

TCRS 2/2025

**Teoria e Critica
della Regolazione Sociale**



**HOBBS GIURISTA.
DIRITTO E POLITICA
ALLE ORIGINI DELLA MODERNITÀ**

A cura di/Edited by
Alessio Lo Giudice

La presente pubblicazione è stata finanziata con i fondi del Progetto PRIN Pnrr 2022 “One Too Many Monies. Alternative Digital Currencies and the Future of Money”; CUP J53D23018960001- codice identificativo PRIN_2022PNRR_P2022P3JPN_003. Responsabile unità locale per l’Università di Messina professoressa Angela Condello.



Tutti i contributi del presente volume, ove non diversamente esplicitato in nota, sono stati sottoposti a procedura di doppio referaggio cieco.

Direttori:

Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica, responsabile), *Alberto Andronico* (Università di Catania), *Paolo Heritier* (Università del Piemonte Orientale)

Comitato di direzione:

Salvatore Amato (Università di Catania), *Francisco Ansuátegui Roig* (Universidad Carlos III, Madrid), *Giovanni Bombelli* (Università Cattolica di Milano), *Fabio Ciaramelli* (Università di Napoli Federico II), *Stefano Fuselli* (Università di Padova), *Jacques Gilbert* (Université de Nantes), *Tommaso Greco* (Università di Pisa), *Antonio Incampo* (Università di Bari), *Pierre-Etienne Kenfack* (Université de Yaounde II), *Alessio Lo Giudice* (Università di Messina), *Fabio Macioce* (LUMSA, Roma), *Maurizio Manzin* (Università di Trento), *Maria Paola Mittica* (Università di Urbino), *Flavia Monceri* (Università del Molise), *Yosuke Morimoto* (Università di Tokyo), *Antonio Punzi* (LUISS), *Alberto Scerbo* (Università di Catanzaro), *Richard Sherwin* (New York Law School), *Barbara Troncarelli* (Università del Molise)

Comitato di redazione:

Giuseppe Auletta (Università di Catania), *Giorgio Lorenzo Beltramo* (Università di Torino), *Virginia Bilotta* (Università del Piemonte Orientale), *Paolo Biondi* (Università del Molise), *Alessandro Campo* (Università del Piemonte Orientale), *Paola Chiarella* (Università Magna Graecia di Catanzaro), *Valentina Chiesi* (Università Cattolica di Milano), *Angela Condello* (Università di Messina), *Flora Di Donato* (Università di Napoli Federico II), *Ako Katagiri* (Università di Kyoto), *Olimpia Loddo* (Università di Cagliari), *Roberto Luppi* (LUMSA, Roma), *Giovanni Magri* (Università di Catania), *Piero Marino* (Università di Napoli Federico II), *Piero Marra* (Università La Sapienza, Roma), *Andrea Raciti* (Università di Pisa), *Salvo Raciti* (Università di Catania), *David Roccaro* (Università di Catania), *Paolo Silvestri* (Università di Torino), *Serena Tomasi* (Università di Trento), *Daphné Vignon* (Université de Nantes)

Comitato scientifico:

Francesco Cavalla (Università di Padova), *Vincenzo Ferrari* (Università di Milano), *Peter Goodrich* (Cardozo Law School), *Jacques Lenoble* (UC Louvain), *Hans Lindabl* (Tilburg University), *Sebastiano Maffettone* (LUISS), *Atsushi Okada* (Università di Kyoto), *Eligio Resta* (Università di Roma tre), *Eugenio Ripepe* (Università di Pisa), *Herbert Schambeck* (Linz Universität), *Gunther Teubner* (Frankfurt Universität), *Bert van Roermund* (Tilburg University)

Mimesis Edizioni (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 1970-5476

Isbn: 9791222330556

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

© 2025 – Mim Edizioni SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Milano n. 299 del 23-10-15

Indice

<i>Alessio Lo Giudice</i> L'altro Hobbes: il diritto come condizione di pensabilità della politica	7
<i>Geminello Preterossi</i> Teologia politica come teoria del diritto: la pista hobbesiana	15
<i>Liang Pang</i> La loi de nature et la loi civile chez Hobbes: de la législation à la pratique du pouvoir	27
<i>Tommaso Gazzolo</i> Sulle logiche circolari nel Leviatano. Patti e legge naturale	49
<i>Omar Chessa</i> Autorizzazione e Stato. Riflessioni a partire da Hobbes	71
<i>Stefano Bertea</i> La concezione dell'obbligo giuridico di Thomas Hobbes	83
<i>Bert van Roermund</i> Political Philosophy in a Legal Idiolect. Hobbes on Rights, Contracts, and Laws	103
<i>Maria Grazia Recupero</i> <i>Ius non est retinendum</i> . Riflessioni simboliche su potere e rinuncia a partire da Thomas Hobbes	117



Alessio Lo Giudice¹

L'altro Hobbes: il diritto come condizione di pensabilità della politica

1. I limiti della riduzione politica di Hobbes

Solitamente, nella storia del pensiero moderno, la riflessione di Thomas Hobbes è inquadrata nell'ambito della Filosofia politica e della Teoria politica o delle istituzioni. Rare sono, invece, le ricostruzioni concettuali che leggono Hobbes attraverso le parole d'ordine della scienza giuridica. Non si può certo dubitare della rilevanza filosofico-politica del pensiero hobbesiano. Basti pensare al rilievo che esso possiede quale vero e proprio paradigma dello Stato moderno. Ma, allo stesso tempo, si può ridurre il concetto di Stato al solo campo del politico? Si può leggere e comprendere il significato della costruzione statale senza il supporto della grammatica giuridica? È davvero casuale la frequenza dei riferimenti a concetti e categorie tipicamente giuridici nei più importanti testi hobbesiani?

A differenza di quanto è avvenuto e avviene nella gran parte degli studi su Hobbes, sarebbe opportuno esplorare una chiave interpretativa di tipo immediatamente giuridico per comprendere più in profondità tanto l'origine quanto la crisi dell'orizzonte istituzionale moderno. Infatti, occorre considerare come le categorie dello Stato e della sovranità siano, da una parte, certamente riconducibili a fondamenti concettuali di tipo giuridico e, dall'altra, identificabili quali altrettante matrici del diritto nella modernità. Ebbene, le pagine che seguono sono, in un modo o nell'altro, ispirate e condizionate da tali interrogativi. In particolare, sono mosse da questioni che inducono, in fondo, a interrogarsi sul rapporto tra politica e diritto e sul mito, l'illusione o la necessità, secondo i diversi punti di vista, dell'autonomia del giuridico rispetto al politico. Le riflessioni raccolte in questo numero di "Teoria e Critica della Regolazione Sociale" aiutano, dunque, a comprendere se, in primo luogo, esista una teoria del diritto in Hobbes, e, in caso di risposta affermativa, a identificare quali categorie della teoria giuridica hobbesiana siano oggi in sofferenza a causa dei processi ambivalenti che, ciclicamente, sembrano tanto espellere quanto rimettere in campo il nucleo concettuale della modernità giuridica. A ben vedere, un pensiero, qual è quello hobbesiano, che, più di ogni altro, alle origini della modernità, contribuisce alla formalizzazione concettuale del soggetto giuridico, della libertà giuridica, dell'obbligazione e della rappresentanza

¹ alessio.logiudice@unime.it; Università di Messina; professore ordinario di Filosofia del diritto.

giuridica, non può essere letto soltanto attraverso le chiavi ermeneutiche del politico. Al contrario, affinché si possa illuminare il senso specificamente giuridico della crisi contemporanea (crisi delle fonti del diritto, del soggetto giuridico, della legge, dell'esperienza giuridica come esperienza del limite), bisognerebbe catturare il pensiero hobbesiano anche attraverso le lenti del diritto.

2. La trascendenza giuridica della persona rappresentativa

Alla luce dello spirito di questo numero di “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, va fatto cenno, quale esempio di forma giuridica che dona senso all'impianto politico moderno, alla teoria hobbesiana della rappresentazione. Una teoria che intende rispondere a questioni fondative per la teoria dello Stato proposta da Hobbes. Come è possibile, sembra chiedersi il filosofo inglese, da una parte, pensare e quindi generare l'unità politica e, dall'altra, rispettare la soggettività razionale degli individui? Come si può, cioè, neutralizzare la conflittualità delle passioni confliggenti facendole convergere verso la pace e, allo stesso tempo, continuare a pensare il soggetto in universale, il modello del soggetto giuridico, nella sua individualità irriducibile? Come pensare dunque l'unità nella molteplicità? Per rispondere a tali interrogativi, soltanto nel *Leviatano*, nello sforzo di superare le difficoltà teoriche incontrate a tal proposito tanto nel *De corpore politico* quanto nel *De cive*, Hobbes presenta una compiuta teoria della rappresentazione. E, non a caso, il capitolo XVI del *Leviatano* sulla rappresentazione (dal titolo «PERSONE, AUTORI» E COSE IMPERSONATE) è una sorta di cerniera concettuale nel ragionamento volto a spiegare la genesi della forma istituzionale moderna. È, infatti, l'ultimo capitolo della prima parte dedicata all'uomo, ed è immediatamente precedente al XVII capitolo, primo della seconda parte dedicata allo Stato.

Il concetto di persona è cruciale nell'ambito di questa riflessione. La persona è per Hobbes lo schermo operativo utilizzato dai soggetti, tanto naturali quanto artificiali; è quindi il prototipo, ispirato dal modello giuridico-canonico della *persona ficta*, del concetto di persona giuridica. È la maschera socio-giuridica che consente ai soggetti di intrattenere relazioni: «Cosicché una *persona* è la stessa cosa di un attore, sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana; e *impersonare* è fare la parte di o rappresentare, se stessi o altri»². Di conseguenza, la persona naturale «è colui le cui parole o azioni sono considerate come sue proprie»³, quella artificiale colui le cui parole o azioni «sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro»⁴.

Ebbene, quando le parole e le azioni di una persona artificiale sono riconosciute da colui o coloro che essa rappresenta, la persona è l'attore, e chi ne riconosce parole e azioni è l'autore. La persona artificiale agisce con autorità quando è stata autorizzata, e i suoi atti, in tal caso, vincolano l'autore nei limiti dell'incarico. Que-

2 Hobbes 2001: 111.

3 Ibid.

4 Ibid.

sta struttura concettuale prettamente linguistico-giuridica è la chiave che consente a Hobbes di pensare l'unità politica nella molteplicità della moltitudine. Perché condizione dell'unità è l'attivazione del rapporto autori-attore a livello politico. Ciò è possibile facendo in modo che un solo rappresentante, in qualità di attore autorizzato tramite gli atti di volontà di tutti i membri della moltitudine, agisca in nome e per conto di ciascuno di essi. L'unità politica, quale unità artificiale che non può essere oggetto di osservazione sensibile perché non esiste in natura (dove esiste invece la moltitudine), può essere intesa solo in tal modo. Soltanto attraverso l'unità-unicità del rappresentante è possibile tradurre l'anarchia delle passioni naturali nell'ordine della società civile. Ma, allo stesso tempo, soltanto attraverso la logica giuridica dell'autorizzazione rappresentativa è possibile ricondurre alla volontà razionale dei soggetti la rinuncia al diritto di tutti su tutto.

Per queste ragioni, il passo del *Leviatano* in cui Hobbes descrive il processo che conduce una moltitudine di uomini a divenire una persona sola è un vero e proprio manifesto della modernità politica retto da un'intelaiatura concettuale tipicamente giuridica. Un manifesto che condensa la struttura concettuale del principio legittimante dell'autogoverno quale fondamento su cui si erige anche la teoria moderna della democrazia: «Una moltitudine diviene *una sola* persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo»⁵.

L'unità così intesa coincide per Hobbes con il concetto di popolo. Solo di concetto può parlarsi perché il popolo non esiste in natura. E infatti «prima della costituzione dello Stato, il *popolo* non esisteva, perché non era una persona, ma una moltitudine di persone singole»⁶. Il popolo, nello schema hobbesiano, è dunque una costruzione giuridica che svolge una funzione politica, quale forma simbolica dell'unità, quale passaggio intermedio tra moltitudine e Stato. Possiamo dunque pensare al popolo soltanto retroattivamente, in virtù della persona civile che è lo Stato. La persona dello Stato evoca il popolo come suo presupposto tecnico-simbolico, come idea dell'unità delle volontà razionali che è però pensabile solo in virtù dell'unicità del rappresentante giuridicamente autorizzato. Il potere costituente è evocato dal potere costituito come sua condizione che vive nella realtà giuridica ed è priva di qualsiasi possibile immanenza.

E, in effetti, l'idea di popolo è l'esito immediato del patto di rinuncia reciproca al diritto di natura in favore di un terzo rappresentante. Un effetto che non ha un'esistenza isolata, neanche per un istante concettuale. La sua apparizione è concomitante con quella del sovrano, perché non può esistere popolo senza sovrano come non può esistere unità senza rappresentante. Per questo il contratto sociale hobbesiano è stipulato tra i membri della moltitudine. Il sovrano,

5 Hobbes 2001: 134.

6 Hobbes 2001: 91.

il rappresentante, ne beneficia rimanendo esterno al contratto, e in quanto tale è sciolto da ogni vincolo specifico (*ab-solutus*) che non sia quello di garantire la protezione della vita dei sudditi che lo hanno autorizzato ad agire. Il sovrano è quindi l'essenza dello Stato perché ne incarna la persona intesa quale struttura giuridica dell'unità, così come si comprende dalla definizione di Stato fornita da Hobbes: «*Una persona unica, dei cui atti [i membri] di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune*»⁷.

Il presupposto della volontà razionale dei soggetti che danno vita all'ordine sociale ci consente di comprendere come il sovrano-rappresentante non sia un soggetto che sta al posto di qualcun altro. Non è un sostituto che, come tale, può essere revocato in qualsiasi momento, perché non rappresenta la volontà empirica dei soggetti, quanto l'idea delle loro volontà razionali riunite. Per questo Hobbes fa riferimento al concetto di maschera e a una semantica di tipo giuridico-teatrale. Ciò che il sovrano garantisce è, infatti, la rappresentazione dell'unità che in sé contiene l'idea pura di interesse generale. Un interesse che non può che essere di tutti perché è l'interesse dei soggetti in quanto tali. Un interesse che non può essere mai colto aggregando le volontà empiriche della moltitudine, ma che può essere evocato rappresentando l'unità delle volontà razionali. Come ha infatti scritto Carl Schmitt, riferendosi al sovrano hobbesiano, «questo nuovo Dio, piuttosto che creato, è evocato, e pertanto è trascendente sia rispetto ai singoli membri del contratto sia rispetto alla loro somma; ma la sua trascendenza è tale in senso soltanto giuridico, non metafisico»⁸.

La trascendenza giuridica, a cui Schmitt fa qui riferimento, è un dato essenziale per comprendere la teoria generale del diritto di Hobbes. Per comprendere, in particolare, come la costruzione giuridica della rappresentazione, attraverso il dispositivo giuridico della rappresentanza pubblicistica, sia una condizione di pensabilità dell'unità politica e del diritto posto quale espressione della volontà del sovrano rappresentante. Il concetto stesso di diritto positivo è dunque ancorato alla costruzione giuridica della rappresentanza che, a monte, rende pensabile l'ordine politico. In particolare, il sovrano esprime in sé la trascendenza del pubblico sul privato. Ma a tale esito si può giungere soltanto attraverso l'ipotesi del contratto, attraverso la rappresentazione puramente giuridico-concettuale dell'identità tra governati e governanti. Attraverso la finzione dei membri della moltitudine che, stringendo un patto, si fanno autori di tutte le azioni compiute dal sovrano. Ed è proprio la finzione giuridica ad essere generatrice di un'unità istituzionale che ha un'evidente portata pratica ma che, allo stesso tempo, presuppone ciò che è materialmente assente e invisibile: il popolo e la sua unità immanente.

Come Schmitt scrive in un celebre passo della *Dottrina della Costituzione*, «rappresentare significa rendere visibile e temporalmente presente un essere in-

7 Hobbes 2001: 143.

8 Schmitt 1986: 54.

visibile mediante un essere che è pubblicamente presente [...] la dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente»⁹. L'invisibile è l'unità del popolo come idea, quindi anche il concetto di un interesse puramente generale che può essere reso presente soltanto attraverso l'ipotesi del contratto sociale e la persona civile rappresentativa che ne scaturisce. La costituzione stessa dell'ordine nella modernità è condizionata allora dal richiamo alla trascendenza giuridica cui si è fatto cenno. L'unità nella moltitudine, che costituisce la questione politica cruciale della modernità fondata sul primato del soggetto, richiede infatti un movimento del pensiero volto a trascendere la realtà empirica. Si tratta di un movimento concettualmente giuridico, costruito attraverso il dispositivo tecnico della finzione giuridica, e irrisolto, poiché la natura ideale dell'unità di un popolo, dell'unità delle volontà razionali, è ineludibile. È sempre un che di assente anche quando è reso presente in virtù della rappresentazione politica del potere sovrano. Siamo al cospetto della celebre immagine hobbesiana del grande uomo che dà forma politica unitaria ai soggetti. Un'immagine la cui natura intrinseca è, a ben vedere, essenzialmente giuridica.

3. La grammatica giuridica alle origini della modernità

L'esempio emblematico della teoria della rappresentazione restituisce una diversa funzione, rispetto a ciò che è frequentemente sostenuto, del diritto nella teoria di Hobbes. Il diritto, nell'impianto hobbesiano, non è riducibile ad un mero strumento di formalizzazione razionale della geometria politica, di giustificazione, *ex post*, del fatto del potere. Il diritto appare, al contrario, come condizione di pensabilità della genesi politica della modernità fondata sull'irriducibilità del soggetto individuale. La grammatica giuridica e la dogmatica concettuale che connette categorie specifiche, come quelle dell'autonomia privata e della rappresentanza, sono il telaio che consente di tessere la trama dell'ordine politico. Esse contribuiscono in maniera determinante a innescare, che è cosa diversa da formalizzare, un pensiero che conduce alla legittimazione dell'autorità istituzionale a partire dalle basi individualistiche della prima modernità. Basti pensare, da questo punto di vista, non solo alla citata teoria della rappresentazione, ma anche alla dialettica tra diritto di natura e diritto naturale quale matrice generativa dell'idea stessa di contratto sociale.

Non si tratta, dunque, di soffermarsi sulla distinzione, più o meno netta, tra il diritto e la politica o sull'autonomia reciproca dei rispettivi campi semantici, anche perché di veramente autonomo non c'è nulla. Si tratta, semplicemente, di cogliere nel diritto, nella sua grammatica e nei suoi concetti, una ineludibile condizione di pensabilità dell'ordine politico moderno incentrato sulla figura dello Stato sovrano. Già questa prospettiva ribalta le consuete interpretazioni

9 Schmitt 1984: 277.

del pensiero di Hobbes e, soprattutto, fornisce un parametro critico originale per leggere con consapevolezza storica lo stato attuale del campo politico. In particolare, seguendo la tesi che individua nelle categorie giuridiche, allineate all'antropologia filosofica della modernità, altrettante condizioni di pensabilità dell'autorità politica moderna, si dischiude un orizzonte critico, per certi versi, inedito. La possibilità, cioè, di leggere la crisi contemporanea della politica come espressione della crisi delle categorie giuridiche, della loro tenuta e della loro capacità ermeneutica.

Naturalmente, i fattori che incidono sulla crisi del diritto sono di natura eterogenea, sono spesso esogeni e di difficile individuazione. Ma si pensi a come l'intreccio tra i più avanzati studi neuroscientifici e la pratica, spesso distorsiva e manipolativa, delle tecnologie digitali abbia minato profondamente la possibilità di credere nell'autonomia individuale. A come queste esperienze incidano quindi sull'autonomia del soggetto come categoria giuridica. E si pensi a come la crisi della pensabilità dell'autonomia del soggetto si rifletta sulla tenuta della democrazia e dello Stato di diritto. Si rifletta ancora sull'esplosione delle differenze, dei particolarismi, e delle rivendicazioni conseguenti, acuitasi nella seconda metà del secolo scorso. Le rivendicazioni richiamate sono assolutamente ragionevoli, comprensibili e meritevoli di supporto, ma, sul piano categoriale, anche queste esperienze mettono in discussione la pensabilità e la spendibilità pratica tanto del soggetto giuridico pensato in universale quanto della condizione di parità universale tra i soggetti. Mettere in discussione questa idea di soggettività, che è stata anche foriera di disuguaglianze e ingiustizie, comporta comunque la crisi degli edifici politici moderni che hanno essa come fondamento: ancora una volta la democrazia e lo Stato di diritto su tutti.

Questi sono soltanto cenni alle riflessioni critiche che possono svilupparsi a partire dalla concezione del diritto come condizione di pensabilità della politica moderna sulla base del paradigma hobbesiano. Ma altre analisi potrebbero nascere, oltre Hobbes, se solo si pensa alla tendenza contemporanea a intendere e praticare l'azione politica come un'azione senza limiti, come un'azione essenzialmente a-giuridica. Il diritto è, per sua natura, esperienza del limite se inteso, quest'ultimo, come regola che orienta le relazioni intersoggettive e garantisce la tenuta del legame sociale. Ebbene, a riprova della tesi qui sostenuta, oggi si ha l'impressione di assistere all'affermazione di una pratica politica che nega le radici giuridiche, che nega il diritto come suo presupposto. Forse, ciò avviene proprio a causa dei diversi fattori di crisi del diritto a cui prima si faceva riferimento. In ogni caso, l'effetto è il primato di una concezione tendenzialmente illimitata del politico che, nei fatti, mette a repentaglio i diritti fondamentali degli individui.

A prescindere dalla condivisibilità della ricostruzione qui proposta, appare dunque chiara la rilevanza di una riflessione sulla teoria del diritto di Hobbes stante anche il frangente storico che stiamo vivendo. Riflessione che, nel numero di "Teoria e Critica della Regolazione Sociale" qui introdotto, si articola passando attraverso luoghi fondamentali del pensiero e della critica hobbesiani, come nel caso della lettura di Hobbes quale teologo politico della modernità

e, per questo, chiamato a fare i conti con tipiche questioni di teoria generale del diritto, che è proposta da Geminello Preterossi. O come nel caso del testo scritto da Liang Pang che, attraverso una densa riflessione sul rapporto tra legge naturale e legge civile in Hobbes, mostra il rilievo nascosto ma, allo stesso tempo, fondamentale dell'educazione pubblica per garantire il funzionamento del dispositivo statale. Sulla circolarità del rapporto tra legge naturale e legge civile, ma anche su quella tra patto e potere sovrano, si sofferma Tommaso Gazzolo, secondo il quale dietro questo movimento del pensiero si celerebbe la consapevolezza hobbesiana della contingenza, aggiungerei né politica né giuridica, dell'inizio e l'impossibilità, per il diritto posto, di giustificare la propria obbligatorietà. Tema, quest'ultimo, su cui si arrovella continuamente la riflessione filosofico-giuridica.

Ancora a riprova dell'intima struttura giuridica del pensiero hobbesiano, si segnala l'analitica riflessione di Omar Chessa sulla categoria giuridica dell'autorizzazione in Hobbes, quale presupposto della teoria della rappresentazione e della sovranità, e quale anticipazione di specifiche riflessioni novecentesche della filosofia del diritto di stampo analitico e, ancor prima, del tema hegeliano del riconoscimento. Stefano Bertea sofferma ulteriormente l'attenzione sulla teoria generale del diritto di Hobbes e, in particolare, sul concetto di obbligo giuridico, inteso come un imperativo supportato da una valida giustificazione in termini di razionalità pratica e dunque riconducibile ad un autentico modello normativo. Sulla logica filosofica che governa l'utilizzo, da parte di Hobbes, di concetti giuridici si sofferma Bert van Roermund. La logica all'opera sarebbe di tipo riflessivo. La grammatica dei concetti giuridici è, in altre parole, essenziale per sostenere la concezione filosofica del soggetto plurale, lo Stato, come soggetto riflessivo che è in grado di imputare a se stesso azioni, doveri e diritti. Ma, a monte, la grammatica dei diritti alimenta la riflessività del soggetto individuale che è in grado di imputare a sé le azioni che scaturiscono dai diritti di cui gode e le rinunce di cui può disporre, come nel caso del contratto sociale. I concetti giuridici rendono dunque pensabile, proprio perché costituiscono l'azione riflessiva dei soggetti individuali e del soggetto plurale statale, il passaggio dalla moltitudine all'unità politica. Quindi il passaggio al fenomeno di un agente collettivo, lo Stato, che imputa a se stesso volontà e azioni.

Infine, a chiusura del percorso di questo numero, e in coerenza con il filo conduttore della trascendenza giuridica cui si è fatto cenno anche in questa introduzione, si pone la riflessione di Maria Grazia Recupero sul valore simbolico-normativo della rinuncia dei soggetti – vero e proprio atto giuridico – all'assolutezza naturale per dare vita alla figura della sovranità. Una rinuncia che ha la sostanza del sacrificio massimo perché ha per oggetto la libertà, ed è sopportabile solo in virtù della risorsa simbolica di senso rappresentata dal sovrano. Il potere assoluto è, infatti, tale grazie all'assolutezza (sacrificata) dei soggetti nello stato di natura. L'assolutezza dei soggetti è partecipata nella creatura artificiale dello Stato che, come proposto in questa introduzione, rappresenta quella trascendenza giuridica che consente l'unità politica a partire dall'atto supremo di sovranità: la deposizione della libertà da parte degli individui nella condizione naturale.

Bibliografia

- Hobbes T. 2001 [1651], *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari: Laterza.
- Schmitt C. 1984 [1928], *Dottrina della costituzione*, Milano: Giuffrè.
- Schmitt C. 1986 [1936-1937], “Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio”, in Id. 1986 [1936-1937], *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè.

Geminello Preterossi¹

Teologia politica come teoria del diritto: la pista hobbesiana

Abstract: The essay proposes a reading of Hobbes as a “political theologian of modernity”. Sovereignty is external to the pact. On the one hand, union and subjugation are the same thing. On the other, the transcendence of power with respect to the contracting parties is irreducible. The result of the pact is superior to the pact itself. The dynamics of authorization clearly shows how Hobbes is not interested in the “best” order, but in the general conditions that allow the order as such to be qualified as legitimate and the law produced by it as valid. A typical question of a general theorist of law. The theological-political excess is a logical necessity, not the reflection of an autonomous theological system: sovereign power is a piece of immanence that, in order to be effective, must present itself as “transcendent”.

Keywords: Hobbes, Leviathan, Sovereignty, Power, Transcendence.

Indice: 1. Hobbes e il diritto pubblico europeo – 2. Freni e rivoluzioni – 3. La trascendenza secolare del potere.

1. Hobbes e il diritto pubblico europeo

Perché Hobbes è ancora così rilevante per la teoria generale del diritto? Credo che la risposta sia rinvenibile sulle tracce della teologia politica. Ma occorrono alcune precisazioni. In prima approssimazione si può ipotizzare che la rilevanza di Hobbes per la teoria del diritto positivo moderno dipenda dal fatto che possa essere inteso come un “teologo politico della modernità”, ovvero un demolitore della fondazione teologica dell’ordine, che per conseguire tale risultato è costretto a replicare sul piano mondano un rapporto tra trascendenza - immanenza tratto dal “regno divino”, e comunque dall’analogia Dio - sovrano. Non solo: come Cristo è luogotenente di Dio - Padre (e il papa è a sua volta luogotenente di Cristo), così lo è il sovrano. Da questo punto di vista, vi è un duplice nesso tra Stato secolarizzato e Chiesa: di inattuabilità del modello della Chiesa - istituzione (*complexio oppositorum* che rende visibile l’invisibile), ma anche di sostituzione, replica mondana che implica al contempo attenuazione della presa sulle coscienze (il ‘foro inter-

¹ gpreterossi@unisa.it; Università di Salerno; professore ordinario di Filosofia del diritto.

no' non è oggetto della regolazione giuridica, se non sedizioso) e potenziamento compensativo dei vincoli di lealtà politica (che esploderanno con lo sviluppo della società civile e poi con il conflitto sociale su basi ideologiche). In questo senso, lo Stato moderno prende il posto dell'*auctoritas* universalistica della Chiesa (traslata dall'Impero di Roma), confinandola e traducendola in *potestas* sovrana artificiale, che opera sul piano dell'effettività dell'utile: ne è insomma, in qualche modo, un surrogato, depotenziato spiritualmente ma caricato di oneri politici.

Possiamo affermare dunque che "Hobbes e la modernità" non sia un tema scanabile: c'è una storia degli effetti, a dimostrarlo. Ovviamente si tratta di un ambito storico-semanticamente amplissimo, scivoloso ed evocativo. Hobbes è cruciale per lo *jus publicum europaeum*: modernità, nell'uso specifico che è possibile farne relativamente al contesto hobbesiano, significa 'diritto pubblico europeo'. Assumendo il paradigma giuspolitico del *Leviatano* come "matrice teoretica originaria" del diritto pubblico interno e internazionale (interstatale) sorto sulle ceneri della *Respublica christiana*, si comprende come, almeno dal mio punto di vista, la filosofia politica moderna vada intesa più come filosofia del diritto, che come filosofia morale. Ciò senza nulla togliere al rilievo della questione antropologica che è centrale in Hobbes e del razionalismo morale che anch'egli sviluppa, seppur sulla consapevolezza di una radicale inattingibilità dell'antropologia, dell'etica e della metafisica classiche, che mina la spendibilità 'contenutistica' di una ragione ormai concepita come calcolo strategico e non come espressione di una sostanza normativa².

