (Want of Science), cioè l'ignoranza delle cause, dispone, o piuttosto costringe, ad affidarsi al consiglio o all'autorità altrui. Infatti, tutti coloro che sono interessati alla verità, se non si affidano a loro stessi devono fidarsi dell'opinione di qualcun altro che ritengono più saggio di loro e non hanno motivo di sospettare che li inganni. L'ignoranza del significato delle parole, che è difetto di comprensione, dispone ad accogliere con fiducia non soltanto la verità che non si conosce ma anche gli errori e, quel che più importa, le assurdità (the non-sense) di coloro ai quali si presta fiducia. Non è infatti possibile scoprire né l'errore né l'assurdità senza una perfetta comprensione delle parole» (Leviatano, cap. 11, p. 82; Leviathan, p. 165). Qui, ancora, si avverte chiaramente l'eco delle pagine che Montaigne dedica alla 'forza della consuetudine' nel capitolo 23 del primo libro dei Saggi (cfr. Saggi, I, 23, specialmente pp. 150-153).

⁶⁵ Sul 'mito' moderno della legge, cfr. P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007³.

Nella filosofia politica hobbesiana, l'armonizzazione *artificiale* degli interessi presuppone il regno della legge, e si fonda sulla paura della sanzione: là dove le passioni non possono autoregolarsi, là dove l'onore che deriva dalla nobiltà d'animo o «eccellenza di coraggio» (*Nobleness or Gallantness of courage*) diventa raro da trovarsi⁶⁶, l'ordine civile non può essere assicurato che dal timore, «la passione sulla quale si deve contare»⁶⁷ al fine di fondare l'obbligazione politica e di preservare la pace civile. In assenza di *normatività* inerente ai 'costumi', agli abiti di vita (*Manner of live*), solo il sovrano legislatore è capace di porre ostacoli ai desideri concorrenti degli uomini, solo delle «catene artificiali» possono limitare la loro libertà innanzitutto concepita come libertà di movimento, così la consuetudine è concessa soltanto dal *silenzio della legge*: «Quando una consuetudine che duri da molto tempo acquista l'autorità di legge, non è la lunghezza del tempo che le conferisce autorità, ma la volontà del sovrano manifestata dal silenzio (poiché il silenzio è talvolta indice del consenso), ed è legge finché dura il silenzio del sovrano su di essa»⁶⁸. Le leggi civili ristabiliscono il contenuto della 'legge naturale' che esse stesse garantiscono attraverso la forza e l'autorità della volontà che le promulga. I «costumi» (*Manners*) nello stato civile non fondano alcuna regola legittima - com'era in Montaigne, dove la bontà delle norme era legata alla loro *durata*⁶⁹ - se non sono sanzionati dal sovrano o se non sono «conformi» al diritto naturale. La singolarità e lo statuto *passionale* dei costumi obbligano a cercare altrove la fonte di una *normatività oggettiva*.

4. «PUBLIQUE INSTRUCTION»

Nella dialettica di soggetto individuale e soggetto collettivo che anima il Leviatano, il soggetto individuale, proprio in quanto sta a fondamento della politica, non ha più una dimensione politica e il soggetto collettivo, il *popolo*, non agisce mai nella realtà empirica - fatta di relazioni, rapporti, costumi, maniere di essere storiche, gruppi che preesistono all'individuo - perché integralmente incorporato nel sovrano-rappresentante. L'effetto di spolticizzazione delle *manners* coincide così, in Hobbes, con lo scopo dell'istituzione del potere sovrano, cioè la neutralizzazione del conflitto e la negazione dell'agire politico dei governati di fronte a chi governa. Ma al contempo ridetermina per gli individui moderni così prodotti - come il capitolo undicesimo ha messo in luce -, un modo di agire, uno spazio di riproduzione e proliferazione di una nuova, specifica maniera di vita, cioè lo spazio di un *gioco*

⁶⁶ Leviatano, cap. 15, p. 121.

⁶⁷ Ivi, cap. 14, p. 114.

