

LE PASSIONI DEL SÉ. DESIDERIO E SOGGETTIVITÀ IN HEGEL E HOBBS.

di Guido Frilli

Il breve articolo intende mettere a confronto la concezione del desiderio sviluppata da Thomas Hobbes con quella articolata da Hegel nella sezione «Autocoscienza» della *Fenomenologia dello Spirito*. Posto da entrambi i pensatori come fenomeno originario dell'umano e principale protagonista dell'orizzonte naturale delle relazioni fra soggetti, il desiderio manifesta un dinamismo niente affatto riducibile a mera sensazione puntuale o spinta corporale, in quanto alimentato da passioni 'identitarie': ciò che innesca, inesorabilmente, una spirale endogena di conflitti. Hegel riscrive su questa traccia hobbesiana una parabola ante-politica di paura e dominazione, escludendo dall'arena di lotta ogni percezione della reciproca eguaglianza o consiglio razionale, e dunque sbarrando la strada a ogni esito pattizio. La disciplina della paura e del servizio, tuttavia, implica una *trasfigurazione del desiderio* in grado di ristrutturare integralmente la forma di relazione intersoggettiva che lo ospitava, e introduce una figura nuova e complessa di libertà, irriducibile alla sovrana assenza di vincoli esterni.

1. *Immaginazione e futuro: la genesi del desiderio umano in Hobbes.*

La rottura più profonda di Hobbes con l'antropologia tradizionale è misurata dallo statuto assegnato al desiderio: Hobbes ne fa, senza esitazione, una *passione*, vale a dire una spinta provocata dalla modificazione materiale del nostro corpo ad opera di agenti esterni. Il *conatus* è anzitutto questo. Non c'è più alcuna finalità che orienti il desiderio, sia essa intesa come aspirazione 'erotica' al divino, come in Platone, oppure come espressione delle nostre disposizioni umane governabile dalla ragione e dalla virtù, come nella tradizione aristotelica. Il materialismo hobbesiano implica uno svuotamento etico radicale della realtà: 'bene' è semplicemente ciò che, in modo diverso secondo le circostanze e gli individui, appare desiderabile. Scopo dell'appetito è l'appetito stesso: tutto diviene un mezzo della sua continuità temporale¹. È da questa situazione di *vuoto etico* che debbono essere dedotti i fondamenti delle repubbliche e dei doveri del cittadino, per eludere l'arbitrarietà che fino ad ora li ha caratterizzati.

Se questo è senza dubbio il quadro di partenza della meccanica hobbesiana degli istinti, non basta tuttavia a discriminare il desiderio umano da quello animale. Dopotutto, lo stato di guerra, e di conseguenza la necessità dell'arte politica, non derivano dal *conatus* animale, ma dal carattere *illimitato* epolemogeno del desiderio umano². È vero che immaginazione, sforzo, volontà, deliberazione e libertà, in quanto accidenti del movimento vitale, sono comuni all'uomo e all'animale, e costituiscono una catena necessaria e meccanica che parte dall'urto esterno e termina nell'azione³. Tuttavia, l'appetito umano è prima di tutto *immaginazione di un piacere futuro*, e presuppone l'assenza del proprio oggetto e lo sfasamento temporale dell'azione⁴. Se la brama animale è ripetitiva e si colloca

¹ *Elements*, cap. VI §6; *Leviatano*, cap. 9 p. 88.

² Già L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, University of Chicago Press, 1963² pp. 9-12, 111-12 e 165-66, ha mostrato l'incompatibilità del desiderio infinito con i principi della meccanica e con la riduzione degli affetti al moto dei corpi.

³ *Leviatano*, pp. 61: 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.

⁴ *Elements*, cap. VI §9.

in un ambiente limitato, il desiderio umano può estendersi senza limiti, nutrendosi dell'immaginazione di oggetti assenti e dell'esposizione a un avvenire indefinito⁵. Ciò comporta che i piaceri sensuali, esaustivi nel caso dell'animale, siano caricati nell'uomo della complessità emotiva indotta dai piaceri dell'attesa, che costituiscono il vero fondamento delle passioni della mente. Si pensi alla curiosità: il desiderio di scoprire gli effetti di cause date, o di ricostruire a ritroso la catena causale degli accadimenti, è passione specificamente umana⁶. La speranza, il timore e persino la religione sono modi della curiosità⁷.

L'uomo, sollecitato dai piaceri o dai dispiaceri dell'eventualità (*gioia e afflizione*), può essere motivato ad agire senza considerazione per il proprio stato corporale *presente*. Ciò ha una conseguenza importante: l'autoconservazione non è uno scopo automaticamente inscritto nel suo appetire, come nel caso dell'animale. La sopravvivenza è la *condizione* del desiderio, non il suo obiettivo 'naturale': essa *diviene* oggetto di un calcolo strumentale per gli individui avvertiti del pericolo e disciplinati dalla paura, e come tale istituisce una condizione di liceità morale, di *diritto*; ma non guida spontaneamente l'uso del *potere*. A monte del bisogno di sicurezza, il desiderio di potere è già *senza limiti* per la sola caratteristica che lo rende umano: l'intreccio tra immaginazione e futuro.

Questo nodo è ancora eluso dall'immagine scolastica, rozzamente meccanicistica, dello stato di natura hobbesiano, descritto di solito come agone in cui si scontrano individui retti dal movente unico dell'autoconservazione. A innescare una corsa illimitata all'accrescimento di potere è piuttosto una *doppia mancanza* propria del desiderio in quanto desiderio *umano*.