Va ben chiarito, ribadendolo, che il nodo teologico-politico riferito a Hobbes (peraltro da mantenere in forma interrogativa) non ha tanto a che fare con la questione del rapporto tra filosofia e religione, o tra morale razionalistica e teologia, ma con la teologia politica moderna in senso schmittiano (per intendersi, ma il tema va al di là dell'ermeneutica interna al pensiero di Schmitt): ovvero con l'interrogativo sulla presenza o meno di un nucleo teologico-politico in senso lato, non tanto contenutistico quanto analogico, strutturale dal punto di vista formale, negli ordinamenti secolarizzati, e su come interpretarlo. Insomma, il tema è il nesso diritto moderno-secolarizzazione, ovvero l'effetto-impronta della teologia politica nella deteologizzazione del giuridico (la quale implica la sua esposizione diretta al 'politico': da qui deriva, innanzitutto, il nesso strutturante e circolare, biunivoco potere-diritto nella qualificazione moderna del giuridico, come ha efficacemente evidenziato Bobbio³). Si potrebbe forse persino parlare di una teologia politica in senso metaforico, ma rischia di essere fuorviante (si ricordi in questo senso la polemica di Schmitt con Blumenberg, il quale lo accusava di fare un uso appunto 'metaforico', cioè troppo allusivo, e perciò fuorviante, delle immagini teologiche applicandole strumentalmente al campo politico-giuridico)⁴. In verità, la 'trascendenza' evocata da Schmitt ed effettivamente rintracciabile in Hobbes è mondana e non contenutistica, formale e non sostanziale: si tratta, più propriamente, di un

2 Strauss 2022 [1936]; Bobbio 2004; Skinner 2012; D'Andrea 1997; Altini 2023; Frilli 2012.

3 Bobbio 2014.

4 Blumenberg 1992 [1966]; Blumenberg - Schmitt 2012.

“movimento del trascendere”, che non ha nulla di confessionale e può essere inteso in senso pienamente ‘laico’ (che non significa indifferente all’eredità del cristianesimo, o al rilievo antropologico-politico della religione). Quella della sovranità hobbesiana è una sorta di trascendenza a ‘grado zero’; ma il ‘grado zero’ per il diritto è decisivo (basti pensare a Kelsen, che lo indaga, attraverso l’analogia tra ordinamenti primitivi e diritto internazionale, proprio per cogliere il concetto di diritto senza ammettere presupposti contenutistici troppo onerosi).

La genealogia del potere legittimo moderno è teologico-politica: ciò emerge nel gioco di specchi tra Schmitt e Hobbes. Schmitt si sporge sull’esito, Hobbes è la chiave d’accesso all’origine. Vi è un nesso costitutivo tra il *Leviatano* e il paradigma dello *jus publicum europaeum*. È da notare che Paolo Grossi nella sua affascinante ricostruzione della storia del diritto europeo trascura Hobbes e il *Leviatano*⁵. Non è un caso: per poter procedere alla sua genealogia giuridica fondamentale politica, o perlomeno volta a depotenziare il più possibile il nesso diritto-potere e ad accreditare l’autonomia (se non l’autosufficienza) del ‘giuridico’, Hobbes deve essere evitato, altrimenti tutta l’impalcatura cede. Ma è come ignorare un elefante in una stanza. Individualismo e contrattualismo (i mattoni con cui Hobbes lavora) non bastano per pensare l’ordine, rimandano a un *al di là* rispetto all’ordine del discorso liberale. Questo ‘al di là’ non è leggibile se non in rapporto alla secolarizzazione e alla costruzione della credenza nella necessità della politica secolare. Nell’artificio giuridico razionalistico è incastonato il ‘politico’ (la sua eccedenza). Non è la natura a generare ordine, ma la comprensione del conflitto potenzialmente distruttivo che affetta la condizione umana. Perché la natura possa essere spontaneamente ordogenetica occorrono presupposti sostanziali cospicui: quelli della *Repubblica cristiana* cadono con la Riforma.

2. Freni e rivoluzioni

Schmitt, nel suo famoso saggio sul *Leviatano* del 1938⁶, insiste sul suo carattere mitico/razionale: si tratta di uno strano composto di Dio e uomo, animale e macchina. È un Dio, ma generato dalla ragione umana. La sua crucialità è dovuta al fatto che affronta il problema della produzione senza presupposti dell’unità di una collettività politica. Il fulcro della tesi teologico-politica di Schmitt è che proprio questa produzione senza presupposti implichi l’incorporazione/finzione di un presupposto sacrale. Ma come interpretarlo? Solo come trascendenza del potere, o anche come persistenza del contenuto religioso, seppur trascritto in un lessico non teologico, negli ordinamenti (strada che almeno in parte sarà battuta dallo Schmitt del secondo dopoguerra, consapevole dei rischi nichilistici di una lettura iperpolitica di Hobbes)? La decisione sovrana ha un lato doppio: da una parte *tabula rasa*, dall’altra contenimento del caos. In fondo, da questa duplicità derivano i

5 Grossi 2009.

6 Schmitt 2017 [1938].

due grandi filoni dello “stato di eccezione” e del “potere costituente”, che sono sì connessi, ma distinti. L’ordine statale è repressore di un caos controllabile, ma irreprimibile nel suo nucleo generativo (sorgente del ‘politico’ - cioè del conflitto per il potere - non ‘messo in forma’, che può arrivare fino all’estremo di un’ostilità totale). Il potere costituente sorge da questo nucleo insopprimibile ed energetico, ed è quindi anch’esso strettamente imparentato allo stato di natura. Però il potere costituente, che porta all’estremo la logica istitutiva dell’autorizzazione, è anche e soprattutto costruttore. Per farlo, deve certamente fare ordine, ma mettere in forma il caos significa anche trascenderlo in una nuova figura, individuare una direzione di marcia, magari espressiva di un ordine *in nuce* ma che deve essere realizzato con la volontà politica, e che solo così può istituzionalizzarsi, rigenerando uno spazio politico inariditosi.

Queste due direttrici corrispondono anche a due temi che hanno una matrice teologica/metafisica, e si inscrivono per un verso nella secolarizzazione e per l’altro nella cosmologia politica, cioè nel rapporto *kosmos-polis*: il *katéchon* e la *revolutio*. Il primo, potere che arresta l’Anticristo, può essere inteso come una legittimazione del potere politico mondano che per il solo fatto di esistere impedisce il dispiegamento di quelle potenze del male (il “signore dell’iniquità”), che determinano una condizione antagonistica del mondo dopo la Caduta (la cacciata dell’umanità dal Giardino terrestre, cioè da una condizione irenica, prepolitica e prestorica). Ciò implica, com’è evidente, che il tempo della storia e lo spazio della politica (e del diritto) è garantito, definito proprio dalla forza frenante che impedisce il pieno dispiegamento dell’Anticristo come fattore caotico e disvelante del compimento dei tempi. Anche per questo il potere (sanzionatorio) è un male minore necessario e allo stesso tempo dilatorio (della piena realizzazione della salvezza come *éskhaton*, stazione finale che trascende la storia umana e la porta sul piano dell’Eterno). Nella misura in cui l’effettività del diritto dipende da quel potere che frena il male con la paura⁷, anche il diritto è attratto nell’orbita del *katéchon* e trova il suo ambito di estrinsecazione nel tempo aperto - sospeso e dilatato - dall’attesa del Regno di Dio. La Caduta può essere vista come la metaforizzazione teologica dello stato di natura, o questo come la secolarizzazione di quel tema teologico, che non a caso fu ripreso dagli Idealisti, e in particolare da Hegel, per comprendere la natura della libertà e il suo nesso con la decisione e il male (la sua teodicea è una filosofia della libertà, non della sola necessità, o meglio della libertà come destino, che lo apre dall’interno, e alla stesso tempo da esso è destinata alla tragedia del finito e della scissione, di cui il ‘politico’ è il riflesso nell’oggettivo). La *revolutio* è una forza produttiva, che spazza via e rigenera, la quale nel passaggio dall’Antico al Moderno non viene più percepita come eterno circolo, ripetizione, ma come passaggio ad altro, creazione del nuovo. Anche in questa *traslatio* vi è una metaforizzazione del tema teologico-cristiano dell’irruzione del divino nel mondano con l’incarnazione, dell’evento della salvezza come trasformazione definitiva del tempo storico da cui non si torna indietro, spiritualizzazione che ricongiunge umano e divino

7 Lo Giudice 2022: 1-27.

caricandoci di responsabilità. La messa in atto politica è ardita e pericolosa, controversa da un punto di vista interno al cristianesimo, perché Cristo stesso è un re ribelle che rinuncia al potere mondano in nome di un'altra autorità, la cui natura è depotenziante, estranea al sortilegio del potere/violenza (e infatti non è di questo mondo)⁸, ma è indubbio che tanto l'energia costituente quanto l'idea di un rifacimento dell'ordine sociale su basi di giustizia (la costituzione come 'progetto') si nutrano di uno sfondo ideale che ha, direttamente o indirettamente, delle radici teologico-politiche cristiane⁹. Cristo è il Messia che viene ("il Regno di Dio è qui, ora"), non il Messia assente.

Il compito principale dell'ordine secolare è garantire la sicurezza (e questa è inequivocabilmente la posizione hobbesiana), ma l'artificialismo, l'idea che l'ordine è prodotto dal basso da tutti i consociati, oltre al fatto che la sicurezza una volta assicurata ha creato le condizioni perché si sviluppessero i soggetti in grado di ambire a un ordine nuovo, ha aperto una prospettiva nuova, lo ha condotto oltre la dimensione katechontica, verso un'escatologia politica mondana, sempre a rischio di uno sbilanciamento causato dalla pretesa di anticipare e tradurre integralmente nel secolo la promessa messianica. Qui si apre una possibile contraddizione: non solo nel senso di un oblio della funzione katechontica, che invece è necessaria anche a un ordine 'rivoluzionario', ma di fraintendere lo stesso potere costituente, di assumerlo come un processo permanente, sganciato dal suo inevitabile esito logico e pratico (l'ordine costituito). Tale disancoraggio, che è un'insidia presente soprattutto nella modernità matura, e in particolare nei tempi che stiamo vivendo, in cui vige il 'post' del 'post' (moderno, sovrano, statuale, neoliberale, globale), altera l'equilibrio tra freno e accelerazione, stratificazione di senso e artificialità, su cui la modernità razionalistica e poi dialettica poggiava. Non è solo un tema teorico, perché ha avuto precise ricadute pratiche: in fondo, lo Stato pluriclasse come Stato sociale di diritto è stato un tentativo riuscito, sulla base di determinate condizioni, di incapsulare il capitalismo a fini collettivi, di mediare tra comunità e libertà, appartenenza e individuo. E le implicazioni antropologico-politiche di quella perdita degli ancoraggi, dei freni interni alla modernizzazione, sono davanti ai nostri occhi in tutta la loro distruttività (dell'*ethos*, del legame sociale, della stessa eredità umanistica e spirituale dell'Europa).

3. La trascendenza secolare del potere

Schmitt ha avuto il grande merito di mostrare, nel saggio del 1938, l'*esternità* della sovranità al patto. Da un lato, unione e assoggettamento sono la stessa cosa. Dall'altro, sussiste un'irriducibile *trascendenza del potere* rispetto ai contraenti. Il risultato del patto è superiore al patto stesso. Non è il patto a generare concretamente la sovranità. C'è, semmai, concomitanza tra patto e sovranità. Il patto

8 Busi 2023.

9 Riley 1986.

è innescato dalla forza razionalizzatrice della paura. Ma si concretizza nell'istituzione della persona sovrana-rappresentativa, la quale non è certo una produzione discorsivo-procedurale, ma assomiglia a un'apparizione. Sembra molto simile a un'accettazione minima (come mera osservanza) di un potere (originariamente un 'particolare'), che nella misura in cui è capace di effettività ed è riconosciuto in questa sua 'qualità', diviene universale concreto (per usare un lessico hegeliano), cioè 'legittimo'¹⁰. La dinamica dell'autorizzazione mostra chiaramente come Hobbes non sta ragionando sulle forme di governo, o sull'ordine migliore, ma sulle condizioni generali che consentono di qualificare l'ordine in quanto tale come legittimo e il diritto da esso prodotto come valido. Una questione da teorico generale del diritto. Che poi l'ordine sia anche prodotto, in quanto istituito, o si produca fattualmente per altra via (per acquisizione, cioè guerra, conquista e assoggettamento), è secondario: l'importante è che in entrambi i casi lo schema dell'autorizzazione consente di giustificarlo razionalmente, e in particolare di spiegare la fondatezza della pretesa di obbedienza e la sua doverosità.

Nel capitolo XVII del *Leviatano* Hobbes afferma che oltre al patto è necessario "qualcos'altro" per stabilizzare l'ordine artificiale¹¹: questo "qualcos'altro" è la persona sovrano-rappresentativa, che compare in concomitanza del patto di unione, il quale è per ciò stesso un patto di assoggettamento. Questo è il nucleo teologico-politico, ma razionalistico della sovranità moderna: la personificazione del corpo politico via autorizzazione dal basso genera un'eccedenza immanente, ovvero una trascendenza dal basso. L'autorizzazione è *più* del consenso orizzontale dei consociati, è la loro unificazione resa possibile dal manifestarsi di una verticalità interna all'ordine immanente: "è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona"¹². Lo Stato moderno è un *sostituto* di Dio ma in quanto *veicolo di secolarizzazione*. Un surrogato: per quanto non sia affatto la stessa cosa, ne "fa le veci". Oggi invece ci si attacca ai simulacri.

Emerge qui un'ambivalenza significativa: il sovrano 'fa le veci' (sotto Dio-Padre, in una sorta di corrispondenza analogica tra regno divino e regni secolari), ma permane un'irriducibile riserva individualistica: la fede viene confinata al 'foro interno', permanendo in esso come 'domanda' spoliticizzata, ma potenziale nucleo generatore di passioni. Quindi la *fides* viene neutralizzata politicamente per quello che riguarda i comportamenti esterni ed eventualmente la confessione pubblica (cioè le implicazioni politiche del culto), ma non è neutralizzabile del tutto. È da questa fessura nell'edificio del Leviatano come dispositivo sociale di soggettivazione che si riapre, in prospettiva, la questione della politicizzazione della fede, o delle credenze in generale, ciò che in un contesto sociale ormai pienamente secolarizzato e pluralistico quale quello novecentesco farà emergere con forza il tema del potere ideologico. L'operazione hobbesiana di sigillare tutto non può che fallire alla lunga. Anche perché la pedagogia razionalistica è fragile: sarà elegante, ma fa

10 Galli 2009.

11 Hobbes 1989 [1651]: 142.

12 Ivi: 143.

fatica a farsi popolare; quel bisogno di *fides*, di contenuto etico-spirituale (da cui sorsero probabilmente anche le risorse che fecero trionfare il cristianesimo contro la religione civile romana), non trova appagamento nella mera filosofia, soprattutto se svuotata degli elementi connessi all'immaginazione produttiva (o forse a ciò che semplicemente sfugge all'intelletto). Il cosiddetto 'illuminismo' di Hobbes non è la sua forza, ma la sua nemesi. Illuminismo peraltro tutto da discutere: a mio avviso l'elemento di maggior forza di Hobbes sta nel suo appartenere appieno al razionalismo seicentesco, che non ha ancora conosciuto le estremizzazioni disancoranti che faranno deragliare l'illuminismo radicale ma soprattutto l'iper-illuminismo nichilista delle società occidentali contemporanee, dominate dallo scientismo e dall'idolatria della tecnica (cioè da un fideismo che nega la funzione antropologica della religione ma in generale di ogni domanda di senso che non sia risolta nell'immanenza assoluta del mondo amministrato dal tecno-capitalismo).

Come si è già accennato, il dispositivo dell'autorizzazione, la grande novità del Leviatano, espone le condizioni alle quali l'ordine (in generale) può essere stabilito e su quale basi se ne può affermare la validità: la classica questione di una teoria del diritto consapevole della connessione del 'giuridico' con il 'politico' quale fattore non meramente contingente ed empirico (affare solo di storici, sociologi, politologi), ma concettuale, strutturante le categorie ordinamentali e normative. Per questo la filosofia del diritto non può non essere, anche, filosofia politica. Il prezzo da pagare rinserrandosi nella *comfort zone* di una presunta autosufficienza procedurale e formale del giuridico è da un lato l'opacità, l'autoaccecamento che porta a non vedere su quale terreno il diritto, e quindi la sua scienza (in maniera più evidente le discipline pubblicistiche, ma certo non da sole), poggiano; dall'altra la separazione da tutti i problemi reali della politica del diritto e da una comprensione adeguata del tema della 'realizzazione del diritto', la quale non può non tenere conto dei contesti (tanto materiali quanto culturali) che contribuiscono a generare le condizioni di effettività della normatività.

All'istituzione del potere sovrano si può arrivare tanto artificialmente, per 'istituzione' quanto per 'forza naturale'¹³: ciò significa che il dispositivo dell'autorizzazione vale tanto per lo Stato per istituzione quanto per lo Stato per acquisizione. Pertanto il contratto può essere inteso in due modi: come effettiva modalità d'istituzione dell'ordine, ma anche come paradigma estensivo, che funge da potente chiave simbolica di legittimazione (quasi metaforica?) e tende a identificarsi con l'autorizzazione stessa, la quale non a caso copre tanto l'istituzione quanto l'acquisizione. Insomma all'interno del contratto rientra anche la forza naturale. Viene da chiedersi: sempre (perché è impossibile anche in un patto istitutivo in senso stretto che non si dia una 'forza' in grado di imporsi, che evidentemente ha una sua dimensione di 'materialità/naturalità', sebbene sia utilizzata e in qualche modo anche edificata artificialmente)? Oppure solo, o prevalentemente, per lo Stato per acquisizione, che peraltro Hobbes afferma essere la modalità prevalente nella storia? Com'è noto Hobbes, con una vera e propria provocazione intellet-

13 Ibidem.

tuale, riconduce anche il “dominio dispotico” alla logica dell’accordo, per quanto ridotto all’elementare¹⁴: lo scambio asservimento volontario-salvezza della vita si riverbera così in modo inquietante sullo scambio protezione-obbedienza alla base dell’autorizzazione pattizia e della rappresentazione sovrana.

Hobbes adotta, in questo passaggio cruciale, una prospettiva che in chiave retrospettiva, con un paradosso, si potrebbe definire ‘kelseniana’: un ordinamento normativo è valido se nel complesso effettivo; il diritto può avere qualsiasi contenuto; diritto è solo il diritto ‘posto’; il diritto regola solo il ‘foro interno’. In fondo, vi è un asse hobbesiano che segna la vicenda complessiva del positivismo giuridico, attraverso Austin fino a Kelsen e per certi versi anche ad Hart (il quale nel suo “contenuto minimo” del diritto naturale descrive con le sue “ovvie verità” legate alla vulnerabilità umana e all’esigenza della sopravvivenza una situazione originaria “hobbesiana”). Il patto per la sopravvivenza è al contempo *più* e *meno* di un contratto: ha una valenza più generale, e quindi non sembra rispondere alla classica domanda sul buon ordine politico, ma a quella, più radicale, sulla possibilità/esigenza imprescindibile di generare un ordine stabile (purchessia). Sono due tipi di “dover essere” molto diversi: il primo dipende dal secondo, che di fatto è prioritario; il primo aggiunge (e complica, a rischio di inefficacia), il secondo è deflazionista (semplifica e proprio perciò sgombra il terreno per la sovranità moderna). Anche l’assiologia che presuppongono è molto diversa: il buon ordine politico implica presupposti etico-sostanziali cospicui, una visione condivisa della *vita bona*; l’ordine come sistema di astensioni dalla violenza non ne implica quasi nessuno, se non un’antropologia politica essenziale funzionale al riconoscimento dell’assoluta priorità della pace interna quale fattore di sicurezza, e quindi dell’utilità a tutto sovraordinata di tale scopo (l’unico non controverso, cioè che non implica presupposizioni troppo onerose e perciò polemogene, perché tutti vogliono preservarsi).

Certo, sia detto per inciso “oltre Hobbes”, c’è da chiedersi se gli oneri che tale riduzione comunque comporta, e più in generale le dinamiche oscure sottese al bisogno, peraltro del tutto comprensibile di fronte alla paura, di protezione e sicurezza, non possano implicare, quando si scatenano determinate situazioni critiche, una sindrome ossessiva, una paranoia politica, che facilmente sfociano nella demonizzazione e nella distruttività (anche verso se stessi). Tale tema della distruttività, che non a caso anche in Hobbes (come in tutti i pensatori realisti) sembra trovare sfogo nella sovranità verso l’esterno, cioè nella guerra (sebbene Hobbes non si concentri su tali aspetti psico-sociali dell’ostilità interstatale, non è certo un caso che nascano più Leviatani, dato che viene assunto come presupposto), è probabilmente una sorta di spia della fragilità delle fondamenta razionalistiche sulle quali il Leviatano è costruito, un indicatore del “prezzo” che sempre si paga per istituire l’ordine. A distanza di quasi tre secoli, Freud qualificherà quel prezzo come “frustrazione” generatrice di “disagio”, imputabile al processo di civilizzazione come repressione necessaria degli istinti. Peraltro, una razionalità giuspolitica riduzionista, post-tradizionale, è probabilmente chiamata a pagare un prezzo ancor

14 Ivi: 169-170.

maggiore, non potendo ricorrere direttamente a risorse di senso prepolitiche e pregiuridiche, quali quelle religiose. Non a caso tali risorse torneranno in campo a un certo punto, quando gli ordinamenti sociali della modernità si faranno più complessi, nei termini di religioni politiche secolari. Peraltro, storicamente, è ragionevole ritenere che il modello hobbesiano, il quale certamente ha indicato una linea di tendenza fondamentale e ha avuto una sua performatività nell'arco complessivo della secolarizzazione, si sia contaminato con paradigmi più spuri, con persistenze e residui, con resti di sostanza tradizionale, più o meno rielaborati in chiave moderna, che hanno operato sulla lunga durata. Insomma il modello è una cosa, e conta nella sua nitidezza trainante, la materialità dell'ordine moderno di Antico Regime è un'altra. La Rivoluzione francese spazzerà via quanto, di esso, era già svuotato dall'interno, ma aprirà così la strada a riempimenti contenutistici, etico-ideologici, persino "religiosi" in senso lato (sostitutivo), del ventre del Leviatano, che alimenteranno soggettivazioni, si salderanno a interessi, e reimporranno il tema teologico-politico nei termini del ruolo sempre più forte dell'ideologia e della centralità della categoria di egemonia.

La terza legge di natura (nella quale consiste "la fonte e l'origine della giustizia"¹⁵), prescrive il rispetto dei patti validi, i quali sono tali solo se garantiti da un potere terzo efficace: di fatto, quella legge non prescrive dei contenuti normativi morali articolati, come nella filosofia pratica di matrice aristotelica o anche umanistica, ma un contenuto semplice ed essenziale, la fuoriuscita dalla stato di natura, attraverso l'istituzione (cioè l'accettazione) di un garante effettivo del patto: "la natura della giustizia consiste nel rispettare i patti validi, ma la validità dei patti non ha principio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli"¹⁶. Il diritto naturale hobbesiano prescrive l'artificio, ha il solo compito di condurre ad esso. Il giusnaturalismo razionalistico di Hobbes sfocia inevitabilmente nel giuspositivismo. Come aveva intuito il giovane Hegel, con il suo *exeundum e stato naturae*, in definitiva insegna solo che l'abbandono della condizione naturale è necessaria per accedere alla natura "seconda", cioè alla storia caratterizzata dalla politicità dei raggruppamenti umani (sempre al plurale): anche per questo lo spirito oggettivo rimane non conciliato (a dispetto dei "progressi" che sul terreno storico si possono determinare nella configurazione istituzionale degli ordinamenti, avanzamenti che per Hegel com'è noto si determinano effettivamente, sebbene non senza lacerazioni e contrasti, in virtù dell'ampliamento dello spazio della soggettività e del suo diritto). L'ordine politico moderno non è l'esito di un processo cumulativo semi-spontaneo (come la *polis* nella concezione di Aristotele), ma lo stacco traumatico dall'immediatezza naturale e il passaggio a una condizione artificiale (che non significa arbitraria ed astratta, ma stabile, tanto da consentire, anche qui al di là della semantica hobbesiana, ma sulla base del consolidamento dello Stato moderno, l'accumulo di artificialità storico-politico-culturali, e quindi il riempimento del Leviatano di contenuti identitari). Emerge qui un para-

15 Ivi: 116.

16 Ivi: 117.

dosso hobbesiano: il successo del Leviatano, ottenuto via svuotamento, crea le premesse per la rieticizzazione dell'ordine (ma anche per la sua complicazione interna, che riapre lo spazio del conflitto, tanto degli interessi quanto delle appartenenze). Nello Stato moderno si genererà quindi tanto un *idem* sentire "nazionale" (anche attraverso operazioni di disciplinamento delle differenze culturali e linguistiche per nulla indolori), quanto uno spettro di soggettività controversistiche sul piano ideologico che determineranno rotture e trasformazioni, regressi e riarticolazioni, perché quelle "parti" rinate nel seno del Leviatano faticeranno a trovare un compromesso sul terreno dei regimi politici di massa. In ogni caso, la sovranità non è mai scomparsa dall'orizzonte della statualità, ma si è semmai trasformata, fino a farsi democratica e costituzionale. A ulteriore conferma che essa non è un retaggio arcaico, ma l'anima della statualità, il nome del "politico" nell'epoca della secolarizzazione (da cui non siamo mai veramente usciti).

Conscio della novità della sua concezione della sovranità (che radicalizza in chiave politica la sovranità giuridica di Bodin), nell'ottica di Hobbes è decisiva l'*esistenza* del potere *legittimo*, per rendere il patto valido. Infatti esso è chiamato a neutralizzare il *fool* (colui che subdolamente si sottrae al patto di cui si avvantaggia, e ritiene di avere il pieno diritto di farlo), che fa la sua comparsa nel capitolo XV *Leviatano*. Non è la mera doverosità astratta dell'obbedienza al patto a fondare il potere, ma il potere garante della reciprocità a rendere l'obbedienza doverosa. Al netto delle argomentazioni che Hobbes si sforza di produrre per mostrare la mancanza di reciprocità, e quindi l'incoerenza dell'atteggiamento del *fool*, la soluzione al problema che tale forma di defezione dissimulata dal patto pone è infatti scovare e sgominare concretamente il *fool*, cioè tutti coloro che si comportano da *fool*, escludendoli effettivamente dal consesso civile, così da rendere non conveniente la loro posizione:

Chi dichiara di ritenere ragionevole ingannare coloro che l'aiutano, non può ragionevolmente aspettarsi altri mezzi di salvezza che quelli che possono provenire dal suo potere individuale. Pertanto chi infrange il proprio patto, dichiarando quindi di ritenere di poterlo fare con ragione, non può essere ammesso in nessuna società che si unisca per la pace e la difesa, se non per errore di coloro che lo ammettono; né può, quando sia ammesso, esservi mantenuto senza che questi ultimi si avvedano del pericolo derivante dal loro errore - un errore dunque su cui un uomo non può contare come mezzo per la propria sicurezza¹⁷.

L'insidiosità del *fool* è ancora tutta giocata sul "foro interno", ovvero sulla possibilità di fingere, dissimulare, che è tipica dell'essere umano, soprattutto fuori dall'artificio politico (ma non solo). Il problema infatti è che gli uomini possono rivelarsi inaffidabili anche all'interno di un ordine costituito, cioè anche se il passaggio fondamentale a una civilizzazione politica è stato compiuto: permane un'insondabilità umana che è il vero cruccio di Hobbes; essendo l'ordine del Leviatano orientato alla condotta esterna (proprio per neutralizzare la coscienza che, come

17 Ivi: 119.

le guerre civili di religione hanno traumaticamente mostrato, può essere fonte di conflitto esistenziale, distruttivo), quell'insondabilità non può essere affrontata in termini di *fides*, ma solo smontata razionalmente. Solo che tale smontaggio non solo non è efficace praticamente, ma non regge neppure teoricamente, se non interviene ciò che la pedagogia razionalistica hobbesiana deve giustificare, ma che finisce per presupporre: il potere sovrano. In definitiva, è la credenza nella necessità della sua presenza, e quindi la sua accettazione (più che la sua creazione artificiale, ovvero l'istituzione pattizia in quanto tale), a dire la parola definitiva a favore del Leviatano. O, per dirla altrimenti, il patto è una forma di riconoscimento "elementare" come "osservanza". Tanto che anche lo "Stato per acquisizione", cioè l'obbedienza del servo al padrone, viene trascritto nel lessico pattizio, nei termini di un'adesione "volontaria" al potere dispotico.

L'eccedenza teologico-politica emerge dunque come *necessità logica*, all'interno della gestazione dell'ordine, non come riflesso di un impianto teologico autonomo: il fatto che la confutazione del *fool* possa reggere solo invocando la trascendenza di un potere effettivo a garanzia della reciprocità dei patti ne è la conferma: quel potere è un pezzo di immanenza che per essere efficace non può non presentarsi, ed essere assunto, come "trascendente", ovvero portatore di un *surplus* simbolico secolare.

Bibliografia

- Altini C. 2023, *Potenza come potere*, Pisa: ETS.
- Blumenberg H. 1992 [1966], *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Bologna: Marietti.
- Blumenberg H. e Schmitt C. 2012, *L'enigma della modernità*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, trad. it. di M. Di Serio e O. Nicolini, Roma-Bari: Laterza.
- Bobbio N. 2014, *Diritto e potere*, a cura di T. Greco, Torino: Giappichelli.
- Bobbio N. 2004, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi.
- Busi G. 2023, *Gesù, il re ribelle*, Milano: Mondadori.
- D'Andrea D. 1997, *Prometeo e Ulisse*, Roma: Carocci.
- Frilli G. 2012, *L'apparente saggezza*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Galli C. 2009, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- Grossi P. 2009, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Hobbes T. 1989 [1651], *Leviatano*, ed. it. a cura di A. Pacchi, Bari: Laterza.

Lo Giudice A. 2022, “Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes”, *Teoria e storia del diritto privato*, Numero speciale, *Ombre del diritto*.

Riley P. 1986, *The General Will before Rousseau*, Princeton: Princeton University Press.

Schmitt C. 2017, *Sul Leviatano*, ed. it. a cura di C. Galli, Bologna: Il Mulino.

Strauss L. 2022 [1936], *La filosofia politica di Hobbes*, ed. it. a cura di C. Altini, Pisa: ETS.

Skinner Q. 2012, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, trad. it. di M. Ceretta, Milano: Cortina.