⁶⁸ Leviatano, cap. 26, p. 220.

⁶⁹ «Senz'altra costrizione che il rispetto della loro usanza (de leur usage)» (Montaigne, Saggi, II, 37, p. 1032).

garantito dalla legge⁷⁰ in cui essi potranno giocare un ruolo, come *opinione pubblica*, solo perché autorizzati dal rappresentante sovrano⁷¹. Il sovrano che li rappresenta li include in quanto individui nel corpo politico – come appare nella celebre immagine del frontespizio del *Leviatano*⁷² – anche con la sua azione disciplinante.

Il Leviatano così è un grande dispositivo di disciplinamento delle condotte e delle forme di vita dei cittadini, di riduzione del loro *conatus* interno al funzionamento del corpo politico⁷³, e svolge questa funzione *ri-educatrice* tramite la «*publique Instruction*» che agisce sulle opinioni, sull'immaginazione e sulle *manners* dei sudditi⁷⁴. La sovranità è l'istituzione su cui si fonda *tutta* l'esistenza collettiva, è quindi un diritto e un dovere (*officium*) del sovrano quello di «nominare i maestri e di decidere quali dottrine siano conformi o contrarie alla difesa, alla pace e al bene del popolo»⁷⁵: per il sovrano infatti «far sì che i sudditi siano istruiti» non è «soltanto un

⁷⁰ «Con le leggi dello Stato è come con le regole di un gioco (Lawes of Gaming): qualsiasi cosa i giocatori (the Gamesters) stabiliscano di comune accordo non è ingiusta per nessuno di loro» (*Leviatano*, cap. 30, p. 282; *Leviathan*, p. 388). Cfr. R. Santi, *Hobbes, Montaigne et les raisons de la loi*, in *L'Axe Montaigne-Hobbes*, cit., p. 196.

⁷¹ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 1988, p. 82.

⁷² Sull'uso retorico del frontespizio, si veda T. Brederkamp, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 29-60. Per una innovativa interpretazione di quell'immagine, cfr. S. Chignola, *Homo Homini Tigris: Thomas Hobbes and the Global Images of Sovereignty*, in «*Philosophy & Social Criticism*», 48, 5, 2021, pp. 726-754.

⁷³ Cfr. A. Bardin, *Hobbes, materialismo e libertà*, in «*Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*», 30, 58, 2018, pp. 51-70, qui p. 68. Sul tema del disciplinamento delle condotte, si vedano i corsi di Michel Foucault al Collège de France degli anni 1977-1979 (*Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France [1977-1978]*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2005 e *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France [1978-1979]*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2005, ed. stabilita da M. Senellart, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana). Si vedano le osservazioni di P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999, spec. pp. 59-105. Sulla problematica dello Stato moderno nella sua funzione di collettore disciplinante dei comportamenti politici individuali e di gruppo durante l'*ancien régime*, cfr. G. Oestreich, *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo (1969)*, trad. it. in *Lo stato moderno. I. Dal Medioevo all'età moderna*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 173-191.

⁷⁴ *Leviatano*, cap. 30, p. 273; p. 376. Cfr. M. Piccinini, *Thomas Hobbes: Corpo politico e artificialismo*, in Id., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 71-91, qui specialmente p. 84. Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 25-26.

⁷⁵ *Leviatano*, cap. 30, p. 274; p. 377. All'inizio del capitolo ("Of the OFFICE of the Sovereign Representative") Hobbes scrive: «La funzione (Office) del sovrano, (monarca o assemblea che sia) consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, cioè nel procurare la sicurezza del popolo (the safety of the people); a ciò è obbligato dalla legge di natura, e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altro fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza, ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita (contentments of life) che ognuno possa procacciarsi con lecita industria senza pericolo o danno per lo Stato (by lawfull Industry, without danger, or hurt to the Commonwealth)» (*Leviatano*, p. 273; *Leviathan*, p. 376). È già