Innanzitutto, immaginare un effetto *futuro* implica sempre la valutazione del nostro potere presente di produrlo: *power (potentia)* è sinonimo di causa. Nella misura in cui la catena degli effetti è sempre, almeno in parte, imprevedibile, l'individuo è incline ad accrescere la propria disposizione presente di mezzi⁸. Per la ragione stessa che lo fomenta, un tale accrescimento non conosce né limiti né discriminazione: ogni cosa o persona, secondo l'occasione, può divenire mezzo. Il potere, si potrebbe dire, è *la forma riflessiva del desiderio umano*, come valutazione della disposizione di mezzi di fronte all'avvenire.

In secondo luogo, alla cronica mancanza di mezzi si aggiunge uno strutturale fabbisogno di *riconoscimento*. La stima del proprio potere non giunge mai a rassicurare sulla sua adeguatezza: per questo gli individui cercano l'approvazione altrui e ambiscono a essere onorati pubblicamente, gonfiando talvolta artificialmente i segni del proprio valore per ottenere maggiore prestigio. Le passioni della mente sono intrise di una 'socievolezza insocievole' la cui posta in gioco è la negoziazione conflittuale del proprio valore⁹.

Richiamerò tra breve i tratti salienti dell'incessante lotta per il prestigio che, in modo forse inatteso a fronte delle premesse materialistiche, solca lo stato di natura

⁵ Cfr. la lettura in merito di D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

⁶ «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.

⁷ *Leviatano*, cap. X, pp. 110-111.

⁸ Emblematico il cap. VII, §3 degli *Elements*: «Conception of the future is but a supposition of the same, proceeding from remembrance of what is Past; and we so far conceive that anything will be hereafter, as we know there is something at the present that hath power to produce it. And that anything hath power now to produce another thing hereafter, we cannot conceive, but by remembrance that it hath produced the like heretofore. Wherefore all conception of future, is conception of power able to produce something; whosoever therefore expecteth pleasure to come, must conceive withal some power in himself by which the same may be attained. And [...] the passions whereof I am to speak next, consist in conception of the future».

⁹ Su questo aspetto, la ricostruzione di B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, "Iride" n. 3/05.

hobbesiano. Mi interessa sottolineare adesso come tanto l'accumulazione di mezzi, quanto la ricerca di gloria contribuiscano a rendere illimitato il desiderio di potere e a innescare l'aggressione.

Entrambi questi esiti sono iscritti nello statuto plastico e ambivalente del desiderio umano. Pulsione materiale all'appropriazione, esso è altrettanto una passione riflessiva, alimentata dalla considerazione di sé e dall'aspettativa del giudizio altrui¹⁰. Il desiderio mobilita l'identità. La lotta per l'identità, grandezza fluttuante e mobile, cattura gli individui in un gioco di specchi senza alcuna base d'appoggio in una gerarchia sociale delle virtù o dei valori. Sullo sfondo di un vuoto etico radicale, ancora privo di infrastruttura politica, la ricerca senza misura di beni materiali e simbolici traccia le linee di forza dei rapporti umani: il risultato è uno stato generalizzato di guerra, nel quale la sostanziale eguaglianza di capacità rende contingente ogni superiorità, e perenne la contingenza.

2. *L'origine pratica dell'autocoscienza in Hegel.*

La situazione che Hegel delinea nei passaggi iniziali della sezione «Autocoscienza» condivide alcuni tratti cruciali tra quelli appena richiamati a proposito di Hobbes¹¹; il confronto, io credo, può risultare perspicuo, a patto che si tenga ferma la complessità della psicologia hobbesiana del desiderio e del potere e se ne rigetti un'immagine isterilita.

L'autocoscienza immediata è *desiderio in generale (Begierde überhaupt)*¹². Questa identificazione iniziale gioca un ruolo cruciale nell'economia del discorso hegeliano, perché impedisce di concepire il sorgere della coscienza di sé in termini di semplice accesso riflessivo a se stessi: la condizione preliminare dell'autocoscienza non è una forma di appercezione immediata in grado di distinguere la propria unità psichica dal mondo esteriore; al contrario, si tratta di un vuoto interno, di una mancanza da colmare sopprimendo l'alterità. Il nocciolo intrinseco della soggettività è *desiderio indifferenziato di affermazione pratica*. Il sé acquisisce riflessività soltanto *confermandosi praticamente* attraverso un'azione sulle proprie condizioni di esistenza: la vita organica, innanzitutto. Per questo motivo, la sua esistenza immediata, il desiderio, è impulso alla conferma dell'*indipendenza* dalle proprie condizioni oggettive di sussistenza, che appaiono al sé come momenti privi di realtà e autonomia. La sua esperienza ne frustrerà la primitiva pretesa all'indipendenza; ma validerà allo stesso tempo la natura desiderante della soggettività, elaborandola in un movimento sempre più razionale di trasformazione pratica di sé e della realtà. Il *desiderio in generale* è forma embrionale del *desiderio della ragione* (ne è, potremmo dire con Hegel, l'*istinto*), della sua propensione all'oggettività, alla reciprocità e alla presenza pubblica.