Liang Pang¹

La loi de nature et la loi civile chez Hobbes: de la législation à la pratique du pouvoir

Abstract: The relationship between the law of nature and civil law in Hobbes's philosophy appears paradoxical: the law of nature becomes effective only through civil law, while civil law must respect and be constrained by the law of nature. Thus raise crucial questions: Does Hobbes belong to the natural law tradition or to the legal positivism? As for his theological-political thought, is he an absolutist thinker or a hidden libertine? To answer these questions, this text examines Hobbes's general definition of law, those of natural law and civil law, and their relationship. We demonstrate that the relationship between these two laws can be fully understood only by studying Hobbes's discussions on education.

Keywords: Law of nature, Civil law, Power practice, Public education.

Index: 1. Introduction – 2. Le loi en général selon Hobbes – 3. La loi de nature – 4. La loi civile – 5. La relation entre la loi de nature et la loi civile – 6. La loi de nature dans la pratique du pouvoir.

1. Introduction

La question de la loi joue un rôle à la fois central et paradoxal dans la pensée juridico-politique de Thomas Hobbes. Elle est centrale, parce que le Léviathan, par essence, est un produit juridique créé par les individus quand ils transfèrent leurs droits naturels lors du contrat social. La naissance de l'État hobbesien n'indique pas simplement l'unité des forces réelles, elle ouvre aussi un espace pour la loi et le droit. En d'autres termes, l'État n'est pas totalement synonyme de domination, mais plus fondamentalement un être juridique dont le souverain est une "personne juridique" (*person in law*)². La souveraineté est le pouvoir suprême légitime fondé sur le consentement et l'autorisation des contractants. La volonté du souverain est exprimée sous forme de loi, le pouvoir souverain ne s'exerçant que par les lois. Par ce rôle central de la loi, Hobbes s'éloigne du courant de la raison d'État dont fait partie Giovanni Botero³. De plus, chez le philosophe anglais, c'est la loi qui

1 pangliang0602@pku.edu.cn; Research Center for Chinese Politics, School of Government, Peking University, Chine; professeur assistant en Philosophie politique.

2 Hobbes 1999 [1651]: 238. Hobbes 1994 [1651]: 146.

3 Zarka 2021: 55-67.

délimite la liberté et l'obligation: l'obligation est ce que commande la loi, alors que la liberté est ce qu'elle permet. Si l'on veut connaître la liberté naturelle et le devoir de l'homme en tant que tel, il importe d'examiner la loi de nature. Et afin de discuter de la liberté et de l'obligation de l'homme en tant que citoyen, il est indispensable de bien connaître la loi civile.

Or, le rapport paradoxal entre la loi de nature et la loi civile, chez Hobbes, entraîne de nombreux débats et des conséquences cruciales. D'un côté, ce dernier semble nier l'auto-effectivité de la loi de nature, insistant sur le fait qu'elle ne peut contraindre les actions humaines que sous la forme de la loi civile. De l'autre, il admet l'existence de la loi de nature ainsi que sa fonction normative contraignante, à savoir, les bonnes lois civiles doivent respecter les lois de nature. Cependant, les deux thèses hobbesiennes ne sont-elles pas contradictoires? Tout au moins, le rapport des deux lois n'est-il pas obscur? Si la loi de nature ne peut s'exercer effectivement que par la loi civile, comment peut-on garantir que la loi civile suit la loi de nature? Si, selon Hobbes, toute la loi civile est l'expression de la volonté du souverain et qu'ainsi, celui-ci n'est pas contraint par cette même loi, comment peut-il alors véritablement respecter la loi de nature?

Ces questions, même si elles ne trouvent pas de réponses suffisantes, conduisent à de graves conséquences juridico-politiques. Sur le plan juridique, la pensée hobbesienne semble osciller entre la tradition de la loi de nature et le positivisme juridique. Cependant, Hobbes est-il l'héritier de Grotius ou l'inspirateur de John Austin?⁴ Et sur le plan politique, est-il un penseur absolutiste qui favorise un pouvoir arbitraire illimité, du fait que la volonté du souverain, en tant que seule source de la loi civile, constitue le principe de la justice? Mais les droits naturels inaliénables que Hobbes admet, ou même souligne, en affrontant le pouvoir souverain absolu, ne risquent-ils pas d'ébranler le fondement du Léviathan?

Nous avons précisé l'importance d'étudier le rapport entre la loi de nature et la loi civile chez Hobbes, qui, selon Norberto Bobbio, constitue l'une des questions fondamentales, sensibles et offensantes⁵. Pour répondre aux questions ci-dessus, dans nos développements suivants, nous examinerons les deux concepts de loi chez Hobbes, leur relation, ainsi que leurs fonctionnements dans la pratique du pouvoir politique. Toutefois, avant de parler de la loi de nature et de la loi civile, il convient de soumettre à notre examen ce qu'est la loi hobbesienne en général.

2. Le loi en général selon Hobbes

La définition générale de la loi apparaît postérieurement à celle de la loi de nature dans le *Léviathan*, figurant au chapitre XXVI sur la loi civile:

4 Bobbio 1993: 114-148.

5 Ivi: 115.

(...) il est manifeste que la loi en général n'est pas un conseil, mais un commandement; qu'elle n'est pas, d'autre part, un commandement adressé par n'importe qui à n'importe qui, mais le fait seulement de celui dont le commandement s'adresse à un homme préalablement obligé à lui obéir⁶.

De cette brève définition, nous apprenons que:

D'abord, la loi est un commandement. Hobbes distingue le commandement du conseil dans le chapitre précédent portant sur le conseil. Leur différence se résume à deux points: d'une part, le conseil vise l'avantage de celui qui le reçoit, alors que le commandement vise l'avantage de celui qui commande; d'autre part, "on peut être obligé de faire ce qu'on (n)ous a commandé de faire", mais "on ne peut être obligé d'agir conformément aux conseils reçus"⁷. Si par un contrat, on est obligé de suivre des conseils, leur nature change, ils deviennent alors des commandements. L'essence de la loi est le commandement. Cela montre que la loi hobbesienne n'est pas la loi éternelle comme au Moyen Âge, qui gouvernait tous les êtres de l'univers, ni la loi moderne qui détermine les relations nécessaires entre les phénomènes⁸. La loi est réservée aux êtres humains qui sont dotés de raison et de volonté⁹. Autrement dit, la loi dont nous parlons ici n'appartient pas "au monde qu'explore la philosophie naturelle"¹⁰, elle se trouve dans un espace politico-moral. Car le commandement est l'expression de la volonté de celui qui commande.

Ensuite, la loi indique une relation de pouvoir et d'obligation. D'après Hobbes, elle n'est pas un commandement de n'importe quel individu adressé à un autre, mais un commandement destiné à celui qui est d'accord de le respecter. En d'autres termes, il y a une obligation antérieure qui légitime le commandement et garantit l'obéissance. Si, dans la loi, il existe une relation entre celui qui commande et celui qui obéit, cette loi porte toujours sur deux parties ou deux personnes. Personne n'est obligé d'obéir à lui-même, car quiconque peut se libérer de l'obligation quand cela lui plaît. En ce sens, la loi hobbesienne n'est pas une loi morale imposée par un individu sur lui-même. Au sens strict, elle concerne toujours une relation de pouvoir¹¹. Les lois sont ainsi classifiées selon le statut de celui qui commande. La loi civile est celle dont le législateur est la *persona civitatis*; elle est un produit des hommes, donc artificielle. La loi de nature est une loi dont le législateur est Dieu, un art par lequel Dieu gouverne le monde; elle est naturelle et divine. Selon Hobbes, il existe un lien intime entre ces deux lois, car la loi artificielle est une imitation de la loi naturelle¹². Par conséquent, les deux lois ne sont pas sans rapport.

Enfin, si un individu veut obéir à une loi, celle-ci doit lui être connue, sinon il ne sait pas à quoi il doit obéir. C'est pourquoi, les lois n'ont de sens que pour les êtres

6 Hobbes 1999 [1651]: 282.

7 Hobbes 1999 [1651]: 271; Baranger 2018: 59.

8 Zarka 2012: 147.

9 Polin 1953: 179.

10 Rogers 1998: 266.

11 Les lois morales, pour Hobbes, ne sont de vraies lois qu'en cas de relations de pouvoir.

12 Hobbes 1999 [1651]: 5.

rationnels. La loi est “un commandement, et un commandement consistant dans le fait que celui qui commande exprime ou manifeste sa volonté par oral, par écrit, ou par quelque autre indice adéquat”¹³. Nous devons donc identifier les modes par lesquels le législateur manifeste sa volonté dans les cas de la loi de nature et de la loi civile, et examiner comment celui qui doit obéir comprend les commandements dans ces deux cas, comme le montre Y. C. Zarka¹⁴. À partir de là, vient une autre dimension essentielle de la loi, son interprétation, car “ce n’est pas en effet dans la lettre que réside la nature de la loi: c’est dans ce qu’elle contient, ce qu’elle veut dire: autrement dit, dans l’interprétation authentique de la loi, qui n’est autre que la pensée (*sense*) du législateur”¹⁵. Par conséquent, “toutes les lois, écrites ou non écrites, ont besoin d’interprétation”¹⁶. Une question cruciale dans la philosophie politique surgit alors: qui a le droit d’interpréter la loi?

Compte tenu de ces caractéristiques de la loi générale, examinons à présent la loi de nature et la loi civile, respectivement.

3. La loi de nature

La loi de nature est, selon Hobbes, “un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d’omettre ce par quoi ils pensent qu’ils peuvent être le mieux préservés”¹⁷. Elle est donc une maxime qui guide l’homme dans des conditions naturelles pour sa propre préservation. Elle est connue par la raison humaine; autrement dit, elle est accessible à tous les individus dotés de raison, et de ce fait, elle exclut les êtres non rationnels comme les enfants, les fous et les bêtes. Le caractère rationnel de la loi de nature suspend temporairement la question de son législateur, parce que ce n’est pas l’homme naturel lui-même qui s’impose la loi de nature par sa propre raison, et que la raison est source de force pour la loi de nature, indépendamment de la source divine¹⁸. En ce sens, Hobbes se rapproche de Grotius, dont la fameuse expression est “qu’il n’y a point de Dieu, ou s’il y en a un, (...) il ne s’intéresse point aux choses humaines”¹⁹.

Si l’homme peut connaître la loi de nature par sa raison, cela ne signifie pas forcément qu’il connaît bien cette loi ou qu’il l’applique parfaitement en utilisant sa raison. Pour Hobbes, la raison n’est pas, chez l’homme, une faculté innée, elle est acquise par l’industrie. L’usage de la parole crée un espace susceptible d’erreurs et

13 Hobbes 1999 [1651]: 289.

14 Zarka 2012: 148-149.

15 Hobbes 1999 [1651]: 294.

16 Ibid.

17 Hobbes 1999 [1651]: 128.

18 Cf. Zarka 2012: 151-152. Mais cela ne signifie pas que Hobbes développe un concept de la loi de nature totalement séculier, ni qu’il est athée. Voir Rogers (1998: 265-282).

19 Grotius 2011 [1625]: 10.

d'ambiguïtés, exigeant donc une rectification et une interprétation. Les gens inexpérimentés se trompent souvent quand ils raisonnent, et même les professionnels peuvent sombrer dans l'erreur. De plus, sous l'influence des passions, la raison peut tomber en déchéance. Des gens peuvent considérer les passions comme provenant de la droite raison, ce qui ne signifie que son absence. Mal raisonner ou croire en de faux raisonnements est pire que d'avoir simplement de la prudence naturelle fondée sur l'expérience²⁰.

Par conséquent, la loi de nature elle-même, en tant que règle rationnelle, ne suffit pas pour conduire les hommes à sortir de leur situation misérable dans l'état de nature. En ce sens, la loi de nature "n'est essentiellement ni une loi de paix ni une loi de guerre", mais une loi visant principalement la préservation de la vie de l'homme²¹. Cela est bien montré par la première loi de nature, qui est également la loi fondamentale de nature:

(C)'est un précepte, une règle générale, de la raison, que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un esprit de l'obtenir; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre²².

Cette règle est en fait composée de deux parties: la loi de nature et le droit naturel. La première est la loi fondamentale de nature qui prescrit la recherche de la paix pour les hommes à une condition: lorsque celle-ci est disponible. Dans l'état de nature où domine une hostilité générale, celui qui recherche la paix n'est pas rationnel, il détruit sa propre vie. Cela va à l'encontre de la loi de nature, selon la définition générale citée plus haut. Si cette partie de la règle montre aux hommes un but, subordonné toutefois à l'objectif de la préservation de la vie, elle ne montre aucun moyen de l'atteindre. Par conséquent, l'effort pour la paix est une menace pour la vie. Il s'ensuit donc nécessairement la deuxième partie de la règle qui est l'ensemble du droit naturel: quand la paix n'est pas possible, tous les moyens sont bons pour préserver la vie, y compris la guerre. C'est-à-dire, la guerre, quand elle est nécessaire, est permise par la loi de nature, voire exigée par cette règle générale de la raison²³.

Nous avons vu, jusqu'à présent, que la loi de nature visait essentiellement la préservation de la vie individuelle, sans montrer le moyen par lequel les hommes peuvent coexister pacifiquement. Chacun utilise sa propre raison pour mesurer ce qui lui convient pour sa préservation. En outre, en suivant la loi de nature et en pratiquant le droit naturel, l'hostilité entre les hommes augmente, les conflits s'aggravent, et la conséquence est une guerre de tous contre tous. La guerre

20 Cf. Hobbes 1999 [1651]: 38-43.

21 Moreau 1979: 443-451.

22 Hobbes 1999 [1651]: 129.

23 Dans le *De Cive*, Hobbes ne distingue pas ces deux parties. La recherche de la paix et le recours à la guerre constituent le contenu de la première loi de nature. Hobbes 1998 [1642]: 34.

ne contribue point à la préservation de la vie à long terme²⁴, mais l'homme n'a d'autre choix que de prendre la stratégie guerrière afin de se défendre de la menace du danger.

Néanmoins, la loi de nature hobbesienne devrait fournir tous les moyens possibles de parvenir à la paix. Telle est la fonction de la deuxième loi de nature, qui dérive de la loi fondamentale de nature. Concrètement, elle prescrit:

(...) que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure ou l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même²⁵.

Différente de la première loi de nature qui confirme le droit naturel sur toute chose, la deuxième loi demande aux hommes de limiter ce droit. Cette prescription est le seul moyen de sortir de l'état de nature et d'établir la paix. Nous pouvons aisément observer que l'essentiel de la loi de nature est la réciprocité, qui exprime, en fait, l'esprit de toutes les lois de nature: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* / ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui²⁶. La réciprocité implique deux points: premièrement, tout le monde doit se dessaisir du droit naturel simultanément, c'est-à-dire que tous les individus s'accordent en même temps pour s'en dessaisir; deuxièmement, tout le monde reconnaît autant le droit d'autrui que le droit de soi-même. Si la réciprocité n'est pas satisfaite, personne ne peut se dessaisir de son droit naturel unilatéralement, car "ce serait là s'exposer à la violence (ce à quoi nul n'est tenu) plutôt que se disposer à la paix"²⁷. La réciprocité est donc la condition de l'interaction et du consentement des hommes, les empêchant d'exposer leur vie au danger. Si la réciprocité est reconnue, l'on peut dire que l'homme fait son vrai premier pas vers le monde extérieur en sortant de son propre univers.

Cependant, on se demande dans quelle mesure cette réciprocité serait possible dans l'état de nature. Comment les hommes peuvent-ils la connaître? La deuxième loi peut être connue par la raison. Mais l'homme ne la connaît pas d'emblée. À cause des passions humaines et de l'égalité naturelle de la capacité, les hommes, à la fois orgueilleux et peureux, entrent inévitablement dans l'état de guerre, où leur vie devient précaire et est menacée. Par cette situation périlleuse et la nécessité de se préserver, ils sont contraints d'utiliser leur raison pour connaître la loi de nature. En ce sens, l'hostilité mutuelle et la guerre perpétuelle ne sont pas totalement négatives pour l'homme, lui procurant même une leçon: connaître la loi de nature et reconnaître la réciprocité²⁸.

24 Moreau 1979.

25 Hobbes 1999 [1651]: 129.

26 Ivi: 130. À cet égard, la deuxième loi de nature est la loi de nature par excellence. Tricaud 1990: 265-273. Voir aussi Zarka (2000: 305-306) et Zarka (2012: 153-155).

27 Ivi: 129.

28 Tricaud 1990.

Par des calculs rationnels, les hommes savent que, afin de sortir de l'état de nature, chacun se doit de limiter son droit naturel en admettant le droit d'autrui. Ils s'accordent pour transférer le droit naturel de chacun. Autrement dit, ils établissent un contrat pour se donner des limites. S'acquitter du contrat est la prescription de la troisième loi de nature²⁹. Or, nous savons que la force du contrat lui-même est faible dans l'état de nature. Quand un contractant prévoit plus d'avantages que la grave conséquence de briser le contrat, il ne le respecte pas. C'est pourquoi, un pouvoir commun coercitif est exigé: chaque contractant transfère son droit et sa force pour former un pouvoir qui puisse garantir l'exécution du contrat. Tel est le processus de la constitution de l'État souverain hobbesien.

Quant aux autres lois de nature, elles concernent, pour la plupart, la réciprocité et enseignent aux hommes comment vivre ensemble de manière pacifique. Par exemple, la huitième loi leur interdit d'exprimer la haine ou le mépris envers autrui; la neuvième et la dixième sont contre l'orgueil et l'arrogance, demandant aux individus de reconnaître l'égalité naturelle de chacun³⁰. Comme ces lois de nature sont trop nombreuses - une vingtaine - et compliquées à retenir, Hobbes les résume en une simple phrase, afin que tous les êtres rationnels puissent en être informés: *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même*³¹. Ainsi, si les lois de nature peuvent être conclues en une seule règle, elles renvoient à la deuxième loi dont l'essence est la réciprocité.

Nous avons examiné le contenu essentiel des lois de nature, alors que nous ne savons rien sur le statut de leur législateur: ni l'homme lui-même ni sa propre raison n'en sont l'auteur. Pour Hobbes, la loi de nature est la loi divine; de ce fait, son législateur est Dieu. Car la raison, équivalente à la loi de nature, est donnée à l'homme par Dieu, et les préceptes moraux de cette loi correspondent au contenu des lois divines positives³². Pourtant, Hobbes nie l'effectivité de la parole de Dieu en tant que vraie loi dans le monde terrestre³³. Car le commandement de Dieu n'oblige qu'*in foro interno*, et non pas *in foro externo*³⁴. La loi de nature oblige simplement dans la conscience, ne contrôlant pas les comportements extérieurs des hommes. Elle est aisée à enfreindre: "toute loi qui lie *in foro interno* peut être enfreinte non seulement par un acte contraire à la loi, mais aussi par un acte conforme à la loi, si l'agent le croit contraire à celle-ci"³⁵. Il n'est donc pas difficile de comprendre que dans l'état de guerre, la loi de nature n'a pas de force.

Paradoxalement, dans l'état de nature, observer toutes les lois de nature va à l'encontre du but de la loi de nature elle-même. Bien que celles-ci soient des commandements divins, Dieu ne garantit pas leur application dans ce monde, car son châtement et sa récompense se trouvent dans l'au-delà. Afin de sortir de cette situa-

29 Hobbes 1999 [1651]: 143.

30 Ivi: 153-154.

31 Ivi: 157.

32 Zarka 2012: 158.

33 Concernant la critique hobbesienne sur la religion, voir Strauss 2005.

34 Hobbes 1999 [1651]: 158.

35 Ibid.

tion paradoxale et d'établir une paix durable, l'homme doit, en un certain sens, se sauver par un moyen artificiel, c'est-à-dire par la constitution de l'État. En d'autres termes, afin que les lois de nature soient effectives, il faut établir des lois civiles, étant des produits de la volonté du souverain. Il est vrai que Hobbes admet la source théologique et des aspects divins de la loi de nature, mais sa force contraignante et son effectivité ne se trouvent que dans un espace séculier et artificiel.

Passons maintenant à la loi civile avant de traiter la relation de ces deux lois.

4. La loi civile

Comme nous l'avons indiqué, c'est le statut du législateur qui distingue les lois. La loi civile est donc une loi créée par la personne de l'État:

(...) la LOI CIVILE est, pour chaque sujet, l'ensemble des règles dont la République, par oral, par écrit, ou par quelque autre signe adéquat de sa volonté, lui a commandé d'user pour distinguer le droit et le tort, c'est-à-dire ce qui est contraire à la règle et ce qui ne lui est pas contraire³⁶.

De cette définition, nous tirons des remarques cruciales et en ajoutons quelques-unes:

Tout d'abord, le seul législateur de la loi civile est le souverain. En réalité, c'est l'État lui-même qui prescrit et commande l'observation de la loi, car c'est à lui seul que les sujets se soumettent. L'État est donc le seul législateur. Mais ce dernier, plus précisément le corps politique, ne peut agir et parler que par le biais de sa personne, à savoir son représentant: le souverain. C'est pourquoi, celui-ci est le seul législateur au sein de l'État, étant la source de toute loi civile. La capacité de faire la loi montre que c'est uniquement le souverain qui peut l'abroger, dans la mesure où "une loi n'est abrogée que par une deuxième loi qui interdit de mettre la première à exécution"³⁷. Concernant ce monopole de la capacité de faire/casser la loi du souverain, nous constatons une similitude entre Hobbes et Bodin. La théorie de la souveraineté absolue du juriste français est inspiratrice pour le philosophe anglais³⁸. Tous deux considèrent la capacité de faire/casser la loi comme la puissance et le droit fondamental de la souveraineté.

Puis, le souverain, en tant que seul législateur, n'est lié par aucune loi civile. Il en est l'auteur et se trouve au-dessus d'elle. En effet, il peut, "quand cela lui plaît se libérer de cette sujétion en repoussant les lois qui le dérangent et en en faisant de nouvelles"³⁹. La loi civile est l'expression de la volonté du souverain. Nous avons vu que pour Hobbes, personne ne pouvait être obligé par sa propre volonté.

36 Ivi: 282.

37 Hobbes 1999 [1651]: 283.

38 Sur la similarité et la différence entre Hobbes et Bodin, voir Goyard-Fabre (1989: 173-192) et Goyard-Fabre (1992: 207-230).

39 Hobbes 1999 [1651]: 283.

Par conséquent, à l'égard de la loi civile, le souverain n'est chargé d'aucune obligation⁴⁰. Il s'agit donc de savoir dans quelle mesure le souverain hobbesien peut être dit obligé et contraint, s'il n'est pas totalement arbitraire et absolutiste. Nous reviendrons sur ce point.

De plus, les lois civiles sont les règles du juste et de l'injuste. Selon Hobbes, dans l'état de nature, où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a pas de loi; de ce fait, il n'y a pas d'injustice. Justice et injustice sont en effet des qualités de l'homme social⁴¹. Quand la justice figure dans l'exécution du contrat, la souveraineté constituée par le contrat social fondateur est la condition de tous les autres contrats. Lorsque la justice se trouve dans la distribution, le souverain est l'arbitre suprême, qui fait la distinction entre le mien et le tien, d'où la propriété. Il est aussi le seul qui a le droit d'avoir une épée à la main. Par la loi pénale, le souverain châtie ceux qui n'observent pas ses lois, afin de garantir la justice. En ce sens, nous pouvons dire que le souverain est à la fois la source de justice et son garant. Par ailleurs, toute la justice dépend de la loi civile et de la volonté souveraine, indiquant que le souverain n'est jamais injuste, car c'est lui qui définit le juste et l'injuste. Autrement dit, tout ce qu'il dit et fait est juste. Mais celui-ci n'a-t-il jamais tort? Nous répondrons à cette question un peu plus loin.

Quant à l'application de la loi civile, l'autorité des juges subalternes vient de la volonté souveraine. Car ces derniers, qui font partie des ministres publics, "n'ont pas de droits qui ne dépendent de la volonté du souverain"⁴². Ce sont les représentants de sa personne et de sa volonté. Leur jugement est, en fait, celui du souverain. C'est pourquoi, non seulement le droit de faire/casser la loi, mais aussi le droit judiciaire appartiennent essentiellement à la souveraineté⁴³. Le juge doit donc prêter attention au fait que "sa sentence doit s'accorder avec la raison de son souverain"⁴⁴. Par ailleurs, il est possible que des litiges existent entre le juge et la partie jugée. Dans ce cas, c'est le souverain lui-même, ou quelqu'un qu'il a nommé juge, qui est chargé de résoudre ces litiges⁴⁵. De plus, dans toutes les sentences concernant les lois civiles, certaines peuvent être rendues à tort. Mais, si elles sont rendues "par l'autorité que le juge tient du souverain, et que le souverain en ait connaissance et lui donne son assentiment"⁴⁶, elles constituent une nouvelle loi. Une fois encore, le souverain ne peut vraiment causer du tort dans les affaires concernant la loi civile.

Enfin, toutes les lois nécessitent d'être interprétées, y compris, bien évidemment, les lois civiles qui doivent être clairement et suffisamment déclarées, ainsi que signalées aux citoyens pour qu'ils puissent y obéir. Si l'écriture des lois civiles

40 Cette argumentation est héritée et utilisée par Rousseau dans le *Contrat Social*. Voir Rousseau (1964 [1762]: 362-363).

41 Hobbes 1999 [1651]: 126.

42 Ivi: 255.

43 Ivi: 257.

44 Hobbes 1999 [1651]: 290.

45 Ivi: 257.

46 Ivi: 296.

sert de contribution à ce but, elle ne peut échapper à la question de l'interprétation, à cause de l'ambiguïté contenue par les mots eux-mêmes⁴⁷. Les lois civiles doivent également être interprétées dans des cas imprévus lors de leur application. En général, le droit de les interpréter est laissé aux juges ordinaires et non à ceux qui les commentent. Ce droit vient de l'autorité souveraine, car il est possible que quelqu'un d'autre que le juge ordinaire soit chargé d'interpréter les lois civiles, s'il y est autorisé par le souverain⁴⁸. Quoiqu'il en soit, les interprètes autorisés doivent s'efforcer de bien comprendre la véritable intention du souverain exprimée par la loi civile et de ne pas s'écarter de sa volonté. En ce sens, comme le montre Y. C. Zarka, "le souverain est ainsi doublement le pivot du système judiciaire: comme signifiant ultime auquel doit se référer toute sentence du juge subalterne et comme seule instance susceptible de conférer à un individu l'autorité d'interpréter la loi"⁴⁹.

Ces remarques de la loi civile hobbesienne nous permettent de constater, chez le philosophe, une tendance à "l'étatisme centralisateur" de la législation qui correspond au souverain législateur en tant qu'artifice rationnel⁵⁰. Or, cette théorie de la législation par le souverain absolu diffère radicalement de la tradition juridique anglaise qui met l'accent sur la loi coutumière et l'expérience, dont le plus grand exemple est la *Common Law*. Si la théorie politique de Hobbes est une doctrine abstraite et universelle comme la géométrie, qui dépasse le temps et le lieu, cela ne signifie pas que sa pensée n'est pas influencée par la situation réelle et les événements politiques de son époque⁵¹. En fait, le système juridique traditionnel anglais est, aux yeux du penseur, une des causes principales de la guerre civile anglaise, car autour de la *Common Law*, se forment des partis politiques qui, en voulant limiter le roi et partager le pouvoir suprême, incitent la rébellion et affaiblissent la souveraineté. Pour cette raison, Hobbes critique la tradition anglaise de la *Common Law* au Chapitre XXVI du *Léviathan*, ainsi qu'Edward Coke, représentant par excellence de ce courant, auquel il consacre un livre tout entier, le *Dialogue*. Autrement dit, en s'efforçant de constituer la souveraineté absolue, qui est la seule façon d'empêcher la guerre civile, Hobbes doit lever l'obstacle posé théoriquement et historiquement par la tradition de la *Common Law* dans son pays.

D'abord, le philosophe anglais nie la coutume fondée sur le temps (c'est-à-dire sur le long usage) comme source d'autorité de la loi. Si une coutume est, comme la loi, contraignante, acceptée et observée par des gens au cours d'une période, c'est parce que le souverain ne s'y oppose pas ouvertement. La coutume obtient la force de la loi par le silence de ce dernier, impliquant souvent son consentement. Autrement dit, c'est la volonté souveraine qui fait de la coutume la loi par la permission passive. La coutume, qui ne comporte aucun caractère légal en lui-même, dépend de l'autorité souveraine. Les légistes pensent que seules les coutumes raisonnables

47 Sur le rôle de l'écriture dans l'interprétation de la loi, voir Zarka (2012: 165-168).

48 Hobbes 1999 [1651]: 299.

49 Zarka 2012: 169.

50 Goyard-Fabre 1989.

51 Goyard-Fabre 1990: 290-291.

sont des lois, et que les mauvaises doivent être abolies⁵². Le philosophe, dans le *Dialogue*, en insistant sur le fait qu'aucune coutume ne peut, par elle-même, avoir l'autorité d'une loi, répond: "si cette coutume est raisonnable, ce n'est pas la coutume mais l'équité qui lui donne force de loi"⁵³. Or, Hobbes va plus loin dans le *Léviathan*: si c'est l'équité et la raison qui donnent force de loi à la coutume, "le jugement de ce qui est raisonnable et de ce qui doit être aboli appartient à celui qui fait la loi, c'est-à-dire au souverain"⁵⁴. En conséquence, la longue existence d'une coutume et son usage ne peuvent constituer une vraie loi que par l'accord du souverain législateur.

Les lois d'un peuple conquis écrites antérieurement à la conquête ont le même statut que la coutume. Si le nouveau souverain continue à gouverner ce peuple par ces mêmes lois, celles-ci deviennent les lois civiles de ce souverain. Le législateur est non pas l'ancien gouverneur qui a créé ces lois à l'origine, mais celui qui détient le pouvoir souverain actuellement. C'est le souverain vainqueur qui décide si les anciennes lois sont conservées ou abolies. Par ailleurs, dans les différentes provinces, il existe des lois particulières qui sont généralement considérées comme des coutumes. Elles ne tiennent non plus leur force "de la seule longueur du temps écoulé"; ce sont des lois "écrites, ou publiées de quelque autre façon comme les décrets ou les statuts des souverains de ces provinces", "non en vertu d'une prescription due au temps, mais par les décrets des souverains présents"⁵⁵.