dovere ma anche un vantaggio e una sicurezza (*Security*) contro i pericoli che possono derivare a lui, come persona naturale, dalla ribellione»⁷⁶. Tra i precetti che devono essere insegnati ai sudditi per disciplinarne le condotte sul modello dei comandamenti del patto mosaico, il quarto Comandamento⁷⁷ – che prescriveva agli Ebrei di celebrare «ogni sette giorni un *Sabbath*, nel quale veniva letta e commentata la legge, e nella cui solennità veniva loro rammentato che il loro re era Dio, che questi aveva creato il mondo in sei giorni e si era riposato il settimo, che il loro re era lo stesso Dio che li aveva redenti dal loro penoso lavoro di schiavi in Egitto»⁷⁸ – viene riformulato da Hobbes nella prescrizione al sovrano di organizzare ben stabiliti momenti rituali che interrompano il tempo sociale del lavoro ordinario⁷⁹ creando tempo *libero* (*Leasure*)⁸⁰, cerimonie civili di un *Common-wealth* bene ordinato, in

qui la funzione “governamentale” del potere, come direbbe Foucault. Che significa condurre, orientare, in particolare indirizzare alla finalità conveniente comportamenti e condotte assunti come liberi di procacciarsi contentments of life, regolandone aspetti individuali e coordinate generali nella società degli scambi economici e dei rapporti di produzione: l’individuo realizza pienamente la propria libertà solo all’interno della ‘società civile’. Una suggestiva lettura ‘biopolitica’ del Leviatano viene sviluppata in L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in *La sovranità scomposta*, cit., pp. 11-53.

⁷⁶ Leviatano, p. 276; p. 379.

⁷⁷ Hobbes enumera i Comandamenti nell’ordine in cui compaiono in Esodo, 20: 2-17, e non secondo il canone valido per la Chiesa cattolica e luterana.

⁷⁸ Nel Leviatano Hobbes afferma con forza che il regno di Dio significa, tanto nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, un regno politico reale: «il regno di Dio è un Common-wealth civile, in cui Dio stesso è il Sovrano, in virtù, prima, del Patto Antico e, poi, del Nuovo» (Leviatano, cap. 38, p. 368).

⁷⁹ Rituali e cerimonie rappresentano un processo narrativo il cui ritmo e cadenza sono garantiti dall’autorità del sovrano rappresentante. Per Hobbes «il volgo», da solo, non potrà mai arrivare a conoscere i suoi doveri, né una volta uditi, ricordarli, tanto sono distanti dallo stato normale delle sue opinioni e inclinazioni: «il popolo non riesce ad apprendere ciò, né, quando gli viene insegnato, a ricordarlo – neppure dopo una sola generazione a ricordarne tanto da sapere in chi risieda il potere sovrano –, se non vengono stabiliti dei tempi precisi, distinti da quelli del suo lavoro ordinario, nei quali esso possa dedicarsi a coloro che siano incaricati di istruirlo» (Leviatano, p. 277; Leviathan, p. 381). Sulla «Scuola della legge di Mosè» e l’istituzione del sabato, si veda Leviatano, IV, cap. 42 (Il «potere ecclesiastico») e cap. 46 (Le «tenebre» che si originano da una «vana filosofia» e da «tradizioni leggendarie»).

⁸⁰ Come ancora accade ai «selvaggi d’America», al tempo dei primitivi «la vita degli uomini si basava su un’esperienza rozza (*grosse Experience*); non esisteva metodo, vale a dire non si seminava né si piantava la conoscenza separatamente, lontano dalle erbacce e dalle volgari piante dell’errore e della congettura. Essendo la causa di ciò la mancanza di tempo libero (*want of leasure*), impedito loro dalle necessità della vita e da quelle di difesa dai vicini, era impossibile che fosse altrimenti sino all’edificazione dei grandi Stati (*great Common-wealths*)» (Leviatano, cap. 46, p. 539). Hobbes contrappone qui un’esperienza grossolana (*grosse*) alla ragione “civilizzata”. La civiltà esige ragione perché la ragione permette agli uomini di avere «tempo libero», e perché il tempo libero rende possibile la *Industry* che è necessaria per erigere un *Common-wealth*. L’esperienza senza ragione non induce operosità, e gli uomini privi di operosità sono oziosi: «risulta evidente che non si deve considerare parte della filosofia quella conoscenza originaria chiamata esperienza (*called Experience*), su cui si fonda la prudenza, poiché non è conseguita con la ragione ma è presente tanto nelle bestie (*Brute Beasts*) che