L'autocoscienza entra in scena nel vuoto. In Hobbes, ciò era conseguenza, da un lato, di un'ontologia materialista che separava essere e valore¹³; dall'altro lato, dell'isolamento artificioso dell'individuo in una situazione idealtipica, produttiva in termini euristici, che prevede non solo la latitanza del potere politico, ma anche l'età adulta e l'assenza di ogni legame familiare o di subordinazione sociale. Nella *Fenomenologia*, si tratta di un vuoto che è già *risultato*: esito dello *svuotamento* del mondo che, nella dialettica

¹⁰ Cfr. A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Ets, Paris, 2001.

¹¹ L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, Hegel-Studien (9) 1974; J. Taminioux, "Hegel and Hobbes," in Id. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, ed. James Decker and Robert Crease (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1985); C. Sinigaglia, *Il gioco delle assonanze: a proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-politico di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

¹² *Fenomenologia dello Spirito*, p. 122.

¹³ Cfr. Jean Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Vrin, Paris 1994.

di forza e intelletto, ha travolto la struttura legale della realtà e lasciato dietro di sé, quale unico contrassegno dell'oggettività, il cadavere dell'estensione inerte.

Questo punto è metodologicamente centrale. La determinazione di *risultato* non si riferisce all'insieme dei rapporti nei quali ciascuno, di fatto, si trova a fare i conti con la propria soggettività. Nessuno, in questo senso, nasce nel vuoto: la *Bildung* consiste in effetti nell'appropriazione progressiva della normatività storica, sociale e istituzionale che precede l'individuo. Nel contesto di questo episodio fenomenologico, tuttavia, a Hegel interessano solo le condizioni formali ed astratte dell'esperienza di una coscienza di sé, non le concrete situazioni storiche in cui essa è inevitabilmente incorporata. L'autocoscienza è *figura (Gestalt)*, forma rarefatta di relazione con la realtà: in questo senso essa condivide qualcosa della tipizzazione scientifica dello stato di natura hobbesiano; con la precisazione che Hobbes vi esprimeva direttamente l'effettivo statuto ontologico dei nostri affetti – il movimento di enti corporei – laddove per Hegel è questione dei requisiti d'esperienza che appaiono tali alla coscienza naturale. L'autocoscienza è dunque *risultato* perché la coscienza è *giunta* a porre in essa la verità del proprio esperire, dopo essersi rivolta infruttuosamente all'oggettività.

Porre in evidenza l'assetto metodologico dell'analisi di Hegel non è solo un puntiglio. Se guardiamo alla (coeva) *Filosofia dello Spirito* del 1805/06 troviamo un quadro ben diverso, perché in quella sede non è questione di ciò che alla coscienza *appare* costituire l'essenza della propria condotta; svincolata dalla scissione tra apparenza e realtà, o tra opinione e scienza, la realtà immediata del sé incarna già una prima forma di infinità pratica¹⁴. Tanto che al conflitto tra coscienze Hegel fa seguire forme costruttive di rapporto con la realtà – come l'amore – già in grado di metabolizzare l'alterità come condizione positiva della coscienza di sé. Lo scenario fenomenologico, al contrario, riproduce in maniera molto più perspicua un assetto atomistico – e solipsistico – di stato di natura *à la* Hobbes. In questo modo, peraltro, ne denuncia implicitamente i limiti epistemologici: lo spettro comportamentale tipico del sé 'naturale' riflette uno stadio soltanto immediato e oppositivo di coinvolgimento con la realtà. Ciò non toglie che l'esperienza che si svolge a questo livello debba gettare le basi per una comprensione più evoluta della soggettività pratica.

L'autocoscienza, abbiamo visto, nasce come impulso alla conferma pratica di sé come entità indipendente dalle proprie condizioni di vita. Non si desiderano cose determinate, perché nulla di oggettivo ha la forza di distinguersi stabilmente; si desidera l'unità con se stessi. Ma quest'ultima non è uno stato atemporale di perfezione e di pace, come nel mito di Aristofane del Simposio¹⁵. L'unità non è sinonimo di riposo in una condizione fusionale con l'alterità, ma certezza dinamica di sé e della propria autonomia, ottenuta *attraverso* il desiderio e *a spese* dell'oggetto.

Come in Hobbes, il desiderio è passione identitaria, attiene alla considerazione pratica della propria soggettività. Non abbiamo dunque a che fare con la mera brama animale, o con una sensazione puntuale, ma con una prima forma di esistenza spirituale – con lo stato animale *dello spirito*, si potrebbe dire. Per Hobbes, il punto era il carattere limitato del bisogno animale a fronte dell'indeterminatezza del desiderio umano, nutrita dall'immaginazione e dalla proiezione nell'avvenire. Hegel, in modo non dissimile, staglia il desiderio sullo sfondo della *circolarità* del movimento vitale, che resta al proprio interno articolando in se stesso la molteplicità e la differenza individuale. Il desiderio si contrappone al proprio supporto vitale, crea uno scarto che deve essere colmato con la *certezza* di sé. Il vivente, nella misura in cui ha bisogni da soddisfare, è già soggetto, è

¹⁴ *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 86. Si può notare che essa non si presenta come desiderio (*Begierde*) ma come impulso (*Trieb*): una differenza lessicale che compare anche nelle opere più tarde.