Ensuite, Hobbes nie l'autorité légale de la coutume, dont la force est fondée sur l'expérience et la prudence, lesquelles ne peuvent servir de fondement solide à la science politique qui doit être rationnelle⁵⁶. Mais, pour le juriste Sir Edward Coke, la raison est l'âme et la vie de la loi, et la *Common Law* elle-même n'est rien d'autre que la raison. Sur ce point, le philosophe du *Dialogue* semble partager l'avis de Coke. Or, de quelle raison s'agit-il dans la *Common Law*? Le légiste indique:

(...) cela doit se comprendre d'une perfection de la raison artificielle, obtenue par une longue suite d'étude, d'observation et d'expérience, et non de la raison naturelle de tout homme ; car *nemo nascitur artifex*. Cette raison juridique est *summa ratio* ; et par conséquent quand même toute la raison qui est dispersée en tant de têtes différentes serait réunie dans la tête d'un seul homme, cependant cet homme-là ne pourrait édifier un droit comme le droit d'Angleterre, parce que celui-ci a été au fil des générations affiné et raffiné par un nombre infini de graves savants⁵⁷.

Pour Coke, la *Common Law* est la raison artificielle parfaite, ayant été modifiée, adaptée, corrigée et perfectionnée par de nombreux juristes, considérés comme des sages durant une période relativement longue. Si cette raison incombe au roi,

52 Hobbes 1999 [1651]: 284.

53 Hobbes 1990 [1666]: 88.

54 Hobbes 1999 [1651]: 284.

55 Ivi: 286.

56 La coutume a une force historique, alors que la force rationnelle de la science est abstraite et universelle.

57 Hobbes 1990 [1666]: 28-29.

ce n'est pas lui qui l'a construite. En ce sens, la *Common Law* et ses auteurs, les juristes, constituent une force indépendante qui pourrait limiter le droit royal⁵⁸. Et c'est justement cette raison artificielle parfaite de la loi qui est la cible critiquée par Hobbes. En fait, comme nous l'avons montré, toute la science et la sagesse ne seraient vraiment reconnues, pour lui, que sous la condition de la souveraineté. Elles ne contiennent pas de force de loi antérieure à l'existence du souverain. Selon Hobbes, l'étude du droit passe par la raison, comme toutes les autres sciences, mais par la raison naturelle, et non artificielle⁵⁹. Et ce n'est pas la raison de quiconque, mais uniquement celle du souverain. Même si les œuvres des savants, des juges, des juristes et des professionnels sont parfaites, il ne s'agit pas de la loi. C'est la succession des rois, plutôt que celle des juristes, qui a donné lieu à la législation de l'Angleterre. La raison du roi est, en effet, l'*anima legis*, la *summa lex* et la *summa ratio*. Si la *Common Law* et l'équité constituent la loi de raison, pour le philosophe, elles sont aussi la raison du roi⁶⁰. Et tout le droit existant, ou qui a autrefois existé en Angleterre, y compris les canons de l'Église, le droit impérial à l'Amirauté, les coutumes, les arrêtés des corporations, des cours de justice, etc., a été créé par les rois anglais⁶¹. Ainsi, "ce n'est pas la sagesse, c'est l'autorité qui fait une loi"⁶². En d'autres termes, c'est la forme autoritaire, et non la sagesse du contenu, qui fait d'une règle la loi.

De surcroît, pour la raison que nous avons mentionnée plus haut, Hobbes nie l'indépendance du corps des juristes ou des juges, qui pourrait empêcher l'exercice du pouvoir souverain. Par exemple, si le roi ne peut lever les impôts ou convoquer une armée quand il le juge nécessaire, sans le consentement du parlement, cela constituerait une cause majeure pour déclencher la guerre civile⁶³. Il est donc faux de dire que "la common law n'a pas d'autre censeur que le Parlement", sauf si celui-ci est le souverain⁶⁴. Quant aux sentences des juges tirées du passé, elles n'ont pas force de loi, car d'un côté, elles peuvent être contraires à l'équité et à la raison, de l'autre, l'office du juge est autorisé par le souverain, et tous les juges demeurent sous son autorité⁶⁵.

Néanmoins, dans le *Léviathan*, Hobbes précise qu'une sentence rendue à tort concernant la loi de nature ne peut être une loi définitivement admise pour des cas semblables, même avec le consentement du souverain⁶⁶. Cela signifie que la loi de

58 Cette limite est justement l'intention de Coke. Voir Goyard-Fabre (1989).

59 On étudie la géométrie par la raison naturelle. Il est difficile d'imaginer que la connaissance des mathématiques s'obtient par la raison artificielle.

60 L'équité fonctionne de deux manières: dans la conscience du roi et dans la Cour du Chancelier. Cette Cour est une juridiction royale privilégiée par le philosophe, qui est la Cour suprême dans la hiérarchie des cours d'équité. Cf. Carrive 1989: 149-171; note 39 de L. et P. Carrive, in *Dialogue* (Hobbes 1990 [1666]: 49).

61 Hobbes 1990 [1666]: 39.

62 Ivi: 29.

63 Voir Hobbes (1990 [1666]: 40-44) ; Hobbes (2000 [1668]: 67, 71).

64 Hobbes 1999 [1651]: 287.

65 Ivi: 296. Voir aussi Carrive (1989).

66 Ibid.

nature est éternelle, alors que la loi civile est mutable selon la volonté de ce dernier. La volonté souveraine absolue ne peut changer l'éternité de la loi de nature. Or, nous avons également indiqué que cette dernière ne pouvait obtenir sa force réelle que par la volonté du souverain. Maintenant il est temps d'élucider l'ambiguïté, ou même la contradiction dans la relation de ces lois.

5. La relation entre la loi de nature et la loi civile

À première vue, la législation hobbesienne du souverain absolu ouvre la voie au positivisme juridique moderne qui nie totalement le rôle effectif, voire existentiel, de la loi de nature⁶⁷. Comme déjà indiqué, les lois de nature, qui sont des vertus morales, ne sont pas les vraies lois dans l'état de nature, n'étant que des préceptes, des conclusions et des théorèmes. Bien qu'elles soient les commandements de Dieu imposés dans le cœur de chaque individu, elles ne contraignent que la conscience individuelle, sans influencer les comportements extérieurs. En outre, dans l'état de nature, l'observation des lois de nature ne dure pas, elle est temporaire, instable et faible. La seule chose raisonnable, pour l'individu, est d'utiliser tous les moyens possibles pour se défendre. Dans cette situation, les lois de nature sont muettes. Elles deviennent de vraies lois après la constitution de l'État, car elles sont désormais les commandements du souverain. En ce sens, ce sont des lois civiles. On dit que la volonté du souverain détermine la forme de la loi, alors que les lois de nature définissent son contenu⁶⁸. C'est-à-dire, les lois civiles prennent pour contenu ce que commandent les lois de nature. Il n'en demeure pas moins qu'elles doivent être équitables et correspondre aux lois de nature, mais c'est le souverain qui définit ce qui est équitable et ce qui ne l'est pas. C'est aussi lui qui, seul, peut user du droit de l'épée pour garantir l'effectivité de la loi, sans lequel toute la loi ne serait que mots inutiles, comme la loi de nature dans l'état de nature.

En effet, pour déclarer, dans les différends qui opposent les particuliers, ce qui est équité, ce qui est justice, ce qui est vertu morale, et pour rendre ces exigences contraignantes, il faut des ordonnances du pouvoir souverain, et des châtiments prévus pour ceux qui les enfreindraient : ces ordonnances sont donc une partie de la loi civile⁶⁹.

Par conséquent, la loi de nature fait partie de la loi civile.

Pour Hobbes, la raison du souverain est l'âme de la loi. Ce postulat va à l'encontre non seulement de l'opinion, selon laquelle la *Common Law* est la raison artificielle de la sagesse des juristes, mais aussi d'une thèse de Coke: "l'équité est

67 Selon Bobbio, Hobbes est un précurseur pour les juristes positivistes modernes comme Austin et Kelsen. Voir Bobbio (1993: 114-148).

68 Cf. Ivi: 127-130.

69 Hobbes 1999 [1651]: 285.

une certaine raison parfaite qui interprète et amende la loi écrite, tout en étant elle-même non écrite et ne consistant en rien d'autre qu'en la droite raison"⁷⁰.

Cette thèse paralyse toutes les lois, parce que "n'importe qui peut dire de n'importe quelle loi qu'elle est contre la raison, et en tirer prétexte pour désobéir"⁷¹. Aux yeux de Hobbes, dans le monde humain, la raison universelle n'existe pas⁷², car si chacun prétend que sa propre raison est une loi, tout le monde se trouve dans un état chaotique. Il faut donc avoir une raison unique pour éliminer les conflits causés par l'usage des diverses raisons individuelles. C'est évidemment la raison de celui qui possède le pouvoir souverain qui prime: elle "a beau n'être que la raison d'un seul homme, elle n'en est pas moins établie pour tenir la place de cette raison universelle que notre Sauveur nous expose dans l'Évangile"⁷³.

La thèse de Coke citée plus haut indique aussi que l'homme peut interpréter et juger la loi civile par sa propre raison⁷⁴, mais cette possibilité est niée par Hobbes. L'interprétation des lois de nature dans l'État ne dépend pas des livres de philosophie morale. Autrement dit, les opinions des professionnels du droit, même si elles sont vraies, ne peuvent être considérées comme des lois. De plus, dans la juridiction, l'office du juge consiste à "examiner si ce que réclame telle partie est conforme à la raison naturelle et à l'équité"⁷⁵. Ainsi, sa sentence est une interprétation de la loi de nature. Or, ce n'est pas parce qu'il s'agit de sa raison privée, ni de la vérité contenue dans sa sentence, mais parce que le juge réalise cette sentence par l'autorité souveraine. La sentence est, par essence, celle du souverain⁷⁶. De même, l'interprétation privée d'un individu ne peut être reconnue comme une interprétation officielle de la loi de nature, sauf s'il s'agit de celui qui possède la souveraineté⁷⁷.

L'interprétation de la loi de nature dépend donc fondamentalement de la volonté souveraine. Car ce n'est ni la raison ni la divinité qui font de la loi de nature la vraie loi, mais le souverain qui accomplit cette tâche. Sinon, ce serait une erreur d'appeler la loi de nature "loi non écrite"⁷⁸.

Nous observons, dès lors, que chez Hobbes, la loi en tant que telle se libère du fondement divin, de la coutume, de la sagesse collective et de la raison naturelle individuelle. Elle dépend uniquement de la volonté du souverain absolu. Et celle-ci est la seule source de toute la loi. C'est le souverain qui fait/abolit les lois civiles, qui définit et interprète les lois de nature. Il semble que cette démarche

70 Hobbes 1990 [1666]: 28.

71 Ibid.

72 Hobbes 1990 [1666]: 45. Bien que les hommes puissent connaître les lois de nature communes à tous par la raison, ils ne les entendent pas toujours forcément bien.

73 Ibid.

74 En fait, l'équité et la droite raison, pour Coke, ne sont pas naturelles mais artificielles, comme ce que modifie le légiste. Or, la compréhension du philosophe révèle le souci de Hobbes concernant l'usage de la raison individuelle contre la raison du souverain.

75 Hobbes 1999 [1651]: 295.

76 Ibid.

77 Ivi: 288.

78 Ivi: 295.

hobbesienne renforce totalement l'absoluité de la souveraineté, ne laissant aucune possibilité à l'autonomie individuelle. Or, si nous regardons l'autre position de Hobbes, cette impression ne tient pas.

En fait, dans l'État, la loi de nature ne devient une vraie loi que par la volonté du souverain, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il n'en a plus besoin. La constitution du pouvoir souverain vient de la convention sociale; la loi civile en tant que volonté du souverain est donc postérieure à l'obligation d'observer la convention. Autrement dit, l'obligation, pour les sujets, de respecter la convention sociale et d'obéir à la loi civile vient non pas de la loi civile elle-même, mais de la loi de nature⁷⁹. Nous avons montré que c'était la loi de nature qui guidait les hommes vers la convention sociale et leur ordonnait de la respecter. Le pouvoir souverain garantit l'exécution de la convention avec une puissance incomparable, alors que la loi de nature fournit le fondement juridique à l'obligation d'observer la convention. Ce rôle crucial de la loi de nature est renforcé par la discussion sur le crime. Pour Hobbes, il existe, avant le statut du roi, une haute trahison qui est *per se* le plus grand crime⁸⁰. La haute trahison contre le roi est définie par la loi de nature plutôt que par la loi civile. Elle est non seulement un crime, mais aussi une faute (*sin*). Le traître n'est pas simplement un criminel, c'est un ennemi du souverain, les deux ne se trouvant plus dans une relation juridico-civile, mais dans l'état de guerre. Nous voyons donc que le souverain législateur a encore besoin de la loi de nature en tant que telle afin de garantir l'observation du contrat fondateur et l'obéissance civile.

Quant à l'équité, qui est une loi de nature, nous pouvons dire que le souverain a le droit ultime de définir ce qui est équitable, et d'interpréter toutes les lois de nature. Mais cela ne signifie pas qu'il peut les manipuler arbitrairement, ni être contre sa propre raison. Par exemple, il doit prendre en considération les différentes qualités et capacités naturelles des sujets dans la distribution pour que celle-ci soit acceptable et équitable. De plus, selon Hobbes, la *suprema lex* est le *salus populi*⁸¹. En d'autres termes, la finalité de la constitution du pouvoir souverain est le salut du peuple. Toutes les actions du souverain doivent contribuer à cette fin. Il est vrai qu'elles ne peuvent être injustes, mais certaines peuvent être bonnes, d'autres mauvaises⁸². Si le souverain considère que de mauvaises décisions sont équitables, c'est sa propre force qui sera diminuée. Car le peuple est affaibli par la volonté arbitraire du souverain, dont la force ne consiste réellement qu'en celle du peuple. À cet égard, une des tâches du souverain est de remplacer les mauvaises lois par de bonnes. C'est là où se trouve l'essence de sa capacité de casser la loi. Comme le montre F. Lessay, casser la loi ne signifie pas suspendre tout le système juridique, ni que la volonté souveraine arbitraire se trouve au-dessus de toute la loi⁸³. Au contraire, cette capacité souveraine de

79 Voir Warrender (1957: 148-149). Sur l'obligation en vertu de la loi de nature, voir aussi Taylor (1965: 35-55).

80 Hobbes 1990 [1666]: 96-97.

81 Ivi: 97.

82 Zarka 2012: 226.

83 Cf. Lessay 1988: 111-112.

casser la loi a pour objectif de garantir le bon fonctionnement et l'application de celle-ci. La loi est, par essence, la volonté du souverain aux yeux de Hobbes; celui-ci ne peut donc s'en séparer, il reste toujours dans le système juridique, et même, il en dépend. En ce sens, Hobbes est plus proche de son précurseur Bodin que de son 'successeur' Carl Schmitt⁸⁴.

En outre, bien que l'interprétation de la loi, qu'elle soit civile ou naturelle, dépende de la volonté du souverain, le juge peut juger selon la loi de nature, si la loi du souverain n'engage pas suffisamment une sentence raisonnable⁸⁵. Autrement dit, les juges peuvent appliquer la loi de nature selon leur compréhension lorsque la loi civile est silencieuse. Par ailleurs, dans les jugements judiciaires, tous les juges, y compris le souverain, doivent écouter les preuves. S'ils refusent, ils refusent de faire justice: "la sentence serait-elle juste, les juges qui condamnent sans avoir entendu les preuves proposées sont des juges injustes"⁸⁶. Comme nous venons de l'évoquer, les lois civiles sont toujours justes, même si elles sont contre les lois de nature; mais elles peuvent être inéquitables, même si le souverain prétend le contraire. Ce dernier doit répondre de Dieu seul et être responsable des conséquences néfastes de ses décisions arbitraires et irrationnelles. Les lois civiles changent au fur et à mesure que les souverains se succèdent, alors que les lois de nature demeurent éternelles⁸⁷.

Enfin, pour les raisons mentionnées ci-dessus, Hobbes dit que "la loi civile est une partie des préceptes de la nature", et que "la loi civile et la loi naturelle ne sont pas des espèces de loi différentes, mais des parties différentes de la loi: une partie de celle-ci, écrite est appelée loi civile; l'autre, non écrite, est appelée loi naturelle"⁸⁸.

Si la loi de nature et la loi civile se réunissent dans la volonté du souverain, on dit aussi que la raison de celui-ci remplace la raison universelle ou la droite raison. Or, la raison individuelle n'est pas effacée par la raison souveraine⁸⁹. Car, par la loi civile, le souverain ne peut contrôler que les actions et les paroles ouvertes des sujets. Les activités de la raison individuelle dépassent la puissance souveraine. De plus, dans le contrat fondateur et l'autorisation des contractants, il existe des droits individuels inaliénables que les sujets conservent au sein de l'État. Ils sont fondamentalement liés aux véritables intérêts des individus. En tant qu'auteurs des actions du souverain, les sujets peuvent toujours lui résister légitimement en ayant recours à ces droits inaliénables. En fait, chez Hobbes, l'usage de la raison souveraine pour garantir la concorde et celui de la raison individuelle pour se préserver, sont légitimes. Mais n'y a-t-il pas, entre eux, une tension qui diviserait l'unité poli-

84 Nous voyons qu'il faut distinguer l'état d'urgence de l'état d'exception, lequel est un état où toute la loi est supprimée par l'arbitraire du souverain.

85 Hobbes 1999 [1651]: 300.

86 Ivi: 298.

87 Ivi: 296.

88 Ivi: 285.

89 Cf. Lessay 1988: 92-97, 129.

tique? Entre la liberté de résister des sujets et le droit de punir du souverain, cette tension atteint son apogée. Dès lors, comment la résoudre?

6. La loi de nature dans la pratique du pouvoir

Nous avons analysé cette tension en constatant que le souverain ne peut trouver la légitimité de son pouvoir punitif qu'*a posteriori*, dans la bonne pratique du pouvoir politique⁹⁰. La pratique du pouvoir implique les fonctions publiques que le souverain exécute et les devoirs qu'il doit accomplir, parmi lesquels le premier et le plus important est l'éducation publique, plus précisément, l'enseignement de la loi de nature. Dans le Chapitre XXIX du *Léviathan*, Hobbes montre les causes de la guerre civile qui affaiblissent l'État et conduisent à sa dissolution. La plus grande et la plus difficile à résoudre est la fausse opinion, d'où viennent les actions séditeuses des sujets orgueilleux et ambitieux, désireux de limiter et de diviser le pouvoir souverain. Le souverain peut aussi avoir une fausse idée de son propre pouvoir, s'il pense récupérer sa puissance suprême après son aliénation. À cet égard, il doit assurer l'opinion correcte, tant de ses sujets que de lui-même. Il relève de son devoir "de laisser les gens ignorants ou mal informés des fondements et des raisons de ces droits essentiels qui sont les siens"⁹¹. Cependant, l'opinion ne se trouve que dans la pensée et la conscience, alors que la loi civile ne règle que les actions extérieures. Le devoir du sujet d'avoir une opinion correcte vient non pas de la loi civile, mais de la loi de nature. Par conséquent, le souverain ne peut contrôler directement l'opinion de ses sujets. Face au monde intérieur de l'individu, la force contraignante de la loi civile et la violence de la punition sont impuissantes, ne pouvant véritablement toucher le cœur humain. L'homme a donc besoin de l'éducation publique: "Et il est d'autant plus nécessaire d'enseigner de façon diligente et véridique les fondements de ces droits, qu'ils ne peuvent pas s'appuyer sur une loi civile ou sur la frayeur d'un châtement légal"⁹².

Plus précisément, il faut que le souverain apprenne aux sujets à ne pas aimer la forme de gouvernement des nations voisines plus que celle de leur propre gouvernement, ceux-ci ne devant pas être désireux de la changer, quelle que soit la prospérité des nations voisines. Il leur apprend également à n'admirer ni "un de leurs compagnons de sujétion", quelque brillant, élevé ou éminent que soit son statut dans l'État, ni une assemblée importante, "sauf s'il s'agit de l'assemblée souveraine"⁹³. En outre, le souverain doit enseigner à ses sujets ce que sont la justice et l'injustice. Néanmoins, ce ne sont pas seulement les actes révoltés contre la loi civile qui constituent l'injustice, il s'agit aussi du dessein et de l'intention de les accomplir. Or, d'après Hobbes, les définitions rigoureuses de la justice et de l'injustice se font uniquement par la loi civile, qui ne touche pas l'intention de

90 Pang 2022: 75-88.

91 Hobbes 1999 [1651]: 358.

92 Ibid.

93 Ivi: 362.

l'homme. C'est pourquoi, "la justice et l'injustice de l'intention" ne s'inscrivent que dans l'enseignement, visant à arracher radicalement aux sujets la possibilité de commettre des actes injustes.

À vrai dire, la première éducation se trouve dans la famille, car l'instruction des enfants "dépend de la sollicitude des parents"⁹⁴. Les premiers obéissent aux seconds lorsqu'ils sont sous leur protection. Mais une fois devenus adultes, ils doivent reconnaître le bienfait de l'éducation de leurs parents par des signes extérieurs d'honneur. Le parent est le souverain absolu pour l'enfant, dont le pouvoir est fondé sur le modèle du pouvoir suprême politique par l'institution⁹⁵. À cet égard, l'enseignement à l'enfant, consistant à respecter son parent souverain, contribue sans doute à son respect envers le souverain de l'État. Quant à l'éducation publique, l'hostilité radicale de Hobbes vis-à-vis des universités chrétiennes et des enseignements scolastiques est bien connue, il faut donc réformer des disciplines et enseigner la vraie politique, car "l'instruction du peuple dépend entièrement de la formation appropriée de la jeunesse des universités"⁹⁶. Il est aussi nécessaire d'apprendre aux hommes que leur devoir est d'obéir absolument aux lois du souverain. C'est celui-ci, et non le Pape ou l'Église, qui s'engage dans les enseignements universitaires. Au demeurant, le *Léviathan*, en tant que fruit de la vraie science politique, mérite d'être publié et enseigné afin de remplacer les livres politiques trompeurs comme ceux d'Aristote: "Je pense donc qu'il y aurait profit à l'imprimer, et plus encore à l'enseigner dans les Universités"⁹⁷, écrit Hobbes au sujet de son ouvrage le *Léviathan*. Mais avant tout, l'éducation publique implique une éducation sur le souverain lui-même. Si celui-ci est responsable de toute éducation publique, il est supposé bien connaître la loi de nature ainsi que l'essence du pouvoir politique, et constituer un bon exemple pour ses sujets. La contrainte de la loi de nature *in foro interno*, chez le souverain, ne peut se réaliser que par la voie de l'éducation. De cette manière, la loi de nature pourrait influencer, modérer et limiter la souveraineté absolue, afin que la pensée juridico-politique hobbesienne s'éloigne du courant absolutiste comme les monarchistes de son époque⁹⁸. Par l'enseignement de la loi de nature, Hobbes trouve une voie pour concilier les tensions théoriques et pratiques entre la loi de nature et la loi civile mentionnées plus haut. Les deux lois ne vont pas nécessairement à l'encontre l'une de l'autre, mais peuvent se compléter et se réaliser.

À présent, nous constatons que la loi de nature hobbesienne se libère de la théologie chrétienne du Moyen Âge et comporte des caractères séculiers, dans la mesure où elle peut facilement être comprise par la seule raison humaine, et ne devient effective que par la loi civile, c'est-à-dire, une construction purement artificielle, bien que sa source ultime reste divine. Le rôle supérieur de la loi civile au niveau de l'effectivité ne place pas Hobbes exclusivement dans le courant du

94 Ibid.

95 Voir Pang (2023: 560-579).

96 Hobbes 1999 [1651]: 366.

97 Ivi: 721.

98 Goyard-Fabre 1990: 289-304.

positivisme juridique, car nous avons montré que la loi de nature jouait un rôle indispensable tant au niveau logique qu'au niveau juridique. Cette étude avait ainsi pour objectif de montrer que la relation entre la loi de nature et la loi civile, chez Hobbes, est non pas contradictoire, mais dialectique. L'une ne contraint pas l'autre au sens de l'affaiblissement et de la destruction. Elles dépendent l'une de l'autre et doivent concourir au même but, à savoir la paix et la sûreté civiles. Or, il existe toujours des tensions cruciales qui menacent le pouvoir du souverain et la liberté des citoyens. Leur solution ou leur remède semblent difficiles, voire impossibles dans la construction juridique abstraite. Il faudrait alors les chercher dans l'exécution du droit et la pratique du pouvoir, et pour Hobbes, c'est l'éducation publique. Nous pouvons trouver cette idée pleinement développée chez l'opposant par excellence de Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, selon qui :

Qu'il soit aisé, si l'on veut, de faire de meilleures lois. Il est impossible d'en faire dont les passions des hommes n'abusent pas, comme ils ont abusé des premières... Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens. Tant que la force législative n'ira pas jusque-là, les lois seront toujours éludées⁹⁹.

“Mais comment arriver aux cœurs?”¹⁰⁰ Rousseau pose immédiatement cette question. Toute l'oeuvre des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* démontre que la solution ne se trouve que dans l'éducation publique et les exercices politiques quotidiens. Ainsi, les mesures pratiques ne doivent pas être négligées par les philosophes juridico-politiques.

Bibliographie

Baranger D. 2018, *Penser la loi*, Paris: Gallimard.

Bobbio N. 1993, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, traduit par D. Gobetti, Chicago et Londres: University of Chicago Press.

Carrive P. 1989, “Hobbes et les juristes de la Common Law”, *Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique, Actes du colloque franco-américain de Nantes*, édité par M. A. Bertman et M. Malherbe, Paris: Vrin: 149-171.

Goyard-Fabre S. 1989, “La législation civile dans l'État-Léviathan”, *Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique, Actes du colloque franco-américain de Nantes*, édité par M. A. Bertman et M. Malherbe, Paris: Vrin: 173-192.

Goyard-Fabre S. 1992, “La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes”, *Hobbes et son vocabulaire*, dirigé par Y. C. Zarka, Paris: Vrin: 207-230.

99 Rousseau 1964 [1782]: 955.

100 Ibid.

- Goyard-Fabre S. 1990, "Loi civile et obéissance dans l'État-Léviathan", *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, dirigé par Y. C. Zarka et J. Bernhardt, Paris: PUF: 289-304.
- Grotius H. 2011, *Du droit de la guerre et de la paix*, traduit par J. Barbeyrac, Édition d'Amsterdam 1724, Tome I & II, Caen: Presses Universitaires de Caen.
- Hobbes T. 1999, *Léviathan*, traduit par F. Tricaud, Paris: Dalloz.
- Hobbes T. 1994, *Léviathan*, édité par E. Curley, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Hobbes T. 1998, *On the Citizen*, édité et traduit par R. Tuck et M. Silverthorne, Cambridge: University Press.
- Hobbes T. 1990, *Dialogue entre un philosophe et un légiste des Common-Laws d'Angleterre*, traduit par L. et P. Carrive, Paris: Vrin.
- Hobbes T. 2000, *Béhémot*, traduit par L. Borot, Paris: Vrin.
- Lessay F. 1988, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris: PUF.
- Moreau P. 1979, "Loi divine et loi naturelle selon Hobbes", *Revue Internationale de Philosophie*, 33 (129): 443-451.
- Pang L. 2022, "Le droit de punir et la pratique du pouvoir chez Hobbes", *Hobbes: le pouvoir entre domination et résistance*, édité par Y. C. Zarka et L. Pang, Paris, Vrin: 75-88.
- Pang L. 2023, "Family between the individual and political society: A study on Hobbes's family theory", *Rivista di storia della filosofia*, 4: 560-579.
- Polin R. 1953, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: PUF.
- Rogers G. A. J. 1998, "La religion et la loi naturelle selon Hobbes. Les lois de la nature et la loi morale", *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, dirigé par L. Foisneau, Paris: Éditions KIMÉ.
- Rousseau J. 1964, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Tome III, dirigé par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard.
- Rousseau J. 1964, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Tome III, dirigé par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard.
- Strauss L. 2005, *La critique de la religion chez Hobbes*, traduit par C. Pelluchon, Paris: PUF.
- Taylor A. E. 1965, "The ethical doctrine of Hobbes", *Hobbes Studies*, édité par K. C. Brown, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press: 35-55.

Tricaud F. 1990, “Les lois de nature”, *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, dirigé par Y. C. Zarka et J. Bernhardt, Paris: PUF: 265-273.

Warrender H. 1957, *The political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press.

Zarka Y. C. 2021, “La grande fracture de la politique moderne sur le pouvoir: Hobbes et la raison d’État”, *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, 1: 55–67.

Zarka Y. C. 2012, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF.

Zarka Y. C. 2000, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris: Vrin.



Tommaso Gazzolo¹

Sulle logiche circolari nel Leviatano. Patti e legge naturale

Abstract: This paper analyses the circular structure inherent in Thomas Hobbes's Leviathan, focusing on two key aspects: the relation between covenant and sovereign power and the interplay between natural and civil law. Hobbes constructs the social contract as the foundation of political obligation, yet this contract appears to presuppose the very power it is meant to create. Similarly, natural law is said to be obligatory, but its force seems to derive from civil law, which in turn depends on natural law for its legitimacy. By examining these dynamics through a legal-philosophical lens, this article argues that Hobbes's juridical framework operates within an unavoidable paradox: the necessity of an initial coercive power to ensure the validity of a contract that precedes it.

Keywords: Hobbes, Leviathan, Covenant, Natural Law, Civil Law, Circularity.

Indice: 1. Il problema – 2. Validità e invalidità dei patti – 3. Patti e promesse reciproche – 4. Foro interno e foro esterno – 5. Il patto che istituisce il potere comune – 6. La funzione della circolarità – 7. Potere e patto – 8. Il circolo legge naturale/legge civile – 9. Conclusione.

1. Il problema

Una delle ragioni che contribuiscono a spiegare come la filosofia politica, in Hobbes, non si costituisca se non attraverso il ricorso alla tecnologia del diritto – quella del patto, dell'obbligazione, autorizzazione, della persona, e così via – è data, certamente, da quel “principio di costruzione dei geometri”² che si assume debba poter dar conto della possibilità di una conoscenza vera del politico stesso. Se, cioè, c'è *philosophia civilis*, se c'è vera conoscenza delle cause proprie alla formazione ed alla disgregazione dello Stato, è solo perché lo Stato stesso è pensabile come il prodotto razionale dell'operare umano.