cui la parola detta si faccia strumento di istruzione e civilizzazione⁸¹ e «in cui i sudditi possano riunirsi insieme e (dopo aver rivolto preghiere e lodi a Dio, il sovrano dei sovrani) ascoltare l'esposizione dei loro doveri, la lettura e la spiegazione delle leggi positive cui tutti generalmente sono interessati, nonché sentirsi rammentare l'autorità che le rende leggi»⁸². Risuona qui l'eco di un passo dei *Saggi* nel quale Montaigne svelava il «fondamento mistico» dell'autorità delle leggi: «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri»⁸³. L'autorità «che le rende leggi» è per Hobbes, ormai, il comando del sovrano che diviene l'unico attore legittimato a stabilire cosa sia giusto e cosa sbagliato in un contesto nel quale i cittadini si sono auto-obbligati all'obbedienza, ma alla quale devono essere *sempre* ri-educati perché quell'attitudine sia conservata⁸⁴.

Il sovrano dispone dell'ufficio di *dire* la legge e di interpretarla, cioè di fissare per tutti («*be put in mind*», dice Hobbes) le definizioni, e controllare il significato delle parole di cui può e deve definire il buon uso «attraverso una generale previdenza

nell'uomo» dice Hobbes (*Leviatano*, cap. 46, p. 538). In termini di «attitudini», Hobbes sembra opporre «esperienza» a produttività e collegare «esperienza» e pigrizia (secondo il durevole stereotipo del 'selvaggio' ozioso). La libertà dei moderni è insomma una libertà produttiva. Essa va anche prodotta, e cioè insegnata dallo Stato. Il potere «spirituale» dello Stato così, tramite l'istruzione, deve insegnare la libertà e produrre dei soggetti che credono nella libertà.

⁸¹ Produce, per dirla con Norbert Elias, una trasformazione dell'esistenza sociale nel suo complesso in coincidenza con la genesi moderna dello Stato, «una modificazione del comportamento che procede nel senso della 'civilizzazione'» (N. Elias, *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione. II*, trad. it. il Mulino, Bologna 2010, p. 307).

⁸² *Leviatano*, p. 277; p. 381. Un ruolo centrale nell'impartire la «giusta educazione» nel *Leviatano* è svolto dalle Università: «Quanto ai mezzi e ai canali (Means, and Conduits) attraverso i quali il popolo può ricevere questa istruzione (receive this Instruction), dobbiamo anzitutto cercare quali siano i tramiti attraverso cui tante opinioni contrarie alla pace dell'umanità, basate su principi falsi e inconsistenti, si siano nonostante ciò tanto profondamente radicate in esso [...]. Laonde è chiaro che l'istruzione del popolo dipende totalmente dal corretto insegnamento (right teaching) impartito alla gioventù nelle Università» (*Leviatano*, cap. 30, p. 279; *Leviathan*, p. 383).

⁸³ Montaigne, *Saggi*, III, 13, p. 1433. Su questo celebre passo si veda J. Derrida, *Dal diritto alla giustizia*, in Id., *Forza di legge. Il «fondamento mistico» dell'autorità* (1994), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, spec. pp. 60-64.

⁸⁴ «I nomi di giusto e ingiusto, quando sono attribuiti agli uomini significano una cosa e quando sono attribuiti alle azioni, un'altra. Quando sono attribuiti agli uomini, significano la conformità, o la non conformità, dei costumi (Manners) alla ragione. Mentre, quando sono attribuiti alle azioni, significano la conformità, o la non conformità, alla ragione non dei costumi, o abiti di vita (or manner of life), ma di azioni singole.» (*Leviatano*, cap. 15, p. 120; *Leviathan*, p. 206).