¹⁵ A. Ferrarin, op. cit. cap. II.

relazione negativa a sé. Questa relazione ha tuttavia la figura naturalistica della riproduzione del genere, e cade dunque fuori dai singoli individui: si realizza con la loro morte. Il sé si distacca dal processo vitale per realizzare l'unità che restava esteriore all'individuo animale: l'autocoscienza è *genere per se stessa*, scrive Hegel¹⁶. La temporalità rettilinea del desiderio è già fenomeno spirituale, benché assuma inizialmente le vesti del cattivo infinito: il sé che desidera vede sempre da capo riprodursi l'oggetto annientato, e sperimenta la sua inattesa autonomia come frustrazione e insoddisfazione¹⁷.

Il desiderio, insomma, è l'autoposizione di una soggettività non unicamente vivente. Il suo primo apparire sconta tuttavia una mancata elaborazione dell'alterità vitale che lo supporta; la coscienza ne scopre l'autonomia, e si risolve a ricercarla in quanto premessa necessaria della propria certezza di sé: solo il riconoscimento di *un'altra autocoscienza* può fornirle conferma pratica della propria realtà e indipendenza.

Si potrebbe pensare, sulla scorta di letture 'esternaliste' in voga soprattutto in ambito anglosassone, che la duplicazione dell'autocoscienza ne sveli la condizione necessaria di sussistenza: che il noi, insomma, sia fattore costituente l'io, e l'incontro con un'altra autocoscienza rappresenti la metafora di questa necessità teorica¹⁸. In questo senso, la relazione con l'altro non sopravverrebbe, come senz'altro accade in Hobbes, in base ad un bisogno di conferma del proprio valore, che si *aggiunga*, senza crearla, a una precedente consistenza del momento soggettivo; si tratterebbe piuttosto del movimento che *fonda* l'io, e che la coscienza, dapprima rinchiusa nell'egocentrismo, giunge infine ad esperire.

Questo assetto interpretativo non trova tuttavia conferme persuasive nel testo, e neppure negli altri luoghi in cui Hegel affronta il problema della genesi della soggettività. A livello generale, il fatto che la coscienza si conosca *sempre* sulla base delle circostanze in cui vive e dei rapporti in cui entra, e che trasformi se stessa trasformandoli, non significa affatto che essa *sia* queste circostanze o quei rapporti. Non che, propriamente, essa sia *altro*: tuttavia, all'autocoscienza è dovuto il movimento che li istituisce o li scompone. Dove compare un *noi*, un rapporto universale tra soggetti, si tratta appunto di *soggetti* che agiscono e si costituiscono in conformità a quel rapporto.

Letture di questo genere si risolvono talvolta nell'assunzione del riconoscimento, inteso come atto teoretico di comprensione di reciproche posizioni normative, quale unico vettore della costituzione di una coscienza di sé, e dunque di umanizzazione: trascurano di conseguenza la genesi pratica e appetitiva dell'autocoscienza, scorgendovi un momento ancora apparentato alla vita animale¹⁹. Hegel è invece considerevolmente prossimo alla posizione hobbesiana nel collocare il desiderio di affermazione – materiale e simbolica – alla base dell'autocoscienza, la cui ulteriore logica, in coerenza con la propria originaria praticità, richiede la conferma di una coscienza indipendente. A mio avviso, lo scenario

¹⁶ *Fenomenologia dello Spirito*, p. 126.

¹⁷ Nella *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi 1996, pp. 452 e sgg. Alexandre Kojève ha potuto in questo modo leggere, non a torto, il desiderio come condizione primaria dell'umanizzazione del soggetto e della storicizzazione della realtà; per Kojève, il desiderio istituisce il *futuro* come dimensione cardinale del tempo, laddove l'essere naturale conosce solo un tempo circolare. Del palese ascendente hobbesiano di questa interpretazione di Hegel lo stesso Kojève – influenzato peraltro dalla lettura hegeliana di Koyré – deve essere stato ben consapevole, se è vero che ha progettato con Leo Strauss un lavoro su Hegel e Hobbes, che non ha tuttavia avuto seguito.

¹⁸ 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; Pirmin Stekeler-Weithofer, *Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewusstseins*, dans *Hegels Phaenomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, a cura di K. Vieweg e W. Welsch, Suhrkamp 2008, pp. 205-237; e da ultimo, R. Pippin, *Hegel on self-consciousness*, Princeton University Press, 2011, che legge il capitolo come ri-posizione dell'autocoscienza kantiana in termini di *practical agency*, dove la soggettività e la normatività trovano la propria fondazione sociale.

¹⁹ Così nelle letture di R. Brandom, *The structure of desire and recognition: Self-consciousness and Self-constitution*, in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Congress 2005*, a cura di R. Bubner et G. Hindrichs, Stuttgart 2007, pp. 426-49; e T. Pinkard, *Hegel's naturalism*, Oxford University Press, 2012.

hobbesiano di socialità *contraddittoria* – necessaria e impossibile al tempo stesso – è antecedente non estrinseco dello sviluppo riconoscitivo del desiderio in Hegel.

3. *La socialità impossibile: riconoscimento e dominazione dispotica.*

L'individuo, in Hobbes, ha bisogno dello sguardo altrui per veder confermato il proprio valore: il rapporto ad altri è immanente alla considerazione riflessiva del proprio potere. Un tale rapporto, peraltro, è a sua volta veicolo di specifici piaceri della mente, che possono essere perseguiti come tali. Se infatti l'atto di contemplare il proprio potere come grandezza *temporalmente estesa* dà piacere, perché oggettiva la propria capacità di produrre effetti, è ancora più piacevole raffigurarsi questo potere come superiore a quello altrui. Gloria e vanagloria sono passioni centrali dell'immaginario relazionale dei soggetti; la differenza tra potere effettivo e potere immaginario o artificiosamente gonfiato è spesso irrilevante.