Ciò che Riedel ha chiamato la “priorità del produrre” rispetto alla condizione dell'agire, della prassi, indica esattamente questo: che le cose si conoscono facendole, e che questo fare è dell'ordine di un produrre, ποιησις, del *portare all'essere* un oggetto – la comunità politica – attraverso una serie di passaggi, di regole, di

1 tgazzolo@uniss.it; Università di Sassari; professore associato di Filosofia del diritto.

2 Riedel 1990 [1975]: 160.

meccanismi di natura essenzialmente ‘tecnica’. Tecnica, τέχνη, indica – in continuità, qui, con la tradizione aristotelica – che la produzione non si dà a partire da un agire, ma da un sapere: essa non consiste tanto nel “fare”, ma in quel conoscere che “disvela ciò che non si pro-duce da se stesso”³. In Hobbes, la τέχνη, il sapere che permette di produrre l’oggetto Stato, e per questo di conoscerlo in modo ‘scientifico’, è il diritto. Questa tecnica, tuttavia, sembra avere diversi punti di rottura – come se la sua geometria, i suoi meccanismi, non riuscissero a dar conto di ciò che pure permettono di fare; come se il risultato, aveva già notato Schmitt, fosse spesso “superiore e radicalmente diverso” rispetto a quanto il modo di conseguirlo permetterebbe⁴. In particolare, vi sono almeno due passaggi – essenziali e decisivi per la costruzione del *Leviatano* – in cui la tecnologia giuridica produce una ‘circolarità’ tra ciò che essa produce ed il presupposto di tale produzione, tra l’operatività del meccanismo e la sua condizione di possibilità.

Sono i casi, come vedremo, che riguardano il problema della validità dei patti conclusi nello stato di natura, da una parte, e quello del rapporto tra legge naturale e legge civile, dall’altra. Per quanto essi presentino una struttura circolare analoga, occorre, però, considerarli separatamente, nella misura in cui, in essi, si definiscono ed articolano strategie diverse, dirette a risolvere questioni che vanno tenute distinte. Per affrontarle, occorre però tener conto di un aspetto. Il fatto che, in tali punti, il pensiero sia costretto a muoversi entro una circolarità aporetica, non è affatto la spia di una debolezza, né rinvia ad una soluzione che dovrebbe essere trovata altrove, ‘uscendo’ dal circolo – l’aporia è tale, del resto, proprio perché senza uscita possibile. La circolarità, piuttosto, è la soluzione stessa: è, cioè, ciò entro cui la questione interrogata resiste ad una serie di risposte troppo facili, e costringe, invece, a pensarla in tutto il suo reale significato.

2. Validità e invalidità dei patti

Per quanto a lungo interrogato dalla letteratura, e già chiaro, peraltro, ai suoi contemporanei – Cudworth parlerà, a tal proposito, di un argomento che *daunce round in a Circle*⁵ – il problema della validità dei patti stipulati nello stato di natura merita, per la sua perdurante complessità, di essere ripercorso e ricostruito.

Nel *Leviatano*, Hobbes definisce il patto, o accordo (*pact, or covenant*), quel contratto (*contract*) mediante il quale la parti si accordano affinché l’esecuzione di una o entrambe le loro prestazioni avvenga in un momento successivo a quello della stipula. Il patto ha, pertanto, natura essenzialmente *fiduciaria*: chi deve adempiere nel futuro, infatti, “riceve fiducia”, e l’adempimento del patto non è altro che

3 Heidegger 1976 [1954]: 10. Cfr. anche Agamben 1994 [1970]: 103-141.

4 Cfr. Schmitt 1986: 85.

5 Su Cudworth lettore e critico di Hobbes, rinvio a Zarka (1997: 39-52); Duncan (2021: 398-412).

il “mantenimento della promessa o fiducia”⁶ – così come la sua violazione è per definizione *violatio fidei*.

Il patto ha pertanto la struttura di una promessa, osserva poco più avanti Hobbes, nella misura in cui almeno una delle volontà si esprime al futuro: *dabo, concedam*, le quali costituiscono un’obbligazione in capo a chi le pronuncia. Nei passi successivi, Hobbes introduce, però, alcune distinzioni significative. Anzitutto, separa i ‘contratti’ – definiti dal mutuo trasferimento di un diritto – dalle ‘donazioni’ – le quali, diversamente, non implicano reciprocità. La libera donazione (*free gift*), per Hobbes, laddove sia realizzata mediante parole che riguardano il futuro, non va confusa, pertanto, con la promessa.

Qui Hobbes si sofferma sulla differenza tra chi dice *volo hoc tuum esse cras* e *cras dabo*: nel primo caso – che egli rende in inglese con *I will that this be thine tomorrow* – il ‘voglio’ si riferisce ad un “atto della volontà presente”⁷, mentre nel secondo – che Hobbes ‘forza’ traducendolo con *I will give it thee tomorrow*⁸ – viene ‘promessa’ una volontà futura, il fatto che, in futuro, si vorrà. Se si ha donazione solo ed esclusivamente nel primo caso, nei contratti, invece, funziona un meccanismo diverso: la volontà, qui, impegna infatti, sempre e comunque al presente, anche laddove è riferita al futuro. Dire, cioè, ‘te lo darò domani’, significa, nel contratto, sempre assumere l’*obbligazione* di farlo: nell’acquistare, nel vendere e in altri atti contrattuali, cioè, non si può mai, a rigore, *promettere che si vorrà*, perché promettere è già costituire l’obbligo di fare ciò che è promesso.

Per ciò che ci interessa, tale precisazione è utile per chiarire come, per Hobbes, la natura fiduciaria del patto non ne escluda affatto l’obbligatorietà: anche se, cioè, il patto non si dà senza la fiducia, senza l’indispensabile confidare, *credere* che l’altro adempirà, ciò non significa che l’altro sia ‘libero’ di fare ciò che vuole – attraverso la promessa, infatti, egli assume oggettivamente⁹ un’obbligazione, che in sé dovrebbe ritenersi perfetta.

Nell’affrontare, però, la questione della validità dei patti *of mutual trust*, fondati cioè sulla reciproca fiducia, Hobbes presenta la tesi secondo cui, nella “condizione meramente naturale” essi sarebbero “nulli”, *void*: la loro *validity* dipenderebbe,

6 Hobbes 2001 [1651]: 221.

7 Ivi: 223.

8 Lo ha correttamente notato Tricaud (1971: XXI): la contrapposizione tra *will*, volere, come verbo e come ausiliare, su cui Hobbes basa la propria argomentazione, non ha in realtà un corrispondente in latino. Da qui l’incongruenza del passo in questione, in cui Hobbes prima cita le due formule latine - dove *volo* compare solo nella prima, e non può essere altrimenti – e poi, tuttavia, parla di come il termine *will* ricorra in due significati nelle due espressioni. Sembra chiaro come, qui, Hobbes abbia costruito il proprio ragionamento anzitutto attraverso quanto l’inglese gli permetteva.

9 Cfr. Hobbes 2001 [1651]: 223: la promessa è obbligatoria, per Hobbes, indipendentemente dal senso che la parte ha inteso dare alle proprie parole – “poiché ogni contratto è una traslazione reciproca o un cambio di diritto [...] chi promette soltanto perché ha già ricevuto il beneficio per cui ha promesso, va visto *come se avesse inteso* che il diritto dovesse passare, perché, se egli non fosse stato contento di essere compreso in questa maniera, l’altro non avrebbe fatto la sua parte per primo” (corsivi aggiunti).

infatti, dall'esistenza di un "potere comune posto al di sopra di entrambe" le parti, "con un diritto e una forza sufficienti ad obbligarle all'adempimento (*to compel performance*)". Per Hobbes i patti stipulati nello stato di natura sono, pertanto, invalidi (la categoria è ripresa anche nella versione latina: un tale patto, si legge, *invalidum est*), ed invalidi nella forma più radicale: quella della nullità. Essi, cioè, non sono semplicemente inefficaci, non produttivi di effetti, ma viziati nella loro stessa formazione.

Va notato, però, che il passo, in realtà, non sembrerebbe giustificare tale conclusione. Hobbes dice, infatti, che – laddove vi sia un potere in comune – esso renderebbe 'validi' i patti in quanto avrebbe la forza, oltre che il diritto, di *compel performance*, di costringere, cioè, le parti ad adempiere. Ma ad adempiere cosa, se non le loro obbligazioni? Il potere statale sembra costituire la condizione essenziale non affinché l'obbligazione possa sorgere, ma, diversamente, affinché di essa possa essere garantita l'esecuzione. Ma, almeno in astratto, un conto è l'esistenza dell'obbligazione, un altro quello dell'esecuzione di quest'ultima.

Né, va aggiunto, è chiaro, dal passo, se Hobbes intenda dire che l'esistenza della 'spada', del potere statale, sia necessaria affinché l'obbligazione possa considerarsi logicamente e giuridicamente *esistente* o, diversamente, affinché la parte possa, *de facto*, essere 'costretta' ad adempiere. Da una parte, infatti, l'argomento di Hobbes sembra essere di tipo fattuale: chi adempie per primo, egli osserva, non può avere la sicurezza (*assurance*) che anche l'altro lo farà, perché "i vincoli delle parole" (ossia: l'obbligazione assunta) non sono sufficienti a garantire che, in concreto, l'ambizione, l'avarizia o l'ira non spingano la parte che ha già ricevuto la prestazione a non mantenere ciò che a sua volta ha promesso. Tale ragionamento, di per sé, non dimostra che, nello stato di natura, il debito non *debba* essere pagato: dimostra, piuttosto, che esso – con ogni probabilità – non *sarà* pagato. Dall'altra, però, Hobbes ne conclude che chi adempie per primo, in tali condizioni, è come se rinunciasse a difendere la propria vita e i propri mezzi di sussistenza: il che non può essere, dal momento che ciò sarebbe contrario al suo diritto – Hobbes, si ricordi, insisterà sempre sulla nullità del patto con cui si trasferisce o si rinuncia al diritto a difendere se stessi¹⁰.

Ciò che rende 'nullo' il patto, non è, pertanto, il limite alla sua coercibilità di fatto, ma, a ben vedere, la *violazione di una norma* – o meglio, di un diritto, quale quello a difendere se stessi, che viene assunto come irrinunciabile, indisponibile¹¹. È a questo punto che Hobbes può convertire il problema dell'esecuzione

10 Ivi: 225.

11 È però chiaro come, se a rendere 'nullo' il patto è la sua contrarietà al diritto di difendere se stessi, quest'ultima dipende, come si è visto, dal fatto che in tali patti io non posso avere la sicurezza che l'altro adempirà. Per questo, più avanti, Hobbes può invece difendere l'obbligatorietà dei patti fatti per paura, anche nella condizione naturale. Si pensi al caso del prigioniero di guerra, cui viene dato il beneficio della vita in cambio di un riscatto, del pagamento di denaro. Qui, Hobbes affronta in realtà due questioni distinte. La prima riguarda il problema della validità del consenso, della promessa fatta (dal prigioniero) per paura, problema che Hobbes risolve positivamente. L'altra riguarda, invece, quello della validità dell'obbligo assunto dal prigioniero stesso – se, cioè, "i prigionieri di guerra, se viene data loro fiducia con il pagamento

in quello dell'esistenza stessa dell'obbligazione: dove non sia più ragionevole temere per la sicurezza dell'adempimento, chi "deve adempiere per primo, è obbligato a farlo (*is obliged so to do*)"¹². Certamente, si può discutere se in Hobbes 'essere obbligato' (*to be obliged*) non valga, in realtà, come 'essere (di fatto) costretto', come *necessità*, e vada, pertanto, tenuto distinto da avere un'obbligazione (*have an obligation*). Va però osservato come Hobbes affermi esplicitamente che quando si dice che un uomo è "obbligato o costretto" (*obliged, or bound*), con ciò si intende, propriamente, riferirsi non a quanto egli di fatto non potrà che fare o non fare, bensì a ciò *deve* fare o non fare in forza, ad esempio, di un impegno preso – e dunque di un'obbligazione assunta¹³. Se così non fosse, del resto, non si spiegherebbe la tesi della nullità dei patti stipulati nella condizione naturale: essi sono *void*, nulli, proprio perché non sono idonei a costituire, in capo alla parte, un'obbligazione. Chi, nello stato di natura, promette qualcosa, pertanto, non è che non possa essere 'costretto' a fare ciò che ha promesso, ma, più propriamente, non assume l'obbligo, il *dovere* di adempiere – con la conseguenza che la stessa promessa è nulla, è come se non fosse mai esistita.

3. Patti e promesse reciproche

La trattazione del problema dell'invalidità dei patti prosegue all'interno dell'individuazione di quella che Hobbes definisce come la terza legge di natura: è essa, infatti, a garantire la validità dei patti, ossia la loro *obbligatorietà*, in quanto prescrive che i patti devono essere adempiuti. Se, in altri termini, promettere qualcosa implica l'obbligo di mantenere ciò che si è promesso, è in forza, per Hobbes, dell'esistenza della prescrittiva *prestanda esse pacta* – e non, si noti, della 'performatività' che sarebbe propria dell'atto di promettere. Nel momento in cui, inoltre, Hobbes identifica la giustizia con l'adempire ai patti, la terza legge di natura può ben essere detta *the fountain and original of justice*. Il che, come egli precisa nella versione latina, va inteso nel senso che la natura della giustizia (*natura justitiae*) non consiste che in questa legge stessa: giusto è rispettare i patti, ingiusto violarli.

È qui che egli riprende la questione della nullità dei patti nella condizione naturale, innestandola sul problema della giustizia:

poiché i patti di mutua fiducia (*covenant of mutual trust; pacta fidei mutuae*) non sono validi dove c'è la paura che una delle parti non adempia [...], anche se il fare patti è

del riscatto, sono obbligati a pagarlo (*are obliged to pay it*)". La risposta positiva a quest'ultimo quesito dipende, logicamente, dal fatto che chi riceve la promessa da un suo prigioniero non ha ragionevolmente da temere circa la possibilità che questi non adempia (Ivi: 229).

¹² Ivi: 227.

¹³ Ivi: 217. Si veda, sul punto, Martinich (2005: 93-94). Per i diversi usi del termine 'obbligazione' e 'contratto' in Hobbes, cfr. Murphy (1994: 281-294), Viola (1979), Lobban (2011: 39-67), nonché gli ormai 'classici', per quanto discussi, lavori di Warrender (1995 [1957]) e Hampton (1986).

l'origine della giustizia, tuttavia non può esserci realmente nessuna ingiustizia finché la causa di questa paura non venga eliminata¹⁴.

L'argomentazione è quella che si è vista: senza la spada, nessun patto, e senza patto, nessuna ingiustizia può essere propriamente commessa ("cosicché la natura della giustizia consiste nel mantenere i patti validi; ma la validità dei patti non comincia se non con la costituzione di un potere civile, sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli").

La confutazione dell'obiezione dello 'stolto' (*the fool, insipiens*) si colloca a questo punto del discorso¹⁵. Per valutarne la portata, occorre però, anzitutto, capire quale sia la posta in gioco. Ciò che Hobbes tenta di dimostrare, come noto, è che la tesi relativa alla nullità dei patti nella condizione naturale, e dunque all'impossibilità di qualificare come ingiusta la loro 'violazione', non implica la diversa tesi per cui, allora, non rispettare i patti potrebbe, almeno in alcune circostanze, essere conforme a ragione. Più che guardare alla strategia argomentativa di cui si avvale – e che è costruita a partire da una logica del calcolo degli interessi –, vale la pena chiedersi il perché Hobbes ritenga, una volta che ha ammesso che non si dà alcuna 'ingiustizia' nel violare un patto, di aver bisogno però di dimostrare come adempiere i patti sia comunque sempre razionale, sia ciò che la ragione stessa *prescrive*.

Per rispondere, occorre tenere presente il problema di fondo entro cui ci stiamo muovendo: se, come Hobbes chiarirà, sono i patti a rendere possibile l'istituzione del potere comune, sappiamo però che essi non sono validi, e dunque giuridicamente *obbligatori*, quanto sia proprio quel potere comune che essi devono costituire a garantirne l'esecuzione – o, più propriamente, l'esistenza stessa, perlomeno sul piano giuridico. È questo il problema della 'circularità' su cui dovremo soffermarci.

Per il momento, però, si deve osservare quanto segue. Hobbes vuole a ogni costo evitare che la sua teoria si risolva nella posizione per cui la *ragione* per adempiere ad un patto, per agire conformemente alla promessa che si è fatta, sia data semplicemente dalla paura e dalla costrizione che il potere statale può esercitare. La tesi per cui solo il potere può assicurare la validità dei patti – e dunque la possibilità di dire *ingiusta* la loro violazione – non deve, per Hobbes, essere confusa con la diversa tesi per cui potrebbe essere, *di per sé*, non irragionevole violarli. Il motivo è chiaro: per evitare di ridurre il diritto a mera *forza*, Hobbes deve poter sostenere, infatti, che chi agisce rispettando i patti lo deve fare non per paura – derivante dalla forza del sovrano – ma perché è conforme a quanto la ragione prescrive.

Non ci soffermiamo qui, lo ripetiamo, sul merito dell'argomentazione – più volte criticata –, ma sul suo risultato. Nel tentativo di confutare lo 'stolto', Hobbes,

14 Hobbes 2001 [1651]: 237.

15 Su di essa, si vedano, tra gli altri, Byron (2019: 206-222), Springborg (2010: 29-53), LeBuffe (2007: 31-45), Magri (1994: 141-151), Hoekstra (1997: 620-654).

anzitutto, introduce una nuova distinzione in relazione ai tipi di pattuizioni. Egli distingue, infatti:

(a) da una parte, le promesse reciproche (*promises mutual*), le quali senza l'esistenza di un potere civile, egli scrive, "non sono dei patti" (*are no covenants*), dal momento che non vi sarebbe sicurezza dell'adempimento per nessuna delle due parti;

(b) dall'altra, quei patti "ove una delle parti abbia già adempiuto alla promessa oppure ove ci sia un potere comune che la costringe ad adempierla", per i quali egli ammette, invece, non solo che essi come tali, esistano, ma anche che siano obbligatori.

Occorre considerare, anzitutto, come, in relazione a questi ultimi, Hobbes sostenga, ora, che anche nella condizione naturale, adempiere non sia contro ragione – ma, al contrario, sia, dobbiamo dedurne, ciò che la ragione prescrive¹⁶. In tal modo, Hobbes separa nuovamente il carattere *obbligatorio* del patto – che è prescritto dalla ragione – dal problema della coercibilità dell'obbligazione, della sua effettiva esecuzione – che è invece garantita solo in presenza dello Stato. In quei patti in cui una delle prestazioni è *già stata eseguita*, il beneficio ricevuto, l'intervento della 'spada' non servirà, allora, a costituire l'obbligo della parte beneficiata ad adempiere alla propria promessa, bensì a costringere la parte a fare ciò che già deve, ciò a cui è obbligata.

A questo punto, però, diventa necessario chiedersi quali siano i patti, il tipo di patti, che, nella geometria del *Leviatano*, sono destinati a garantire il passaggio dalla condizione naturale a quella civile, e dunque a svolgere un reale ruolo costitutivo nella generazione dello Stato. Come Hobbes chiarirà nel capitolo XVII – "il patto di ogni uomo con ogni altro uomo" che dà origine allo Stato ha una struttura piuttosto precisa, dal momento che ne fornisce esplicitamente la formula: "io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto ed autorizzi tutte le sue azioni in modo simile"¹⁷.

Poiché tale patto è, evidentemente, assunto da Hobbes come valido e produttivo di effetti, esso non può essere inteso come un patto del primo tipo, come, cioè, se consistesse di promesse reciproche (*promises mutual*). Dovremo pertanto analizzare a fondo la struttura di tale pattuizione. Prima occorre, tuttavia, risolvere una questione rimasta in sospeso: quella dell'obbligatorietà delle leggi di natura 'in coscienza'.

4. Foro interno e foro esterno

Le leggi di natura – tra cui: i precetti della ragione che obbligano ad adempiere ai patti – obbligano, aveva concluso Hobbes nel capitolo XV, soltanto *in foro in-*

16 Hobbes 2001 [1651]: 240-241.

17 Ivi: 283.

terno, in coscienza, ossia “vincolano al desiderio di attuarle”, laddove, per contro, esse non sarebbero invece sempre sufficienti a obbligare in *foro externo*, “cioè al porle in atto” (*putting them in act*).

Tale distinzione è stata spesso letta come se, in essa, Hobbes distinguesse un’obbligatorietà di tipo ‘morale’ o ‘naturale’, dall’obbligatorietà che sarebbe, diversamente, propria del diritto, giuridica. Occorrerebbe, tuttavia, evitare non solo di proiettare sul testo hobbesiano, retrospettivamente, un criterio di lettura ad esso estraneo, e posteriore, ma anche di non confondere due problemi distinti: qui Hobbes non si sta, infatti, chiedendo se la legge civile possa o meno obbligare *in foro interno*, in coscienza – che è la questione che è alla base della separazione tra moralità e legalità, per come la modernità l’ha conosciuta –, ma, diversamente, sul modo in cui la legge naturale obbliga. Né, si noti, la distinzione tra interno ed esterno ha il significato – come accadrà solo con Thomasius ed il suo concetto di *obligatio interna* – di separare ciò che sarebbe dell’ordine del ‘consiglio’ da quanto costituirebbe, invece, comando, prescrizione in senso proprio. Di ciò, in Hobbes, non vi è traccia.

La tesi che egli sostiene, in realtà si limita a questo: le leggi di natura, se vincolano in coscienza a volere, desiderare qualcosa, non sempre (*not always*), egli scrive, vincolano anche a porre in atto ciò che prescrivono¹⁸. Il passo non è di facilissima lettura. Ci si potrebbe infatti chiedere che significato possa avere, anche per la sola coscienza, una legge che – come Hobbes scrive – pur obbligando a *volere* o *desiderare* fare qualcosa, non obblighi però a farlo. Hobbes, infatti, non sta distinguendo, qui, tra l’obbligazione e la sua esecuzione: non sta, cioè, dicendo che la legge di natura obbligherebbe, in coscienza, ad adempiere ai patti, ma non sarebbe in grado, *di fatto*, di costringere alla loro esecuzione. Anche se fosse questo, qui, il senso che egli aveva in mente, in realtà dice tutt’altro: dice, cioè, che talvolta, che non sempre, le leggi di natura obbligano alla propria osservanza, obbligano a fare ciò che pure obbligano a volere.

Se si guarda ai due esempi che Hobbes, immediatamente, fornisce, sembra però che la questione si possa chiarire. Il primo è quello ‘classico’: chi, egli osserva, dovesse, nella condizione naturale, mantenere tutte le promesse laddove nessun altro lo facesse, non farebbe altro che “offrirsi come preda agli altri”¹⁹, in tal modo violando la legge di natura stessa, che prescrive a ciascuno la propria conservazione. Abbiamo già visto come, in questo caso, non si ha propriamente nessuna obbligazione. Rispetto allora a quanto già detto, ciò che Hobbes sembra aggiungere è semplicemente questo: che, in tali casi, la legge di natura non obbliga, *neppure in coscienza*, a mantenere la promessa fatta. Ma ciò non toglie che essa resta operativa nell’obbligare, in coscienza, a *desiderare* di mantenere le promesse fatte, e dunque a persistere nella ricerca delle condizioni in cui tale desiderio potrà essere realizzato.

18 Ivi: 261.

19 Ibid.

Il secondo esempio, al contrario, sostiene che, nel momento in cui un individuo avesse sufficiente sicurezza (*sufficient security*) circa il fatto che gli altri siano realmente obbligati ad osservare le stesse leggi di natura che valgono per lui, egli sarebbe certamente obbligato a osservarle per primo – dal momento che, facendo il contrario, dimostrerebbe di cercare la guerra, e non la pace, e quindi “la distruzione violenta della propria natura”. Ciò che Hobbes qui dimostra è che le leggi di natura sono in grado perfettamente di obbligare *in foro externo*, ossia – nel significato che tale espressione ha in tale contesto – alla propria esecuzione, laddove le circostanze lo consentano. E tra esse, come si è già visto, c’è la *sicurezza* che gli altri non possano rendersi inadempienti – sicurezza che, ad esempio, necessariamente sussiste, come Hobbes aveva chiarito, ogni qual volta in cui essi abbiano *già eseguito* la propria prestazione.

A dispetto, pertanto, delle interpretazioni che spesso ne sono state date, la distinzione interno/esterno, con riferimento all’obbligatorietà delle leggi naturali, non innova alcunché rispetto a quanto Hobbes aveva già sostenuto, ma serve soltanto a fissare, in funzione di riepilogo – come dimostra la sua collocazione alla fine del capitolo XV – quel che si è fino a quel punto acquisito nel testo.

Tale chiarimento permette, allora, di evitare di confondere due differenti questioni, che vanno tenute separate, e che sono parallele, in Hobbes, alla trattazione della validità dei patti. La prima riguarda la distinzione tra il *dovere* di adempiere ad un patto – che si assume come valido ed efficace – e le condizioni che, *de facto*, ne assicurano l’adempimento. È questo il problema che diviene, progressivamente, centrale nel *Leviatano*, dal momento che costituisce il cuore del dispositivo che permette l’istituzione dello Stato.

L’altra è la diversa, e più marginale, questione, invece, della *nullità* dei patti – che viene ripresa anche nella discussione dedicata al rapporto *foro interno/foro externo*. Qui, il problema è relativo ad un altro aspetto: alla considerazione che il *desiderio* di adempiere ai patti non implica, sul piano anzitutto logico, l’obbligo di adempiere ad essi²⁰. È questo, infatti, che in ultima istanza Hobbes, nel passo che abbiamo considerato, dimostra: che anche se la ragione è in grado di obbligare ciascuno a volere, a desiderare di mantenere le promesse date, dalla sola esistenza di tale desiderio – in sé considerata – non è possibile dedurre alcuna conseguenza di carattere prescrittivo o normativo.

Se tale considerazione ha una funzione, allora essa è quella di chiarire come nessuna ‘antropologia’ o ‘psicologia’, nessuna *descrizione* di ciò che gli uomini desiderano o vogliono, è in grado di dar ragione, di fondare il passaggio al piano prescrittivo di ciò che essi devono o non devono fare. Decidere dell’obbligatorietà, dell’esistenza o meno di un patto valido, è sempre e soltanto un problema di natura giuridica, e come tale, per Hobbes, va risolto.

20 Non vale, però, il contrario: l’‘internalismo’ di Hobbes implica che ciò che devo fare sia sempre anche ciò che voglio fare. Sul problema, cfr. LeBuffe (2003: 15-39).

5. Il patto che istituisce il potere comune

Diventa possibile, a questo punto, tornare a considerare la relazione tra i patti che istituiscono il potere comune e la necessità che sia tale potere ad assicurarne l'esistenza, la stessa validità. La 'circolarità' è evidente: il patto sembra, infatti, presupporre ciò che dovrebbe generare, ossia il potere comune che fa rispettare quel patto il quale ne è, tuttavia, la sua condizione di possibilità. Detto in altri termini: il potere deve qui assicurare la condizione stessa che lo rende possibile. E cioè a fare esistere quel che in realtà dovrebbe precederlo²¹.

Bisogna però provare a interrogare meglio, e più a fondo, il circolo entro cui si è costretti a muoversi. Se si riprende quanto detto circa la struttura giuridica del patto costitutivo lo Stato, il potere comune, è possibile, infatti, osservare che esso è assunto, da Hobbes, come un patto giuridicamente *esistente* – il che significa, qui: *valido*, e dunque come tale in grado di vincolare, di obbligare le parti al suo adempimento. In particolare, il patto istitutivo non consiste in 'promesse reciproche', ma è pensato da Hobbes come un accordo in cui la parte cede, *al presente*, il proprio diritto, a condizione che anche l'altra faccia lo stesso²².

Come si è detto, però, questa cessione è fatta *a condizione* che l'altra parte faccia altrettanto. È importante, sul punto, ricordare come il termine *condition*, nel diritto inglese, non abbia soltanto il significato – corrispondente al nostro – di indicare la condizione sospensiva o risolutiva cui vengono subordinati gli effetti di un contratto. I giuristi di *common law* impiegano tale espressione, infatti, anche in quei casi – come quello qui discusso – in cui l'adempimento di ciascuna delle parti deve verificarsi contemporaneamente a quello dell'altra. In tali situazioni, infatti, l'obbligazione della controparte viene detta sorta alla 'condizione' che l'altra parte "abbia già effettuato la propria *prestazione anticipata*"²³.

Questa concezione è ciò che permette di intendere l'adempimento dell'altra parte come se esso fosse la 'condizione' – essenziale – del proprio adempimento. Sembra questo il senso che, qui, Hobbes dà al termine *condition*: essa, cioè, non indica un elemento non essenziale del patto, il quale, se pur influisce sugli effetti giuridici che ne conseguono, non costituisce la causa originaria delle obbligazioni che, a seguito del patto, le parti assumono; al contrario, qui, piuttosto, la condizione è pensata da Hobbes come elemento *essenziale* del patto stesso, nel senso che è solo la *contestuale* cessione dell'altra parte che è (con) *causa* del mio obbligo di cedere il mio diritto.

21 Per una riflessione sul tema, si vedano almeno Preterossi (2022), Galli (1987: 9-29), Sorgi (1986), Gauthier (1969: 103-112).

22 È corretto sostenere, pertanto, che il 'patto' istitutivo del potere comune non sia affatto un 'contratto' – ed Hobbes, del resto, lo dice espressamente, come visto. Esso è, infatti, un immediato trasferimento del diritto, sebbene soggetto a condizione. Per una discussione sul punto, si veda Ward (1993: 90-110).