(*Providence*) attuata nella educazione pubblica»⁸⁵, e grazie alla quale l'intesa dei sudditi e una relativa *libertà*⁸⁶ diventano per loro non soltanto possibili ma suscettibili di espansione, una volta tolto il pericolo della pluralità dei diversi modi di vita con i propri differenti criteri del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, di cosa è onorato e disprezzato, cioè una volta ridotti a varianti ininfluenti, a libertà che non nuociono. Mentre la «disposizione» ad un docile *ascolto*, la formazione di una postura di soggezione o reverenza (*awe*)⁸⁷ e con essa l'inclinazione a ricevere «tutto ciò che l'autorità pubblica vi voglia imprimere»⁸⁸ è lo scopo del disciplinamento delle «menti del popolo» all'obbedienza, ma anche della regolazione *pastorale* della sua «libertà», delle sue condotte, della sua attitudine mentale e pratica di fronte alla vita, e cioè dei suoi «costumi»⁸⁹.

Nel modello hobbesiano la pretesa di ridurre la politica all'ordine di una razionalità formale costituito da norme giuridiche e capace di neutralizzare il conflitto interno sembra includere anche una certa «*Providence*» esercitata dallo Stato e volta a produrre un certo tipo umano, a sviluppare una certa disposizione d'animo nei

⁸⁵ Leviatano, cit., cap. 30, p. 273; Leviathan, p. 376. È contro i doveri del sovrano «permettere che il popolo resti ignorante o male informato sui fondamenti e le ragioni di quei suoi diritti essenziali [...], in quanto tali diritti non possono basarsi né sulla legge civile né sulla deterrenza (*terroure*) di punizioni legali. Infatti, una legge civile che proibisca la ribellione (e tale è ogni opposizione ai diritti essenziali della sovranità) costituisce obbligazione (in quanto legge civile) soltanto in forza della legge di natura che proibisce la violazione della promessa; un'obbligazione naturale che se gli uomini non conoscono, non possono neppure conoscere il diritto con cui il sovrano fa ogni legge. Quanto alla punizione, essi la prendono per un atto di ostilità che, quando ritengono di avere abbastanza forza, cercano di evitare con altri atti di ostilità» (Leviatano, cap. 30, p. 274; Leviathan, p. 377).

⁸⁶ Anche se l'individuo è immerso nella relazione con altri, sente ormai questa relazione soprattutto come una minaccia costante: la libertà «risiede, quindi, soltanto in quelle cose che il sovrano ha trascurato nel disciplinare (in *regulating*) le azioni dei sudditi, quali la libertà di comprare, di vendere e di fare fra loro altri contratti». La minaccia della pena, le «catene artificiali chiamate leggi civili» (Leviatano, cap. 21, p. 177), che il potere del sovrano è chiamato ad amministrare nell'interesse di tutti i sudditi «libera» le loro relazioni (comprare, vendere, fare contratti), e la loro *Industry*, rimuovendo l'ostacolo che ciascuno di essi, individuo naturalmente libero, rappresenta per ogni altro in assenza di regole comuni.

⁸⁷ Sull'uso del termine «*awe*» in Hobbes, si veda C. Ginzburg, *Rileggere Hobbes oggi*, in Id., *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015, pp. 67-75.

⁸⁸ «Le menti del popolo (*Common-peoples minds*), a meno che non siano corrotte dalla soggezione ai potenti o imbrattate dalle opinioni dei dottori, sono come un foglio bianco (*clean paper*) suscettibile di ricevere qualunque cosa l'autorità pubblica vi voglia imprimere (*imprinted in them*)» (Leviatano, cap. 30, p. 275). Sulla «vana filosofia» insegnata nelle Scuole dell'antichità e «propagatasi» poi nelle Università e nella Chiesa, cfr. Leviatano, cap. 46, spec. pp. 540-545.