Tutti hanno un fabbisogno insaziabile di attestazione pubblica del proprio valore – i «segni d'onore» che, in Hobbes, formano l'unica vera intelaiatura delle relazioni intersoggettive. Essere onorato conferisce potere nella forma soggettiva della confidenza in se stessi e in quella oggettiva dell'autorità sugli altri. Del resto, non esiste alcuna gerarchia sociale delle virtù che possa orientare l'acquisizione di autorità o misurare il valore dei singoli: la lotta per il prestigio ha una natura puramente relativa e posizionale. Essa è alimentata dal carattere asimmetrico, raro ed esclusivo dei beni simbolici: non si può essere onorati insieme e allo stesso tempo, e nessuno è incline a riconoscere agli altri un valore più grande di quello che attribuisce a se stesso²⁰. Come se non bastasse, la lotta simbolica è sempre in procinto di assumere forma materiale: la ricerca di gloria è ammessa da Hobbes tra le cause principali di guerra, poiché gli uomini «usano violenza [...] per delle inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione»²¹.

La grammatica generativa di questo inquietante panorama di guerra – potenziale o effettivo – è inscritta nell'ambivalenza del desiderio. Il portato riflessivo e identitario del desiderio ha per conseguenza l'elevazione degli altri al rango di giudici potenziali e di rivali. La sua natura egocentrica e affermativa impedisce tuttavia di tradurre il bisogno degli altri in forme passionali positive: l'altro è sempre percepito come ostacolo e resistenza, e ogni resistenza è dolore. Un eventuale sentimento empatico – pensiamo alla pietà di Rousseau, o ai sentimenti morali di Adam Smith – manca di ogni base cognitiva. Si ha bisogno dell'altro per essere onorati, ma non lo si può riconoscere come soggetto autonomo ed eguale a noi, se non in via strumentale e per timore dell'aggressione.

L'individuo hobbesiano è sociale in guisa indiretta e negativa: vive innanzitutto nel proprio immaginario. L'altro è interiorizzato al solo titolo di giudice o di ostacolo. In un contesto tendenzialmente paranoico e feticista – nella misura in cui è assente un qualsivoglia contrappeso psicologico alla vanità solipsista – il più insignificante segno di disprezzo può scatenare il conflitto, perché non può che coinvolgere la totalità dell'essere dei contendenti.

Se si tiene fermo questo quadro, Hegel potrà non apparire interprete infedele di Hobbes nel fare del *sé* il perno della lotta: in Hobbes essa *diviene* lotta per la vita quando si generalizza il timore reciproco; in partenza ci si aggredisce per onore e per rivalità. A dispetto delle premesse materialistiche, è il *principio della coscienza* ad animare il

²⁰ B. Carnevali, *Gloire et pouvoir dans le modèle hobbesien*, Communications, I, 2013.

²¹ *Leviatano*, pp. 129-130.

desiderio e la sua spirale polemica: sennonché Hobbes fa di tutto per nascondere e reprimerlo, e ne impedisce lo svolgimento coerente.²²

Un aspetto cruciale della descrizione hobbesiana risulta nondimeno produttivo anche per Hegel : ciò che caratterizza il confronto ‘naturale’ tra le coscienze è il rapporto puramente negativo con l’altro; il proprio sé è l’unico oggetto positivo di considerazione. Il riconoscimento immediato è rapporto senza essere *relazione*, nella misura in cui ciascuna autocoscienza «è, innanzitutto, semplice essere-per-sé, è uguale a se stessa, escludendo da sé tutto quello che è altro; l’Io costituisce ai suoi occhi la sua essenza e il suo oggetto assoluto [...] comparando così immediatamente, tali individui sono l’uno per l’altro al modo di oggetti qualsiasi; sono figure *autonome*, coscienze immerse nell’essere della vita»²³. Per noi o in sé, le autocoscienze devono riconoscersi reciprocamente come soggetti eguali, la difficoltà consistendo tuttavia nell’assenza di qualsiasi ‘finestra’ nelle coscienze monadiche naturali. Una relazione integralmente negativa con l’alterità esclude ogni comprensione dell’eguaglianza dei soggetti, che resta appunto un «in sé». Questo il motivo per cui il riconoscimento è dapprima esperienza d’ineguaglianza, e il suo esito è la sottomissione forzata. Sul piano immediato, in cui si affrontano inizialmente le coscienze, non esiste ‘eguaglianza naturale’: i combattenti non possono essere eguali che come *cose* [*Dinge*], vale a dire come cadaveri.

Cerchiamo di focalizzare meglio la critica a Hobbes implicita in questo passaggio teorico. Per quest’ultimo, l’eguaglianza caratterizza *di fatto* lo stato naturale: gli uomini hanno un eguale potere di nuocersi a vicenda, e le differenze fisiche o intellettuali non sono mai sufficienti a legittimare per mera forza alcuna superiorità; tutti i rapporti di subordinazione sono temporanei e reversibili. È vero che la vanità individuale impedisce di riconoscerlo, ma proprio questa cecità finisce per dimostrare il contrario: «non c’è segno più grande di egual distribuzione di qualcosa, del fatto che ogni uomo è contento della propria parte»²⁴.