23 Zweigert e Kötz 2011 [1969-71]: 230. Si veda, sul punto, Stoljar (1953: 485-488).

La ragione è che, qui, la condizione attiene allo stesso *nomen juris*, diremmo, dell'atto²⁴: senza, infatti, il verificarsi contestuale dell'atto di cessione dell'altra parte, il patto non sarebbe del tipo di quelli considerati da Hobbes validi ed efficaci già prima dell'istituzione del potere statale. Esso si ridurrebbe, infatti, a quel tipo di promesse reciproche (*promises mutual*) che sono nulle fintanto che non sia presente il potere comune. La presenza della condizione è, invece, ciò che rende il patto uno di quegli accordi – come tali vincolanti già nella condizione naturale – in cui una delle parti ha *già adempiuto* alla propria promessa, e che pertanto obbligano l'altro – in forza di quanto prescrive la *ragione*, e non della 'spada' – ad eseguire la propria.

Se si analizza, di conseguenza, la struttura propria del patto, si comincia a chiarire il tipo di 'circularità' che consente ad esso di funzionare. Per capirlo, occorre tener presente il modo in cui Hobbes costruisce l'*obbligo a cedere* il proprio diritto:

(i) da una parte, l'obbligazione non nasce se non alla condizione che l'altro, contemporaneamente ad essa, *esegua* la propria. Dal momento che non si tratta, come visto, di 'promesse reciproche' (io non prometto di cedere, del resto, ma *cedo*), ciascuno degli atti di cessione è costituito, *logicamente*, come se fosse *già avvenuto* rispetto all'altro, di modo che ciascuna delle parti si trovi nella situazione di dover adempiere dopo che l'altro ha già eseguito la propria prestazione, dopo, cioè, aver già ricevuto il proprio beneficio;

(ii) dall'altra, il fatto che l'altra parte sia posta – sul piano logico – come se avesse già adempiuto, è ciò che permette di *fondare* l'obbligo, da parte mia, di adempiere, su un patto la cui validità è già garantita sul piano della legge naturale, della ragione. Se, cioè, l'altro ha già adempiuto, allora non è a causa della costrizione della 'spada' che devo anche io adempiere ma – in forza di quanto Hobbes aveva precisato – a causa di ciò a cui la *ragione* mi vincola.

Se siamo qui già all'interno di un 'circolo' – in quanto è solo la 'spada', l'esistenza di un potere comune che assicura l'assolvimento della condizione, a garantire ciò che, pure, dovrebbe precederlo –, è però necessario evitare di confondere due piani.

L'esistenza del potere comune, attraverso la 'paura' che esso induce, è, come ora vedremo, ciò che *assicura la struttura* del patto: che, in altri termini, rende possibile fare di esso un patto in cui io mi trovo *sempre già* a dover adempiere a partire dal fatto che l'altro ha già adempiuto, ha già eseguito la propria prestazione.

È tale situazione che permette, a quel punto, di *fondare* il mio obbligo di adempiere a mia volta non su quanto lo Stato impone, ma sulla stessa legge di natura, sulla prescrizione della ragione. Non sono obbligato, cioè, per paura, per forza, ma per quanto dispone il calcolo della ragione, con i suoi precetti.

24 Sul piano dogmatico si veda, sul tema, il classico di Falzea (1941), in cui la natura essenziale o accessoria dell'elemento condizionale è costruita precisamente sulla definizione del *nomen juris*, o del tipo legale, di un dato negozio.

6. La funzione della circolarità

Il circolo posto-presupposto, che definisce la relazione tra patto e potere, funziona come ciò che permette di trasformare, di convertire la *costrizione* ad adempiere nell'*obbligo* a farlo. E dunque di assicurare che sia il diritto, e non la forza, al fondamento dell'istituzione dello Stato.

Spieghiamo il punto. La presenza della 'spada' è ciò che costringe l'altro ad 'adempiere', in un momento che – logicamente – si pone però a rigore *prima* che sorga il problema dell'obbligo o meno di rispettare il patto. Il patto di cui parla, qui, Hobbes, è infatti di quel tipo in cui una sola parte si trovi a dover adempiere ad un'obbligazione, in quanto l'altra ha "già adempiuto alla promessa". Che quest'ultima abbia già adempiuto spontaneamente o in quanto costretta da un potere, è per Hobbes, come abbiamo visto, lo stesso, in quanto è dal solo *fatto* che si sia già adempiuto che dipende l'obbligazione, l'unica obbligazione, che costituisce il patto.

In tal senso, a rigore, la 'spada' non interviene a garantire la validità del patto, quanto, piuttosto, a rendere possibile la situazione *di fatto* in cui esso possa strutturarsi come patto con obbligazioni di *una sola* delle parti – dal momento che l'altra parte entra nel patto come se avesse *già* ceduto il proprio diritto, in quanto costretta dalla 'spada'.

Sotto tale profilo, la ragione della cessione del diritto, in quanto effetto giuridico proprio del patto, pertanto, è, *per ciascuno*, non la 'forza' della spada, ma la legge di natura (poiché in tale specie di patti, come si è visto, la legge di natura, ossia la ragione, obbliga anche *in foro externo*, ossia ad *attuare* ciò che si è pattuito).

Ma ciò è possibile, si ripete, solo in quanto Hobbes riesce a fare del patto istitutivo del potere non un 'contratto', un *synallagma*. Questo è il punto che è stato finora spesso trascurato: che il patto è valido ed efficace proprio perché non consiste nello 'scambio' di due promesse, né in due obbligazioni simultanee; diversamente, si potrebbe dire, Hobbes struttura il patto come se si trattasse di un 'contratto', diremmo, costituito mediante la *prestazione anticipata* di una delle due obbligazioni che esso *avrà*, poi, ad oggetto.

Se si ha riguardo, infatti, alla formula che egli utilizza, è chiaro che il patto implica una correlatività tra il mio atto di cessione ed il tuo (io cedo il mio diritto solo se tu contestualmente lo cedi, io mi obbligo verso il sovrano solo se contestualmente ti obblighi anche tu). Ma, al contempo, come si è detto, tale patto che vincola la parte non è *costituito* se non in quanto una delle due parti si considera aver già adempiuto, dal momento che solo tale condizione rende possibile, nella logica di Hobbes, fondare l'*obbligazione* ad adempiere dell'altra. Se così non fosse, non saremmo in presenza di un patto – ossia di un accordo da cui seguono effetti giuridici – ma, semplicemente, del fatto che, grazie all'intervento della 'spada', ciascuno si trova *costretto* a cedere il proprio diritto.

Così si chiarisce la funzione indispensabile del potere, della 'paura': essa non è ciò che 'costringe' alla cessione del diritto, ma, diversamente, è ciò che costituisce le condizioni alle quali tale cessione costituisce una prestazione cui ciascuna parte è *tenuta*, è giuridicamente obbligata, in forza della legge naturale, della ragione

stessa (per la quale, se una delle parti ha già adempiuto a quanto promesso, l'altra *deve*, a sua volta, adempiere)²⁵.

Se Hobbes ha bisogno, pertanto, di presupporre al patto ciò che esso pure deve poter porre – il potere comune, la 'spada', la paura che incute – è perché ha bisogno di *costituire* la prestazione che condiziona l'atto di cessione di ciascuno come anticipatamente già eseguita. In tal modo, ciascuno si trova sempre, al momento del patto, in una situazione in cui il suo altro ha già adempiuto, ed in cui egli si trova, pertanto, giuridicamente obbligato – in forza della legge di natura – ad adempiere a sua volta. E che tale adempimento, inoltre, avvenga anche di fatto, sarà ancora garantito dalla spada – dal momento che esso si troverà sempre, a sua volta, nella posizione, per l'altra parte, di adempimento *anticipato*.

La 'geometria' del *Leviatano* è perciò garantita da tale meccanismo *giuridico*: la cessione, da parte di ciascuno, del proprio diritto, cioè, non è né qualcosa che può, in modo contingente, avvenire o non avvenire né, si noti, ciò a cui gli individui sarebbero semplicemente 'costretti' dalla necessità o dalla paura della spada. Essa è, diversamente, un obbligo, fondato sulla legge naturale.

7. Potere e patto

Dobbiamo considerare a livello più generale, ora, quella 'circolarità' tra patto e potere da cui abbiamo preso le mosse. Nel caso del patto istitutivo del potere, quest'ultimo deve certamente essere già *presente*, deve già operare, si è visto, proprio per garantire la sua stessa condizione di possibilità. Tale circolarità pone, certamente, un problema: come può esistere, infatti, un tale 'potere', se esso, a rigore, dovrebbe essere il risultato, la *conseguenza* del patto, e non la sua condizione? Come può ciò che deve essere il risultato, la conseguenza del patto, venire *dopo* di esso, esserne, al contempo, la condizione affinché esso possa esistere, sussistere perciò *prima* del patto stesso?

Il patto non permette di spiegare, di dar ragione dell'esistenza del potere, della 'spada'. D'altra parte, non sembra essere questa la funzione che Hobbes, espressamente, gli assegna. Se è vero che il patto è il dispositivo che definisce la generazione dello *Stato*, ciò va inteso propriamente: ciò che il patto genera non è in sé l'esistenza di un potere 'comune', ma, più precisamente, è il costituirsi della *persona* dello Stato, ossia – per mezzo dei meccanismi dell'autorizzazione e della rappresentanza – ciò dei cui atti e delle cui parole i singoli individui si sono resi *autori*.

Ma il potere è qualcosa che esiste, e che 'circola', diremmo, fin dall'inizio: anzi, nella condizione naturale, non c'è, a ben vedere, altro, non c'è che quel diritto che

25 Non è possibile dar conto dei modi differenti in cui la letteratura ha ricostruito il tipo di patto che Hobbes porrebbe alla base dell'istituzione del potere, spesso identificato in un vero e proprio 'scambio di promesse' – concezione che qui si è sottoposta a critica. Unitamente ai testi già citati, rimando, sul tema, ad alcuni degli studi più significativi: Gauthier (2022: 3-23), Borot (1992: 187-205), Loukola (1998: 70-94), Dalgarno (1975-76: 209-226), Wood (1971: 195-203). Indispensabile rimane, inoltre, il lavoro di Grover (1980: 177-194).

consiste nel potere di fare tutto ciò che si ritiene necessario per la propria conservazione. Né, va ricordato, la ‘natura’ del potere cambia, nel passaggio dalla natura allo Stato. Quello del sovrano, infatti, è *lo stesso* potere che egli ha nella condizione naturale, come Hobbes chiarisce a proposito del *diritto* di punire:

I sudditi, infatti, non hanno ceduto il loro diritto di punizione al sovrano, ma hanno soltanto rafforzato quello che era il suo diritto deponendo il proprio, perché lo usasse nel modo che riteneva più opportuno per conservare tutti loro; cosicché il diritto non è stato ceduto, ma lasciato a lui e soltanto a lui e per intero²⁶.

Quella che abbiamo chiamato ‘cessione’ non è, propriamente, un *trasferimento* dei diritti, ma una *rinuncia* in favore del sovrano – il quale, si ricorda, non è parte del patto, ma esclusivamente il ‘terzo’ beneficiario.

Il sovrano, pertanto, non ‘acquista’ alcun diritto, ma conserva – l’unico a farlo – il proprio, quello che a ciascuno spetta per natura. Il patto, in tal senso, non è affatto la *condizione* affinché il sovrano possa esercitare il proprio potere: è, diversamente, la condizione affinché gli altri, gli individui che saranno i suoi sudditi, rinuncino al proprio.

Con ciò, non si è certo risolto il problema: prima del patto, infatti, prima della rinuncia, da parte dei futuri sudditi, ai propri diritti, il potere di quello che sarà il sovrano non sembra poter essere così irresistibile da poter adempiere alla propria funzione, che è quella di fungere come garanzia del rispetto del patto stesso da parte di ognuno. Il punto, però, come si è accennato, non è quello di trovare una via d’uscita – la quale non c’è: se Hobbes ha, qui, portato il ragionamento verso un’aporia, è proprio per non lasciare alcuna possibilità di uscita.

Piuttosto, egli ha raggiunto il punto cieco delle possibilità assicurate dalla sua ‘geometria’ giuridica. Un punto, cioè, che non può essere spiegato, di cui la logica giuridica non può dare ragione: la circostanza – del tutto contingente – che ad un dato momento il potere di uno – o di più uomini – sia in grado, *de facto*, di incutere la paura necessaria a dare l’avvio ai patti. Per dirla con Schmitt, questa paura, questa violenza che è già da sempre presente nella condizione naturale, ma che ora si incarna, diremmo, in un singolo o in un gruppo di uomini, non è dimostrata, bensì ‘evocata’: tutto ciò che sappiamo è che, affinché ci sia Stato, essa, ad un certo punto, deve poter apparire²⁷.

Ed è evocata anche perché Hobbes evita accuratamente di parlare esplicitamente di essa. Nel *Leviatano*, infatti, questa ‘paura’ che è la vera garanzia della validità patti – o meglio: è ciò che assicura che la condizione di ogni patto (l’adempimento anticipato dell’altro) sia *già* data per verificarsi – non appare mai in quanto tale, in quanto tematizzata.

Essa non è né la paura che precede il patto – quella per la morte violenta – né quella che lo segue – che è la paura che proviene dal potere sovrano, dello Stato

26 Hobbes 2001 [1651]: 505-507.

27 In ciò si potrebbe, allora, seguire una corrispondenza con Machiavelli, se letto nella direzione proposta da Althusser (1999).

ormai istituito –: la temporalità stessa, la ‘successione’ lineare dalla natura allo Stato che Hobbes obbliga a seguire, serve ad occultarla, a cancellarla. Ma, ripetiamo, non può che essere così: dove, infatti, è il diritto, è la logica giuridica, a fornire a Hobbes la possibilità di *produrre* lo Stato, essa non può che rimanere inspiegata, un *fatto* il cui verificarsi rimane radicalmente contingente. Al patto ci si obbliga, lo Stato si istituisce, ma la paura accade.

8. Il circolo legge naturale/legge civile

La ‘circularità’ che è propria della relazione tra la legge naturale e quella civile risponde a problemi diversi da quelli visti sin qui, sebbene sia costituita dal medesimo tipo di aporeticità, e muova esattamente da analoghe questioni. Del resto, se “senza spada i patti non sono che parole, prive di ogni forza”²⁸, è proprio perché la legge naturale non è, senza la spada, in grado di obbligare a fare ciò che prescrive di volere.

Hobbes, tuttavia, riprende tale questione ad un nuovo livello, a partire dalla tesi secondo cui “la legge di natura e la legge civile si contengono a vicenda (*contain each other*)”²⁹. Hobbes comincia, qui, a chiarire che le leggi di natura, in realtà, non sono propriamente leggi (*are not properly laws*): per quanto esse abbiano, infatti, carattere prescrittivo, sono piuttosto “qualità (*qualities*) che dispongono gli uomini alla pace e all’obbedienza”. Il motivo lo si è visto: le leggi naturali non hanno (sempre) la forza di *obbligare* a fare ciò che dispongono, ma soltanto quella di vincolare la coscienza a volerlo fare.

Per questo, Hobbes ora aggiunge, è soltanto una volta che lo Stato è stato istituito che esse “diventano realmente leggi, e non prima”: esse, infatti, divengono comandi (*commands*) dello Stato, e cioè “anche leggi civili, poiché è il potere sovrano che obbliga gli uomini ad obbedire ad esse”. Si direbbe, pertanto, che le *leggi naturali*, propriamente, non esistono: perché quando sono *naturali* – quando cioè sono quelle prescrizioni che nella condizione naturale la ragione detta –, in realtà non sono ‘leggi’, mentre quando sono, finalmente, *leggi*, in realtà non sono più ‘naturali’, ma civili, dal momento che ciò che le rende leggi è il fatto della volontà del sovrano.

Entro questa logica, affermare che la legge di natura è ‘parte’ della legge civile, non significa se non che la legge di natura è ciò che la legge civile prescrive di seguire come tale. *Prima* della legge civile, non c’è legge naturale, dal momento che essa diviene tale, viene costituita come legge – ossia come prescrizione che obbliga alla propria osservanza – solo dalla legge civile ed in quanto diviene, di conseguenza, a far parte di essa. Come osservava già Bobbio, qui viene *invertita* la logica del diritto naturale ‘classico’: dove per il giusnaturalismo tradizionale la legge positiva

28 Hobbes 2001 [1651]: 275.

29 Ivi: 433. Su tale tesi si rimanda, tra gli altri, a Harrison (2011: 22-38), Undersrud (2014: 683-716), Zagorin (2009), Cooper (2018), Chiodi (1970).

è obbligatoria solo in quanto è conforme alla legge naturale, per Hobbes “la legge naturale è obbligatoria solo in quanto è conforme ad una legge positiva”³⁰.

E tuttavia, torna il problema di fondo: l’obbligo di obbedire alla legge civile, infatti, deriva e dipende dal patto, ma ciò che obbliga al rispetto del patto è la legge naturale, come si è ormai chiarito. Se così non fosse, si ricadrebbe nell’identificazione tra diritto e forza: occorrerebbe ammettere, infatti, che niente obbliga i sudditi al rispetto del patto se non il fatto di esserne *costretti* dalla ‘spada’, dalla volontà e dalla forza del sovrano.

Ma è esattamente ciò che Hobbes intende scongiurare: il patto, infatti, è da lui costruito come ciò che si è *obbligati* a rispettare – e non, semplicemente, come ciò a cui *de facto* siamo costretti ad adempiere per la paura del sovrano. La tecnologia del patto, lo si ripete, è quella del diritto, è quella che si definisce intorno ad un problema *giuridico* da risolvere: perché si è obbligati a mantenere, a tener fermo il patto che istituisce la sovranità? Il che significa anche: perché si *deve* obbedire al sovrano? Non è un problema fattuale, ma *normativo*: si tratta, cioè, di chiedersi non perché i sudditi *obbediscano* al sovrano, ma, diversamente, perché essi siano obbligati a farlo, perché l’obbedienza sia dovuta in forza del patto.

Il problema, in ultima istanza, è quello della giustificazione dell’obbligatorietà della legge civile stessa: perché i sudditi sono obbligati a fare ciò che la legge comanda loro di fare? È chiaro che la risposta, qui, non può essere: perché così il sovrano comanda. Dal *fatto* che il sovrano voglia che la sua legge sia obbedita, non segue, infatti, l’obbligo di fare ciò che il sovrano vuole. Per questo Hobbes è costretto ad introdurre anche la tesi – reciproca rispetto a quella precedente – secondo cui la legge civile è una parte di quella naturale: “la giustizia, infatti, cioè l’adempimento del patto [...] è un dettame della legge di natura (*is a dictate of the law of nature*). [...] Quindi l’obbedienza alla legge civile è anch’essa una parte della legge di natura”³¹. Nel testo latino, Hobbes è ancora più esplicito, come lo era già, peraltro, stato nel *De Cive*: “omnis lex civilis etiam lex naturae sit, ex eo patet, quod pactum violare, et per consequens legem civilem transgredi legis naturae transgressio est. Itaque ut legibus civitatis obediamus, lex naturalis est”.

L’obbedienza alla legge civile è dunque ciò a cui obbliga la legge naturale. La tesi ‘positivista’ di Hobbes – la legge naturale è obbligatoria solo se conforme a quella civile – pertanto, è vera solo sulla base della tesi ‘giusnaturalista’ che ora si ripresenta – dal momento che la legge civile è obbligatoria solo in quanto così dispone la legge naturale. Vi è però uno squilibrio, perché se, da una parte, la legge naturale, per poter essere ‘propriamente’ una legge, deve sempre poter essere ‘conforme’ a quanto dispone la legge civile, dall’altra, invece, la legge civile è, per definizione, sempre e comunque conforme a quella naturale. La parte sullo Stato cristiano non dimostrerà, in fondo, che questo: che la stessa

30 Bobbio 1954: 79.

31 Hobbes 2001 [1651]: 435.

legge divina – e con essa quella naturale – non dispone altro se non l’obbligo di obbedire alla legge civile.

È attraverso questo dispositivo che, come ancora Bobbio osserva, “la legge naturale hobbesiana, per quanto paradossale possa sembrare tale affermazione, non ha altra funzione che quella di convincere gli uomini che non vi può essere altro diritto che quello positivo”³². Il che, tuttavia, implica che la tesi per cui non c’è altro diritto che quello positivo non può essere fondata sul diritto positivo stesso – o, detto altrimenti: che l’obbligo di obbedire al diritto positivo, alla legge civile, non è qualcosa di cui può dar ragione la legge civile stessa. Occorre la logica *supplementare* della legge naturale, cioè, per fondare il diritto del diritto positivo.

È possibile che la logica ‘circolare’ del *Leviatano*, sul punto, valga esattamente ad occultare questo punto. Per spiegarlo, occorre prendere in considerazione le differenze rispetto a quanto, nel *De Cive*, Hobbes aveva sostenuto:

Poiché dunque l’obbligo di osservare queste leggi è anteriore alla loro promulgazione [...], la legge naturale comanda di obbedire a tutte le leggi civili in virtù della legge naturale che vieta di violare i patti (*by the virtue of the natural law which forbids breach of covenant, the law of nature commands us to keep all the civil laws*). Quando, infatti, ci obblighiamo ad obbedire prima di sapere quello che ci verrà comandato, ci obblighiamo ad un’obbedienza generale e totale, onde deriva che nessuna legge civile [...] può essere contraria alla legge naturale³³.

Nel passo del *De Cive*, Hobbes presenta, in sequenza, due tesi. La prima è quella secondo cui la legge naturale *comanda* (ed obbliga) di non violare i patti e, quindi, ad obbedire alla legge civile, che è ciò che a quei patti consegue. La seconda è, invece, quella che esplicita la *logica* sottostante la prima: non c’è legge se non si è tenuti ad essere tenuti a ciò che essa comanderà. Questa è la differenza rispetto al semplice comando: che, affinché una legge sia tale occorre non soltanto che essa mi *prescriva* di fare o non fare qualcosa (che ponga, ad esempio, l’obbligo di fare x), ma che tale prescrizione sia ciò che io sono *già* tenuto a rispettare. Come si è visto, la legge naturale funziona, qui, come ciò che fonda l’obbligo di obbedire alla legge civile, che assicura l’obbligatorietà dell’obbligo.

Quel che è interessante, è che nel *Leviatano*, per quanto le due tesi siano riprese, esse non si trovano più messe immediatamente in relazione l’una con l’altra. La questione dell’obbligo ad obbedire è trattata in un punto in cui della legge naturale non si fa parola. Nel capitolo XXVI, Hobbes scrive che la legge non è un consiglio, ma un comando, precisando: “di colui che indirizza il suo comando” *to one formerly obliged to obey him*. In forza di che cosa questa obbligazione esista già da prima, qui Hobbes preferisce non dirlo espressamente, ma, evidentemente, lasciarlo intendere³⁴.

32 Bobbio 1954: 100.

33 Hobbes 1959 [1642]: 272-273.

34 Hobbes 2001 [1651]: 431. È chiaro che, per le ragioni che si sono viste, la risposta continua a essere: per il patto e, dunque, per la legge naturale. Ma che una certa ambiguità vi sia, è

Quando poi, poco più avanti, il problema del rapporto tra legge naturale e legge civile viene esplicitato, Hobbes sembra difendere la tesi opposta a quella che ci si attenderebbe. Per sostenere, infatti, che le leggi naturali divengono propriamente vincolanti solo in quanto le leggi civili obbligano a rispettarle, Hobbes scrive, come si è visto: “cioè quando sono comandi dello stato e quindi anche leggi civili, perché è il potere sovrano che obbliga gli uomini ad obbedire ad esse (*it is the sovereign power that obliges men to obey them*)”.

Ciò che egli sembra dire, è che sia il potere, il *fatto* che il sovrano lo comandi, che obbliga ad obbedire alla legge – sia quella civile che, per suo tramite, quella naturale. Va da sé, per quanto si è detto, che il passo non significa questo, dal momento che la vera questione è che cosa obblighi a obbedire a ciò che il sovrano vorrà. Ma è esattamente tale questione che, in tal modo, viene occultata. E se, sul piano teorico, Hobbes non ha altra tesi che quella del *De Cive*, per cui è la legge naturale che *comanda* di obbedire alla legge civile, nel *Leviatano* essa non si ripresenta identica: ora, infatti, l’obbligo di obbedire alla legge civile è detto un “detta-*me*” (*dictate*) della legge naturale, sulla base dell’assunto secondo cui quest’ultima non potrebbe mai, propriamente, ‘obbligare’, ‘prescrivere’.

Difficile pensare che, qui, Hobbes intenda richiamarsi al fatto che, come aveva detto, la legge naturale obbligherebbe sempre in coscienza, ma non sempre anche *in foro externo*. Questa posizione, infatti, è sostenuta apertamente – ed anzi con ancor maggiore insistenza – anche nel *De Cive*, senza che ciò impedisca di riconoscere il carattere ‘obbligatorio’ delle leggi naturali. Se è vero, allora, che le leggi di natura obbligano solo quando c’è sicurezza, è altrettanto vero, però, che tale circostanza non implica necessariamente, in Hobbes, la negazione del loro carattere a tutti gli effetti prescrittivo né della loro natura obbligatoria. Anzi, è proprio tale natura che istituisce quella circolarità che definisce la loro relazione con la legge civile: le leggi di natura divengono effettivamente obbligatorie solo nel momento in cui vengono riprese dalla legge civile, ma la legge civile, a sua volta, è obbligatoria solo in quanto la sua osservanza è prescritta dalle leggi di natura.

È però difficile negare che, nel *Leviatano*, Hobbes abbia cura di occultare il più possibile quel ‘circolo’ – e di far passare l’idea, sebbene mai esplicitamente sostenuta, che la legge civile non abbia realmente bisogno di fondare la propria obbligatorietà sulla legge naturale, bastando il potere sovrano a dar ragione dell’obbligo di obbedire ad essa. Così non è, però, come abbiamo visto: per ragioni logiche, ma anche per ciò che nel testo stesso Hobbes continua a sostenere in continuità con il *De Cive*, sebbene riorganizzando i passaggi, dislocandoli diversamente, separando ciò che prima era unito. Che il suo sia un ‘positivismo’ che non riesce, non può costituirsi, si è detto, ed è per questo che ha bisogno di una legge naturale la quale, tuttavia, non opera che al solo fine di negarsi, di garantire la tesi per cui non c’è propriamente mai altra legge che quella civile.

dimostrato, ad esempio, da alcune traduzioni italiane, tra cui quella curata da Santi, che rendono la frase con “a qualcuno che già da prima ha obbligato ad obbedirgli”, lasciando intendere che sia il sovrano stesso, pertanto, ad obbligare ad obbedire a ciò che comanderà.

9. Conclusione

Tanto la logica del patto quanto quella della relazione legge naturale/legge civile funzionano, nel *Leviatano*, soltanto attraverso quella ‘circularità’ di cui abbiamo provato, qui, a dar conto. Come si è ripetuto, però, essa non va intesa come un ostacolo, un vizio concettuale che sarebbe proprio delle tesi di Hobbes. Al contrario, è ciò che permette di chiarire, di rendere visibile quel che ne costituisce un aspetto centrale ed essenziale. È la circularità, infatti, che spiega tanto la ‘contingenza dell’inizio’ nel passaggio natura-società, quanto l’impossibilità, per la legge civile, di giustificare la propria obbligatorietà.

Questa logica circolare, va notato, è generata dai momenti in cui la tecnologia giuridica di Hobbes non riesce più ad andare avanti, non è in grado di assicurare i passaggi interni alle argomentazioni che rende possibili. Non bisogna dimenticare che la tecnica del diritto è ciò che, in Hobbes, è chiamata a garantire, a rendere possibile tanto la produzione dello Stato, del potere comune, quanto, proprio per questo, la *conoscenza vera* di esso. In tal senso, le dinamiche circolari che si innestano sono certamente le spie del fatto che il vocabolario e gli strumenti del diritto non sono realmente in grado di dar conto del processo di formazione del potere *autorizzato* e dunque legittimo – che è ciò che Hobbes intende con ‘Stato’.

Da una parte, infatti, la logica dell’obbligazione non riesce realmente a tenere distinte e separate la questione della normatività, del perché si *deve* adempiere un patto, e quella delle ‘ragioni’, dei motivi in base ai quali si adempie, *di fatto*, a ciò cui ci si è impegnati. Per poter, infatti, strutturare il patto istitutivo dello Stato come ‘valido’ e obbligatorio in forza della legge naturale, Hobbes deve, per le premesse da cui ha preso le mosse, pensarlo come quel patto in cui la parte è obbligata ad adempiere in quanto l’altra prestazione è già stata eseguita. Ma, affinché tale costruzione possa essere sostenuta – affinché, cioè, io possa assumere, quando prometto di cedere e così cedo, che l’altro abbia *già* promesso di cedere e così ceduto –, non è possibile, a Hobbes, che assumere il *fatto* che così sia accaduto.

In tal modo, però, le due prestazioni che costituiscono il patto si definiscono secondo due registri differenti: (a) rispetto, infatti, a chi adempiere per primo, Hobbes non fornisce altra spiegazione che quella *fattuale*: egli si deve presumere aver già adempiuto perché è stato costretto, dalla paura, a farlo; (b) diversamente, chi deve adempiere dopo che l’altro ha adempiuto, viene invece ad assumere un obbligo *giuridicamente* fondato in forza della validità del patto stesso: egli deve, infatti, adempiere, può argomentare Hobbes, conformemente a quanto la legge naturale dispone.

Dall’altra parte, anche il tentativo di ‘positivizzazione’ del diritto fallisce. Se la legge naturale finisce per non aver altra funzione che quella di togliersi come tale, di farsi legge civile, ciò avviene proprio perché, però, la legge civile non è in grado di fondare da sé la propria normatività, l’obbligatorietà delle sue prescrizioni.

Si è spesso sostenuto che è con Hobbes che comincia propriamente la filosofia politica moderna, segnata fin dal principio dall’idea per la quale il diritto costituirebbe l’unica tecnica in grado tanto di descrivere quanto di giustificare il carattere

e la natura del potere. In realtà, tale ‘inizio’ non ha mai avuto luogo, se esso non consiste che nel mostrare il fallimento di ciò che si proponeva di fare.