⁸⁹ Al sovrano spetta dunque una «funzione pastorale» primaria di insegnamento della verità, egli esercita così, in virtù di un'autorità che discende da Dio, l'«ufficio di pastore supremo» dei suoi sudditi (Leviatano, IV, cap. 42, p. 440).

sudditi, un'inclinazione, un'«attitudine» capace di prevenire/correggere la stessa «ingiustizia dei costumi»⁹⁰. Riformulando nel *Leviatano* «il senso del decimo Comandamento» Hobbes scrive che bisogna *insegnare* ai sudditi che «non soltanto gli atti ingiusti, ma anche i progetti e le intenzioni di compierli (ancorché impediti dal caso) costituiscono ingiustizia, la quale consiste tanto nel carattere delittuoso dell'atto (*irregularity of the act*) quanto nella malvagità della volontà»⁹¹. Anche se la differenza delle maniere di essere poggia su una sorta di idiosincrasia passionale, questa non è però del tutto innata. Essa dipende solo in parte dal temperamento, l'elemento fondamentale deriva dall'educazione e dall'istruzione: il disciplinamento delle «attitudini» fa sì che il soggetto venga *conformato* ai criteri dell'ordine in cui si trova inserito.

Per Hobbes, tra l'antropologia soggiacente all'ipotetica condizione di assenza di ogni potere politico nello stato di natura e quella che opera all'interno dello Stato vi è continuità. La materia passionale che è alla base della necessità dell'ordine supporta la funzione di una ragione disciplinante volta a rendere *compatibili* le inclinazioni dei singoli predisponendole alla costruzione di un popolo sovrano composto da individui in-differenziati, riducendo all'uniformità e alla prevedibilità dei comportamenti ciò che è plurale, e dunque indocile e difforme⁹², bisognoso di essere *ricodotto* alla misura richiesta da un ordine che vuole occupare ogni spazio disponibile per la ragione soggettiva, indifferente al *milieu* determinato dei modi di vita, alla *piega* del loro darsi storico. L'educazione nel *Leviatano* mira infatti a introdurre, «nella istruzione del popolo sui diritti essenziali della sovranità», la «disposizione» alla pace e alla stabilità di quell'ordine, condizione necessaria dell'attitudine alla «*Industry*»: mira cioè a «far accettare qualcosa di così conforme alla ragione (*so*

⁹⁰ «L'ingiustizia dei costumi (Injustice of Manners), è la predisposizione (disposition) o l'attitudine (aptitude) a far torto [ad altri]; è ingiustizia prima di metter capo all'azione (before it proceed to Act) e non presuppone alcuno specifico individuo oggetto del torto (injured)» (*Leviatano*, cap. 15, p. 121; p. 207). Non si tratta più qui di punire le infrazioni degli individui, le condotte che di per sé costituiscono reato, quanto piuttosto di correggere la loro 'potenzialità', o meglio quella particolare capacità che «viene generalmente chiamata IDONEITÀ o attitudine (FITNESSE, or Aptitude)» (*Leviatano*, cap. 10, p. 77; p. 159). Di nuovo: una preoccupazione pastorale appare insita nella costruzione della moderna statualità (non si dimentichi che nel frontespizio del *Leviatano* il gigante tiene nella mano sinistra un bastone pastorale, simbolo dell'auctoritas spirituale).

⁹¹ *Leviatano*, cap. 30, p. 278-279; *Leviathan*, p. 383.

⁹² È ormai lontano l'elogio machiavelliano (e poi montaigneano) della 'diversità': «Quinci nasce che una republica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato; perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto; e conviene di necessità che, quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovini.» (Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, III, 9, *Tutte le opere*, cit., p. 213)

consonant to Reason) che, chiunque sia libero da pregiudizi, non ha bisogno, per impararlo, che di udirlo»⁹³.

⁹³ *Leviatano*, cap. 30, p. 275; *Leviathan*, p. 379 («needs no more to learn it, than to hear it»).