Agli occhi di Hegel, questa constatazione si ferma al livello di una somiglianza empirica e ineffettiva. L’eguaglianza tra i soggetti sorge dal *vero* concetto del riconoscimento (l’io che è noi, il noi che è io) e appartiene allo spirito cosciente di sé. Così intesa, l’eguaglianza è la sostanza dell’autocoscienza universale, incorporata nelle leggi dello Stato. La natura – compresa la natura propria all’uomo – è il terreno della violenza e della sopraffazione, quale che sia il bilanciamento tra le forze in gioco. Per questo motivo, lo scopo della costruzione politica non può essere soltanto la *pace*, ma soprattutto la realizzazione del concetto normativo di spirito, ovvero della dignità della razionalità universale.

Ora, ciò è senz’altro vero, ma ancora insufficiente a circoscrivere la reale posta in gioco della figura hegeliana. Si pensi, nel merito, al fatto che l’eguaglianza naturale, anche per Hobbes, non ha alcuna effettività se non viene conosciuta dalla ragione, che deve adoperarsi alle condizioni strumentali alla pace²⁵. C’è uno scarto tra potere e diritto, e ancor più tra diritto e legge di natura, che implica la moderazione del desiderio di potere alla luce di una percezione egalitaria dei rapporti umani, dapprima ancora oscura. E inoltre sono le leggi civili a istituire i soggetti come *persone*, eguali titolari di diritto. Se il contenuto dell’eguaglianza resta per Hobbes il potere di nuocersi reciprocamente, gli individui debbono comunque, attraverso gli insegnamenti dell’esperienza (e della scienza), imparare ad avvertirla e tenerla ferma come premessa dell’agire: più precisamente, debbono

²² Questa la tesi di fondo anche di A. Ferrarin, op. cit.

²³ *Fenomenologia dello spirito*, p. 130.

²⁴ *Leviatano* p. 128.

²⁵ La nona legge di natura, «che ogni uomo riconosca l’altro come suo eguale per natura», *Leviatano* p. 160, è appunto una *legge*, un precetto funzionale alla pace che gli uomini, assai propensi all’orgoglio, disattendono facilmente.

sottostare ad una terapia di moderazione delle passioni più conflittuali, orientata dal connubio ragione-paura.

Alla luce di ciò, è possibile comprendere il carattere più specifico, e al contempo corrosivo, della critica a Hobbes implicita nel passaggio hegeliano. Stante la natura monadica delle coscienze immediate, secondo Hegel è teoricamente incoerente assegnare loro una qualunque capacità di percezione dell'eguaglianza, sia quest'ultima intesa in senso morale, oppure – come nel caso di Hobbes – in senso puramente tecnico e strumentale. Per quanto sia violento e brutale, lo stato di natura è comunque aperto, per Hobbes, alla disciplina della paura e della ragione, che motivano l'uomo alle inclinazioni più pacifiche. L'*istituzione* della sovranità per patto è concepibile soltanto tra individui già risolti alla pace, e fiduciosi nella medesima risoluzione degli altri²⁶: in caso contrario, sarebbe contraddittorio rinunciare al proprio diritto naturale all'autodifesa in assenza di garanzie. In questo senso, il modello dell'istituzione contrattuale dell'unità politica si appoggia sulla correzione 'etica' (benché guidata da criteri strumentali) del vuoto di partenza.

Hegel nega esattamente la possibilità di tale correzione. La decostruzione hobbesiana delle narrazioni morali si arresta a metà strada: essa crea tanto il vuoto etico, quanto le condizioni per superarlo. In questo modo, tuttavia, viene contraddetta la *non ingiustizia* dello stato naturale dello spirito²⁷, la sua indifferenza strutturale ai contenuti normativi: il fondato, lo stato civile, viene anticipato nel fondamento, lo stato di natura, e prende la forma della composizione contrattuale delle volontà individuali²⁸. Al contrario, l'esito della lotta per il riconoscimento è il consolidamento di un rapporto asimmetrico di potere: è questa soltanto la base per comprendere l'ulteriore sviluppo del sé. La percezione dell'eguaglianza e della reciprocità del movimento non può avere alcuna presa sul sé immediato e alcun ruolo di moderazione della lotta. La paura della morte violenta – evidente motivo hobbesiano – non riguarda tutti gli attori, contribuendo a stemperarne l'aggressività reciproca, ma unicamente il vinto. Qualunque strategia di contrattazione, a questo livello, non può che fallire.

La narrazione hegeliana tocca quindi due punti critici del ragionamento di Hobbes, svelandone importanti presupposti: (a) il desiderio è *passione del sé*, principio di affermazione della coscienza; (b) la sua natura autoreferenziale impedisce ogni sviluppo egualitario, e pone – se si rammentano le forme della genesi della società civile analizzate da Hobbes – il *dominio dispotico*, il rapporto tra vincitore e vinto, quale unico possibile esito dei rapporti naturali²⁹.

Hobbes stesso, peraltro, era stato molto chiaro in merito: i diritti del *sovrano per acquisizione* (come nel caso del dominio dispotico) sono *esattamente gli stessi* di quelli del sovrano per istituzione³⁰. Con ciò egli ammetteva 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 di conquista e subordinazione. In questo secondo caso il punto dirimente, che innesca una dinamica di legittimazione politica dell'autorità, non è tanto lo scambio di promesse (la vita contro

²⁶ «Le società civili non sono semplici aggregazioni, ma alleanze, per stringere le quali sono necessari patti e fede» come ad esempio leggiamo in De Cive, p. 22 Nota.