Bibliografia

- Agamben G. 1994 [1970], *L'uomo senza contenuto*, Macerata: Quodlibet.
- Althusser L. 1999, *Machiavelli e noi*, Roma: Manifestolibri.
- Borot L. 1992, *Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance: quelques enjeux lexicaux*, in Y.C. Zarka (ed.) 1992, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin: 187-205.
- Bobbio N. 1954, “Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, in AA.VV. 1954, *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino: Ramella: 61-101.
- Byron M. 2019, “Hobbes’s Confounding Foole”, in S.A. Lloyd (ed.) 2019, *Interpreting Hobbes’s Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press: 206-222.
- Chiodi G.M. 1970, *Legge naturale e legge positive nella filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- Cooper K.W. 2018, *Thomas Hobbes and the Natural Law*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
- Dalgarno M.T. 1975-76, “Analysing Hobbes’s Contract”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 (1): 209-226.
- Duncan S. 2021, “Cudworth as a Critic of Hobbes”, in M.P. Adams (ed.) 2021, *A Companion to Hobbes*, Hoboken: Wiley-Blackwell: 398-412.
- Falzea A. 1941, *La condizione e gli elementi dell'atto giuridico*, Milano: Giuffrè.
- Galli C. 1987, “Immagine e rappresentanza politica”, *Filosofia politica*, 1 (1): 9-29.
- Gauthier D.P. 1969, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier D.P. 2022, “Hobbes’s Social Contract”, in S. Dimock, C. Finkelstein and C. W. Morris (eds) 2022, *Hobbes and Political Contractarianism: Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press: 3-23.
- Grover R.A. 1980, “The Legal Origins of Thomas Hobbes’s Doctrine of Contract”, *Journal of the History of Philosophy*, 18 (2): 177-194.
- Hampton J. 1986, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Harrison R. 2011, "The Equal Extent of Natural and Civil Law", in D. Dyzenhaus and T. Poole (eds.) 2011, *Hobbes and the Law*, Cambridge: Cambridge University Press: 22-38.
- Heidegger M. 1976 [1954], *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia.
- Hobbes T. 1959 [1642], *Elementi filosofici sul cittadino*, Torino: Utet.
- Hobbes T. 2001 [1651], *Leviatano*, Milano: Bompiani.
- Hoekstra K. 1997, "Hobbes and the Foole", *Political Theory*, 25 (5): 620-654.
- LeBuffe M. 2003, "Hobbes on the Origin of Obligation", *British Journal for the History of Philosophy*, 11 (1): 15-39.
- LeBuffe M. 2007, "Hobbes's Reply to the Fool", *Philosophy Compass*, 2 (1): 31-45.
- Lobban M. 2011, "Thomas Hobbes and the Common Law", in D. Dyzenhaus and T. Poole (eds.) 2011, *Hobbes and the Law*, Cambridge: Cambridge University Press: 39-67.
- Loukola O. 1998, "Combining Morality and Rationality. Hobbes on Contracts and Covenants", *Hobbes Studies*, 11 (1): 70-94.
- Magri T. 1994, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Milano: Feltrinelli.
- Martinich A.P. 2005, *Hobbes*, London: Routledge.
- Murphy M.C. 1994, "Deviant Uses of 'Obligation' in Hobbes' Leviathan", *History of Philosophy Quarterly*, 11 (3): 281-294.
- Preterossi G. 2022, *Teologia politica e diritto*, Bari-Roma: Laterza.
- Riedel M. 1990 [1975] *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Schmitt C. 1986, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- Sorgi G. 1986, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano: FrancoAngeli.
- Springborg P. 2010, "Hobbes's Fool the Stultus, Grotius and the Epicurean Tradition", *Hobbes Studies*, 23 (1): 29-53.
- Stoljar S.J. 1953, "The Contractual Concept of Condition", *Law Quarterly Review*, 69: 485-488.
- Tricaud F. 1971, "Introduction du traducteur", in T. Hobbes (ed.) 1971 [1651], *Léviathan*, Paris: Sirey: pp. XI-XXXVI.
- Undersrud D. 2014, "On Natural Law and Civil Law in the Political Philosophy of Hobbes", *History of Political Thought*, 35 (4): 683-716.

- Viola F. 1979, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- Ward I. 1993, "Thomas Hobbes and the Nature of Contract", *Studia Leibnitiana*, 25 (1): 90-110.
- Warrender H. 1995 [1957], *Il pensiero politico di Hobbes. La Teoria dell'obbligazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Wood S.W. 1971, "Confusions in Hobbes' Analysis of the Civil Covenant", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 2 (1-2): 195-203.
- Zagorin P. 2009, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Zarka Y.C. 1997, "Critique de Hobbes et fondement de la morale chez Cudworth", in G.A.J. Rogers, J.M. Vienne and Y.C. Zarka (eds) 1997, *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht: Springer: 39-52.
- Zweigert K.e Kötz H. 2011 [1969-71], *Introduzione al diritto comparato*, Milano: Giuffrè.

Omar Chessa¹

Autorizzazione e Stato. Riflessioni a partire da Hobbes

Abstract: In Hobbesian theory, the authorization is essential for understanding the concepts of representation and sovereignty; it therefore supports the structure of the state. This essay will explain what it consists of and why it anticipates certain reflections of twentieth-century analytical jurisprudence and, even earlier, Hegel's theme of recognition.

Keywords: Authorization, State, Representation, Subjectivity, Spirit/Geist.

Indice: 1. Dalla rappresentanza all'autorizzazione – 2. Autorizzare e riconoscere – 3. Autore e autori si costituiscono reciprocamente – 4. Autorizzazione e “atteggiamento critico riflessivo” – 5. La ‘statualità’ degli individui. Dall'autorizzazione allo spirito oggettivo.

1. Dalla rappresentanza all'autorizzazione

I concetti di ‘popolo’ e di ‘rappresentanza’ (o ‘rappresentazione’) sono inscindibilmente connessi: l'uno contribuisce a costituire l'altro, mediandolo ed essendone a sua volta mediato. La rappresentanza/rappresentazione non avrebbe senso se non in vista di un popolo da rappresentare, e il popolo non si darebbe al di fuori della sua rappresentanza/rappresentazione.

Il primo ad avere messo questo nesso in forma di pensiero compiuto è Thomas Hobbes nel *Leviathan*, elaborando una teoria che pretende di valere per qualsiasi forma statale, a prescindere dal suo regime politico, assetto costituzionale e assunzioni ideologiche di fondo. Alla base di ogni Stato c'è sempre un rapporto tra popolo e rappresentanza, e non soltanto nei ‘governi rappresentativi’ (prima liberali e poi democratici).

A sua volta il concetto di “rappresentanza” ne presuppone uno ancora più fondamentale: quello di “autorizzazione”². In questo breve saggio mi occuperò soprattutto di quest'ultimo concetto, argomentando la persistente utilità e attualità della proposta teorica hobbesiana per la dottrina dello Stato.

1 ochessa@uniss.it; Università di Sassari; professore ordinario di Diritto costituzionale.
2 Hobbes 2014 [1651]: 168 ss.

2. Autorizzare è riconoscere

Il discorso sull'autorizzazione è forse la parte più importante e innovativa della teoria generale dello Stato illustrata in *Leviathan*. Indica, infatti, la chiave di volta che regge l'edificio della statualità³.

Anzitutto, va premesso che il dispositivo dell'autorizzazione non è limitato al tipo dello "Stato per istituzione", creato mediante patto sociale, ma opera pure nello "Stato per acquisizione", e quindi in ogni formazione statale esistente⁴. Si basa su (o consiste di) un rapporto rappresentativo tra un *attore* (il rappresentante sovrano) e una molteplicità di *autori* (i sudditi o cittadini, che dir si voglia); e precisamente si realizza quando "le parole e le azioni di alcune persone artificiali sono *riconosciute* da quelli che rappresentano. La persona è allora *attore* e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è *AUTORE*; in tal caso l'attore agisce per autorità"⁵.

In altre parole, chi riconosce le parole e azioni altrui è *autore*, mentre colui le cui parole e azioni sono riconosciute è *attore*. Autorizzare equivale perciò a *riconoscere*. E di conseguenza una persona artificiale agisce d'autorità (o per autorità) quando è riconosciuta dalla persona rappresentata.

L'uso del verbo 'riconoscere' è, però, una scelta del traduttore italiano. Nel testo originale in inglese si legge che l'attore è colui le cui "words and actions (are) owned" dall'autore, e che, viceversa, l'autore è colui che "owneth the words and actions" dell'attore: il verbo è *to own*, che significa 'possedere', sicché le parole e le azioni dell'attore sono 'possedute' dall'autore e l'autore, quindi, detto in forma verbale attiva anziché passiva, 'possiede' le parole e le azioni dell'attore. Possedere le parole e azioni di qualcun altro esprime una relazione ben più stretta e profonda di quella che è indicata dal mero riconoscere le parole e azioni altrui, a meno che non si traduca, più correttamente, con la formula 'riconoscere come proprie'. In effetti, chi possiede qualcosa (un oggetto, un immobile, ecc.) lo riconosce come cosa propria. Ne segue che l'autore è chi 'riconosce come proprie' (e quindi in un certo senso 'possiede', 'fa sue') le parole e azioni di un altro uomo, denominato attore: è quest'ultimo a parlare e fare, ma ciò che dice e fa è come se fosse detto e fatto anche da altre persone, precisamente da tutti coloro, gli autori, che riconoscono quelle parole e azioni come proprie.

Nel rapporto rappresentativo tra *attore/sovrano* e *autore/suddito* il primo non riflette, riproduce, rispecchia, veicola, etc., le parole o azioni del secondo, ma succede piuttosto il contrario, nel senso che il secondo, cioè il soggetto rappresentato, fa sue, e quindi in un certo senso ripete, riflette, veicola, le parole e azioni dell'at-

3 È una delle tesi che ho provato ad argomentare in Chessa (2019: 93 ss).

4 Scrive Hobbes (2014 [1651]: 187), che "uno stato per acquisizione è quello in cui il potere sovrano è acquisito con la forza, ed è acquisito con la forza quando gli uomini [...] autorizzano tutte le azioni di quell'uomo o assemblea che ha in suo potere la loro vita e la loro libertà".

5 Ivi: 169. L'originale recita: "Of Persons Artificial, some have their words and actions Owned by those, whom they represent. And then the Person is the Actor; and he that owneth the words and actions, is the AUTHOR: In which case the Actor acteth by Authority".

tore rappresentativo. Qui la rappresentazione non è più immagine di qualcosa che già c'è, bensì è produzione di entità nuove, di *words and actions*, “parole e azioni”, che il rappresentato/autore non ha mai proferito o compiuto ma in cui potrebbe riconoscersi e che quindi avrebbe potuto proferire o compiere egli stesso, al posto del suo rappresentante/attore⁶.

Ecco, perciò, che la *representative person* crea i rappresentati: producendo le parole e azioni che tutti i membri di una moltitudine riconoscerebbero come proprie, trasforma questa moltitudine in popolo statale. Il rappresentante realizza nella sua persona l'unità politica: “è l'unità del rappresentatore, non l'unità del rappresentato che fa *una* la persona”⁷.

3. Attore e autori si costituiscono reciprocamente

Ma se è vero che il rappresentante *fa* il rappresentato, è vero anche che la potenza demiurgica della persona rappresentativa è, a sua volta, il prodotto di un'altra forza non meno poietica: quella che sortisce dalle molteplici autorizzazioni individuali che producono l'autorità dell'attore rappresentativo e, quindi, la sua stessa sovranità. Non ci sarebbe un popolo (e uno Stato) se non ci fosse un sovrano rappresentativo, ma non ci sarebbe un sovrano rappresentativo se non ci fossero gli *autori* di un *attore*.

Il rapporto tra il rappresentante sovrano e il *suo* popolo statale è, dunque, complesso. Non c'è una lineare causazione che procede senza indugi dal primo al secondo, ma più che altro c'è un movimento di conformazione reciproca. Prima ancora di creare, con la sua sola azione rappresentativa, un popolo *ex nihilo*, dandogli appunto una forma, il sovrano è creato, formato egli stesso da quegli individui che, sommati e riguardati come unità, formano poi il suo popolo. Non potrebbe essere il sovrano che dà forma a un popolo se, prima ancora, le sue parole e azioni non fossero riconosciute, “possedute” da ciascuno degli individui che agiscono in veste di autori.

Sarebbe, perciò, semplicistico asserire che il sovrano è il *soggetto* attivo, costruttivo, formante, e che il popolo invece è soltanto l'*oggetto* passivo, ricettivo e formato, cioè una materia, un substrato originario dappprincipio informe – la “moltitudine” – che poi riceve una forma, una fisionomia dall'azione rappresentativa sovrana. Infatti, ciò che conta veramente non è il fatto che le “parole e azioni” dell'attore sovrano formino il popolo, ponendolo come oggetto, ma è invece la disponibilità degli autori a farle proprie: è questa la forza realmente attiva, che mette in sella un sovrano, le cui parole infatti non sarebbero demiurgicamente creative

6 Se l'autorizzazione è un *riconoscimento*, le parole e azioni del rappresentante sono parole e azioni *potenziali* del rappresentato, nella misura in cui questo sia disponibile a riconoscerle come proprie. D'altronde, il rapporto aristotelico tra ciò che nel rappresentato esiste solo in *potenza* e ciò che nel rappresentante si dà in *atto* è segnalato dal fatto che il secondo è altresì definito come *attore*.

7 Hobbes 2014 [1651]: 172.

di un'unità politica se al loro proferimento e compimento non seguisse un atto di appropriazione diffusa da parte di molteplici autori. Il popolo (l'unità politica statale, il Leviatano) è l'effetto del rispecchiarsi di molteplici autori nell'immagine di uno stesso attore. Ma l'immagine del sovrano in tanto è immagine del popolo in quanto vi siano autori disposti a riconoscersi nell'attore: una disponibilità che non è detto rimanga costante nel tempo e che, pertanto, il sovrano rappresentativo deve guadagnarsi giorno per giorno.

Nella teoria hobbesiana, infatti, la fase dell'autorizzazione non ha una durata illimitata e gli individui non cessano, perciò, di avere una soggettività politica una volta che è istituito l'attore sovrano. Se così non fosse, il Leviatano avrebbe la garanzia certa della propria eternità. Invece Hobbes sa bene che lo Stato è un "Mortal God"⁸: può morire, infatti, sotto i colpi di Behemoth, dilaniato dalla sedizione e dalla guerra civile, tutti eventi che si producono quando l'autorizzazione è diffusamente revocata, ossia quando la sua quotidiana conferma s'interrompe, facendo emergere il dissenso e la volontà di autorizzare un diverso sovrano. Ciò prova che l'insediamento dell'attore sovrano non può determinare la scomparsa dei processi autorizzativi, i quali piuttosto devono continuare a svolgersi incessantemente quale condizione indefettibile della permanenza dell'autorità sovrana nel tempo.

E dunque, un popolo politicamente unito non è altro che la somma di tutti gli individui che autorizzano una medesima persona rappresentativa sovrana (mentre l'insieme di tutti coloro che non autorizzano alcun rappresentante sovrano è una "moltitudine"). Il popolo non è un'unità astrattamente fittizia, non è una figura ideale che esiste solo in virtù di una finzione giuridica: è invece una pluralità concreta di *autori*, cioè di esseri umani in carne e ossa, che vogliono, parlano e agiscono; e che effettivamente contribuiscono a confermare e rendere salda l'autorità dell'*attore* sovrano. Sono questi, e solo questi, a essere rappresentati dalla persona rappresentativa-sovrana. Al contrario, tutti coloro che, con le loro parole e azioni, non contribuiscono all'autorità del sovrano (vuoi perché non ne autorizzano nessuno, vuoi perché intendono autorizzarne uno diverso) e anzi ne minano la legittimazione, sono fuori dal rapporto rappresentativo e devono essere combattuti: chi non autorizza non fa parte del popolo, è nemico del sovrano e può essere distrutto.

4. Autorizzazione e "atteggiamento critico riflessivo"

Quel che Hobbes vuole dire nel *Leviathan* è, tutto sommato, semplice: se c'è un sovrano, ossia un soggetto (singolo individuo o assemblea di individui) che esercita prerogative sovrane in accordo a un *Fundamental Law* ed entro un certo ambito territoriale, ciò dipende dal fatto che la stragrande maggioranza di coloro che lì vivono, s'inclinano alla sua autorità, riconoscendosi nelle sue parole e azioni.

8 Ivi: 182.

Rimane da capire in che modo si realizzi concretamente il fenomeno diffuso dell'autorizzazione del sovrano, e cioè quando possiamo dire che gli individui lo autorizzano. Ovviamente l'atto di autorizzare la sovranità non è di quelli che si compiono in modo dichiarato ed espresso: nel risveglio mattutino gli individui non cominciano la loro giornata affermando pubblicamente e ufficialmente di volere riconoscere come proprie le parole e azioni del rappresentante sovrano. L'autorizzazione, infatti, è *in re ipsa* per il solo fatto che essi si conformino spontaneamente alle sue leggi e ai suoi comandi. Sarebbe ingenuo supporre che questa diffusa adesione naturale sorga dal timore di incorrere in sanzioni: in tal caso il fondamento ultimo della sovranità statale sarebbe la forza, il potere coercitivo, e l'*auctoritas* si confonderebbe con la *potestas*. In realtà la gran parte delle norme alle quali ci adeguiamo in modo spontaneo sono quelle che assegnano ruoli e *status*, che definiscono organizzazioni e che plasmano linee individuali di condotta nei complessi istituzionali in cui si svolge la nostra vita lavorativa, sociale, familiare, ecc.

Gesti apparentemente banali come pagare il prezzo del chilo di pane o del quotidiano che acquistiamo ogni mattina o come ricevere la posta dal postino, fare la fila di fronte a uno sportello degli uffici comunali, richiedere certificati in questi stessi uffici, per poi esibirli ai fini più diversi, sono manifestazioni irriflesse della nostra disponibilità ad autorizzare la sovranità: questa è confermata nella sua autorità dalle miriadi di azioni quotidiane che si compiono secondo le regole dell'ordinamento complesso nel quale si svolge la nostra vita, a prescindere dal fatto che tali regole siano statuite direttamente dal sovrano o da altre autorità riconosciute: infatti il sovrano non è il produttore immediato di ogni regola costitutiva e regolativa che informa le nostre esistenze, ma è l'origine di una *catena di autorizzazioni*, che innerva capillarmente l'intero ordinamento giuridico e sociale, conferendo *autorità* a molteplici istanze, istituzioni, enti, organi, ecc.⁹

Sarebbe inoltre erroneo descrivere queste diffuse pratiche autorizzative esclusivamente nei termini di una acquiescenza passiva, di una mera "abitudine all'obbedienza" (*habit of obedience*), come teorizzava John Austin¹⁰. Quando assistiamo alla violazione delle regole che strutturano le organizzazioni umane e le condotte che dobbiamo tenere al loro interno molto spesso reagiamo in modo attivo, manifestando un atteggiamento critico nei confronti delle condotte devianti. Se qualcuno cerca di saltare la fila alle poste o non rallenta la sua vettura in prossimità di strisce pedonali nonostante ci siano dei pedoni, è assai probabile che si levi qualche voce di protesta. Può obiettarsi che chi protesta ha un interesse personale a farlo (perché, facendo la fila alle poste, sarebbe costretto ad attendere più del dovuto o perché è proprio quel pedone il cui diritto di precedenza è negato dall'automobilista), ma sarebbe un'obiezione mal posta: tutte le regole vigenti creano vincoli di reciprocità tra le persone ed è raro che la violazione di una di esse non si traduca nella lesione di un diritto o interesse di qualcuno.

9 "Il legislatore non è chi per primo fece la legge in virtù della propria autorità, ma colui per l'autorità del quale essa continua a essere una legge" (Ivi: 82).

10 Austin 1995 [1832]: 238 ss. Discuto questa tesi di Austin in Chessa (2012: 759 ss.).

Ciò spiega, ad ogni modo, perché non ci può essere soltanto un passivo *habit of obedience*, una mera convergenza di comportamenti, ma un'adesione sostenuta da ragioni, che emergono e sono esplicitate soprattutto nei casi in cui l'effettiva vigenza dell'assetto normativo è messa a repentaglio da condotte devianti. L'autorizzazione assume, quindi, la veste di una pratica sociale normativa, cioè animata da un *internal point of view*, da un "atteggiamento critico riflessivo", che assume la pratica stessa come modello normativo di condotta e che critica e sanziona i comportamenti che deviano dalle sue prescrizioni¹¹.

È chiaro, tuttavia, che non tutti devono essere animati da "atteggiamento critico riflessivo". Né possiamo dire quale sia il numero minimo, o la percentuale minima, di soggetti che necessariamente debbono assumere un modello normativo di critica delle condotte devianti: infatti, stabilire "quanti membri del gruppo debbano considerare [...] il tipo regolare di comportamento come un modello per la critica [...] non è una questione suscettibile di soluzione definitiva", perché non è molto diversa dalla "questione relativa al numero di capelli che un uomo deve avere per essere calvo"¹². Senza dubbio l'autorizzazione basilare è quella dei membri dell'apparato statale che fanno proprie le parole e azioni del sovrano¹³. Questi autorizzano perché intravedono nella persona rappresentativa sovrana un principio di legittimità dinastica o perché la sua sovranità incarna un progetto gradito di società e un insieme di valori condivisi. Ebbene, l'autorizzazione basilare offerta dai membri dell'apparato statale è, a ben vedere, la *rule of recognition* di cui ragiona Hart, a dimostrazione della grande continuità plurisecolare nel pensiero giuspolitico inglese. Ad esempio, ciò che nel Regno Unito è deliberato dal *King in Parliament* è legge sovrana perché è riconosciuto come tale dai *public officials* cui spetta il compito di applicare o eseguire il diritto. E sebbene essi siano *public officials* in virtù della stessa fonte legislativa che riconoscono come valida e vigente, questo è un circolo vizioso solo in apparenza, come ho provato a dimostrare in altri lavori¹⁴. Il legislatore parlamentare britannico è il potere normativo sovrano poiché *come tale* è riconosciuto dai *public officials*, i quali a loro volta sono *public officials* sulla base della legislazione sovrana; e ciò secondo un movimento di reciproco riconoscimento: il *public official* deve riconoscere il potere legislativo sovrano dell'ordinamento del quale è *public official* e non disapplicarne le statuizioni, pena il venir meno della sua posizione e funzione.

All'autorizzazione basilare e 'attiva' dei *public officials* segue poi quella, più *disengaged*, di tutti gli altri. Infatti, tutti nasciamo già inseriti dentro un ordine statale,

11 Mi ricollego, evidentemente, alle note tesi di Hart (1991 [1961]: 66 ss., spec. 68-69).

12 Ivi: 68.

13 Occorre sempre tenere presente che una cosa è il sovrano, ossia il potere legislativo supremo (che, a seguire Hobbes, può risiedere in una sola persona o in un'assemblea di pochi oppure nell'assemblea di tutti coloro che vogliono riunirsi), altra cosa è il complesso dei *Public Ministers*, cioè di coloro che, formando lo Stato-apparato, agiscono in esecuzione dei comandi normativi sovrani: vi rientra ogni altro organo o potere statale diverso da quello sovrano, ma anche ogni sorta di funzionario e di dipendente pubblico, dagli alti vertici amministrativi fino alle truppe della milizia.

14 Vedi soprattutto Chessa (2010: 101 ss.).

familiare e sociale, dal quale riceviamo la nostra formazione di base. Interiorizziamo da subito le regole di comportamento sedimentate nelle istituzioni educative e formative. Come è dimostrato dalle recenti acquisizioni delle neuroscienze, l'apprendimento avviene mediante processi imitativi indotti dai “neuroni specchio”¹⁵. La costituzione della soggettività individuale è, per un lungo tratto, un adattamento mimetico a un ordine preesistente. Solo in una fase successiva interviene – *se* interviene – un abito critico e l'attitudine a discutere criticamente le regole ricevute.

5. La 'statualità' degli individui. Dall'autorizzazione allo spirito oggettivo

Nella costruzione hobbesiana l'autorizzazione discende dalla legge naturale di ragione: è questa, infatti, a convincere e indurre gli individui che è meglio stare dentro l'ordine statale anziché nello stato di natura¹⁶. Però, bisogna fare chiarezza sul punto.

È irrealistico, infatti, che il singolo individuo, in un certo momento della sua vita, si renda conto di dover assoggettare la propria vitalità istintuale ai precetti della ragione naturale: è infatti comune esperienza che già nell'infanzia gli individui osservino le regole di comportamento dettate dalla *recta ratio* e non è pensabile che siano il frutto di una loro personale scoperta. La verità è che sono inculcate dall'educazione impartita dagli adulti secondo un approccio che all'inizio non può che essere di tipo 'dogmatico-prescrittivo'. Il fanciullo segue tali regole perché è cresciuto nel loro rispetto e non già perché le riconosca da subito come razionali. Tutti siamo stati plasmati da processi educativi in modo che rispondessimo spontaneamente a certi stimoli esterni, né più né meno come l'addestramento che insegna ai cani di sedersi o di riportare il bastone secondo l'ordine del padrone. Ai precetti della legge naturale di ragione, della *lex naturalis*, l'individuo non approda scoprendo in sé la luce della razionalità, dopo un lungo processo di maturazione personale e avendo registrato quali danni la spinta egoica abbia riportato da una lunga serie di esperienze recalcitranti. Invece riceve le regole naturali della ragione dalla famiglia e dalla comunità di uomini cui appartiene. La ragione naturale è più una ragione collettiva che individuale.

Si è detto giustamente che

è un'illusione tipica dell'individualismo liberale quella di ritenere che l'identità del soggetto sussista in perfetta indipendenza dalle relazioni in cui è immerso, relazioni di riconoscimento personale, di adesione culturale, di dedizione lavorativa. In verità, ciascuno di noi si identifica spontaneamente in varia misura con la propria collocazione

15 Sui “neuroni specchio” vedi, nella letteratura italiana di divulgazione scientifica, Rizolatti e Sinigaglia (2006), Iacoboni (2008), Rizzato e Donelli (2011).

16 “Una LEGGE DI NATURA (*lex naturalis*) – scrive Hobbes (2014 [1651]: 134) – è un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla, e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata”.

intersoggettiva, culturale e occupazionale: se non impediti a farlo, ci sentiamo italiani o francesi, commercianti o professori, metropolitani o provinciali ecc.¹⁷.

Il punto era già chiaro a Marx: “poiché l’uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono io), egli, in un primo momento, si rispecchia in un altro uomo”¹⁸. A loro volta, questi rapporti intersoggettivi di riconoscimento, costitutivi delle identità individuali, si formano dentro le sfere comunitarie più varie, all’interno di ordinamenti molteplici: e lo Stato non solo è uno di questi, ma è anche quello che tendenzialmente li comprende tutti, ponendo le condizioni della loro possibilità.

È sbagliato pensare che prima esistano gli individui già compiutamente formati, con i loro gusti, preferenze, ambizioni, esigenze, attitudini, competenze, cultura, dotazioni, interessi, ecc., e che a queste entità, già date e riconoscibili, se ne aggiunga un’altra, lo Stato, col compito di mediare tra loro e di conciliare le diverse individualità, magari “secondo una legge universale di libertà”, come postula la raffigurazione liberale classica (ma pure neolibérale)¹⁹. Ciò che l’individuo è (o ciò che l’individuo diventa) lo è (o lo diventa) *dentro lo Stato*. Non è neppure immaginabile una realtà individuale prestatuale. La nostra realtà di persone (e di gruppi sociali di persone) si costituisce sempre nello Stato e quindi in stretta connessione con le funzioni e le attività statali, le quali contribuiscono in modo decisivo a plasmare i modi di essere individuali.

Ciascuno di noi, infatti, può nascere (o diventare) ricco oppure povero; può essere colto o poco istruito; può essere avvezzo all’esercizio corporale o poco incline alle attività sportive; può essere portatore di un forte interesse nella musica o del tutto disinteressato a qualsiasi forma di espressione artistica, e così via: l’elenco delle possibili determinazioni individuali è potenzialmente infinito, ma pochissime non dipendono per nulla da una qualche forma di appartenenza o di influenza sociale e quindi statale. Un dato come la ricchezza e la povertà, che indubbiamente struttura in profondità la percezione di sé, la linea di condotta soggettiva, i gusti, l’atteggiamento nei confronti degli altri, ecc., dipende dai rapporti giuridici di proprietà, i quali a loro volta esistono in virtù dello Stato, cioè in quanto l’ordinamento statale li riconosca, li garantisca e, prima ancora, li costituisca. Anche il grado di istruzione, che dipende in stragrande parte dalle prestazioni statali, è un fattore decisivo di costruzione delle soggettività individuali e lo stesso si dica della sensibilità artistica e di qualsiasi altro interesse che l’individuo sviluppi come sua determinazione caratterizzante.

Insomma, ciò che siamo dipende da un contesto complesso di relazioni sociali, che a loro volta si formano e costituiscono dentro un ordine statale. È in questo senso che deve intendersi la tesi di Hegel, per cui “tutto ciò che l’uomo è, egli lo

17 Zhok 2020: 3173.

18 Marx 2013 [1867]: 117, nt. 18.

19 La formula tra virgolette richiama la nota definizione di Kant (1995 [1797]: 407), del diritto come “insieme delle condizioni per mezzo delle quali l’arbitrio dell’uno può accordarsi con l’arbitrio di un altro secondo una legge universale di libertà”.

deve allo Stato: solo in esso egli ha la sua essenza. Ogni valore, ogni realtà spirituale, l'uomo l'ha per mezzo dello Stato"²⁰. La dialettica del riconoscimento che è alla base dell'*autorizzazione* opera nei due sensi che vanno dagli individui allo Stato e dallo Stato agli individui. Con le sue funzioni e prestazioni d'ordine lo Stato modella i processi di individuazione, contribuendo alla costituzione delle varie soggettività individuali (insieme alle famiglie e agli altri gruppi sociali che lo Stato contiene al proprio interno modellandoli direttamente o indirettamente); e gli individui, formandosi dentro un ordine statale e per effetto dei suoi condizionamenti, sviluppano e manifestano a loro volta linee di condotta, atteggiamenti, propensioni, preferenze, ruoli, ecc. che hanno altresì una valenza *autorizzante* nei confronti dello Stato.