²⁷ «*Status naturae non est injustus, et eam ob causam ex illo exeundum*» aveva affermato Hegel nella tesi IX premessa al *De Orbitis Planetarium*.

²⁸ L'essenziale di questa critica, costantemente ripetuta in rapporto al contrattualismo moderno, 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.

²⁹ Hegel stesso, come noto, indica nell'Enciclopedia (1817 §356 Nota; 1827/30 §433 Nota) nel rapporto di signoria e servitù il fenomeno [*Erscheinung*] nel cui seno è sorta la vita in comune degli uomini, e dunque l'*inizio* dello Stato.

³⁰ *Leviatano*, p. 212.

l'obbedienza), ma unicamente la promessa di obbedienza dello sconfitto³¹: il vincitore non è tenuto per contratto a risparmiare la vita, e dispone del corpo del vinto secondo la propria convenienza. A conti fatti, per Hobbes – e questo è anche il nodo della critica di Rousseau – lo statuto di *suddito* si distingue da quello di *schiavo* unicamente per l'assenso volontario al rapporto d'obbedienza: il potere del sovrano resta illimitato in entrambi i casi.

Hegel riproduce con esattezza la situazione, pur traducendone la dinamica in una dialettica della coscienza. Il rapporto di signoria e servitù non vede contrapporsi due coscienze paritetiche, discriminate unicamente dall'esito della lotta; lo sconfitto ha infatti rinunciato alla propria indipendenza: il suo ultimo atto di autonomia è il riconoscimento del signore come coscienza padrona, autorizzata a disporre a piacimento della sua stessa vita. Rilanciato unicamente dalla pretesa autonomia del sé, il desiderio stesso si affievolisce, riponendo la propria *identità* nella coscienza del signore: un richiamo, a me pare, alla dinamica di *autorizzazione* che istituisce il sovrano hobbesiano e, allo stesso tempo, la denuncia del meccanismo coercitivo che la sottende.

4. *Dal desiderio naturale al desiderio della ragione.*

Questo risultato, per Hobbes, costituisce un punto d'arrivo. Con la promessa di obbedienza è infatti stabilizzata una dominazione *legittima*, perché convalidata dall'assenso dei soggetti interessati: qui trova inizio la sfera giuridica e politica della società civile. La ridotta possibilità di espressione del desiderio è compensata dalla certezza della sua continuità temporale.

Per Hegel, tutto ciò è ben lungi dall'introdurre nel dominio del diritto, e ne prepara piuttosto il terreno astratto, grazie al frangente per cui l'ordine potestativo limita l'espansione arbitraria del desiderio naturale. Ciò che Hobbes misconosce, infatti, è lo svolgimento dialettico del principio della coscienza di sé, che scaturisce precisamente dalla situazione di coercizione dispotica. O piuttosto, come abbiamo visto, Hobbes concede spazio alle passioni del sé, ne conferma la necessità politica – dato che soltanto un *soggetto* può convenire sulla legittimità dei patti e delle convenzioni, e alla fine autorizzare un sovrano – ma nega loro ogni formazione, evoluzione e accesso alla realtà.

L'utilità della figura hobbesiana, per Hegel, non risiede dunque nell'illuminare la ragion d'essere della politica³², ma nel fornire il terreno adeguato per la genesi della soggettività autocosciente. Presupporne la realtà astratta – quale individuo titolare di diritti naturali, o anche quale soggetto trascendentale – significa ignorare la *praticità* con cui essa compare in scena nel mondo vitale, e dunque la genesi dello spirito dal desiderio.

È noto come la coscienza servile impersoni, nella vicenda drammatizzata da Hegel, il principio dell'evoluzione dialettica del desiderio naturale. Il signore, infatti, vede la propria autonomia riconosciuta da una coscienza servile, e questa relazione inessenziale è la verità del suo sé. In più, egli si è allontanato dalle cose: il suo desiderio si espande senza limiti nella realtà, ma attraverso il corpo del servo, che la elabora consumandosi; in quanto godimento [*Genuss*], il desiderio assiste infine all'indebolimento del proprio principio motore, che risiedeva precisamente nell'autonomia dell'oggetto – in termini hobbesiani, nell'esposizione a un avvenire ingovernabile, notevolmente ridotto adesso dalla mediazione lavorativa del servo. L'indifferenza verso l'oggetto, nella misura in cui sopprime ogni resistenza all'affermazione identitaria dell'io, ne elimina al contempo la possibilità.

³¹ Questo assenso 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.

³² Non faccio questione di ulteriori 'motivi' hobbesiani anche sul terreno più propriamente politico, ma la loro presenza è segnalata dal fatto, già richiamato, che il dominio dispotico è appunto l'*inizio* dello Stato e il fenomeno in cui esso prende storicamente forma.

La chiave di volta, per il servo, è rappresentata dalla paura della morte, che rivela la vulnerabilità dell'io e lo riflette in se stesso. «Questa coscienza [...] non ha avuto angoscia per questo o quell'altro, e nemmeno in questo o in quell'istante, bensì ha provato angoscia per tutta la sua esistenza; la coscienza infatti ha avvertito la paura della morte, che è il signore assoluto. Nel provare tutto ciò, la sua interiorità è stata dissolta; essa ha tremato profondamente entro di sé, e tutto ciò che in lei vi era di stabile è stato scosso»³³. La coscienza naturale vede la propria integrità primitiva distrutta in modo irreversibile. Il senso affermativo del desiderio si ripiega su di sé: la coscienza rende oggettiva ai propri occhi la stessa *negatività* che la caratterizza.

Già in Hobbes la paura è passione negativa: quando si teme, ci si distacca dall'oggetto, si è risospinti verso se stessi e si avverte il proprio limite in relazione all'esteriorità. Per questo motivo, la paura è l'inizio della sapienza, perché fornisce consapevolezza della propria finitezza e indirizza il potere verso strategie razionali di sopravvivenza a lungo termine. Tuttavia, la ragione non riesce mai a dirigere o formare il desiderio, e può unicamente orientarne il rinnovamento incessante secondo criteri funzionali. Se quest'ultimo si radica nell'immaginazione e nella disposizione riflessiva dei soggetti, che considerano il proprio potere di fronte all'avvenire e in rapporto agli altri, il sé resta tuttavia un'entità compatta e chiusa: la paura stessa ha carattere intermittente, e soffre di quell'*episodicità* richiamata nella citazione hegeliana. La paura, per Hobbes, non è il mezzo passionale di superamento delle passioni affermative, ma la voce che suggerisce soluzioni tecniche - la pace, innanzitutto - per non interferire a ogni istante con i desideri altrui.

Per Hegel, quando si teme la morte, è il proprio *limite* come tale a essere percepito. Il sé, la disposizione riflessiva immanente al desiderare, diviene oggetto a se stessa. In questo modo, il sé si distacca dal desiderio, e acquisisce capacità di contenerlo, frenarlo e coltivarlo, conferendogli *forma*: all'inizio, questa capacità ha la figura di una coscienza esterna, quella del signore.

D'altro canto, grazie a questa riflessione infinita in sé, la cosa esteriore [*Ding*] non appare più come resistenza rigida, ma come elemento plastico, suscettibile di ricevere la forma del sé. Grazie al lavoro, la coscienza esteriorizza la paura e interiorizza la capacità di comando, dapprima posta nel signore. Il lavoro crea una *natura secondaria* scrivendo la coscienza nelle cose e consentendole quella *presenza a se stessa* che il desiderio naturale, limitato dall'autonomia imprevista dell'oggetto, non poteva conseguire. Con il lavoro, il desiderio ottiene una soddisfazione che rimanda ormai alla libertà della ragione.

L'individuo hobbesiano non può distaccarsi dalla propria natura *prima*: resta appunto prigioniero di quel senso proprio [*eigner Sinn*] che è in verità ostinazione idiota [*Eigensinn*], «una libertà che rimane ancora del tutto interna alla servitù»³⁴. Se per Hobbes la paura può essere *contenuta* dall'esperienza e dall'industria, che accrescono il controllo del futuro, non per questo il soggetto può radicarvi la propria conoscenza di sé ed estrinsecarla nel lavoro: la paura resta l'unica passione politica, oltre che l'origine della religione. Il sé è presente fin dall'inizio, a dispetto dell'assetto materialistico: ma non giunge a *esperirsi*, né a estrinsecarsi nel reale. L'artificio politico deve contenere il portato distruttivo del desiderio, ma non può creare un terreno in cui il sé possa conoscersi e vedersi riconosciuto: privato e pubblico, sé e mondo appartengono a due sfere separate.

Hegel colloca nella genesi della soggettività il rovesciamento di questa separazione, e il riconoscimento del sé come principio formatore del reale. Non per questo il soggetto può rivendicare una natura *sovrana*, un potere integro e inderivato sulle cose: la storia della soggettività è, tutto al contrario, espressione della sua attitudine lavorativa, è faticoso

³³Fenomenologia dello spirito, p. 134.

³⁴Fenomenologia dello spirito, p. 136.



superamento dell'eteronomia, rapporto inesauribile di azione sull'oggetto e conseguente trasformazione di sé. In questa forma trasfigurata, il desiderio perde la propria immediatezza e diviene passione razionale: desiderio della ragione di darsi realtà.

BIBLIOGRAFIA.

Opere citate di Hegel e Hobbes:

De Cive, a cura di T. Magri, Editori Riuniti 2005

Leviatano, traduzione di G. Micheli, Rizzoli 2011

Filosofia dello spirito jenese, a cura di G. Cantillo, Laterza 2008

La Fenomenologia dello spirito, a cura di G. Garelli, Einaudi 2007

Letteratura secondaria:

R. Brandom, *The structure of desire and recognition: Self-consciousness and Self-constitution*, in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Congress 2005*, a cura di R. Bubner e G. Hindrichs, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 426-49

B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, "Iride" n. 3/05

B. Carnevali, *Gloire et pouvoir dans le modèle hobbesien*, *Communications*, I, 2013

D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze, 1997

A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Ets, Pisa, 2001

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996

Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, University of Chicago Press, 1963²

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

T. Pinkard, *Hegel's naturalism*, Oxford University Press, 2012

R. Pippin, *Hegel on self-consciousness*, Princeton University Press 2011



www.dialetticafilosofia.it

Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

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

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

J. Taminiaux, "Hegel and Hobbes," in Id. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, a cura di J. Decker e R. Crease, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1985

J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Vrin, Paris 1994

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, Frankfurt a.M. 2008, pp. 205-237