Che lo Stato sia al servizio degli individui è, perciò, tanto erroneo quanto che gli individui siano al servizio dello Stato. La subordinazione dell'uno agli altri, e viceversa, è tesi ideologica oppure una linea specifica di indirizzo politico, che di volta in volta può scegliere di valorizzare l'iniziativa individuale ovvero le esigenze comunitarie. Ma sul piano ontologico non esistono rapporti di strumentalità, poiché per declassare uno dei due termini al rango di strumento dell'altro occorre postulare che questo secondo termine sia già provvisto di una soggettività sussistente in sé e per sé, in modo autonomo e indipendente: il che, però, è sconfessato dal fatto che invero tra i due termini c'è sempre un costituirsi reciproco, seppure con fisionomie diverse nel tempo e nello spazio; saranno poi le diverse traiettorie storiche, geografiche, climatiche, socioeconomiche, ecc., a spiegare perché le formazioni statali possono costituirsi su differenti basi assiologiche e organizzative, manifestando una certa varietà tipologica²¹.

Come gli individui non esistono separatamente dallo Stato, allo stesso modo lo Stato non esiste separatamente dagli individui:

Le pratiche e le istituzioni che formano la vita pubblica della comunità esprimono le norme più importanti, più fondamentali per l'identità dei suoi membri, così che da una parte essi possono solo confermare la loro identità rendendosi partecipi di queste pratiche e istituzioni, mentre dall'altra il loro parteciparvi è ciò che le mantiene in vita²².

Ciò è pienamente coerente con la lezione hegeliana sulla statualità come piena realizzazione dello Spirito oggettivo. Hegel osserva, infatti, che

20 Hegel 2014 [1837]: 105.

21 In Hegel (2017 [1821]: 429), si legge che "l'universale non vale e non viene compiuto senza l'interesse, il sapere e il volere particolari, né gli individui vivono come mere persone private in vista di questo interesse particolare: essi piuttosto vogliono a un tempo nel e in vista dell'universale, e hanno un'attività consapevolmente rivolta a questo fine. Il principio degli Stati moderni ha questa immane forza e profondità: esso fa sì che il principio della soggettività si compia fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e, a un tempo, lo *ricondeuce* nell'*unità sostanziale*, conservando così quest'ultima in quel principio stesso".

22 Così Taylor 1984 [1979]: 136.

se lo Stato viene scambiato per la società civile, e se quindi la sua destinazione viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse dei singoli in quanto tali* diviene il fine ultimo per cui essi sono uniti, e, a un tempo, il fatto di essere membro dello Stato finisce col dipendere dal capriccio individuale [...] Lo Stato ha invece un rapporto completamente diverso con l'individuo. Lo Stato, infatti, è Spirito oggettivo, e l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto è un membro dello Stato²³.

Sicuramente, l'*autorizzazione*, che sta alla base della teoria hobbesiana dello Stato, non coincide totalmente con lo *spirito oggettivo* della filosofia hegeliana del diritto pubblico statale. Ma i punti di contatto non mancano.

Bibliografia

- Austin J. 1995 [1832], *Delimitazione del campo della giurisprudenza*, Bologna: Il Mulino.
- Chessa O. 2010, "La validità delle costituzioni scritte. La teoria della norma fondamentale da Kelsen a Hart", *Diritto&Questioni pubbliche*, 10: 55-119.
- Chessa O. 2012, "Sovranità, potere costituente, stato d'eccezione. Tre sfide per la teoria della norma di riconoscimento", *Diritto pubblico*, 18 (3): 755-800.
- Chessa O. 2019, *Dentro il Leviatano. Stato, sovranità e rappresentanza*, Milano-Udine: Mimesis.
- Hart H.L.A. 1991 [1961], *Il concetto di diritto*, Torino: Einaudi.
- Hegel G.W.F. 2014 [1837], *Lezioni sulla filosofia della storia. (Vol. 1) La razionalità della storia*, Milano: PGreco.
- Hegel G.W.F. 2017 [1821], *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Milano: Bompiani.
- Hobbes T. 2014 [1651], *Leviatano*, Milano: Rizzoli.
- Iacoboni M. 2008, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Kant I. 1995 [1797], *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino: Utet.
- Marx K. 2013 [1867], *Il capitale*, Roma: Newton Compton.
- Rizzato M. e Donelli D. 2011, *Io sono il tuo specchio. Neuroni specchio ed empatia*, Torino: Amrita.

23 Hegel 2017 [1821]: 417-419.

Rizzolatti G. e Sinigaglia C. 2006, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano: Raffaello Cortina.

Taylor C. 1984 [1979], *Hegel e la società moderna*, Bologna: Il Mulino.

Zhok A. 2020, *Critica della ragion liberale. Una filosofia della storia corrente*, Milano: Meltemi (Kindle edition).



Stefano Berteà¹

La concezione dell'obbligo giuridico di Thomas Hobbes

Abstract: In this work, I will critically engage with Thomas Hobbes' account of legal obligation. The main claim I set out to defend is the thesis that Hobbes conceptualizes legal obligation as rationally justified imperative. This means that a legal obligation is presented as a command of a sovereign power that is intrinsically (and not merely contingently) rational. That is, for Hobbes, practical rationality, in its prudential (vis-à-vis moral) instantiation, is an essential dimension of legal obligation. On this basis, I suggest that Hobbes' account of legal obligation is best interpreted as a variant of the so-called normative model. More specifically, Hobbes theorizes a rationalist version of the normative model that, on the one hand, is rooted in the naturalist tradition of the Middle Age and, on the other hand, is conceptually distinguishable from the views of legal obligation associated with the legal theories of Jeremy Bentham and John Austin.

Keywords: Legal Obligation, Thomas Hobbes, Legal Positivism, Natural Law Theory, Legal Rationalism.

Indice: 1. Introduzione – 2. Politica e diritto nel pensiero di Hobbes – 3. Il modello normativo e razionalista dell'obbligo giuridico teorizzato da Hobbes – 3.1 Considerazioni filosofico-generalì – 3.2 Considerazioni teorico-giuridiche – 4. Conclusione.

1. Introduzione

In questo saggio intendo ricostruire la concezione dell'obbligo giuridico teorizzata da un autore classico del pensiero politico e giuridico moderno: Thomas Hobbes. La nozione di obbligo è, a mio avviso, un'idea giuridica fondamentale. Conseguentemente, ritengo che una sua adeguata comprensione sia essenziale per l'analisi del diritto.² Per tale ragione, intendo la ricostruzione della teorizzazione dell'obbligo giuridico da parte di un classico della filosofia moderna che propongo in questo lavoro innanzitutto come un'occasione per riflettere critica-

1 stefano.bertea@unime.it; Università di Messina; professore associato in Filosofia del diritto. Desidero ringraziare Alessio Lo Giudice e Giuseppe Lorini per aver letto e commentato una versione precedente di questo scritto. Ovviamente, gli errori commessi e le imprecisioni contenute in questo lavoro sono attribuibili e imputabili esclusivamente a me.

2 Questa è la ragione per la quale mi sono occupato del tema in svariate occasioni. Si veda, ad esempio, Berteà (2014, 2017, 2019 e 2024).

mente sulla nozione di obbligo giuridico in generale e, di conseguenza, per contribuire a una migliore comprensione del fenomeno giuridico nel suo insieme. Ciò significa che le pagine seguenti non hanno come obiettivo principale quello di difendere una determinata interpretazione della filosofia giuridico-politica di Hobbes, ma quello di valutare quale rilevanza le tesi hobbesiane relative all'obbligo giuridico abbiano, o possano avere, per una concettualizzazione del tipo di dovere generato dal diritto. Per la medesima ragione, le considerazioni che seguono vanno considerate primariamente come un contributo a una teoria generale dell'obbligo giuridico piuttosto che a un'esegesi della filosofia politica e giuridica di Hobbes.

Nella mia trattazione, inquadrerò la concezione dell'obbligo giuridico teorizzata da Hobbes nel contesto della sua generale proposta filosofico-politica. La ragione che giustifica questa scelta è riconducibile al fatto che, in considerazione del carattere sistematico della filosofia del diritto e della politica di Hobbes, le tesi sull'obbligo giuridico difese da quest'ultimo possono essere comprese correttamente soltanto se contestualizzate all'interno della sua complessiva visione filosofica, teoria politica e dottrina giuridica.

2. Politica e diritto nel pensiero di Hobbes

Hobbes elabora la sua filosofia politica e giuridica in un'epoca storica – metà del Seicento – nella quale si assiste alla graduale transizione dal pensiero giusnaturalista, a lungo dominante nei secoli precedenti e ancora influente nei decenni in cui Hobbes sistematizza la sua proposta teorica, a quello giuspositivista, che proprio tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento comincia a essere teorizzato come un'alternativa, sia pur ancora minoritaria e non articolata in maniera dettagliata e matura, proprio al giusnaturalismo. Come sottolineato nella letteratura secondaria, nell'ambito della quale la precisa collocazione teorico-giuridica di Hobbes è ancora oggetto di dibattito, il pensiero di Hobbes riflette l'ambivalenza del periodo nel quale il filosofo inglese scrive le sue opere maggiori.

Da un lato, infatti, vi è chi, come Norberto Bobbio, sostiene che Hobbes vada considerato un precursore, se non addirittura il primo esponente importante, del positivismo giuridico. In questa interpretazione, Hobbes va classificato come un (proto-) giuspositivista innanzitutto in quanto nega il carattere vincolante del diritto naturale, che non è considerato da Hobbes una forma di diritto in senso proprio ma è piuttosto concettualizzato come un (mero) precetto razionale – un imperativo della ragione nella sua dimensione pratica. Inoltre, il positivismo di Hobbes emerge nella sua tesi che il diritto naturale non determina i contenuti del diritto positivo. Spetta, infatti, a quest'ultimo la funzione di fissare quali condotte siano lecite e illecite. E tale funzione viene svolta dal diritto positivo in modo sostanzialmente autonomo, dal momento che il diritto naturale si limita a dettare la necessità di introdurre un sistema di diritto positivo, ma i contenuti di tale sistema, sia nella fase di creazione delle norme giuridiche sia in quella della loro interpretazione, sono stabiliti esclusivamente da chi detiene il potere politico in un determinato

territorio. Infine, secondo Bobbio, Hobbes va considerato un (proto-) giuspositivista, in quanto teorizza una concezione paradigmaticamente imperativista del diritto, il quale viene inteso come l'insieme dei comandi del potere sovrano. Questo complesso di tesi spinge Bobbio a individuare in Hobbes non semplicemente un precursore ma piuttosto l'iniziatore del giuspositivismo, soprattutto nella versione empirica che successivamente trova nei lavori di Jeremy Bentham e John Austin una teorizzazione sofisticata³.

Da un altro lato, vi sono studiosi che, per utilizzare un'espressione di Mark Murphy (1995: 846), considerano il contributo teorico di Hobbes "much more akin to earlier natural law accounts than to later positivist views". Questa linea interpretativa è difesa in modo sistematico proprio da Murphy, il quale sottolinea sia la distanza concettuale che separa il pensiero politico e giuridico di Hobbes da quello di Austin sia, allo stesso tempo, la continuità esistente tra le teorizzazioni di Hobbes e quelle di un giusnaturalista classico come Tommaso d'Aquino⁴. A partire dalla rilettura delle tesi centrali del giusnaturalismo – il quale viene tenuto concettualmente separato dall'affermazione secondo la quale la "derivability from the natural law is sufficient for a norm to be part of the civil law" (Murphy 1995: 848) –, Murphy (1995: 849) evidenzia i tratti non positivistic del pensiero di Hobbes, nel quale si stabilisce la necessità della "congruence between the dictates of the natural law and of the civil law" ai fini della determinazione del carattere obbligatorio di quest'ultimo. Infatti, continua Murphy (1995: 849), per Hobbes vi sono "many cases in which subjects are under no obligation to obey the commands of their sovereigns". Questa situazione si verifica ogni volta che i comandi del sovrano non hanno un corrispettivo nei dettami di ragione che costituiscono il diritto naturale. Su tale base, Murphy sostiene che vi è continuità concettuale tra la proposta politico-giuridica di Hobbes e la tesi giusnaturalistica che condiziona l'obbligatorietà (piuttosto che l'esistenza) del diritto positivo alla capacità di quest'ultimo di essere riconosciuto come congruente con i precetti del diritto naturale, a sua volta inteso come un sistema di principi razionali.

L'ambivalenza del contributo filosofico-politico e teorico-giuridico di Hobbes trova una formulazione efficace sia nell'opera di Lon Fuller (1940: 20), il quale sostiene che Hobbes "founded legal positivism on a natural law basis", sia in quella di David Dyzenhaus (2001: 465), il quale, prima di offrire una lettura del contributo di Hobbes simile a quella proposta da Murphy, afferma che, almeno a prima vista, "as a matter of textual interpretation ... Hobbes supplies evidence that allows us to think of him as both a natural lawyer, though a rather odd one, and as a decidedly positivist thinker".

Una, sia pur necessariamente concisa, ricostruzione del pensiero politico e giuridico di Hobbes rende manifesta l'ambivalenza del suo pensiero. Quest'ultimo si sviluppa in una serie di lavori, tra i quali i più importanti sono *The Elements of*

3 Queste tesi sono difese in modo sistematico in Bobbio (1954). Una simile interpretazione è offerta, con argomentazioni parzialmente diverse, in Cattaneo (1962) così come, più recentemente, in Venezia (2015).

4 Si vedano, ad esempio, Murphy (1994, 1995 e 2016) e Dyzenhaus (2001 e 2012).

Law: Natural and Politic (completato nel 1640 e pubblicato nel 1650) e *De Cive* (che costituisce la terza parte di *Elementia Philosophiae* e viene pubblicato nel 1642), prima di trovare la sua elaborazione più sistematica con la pubblicazione del *Leviatano* (che esce nel 1651 nell'edizione in lingua inglese e nel 1668 nella versione in lingua latina). Nelle sue principali opere filosofico-politiche e teorico-giuridiche, Hobbes si propone l'obiettivo di fornire una *fondazione razionale* della società civile. Il principale intento di Hobbes, dunque, non è quello di *descrivere* l'origine storica degli ordinamenti politici a lui contemporanei. Né, per Hobbes, è centrale il problema dell'efficacia e dei meccanismi di funzionamento di tali ordinamenti. Nella sua costruzione teorica, il filosofo inglese è piuttosto interessato a *giustificare* le istituzioni politiche e giuridiche, ossia, a *legittimare* la loro esistenza e autorità. In tal senso, Hobbes si occupa primariamente di questioni fondative, contribuendo così allo studio di quello che, in termini contemporanei, è caratterizzabile come il "contesto della giustificazione", piuttosto che il "contesto della scoperta", della politica e del diritto.

Il discorso fondativo di Hobbes condivide svariate nozioni e strategie argomentative utilizzate dal giusnaturalismo (non soltanto) moderno. Infatti, come per le proposte giusnaturalistiche, anche per la costruzione filosofico-politica e teorico-giuridica di Hobbes il punto di partenza è costituito dallo "stato di natura", una condizione regolata dal "diritto di natura"⁵. Nello stato di natura non vi è alcuna autorità politica e ogni individuo ha "diritto a ogni cosa" – questa, per Hobbes, è la prima legge di natura, o la "legge fondamentale di natura" – in quanto i soggetti sono sottoposti solamente a precetti di razionalità pratica – le "leggi di natura"⁶. Queste ultime, seppur immutabili, eterne e generalmente riconosciute, sono solamente dettami della ragione. In quanto tali, nello stato di natura, esse obbligano soltanto in coscienza. Pertanto, nel pensiero di Hobbes le leggi di natura non sono né necessariamente rispettate nelle interazioni sociali né razionalmente vincolanti *in foro externo*⁷. Più specificamente, per Hobbes le leggi di natura sono massime funzionali all'autoconservazione, alla protezione e all'autodifesa personali. Quindi, esse hanno essenzialmente e fondamentalmente un carattere prudenziale, piuttosto che morale. Analogamente, il diritto di natura, ossia, l'insieme delle leggi di natura, altro non è che

la libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della propria vita e, di conseguenza, di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo (Hobbes 2001 [1651]: 64).

5 Hobbes 2001 [1651]: 64-71 (i numeri di pagina sono quelli del testo originale inglese).

6 Tali leggi sono precetti, o regole generali, stabilite dalla ragione per vietare che gli individui pongano in essere condotte distruttive della loro vita o si privino di mezzi che preservino quest'ultima.

7 Hobbes 2001 [1651]: 67. Sullo stato di natura e le sue leggi si veda Hobbes (2001 [1651]: 60-80 e 2019 [1642]: 31-42).

Lo stato di natura, continua Hobbes, è caratterizzato da un significativo grado di conflittualità e, conseguentemente, insicurezza, poiché “per tutto il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati, si trovano in quella condizione chiamata guerra e questa guerra è tale che ogni uomo è contro ogni uomo”⁸. Infatti, dal momento che nello stato di natura gli individui hanno diritto a ogni cosa, in tale stato non vi è alcuna autorità generalmente riconosciuta e capace di imporre, anche coercitivamente, norme di convivenza. Inoltre, nello stato di natura i singoli soggetti, da un lato, si trovano in una situazione di uguaglianza, in quanto hanno capacità, competenze e poteri comparabili, e, dall'altro, hanno interessi contrastanti e sono mossi da istinti, passioni e necessità che non tengono necessariamente conto delle esigenze degli altri. Ciò significa che per Hobbes la condizione naturale – lo stato di natura – si caratterizza per una situazione di generale insicurezza associata a una permanente guerra di tutti contro tutti. È per tale ragione che nello stato di natura agli individui manca il bene fondamentale che permette loro di godere della propria esistenza, intesa come una forma di vita confortevole, socievole e civilizzata: la sicurezza. Detto altrimenti, nello stato di natura, nessuna collaborazione duratura è possibile in quanto gli individui, in perenne conflitto l'uno con l'altro, sono dediti a reciproche prevaricazioni e, di conseguenza, “ci sono la continua paura e il continuo pericolo di morte violenta” (Hobbes 2001 [1651]: 62).

Una combinazione di passioni (quali la paura della morte, il desiderio delle cose necessarie per vivere comodamente e la speranza di ottenerle) e di considerazioni razionali (quali l'esigenza di garantire la pace sociale e assicurare la sicurezza personale) induce gli individui a instaurare e riconoscere come vincolante l'autorità politica. Per gli esseri umani, dunque, l'introduzione di un'autorità politica generalmente riconosciuta, alla quale assoggettarsi e alla quale delegare la creazione e l'applicazione delle norme di convivenza sociale, costituisce un'esigenza razionale che corrisponde al soddisfacimento delle loro passioni e interessi fondamentali⁹. A partire da queste premesse, Hobbes (2001 [1651]: 64-65) deriva la seconda legge di natura, la quale prescrive agli individui di rinunciare al diritto a ogni cosa al fine di garantire a sé stessi pace e sicurezza. Il mezzo con il quale tale rinuncia avviene (in modo legittimo) è il contratto, il quale consiste nel “mutuo trasferimento del diritto” naturale originario¹⁰.

A sua volta, anche se può assumere forme diverse, per Hobbes, l'autorità politica, razionalmente fondata e costituita attraverso la stipulazione di un contratto so-

8 Si veda anche Hobbes (2019 [1642]: 33), dove si afferma che “if every one should retain his right to all things, it must necessarily follow, that some by right may invade, and others, by the same right, might defend themselves against them ... Therefore war would follow”.

9 Su questo punto rinvio a Hobbes (2001 [1651]: 64-65 e 137-138) e Hobbes (2019 [1642]: 70-86).

10 Hobbes 2001 [1651]: 66. Per Hobbes, la rinuncia ai diritti soggettivi deve necessariamente avvenire mediante contratto, il quale è l'unico istituto che, in una prospettiva individualista quale è quella che sottende la visione politica di Hobbes, giustifica la rinuncia di un diritto da parte di un soggetto. A questo proposito rinvio alla sistematica trattazione del tema contenuta in Leyden (1981: 62-95).

ziale, non può essere che assoluta, indivisa, e (virtualmente) illimitata¹¹. Se così non fosse, infatti, le stesse controversie, conflittualità e divergenze che caratterizzano l'ipotesi dello stato di natura si riproporrebbero nello stato civile, vanificando così la transizione alla nuova condizione – lo stato civile appunto – e ricreando quello stato di guerra generalizzata e di insicurezza perenne che giustifica l'abbandono della condizione naturale. Pertanto, nello stato civile ciascun soggetto ha un obbligo di obbedienza praticamente assoluto e virtualmente illimitato alle decisioni assunte dai detentori dell'autorità politica e dai loro delegati. Ai cittadini, infatti, è riconosciuto il diritto di disobbedienza soltanto nei casi in cui l'autorità politica metta a repentaglio la loro esistenza o dimostri di non essere in grado di provvedere alla loro protezione in modo adeguato¹². Quindi, fatte salve poche eccezioni, che sono riconducibili all'unico principio che Hobbes riconosce come irrinunciabile per un soggetto – quello di difendere se stesso, garantire la propria sicurezza e preservare la pace – l'obbligo di obbedienza all'autorità politica è inderogabile.

Nello stato civile, le leggi di natura che caratterizzano lo stato di natura, vengono sostituite dalle leggi civili. Queste ultime, che nel loro insieme costituiscono il diritto positivo, sono comandi emanati dal sovrano che tutti i consociati “sono vincolati ad osservare” (Hobbes 2001 [1651]: 136). Il diritto che regola la convivenza civile è, dunque, una creazione artificiale: è un diritto posto, o positivo, piuttosto che naturale. Inoltre, esso ha carattere imperativo: non è un mero consiglio, ma un comando che proviene dal soggetto – individuo o istituzione – autorizzato a emanare prescrizioni vincolanti per altri¹³. Più precisamente, il diritto positivo consiste nell'insieme degli imperativi, o comandi, prodotti dall'autorità politica, i quali trovano la loro fondazione ultima nelle esigenze di ragione che giustificano il passaggio dallo stato di natura a quello civile. I contenuti dei comandi dell'autorità politica – ossia, del diritto positivo – non sono, tuttavia, fissati dalle leggi naturali che in ultima analisi ne giustificano la forza normativa¹⁴. Infatti, per quanto il diritto di natura costituisca un precetto di ragione, esso non è diritto in senso proprio. Soltanto le leggi civili possono essere considerate costitutive del diritto in senso proprio e dei suoi contenuti. In quanto tali, esse possono ridurre e limitare le leggi di natura, ovvero la naturale libertà umana, poiché per Hobbes (2001 [1651]: 139) la legge civile “è stata introdotta nel mondo con lo scopo esclusivo di limitare la

11 La concezione dell'autorità politica è presentata in dettaglio in Hobbes (2001 [1651]: 85-93).

12 Infatti, per Hobbes (2001 [1651]: 65-66 e 111-114), vi sono alcuni pochi diritti inalienabili, quali il diritto di autodifesa (inteso sia come il diritto di un individuo “di resistere a coloro che lo assalgono con la forza per privarlo della vita”, sia come il diritto dei soggetti di “difendere il proprio corpo persino contro chi li aggredisce legittimamente”), il diritto di non farsi male (ossia, “di uccidersi, di ferirsi o di mutilarsi o di non resistere a quelli che lo assalgono”), il diritto di resistere all'arruolamento coercitivo e di partecipare alla guerra (a meno che la difesa dello stato civile non necessiti il contributo di tutti i consociati), il diritto di non accusare se stesso, il diritto di lottare per la vita e il diritto a tutti i beni che sono necessari alla sopravvivenza, quali il cibo, l'aria e i medicinali.

13 Su questo punto rinvio a Hobbes (2001 [1651]: 137-150).

14 Si veda Hobbes (2001 [1651]: 138-139).

libertà naturale di tutti gli uomini, in modo tale che essi non potessero farsi del male, ma assistersi reciprocamente e coalizzarsi contro un nemico comune”.

3. Il modello normativo e razionalista dell'obbligo giuridico teorizzato da Hobbes

Nell'ambito di questa costruzione filosofico-politica e teorico-giuridica, la nozione di obbligo giuridico trova uno specifico riconoscimento¹⁵. Per Hobbes, infatti, coloro che vivono nello stato civile sono assoggettati a determinati obblighi, i quali sono prodotti dalle limitazioni che le leggi civili introducono all'originario diritto naturale a ogni cosa. Ciò equivale a concepire l'obbligo giuridico come una nozione tanto *artificiale* quanto *derivata*. In primo luogo, per Hobbes l'obbligo giuridico è un *costrutto*, o un'entità artificiale, dal momento che nello stato di natura hobbesiano non vi sono obblighi ma soltanto il diritto di ciascuno a ogni cosa. La conflittualità e l'incertezza causate dalla condizione naturale giustifica l'introduzione di un sistema di obblighi, i quali, conseguentemente, fanno la loro apparizione solamente nello stato civile. In secondo luogo, per la medesima ragione, l'obbligo giuridico è inteso da Hobbes come una nozione *derivata* (a partire da un mutamento che subisce il diritto soggettivo naturale) piuttosto che fondamentale e primitiva. In altri termini, lo status fondamentale degli esseri umani è costituito dalla titolarità di diritti soggettivi, non dall'assoggettamento a obblighi.

Nella costruzione teorico-giuridica di Hobbes, inoltre, i principali caratteri distintivi dell'obbligo giuridico sono stabiliti dalla sua natura – quella giuridica appunto. Ora, per Hobbes, il fenomeno giuridico è definibile come un complesso di *comandi* prodotti dall'autorità politica, ossia, dal potere sovrano costituito e *autorizzato* da coloro che rinunciano volontariamente al diritto a ogni cosa da loro posseduto nello stato di natura in modo tale da porre rimedio alla conflittualità generalizzata e all'insicurezza permanente che contraddistinguono tale stato¹⁶. Pertanto, per Hobbes l'obbligo giuridico si riferisce a un *imperativo autorizzato* – a un *comando razionalmente giustificato* – che rende determinate condotte non-opzionali. In questa concettualizzazione, dunque, l'obbligo giuridico è caratterizzato da due dimensioni fondamentali e parimenti costitutive: l'imperatività e la giustificazione razionale. Come anticipato, entrambe queste dimensioni essenziali – imperatività e giustificazione razionale – sono riconducibili alla natura specificamente giuridica dell'obbligo. Infatti, da un lato, dal momento che il diritto va inteso come un insieme di comandi, anche gli obblighi creati dal diritto – gli obblighi giuridici – hanno carattere imperativo. Su questa base, gli obblighi giuridici sono concettualmente irriducibili a, e distinguibili da, consigli, esortazioni e raccomandazioni. Dall'altro lato, dal momento che il diritto non può essere creato (e applicato) da chiunque,

15 Interessanti discussioni sul concetto di obbligo giuridico, così come questo è teorizzato da Hobbes, si possono trovare in Moore (1971 e 1972), Shiner (1980), Le Bouffe (2003), Venezia (2015: 19-62) e Deigh (2016), tra gli altri.

16 Sul punto rinvio a Hobbes (2001 [1651]: 138 e 173).

ma può essere creato (e applicato), direttamente o indirettamente attraverso i suoi delegati, solamente da quel soggetto – l'autorità politica – che è razionalmente giustificato a governare le relazioni sociali, gli obblighi generati dal diritto sono (non mere direttive, ma) direttive giustificate dal punto di vista razionale.

Nel pensiero di Hobbes, questa caratterizzazione dell'obbligo giuridico è ulteriormente arricchita da ulteriori tre elementi.

(a) Innanzitutto, per Hobbes, l'obbligo giuridico è associato alla volontaria rinuncia di un pre-esistente (e, invero, originale in quanto naturale) diritto soggettivo da parte del suo titolare¹⁷. Ciò non significa soltanto che l'obbligo giuridico è una condizione che esiste solamente nello stato civile, ma anche che l'obbligo giuridico viene a esistenza come, e si caratterizza per essere, la *negazione* della libertà originaria dei singoli. Infatti, il passaggio dallo stato di natura, nel quale i soggetti godono di assoluta libertà – essi hanno diritto a ogni cosa – allo stato civile comporta necessariamente la perdita da parte dei soggetti di (praticamente) tutti i loro diritti, i quali vengono trasferiti all'autorità politica e ai suoi delegati. Questa perdita e questo trasferimento dei diritti soggettivi si accompagnano all'autorizzazione, razionalmente giustificabile, a creare obblighi generalmente vincolanti.

(b) Inoltre, nella costruzione teorica di Hobbes, l'obbligo giuridico è di regola accompagnato da una sanzione che può essere imposta, anche coercitivamente, a coloro che violano l'obbligo stesso. Nel pensiero di Hobbes, tuttavia, la connessione tra obbligo giuridico e sanzione è motivazionale e pratica, piuttosto che concettuale. La coercizione, in altre parole, non costituisce un elemento essenziale, o costitutivo, dell'obbligo giuridico; essa va intesa, piuttosto, come l'incentivo e la garanzia che i soggetti ottemperino ai loro doveri giuridici. In altri termini, per Hobbes, l'apparato coercitivo di cui dispone l'autorità politica conferisce forza vincolante agli obblighi giuridici, che, in assenza di tale apparato, non sono, al pari dei contratti, “altro che parole e fiato” (Hobbes 2001 [1651]: 89). Quindi, essi non hanno “la forza per obbligare, contenere e costringere o proteggere qualcuno se non quella della spada pubblica, cioè delle mani libere di quell'uomo o assemblea di uomini che ha la sovranità” (Hobbes 2001 [1651]: 89). Per la stessa ragione, la coercizione va tenuta distinta dalla giustificazione dell'obbligo giuridico – giustificazione che è invece puramente razionale. La coercizione, infatti, riguarda la dimensione *motivazionale* dell'obbligo, non quella *giustificatoria*. Pertanto, pur svolgendo un ruolo essenziale dal punto di vista pratico, l'elemento coercitivo non è parte integrante della definizione di obbligo giuridico fornita da Hobbes.

(c) Infine, nell'impostazione teorico-concettuale hobbesiana, la giustificazione razionale dell'obbligo giuridico è di tipo prudenziale piuttosto che morale¹⁸. Tale giustificazione rinvia alle ragioni ultime per le quali i soggetti decidono volontariamente di abbandonare lo stato di natura, caratterizzato da una condizione di libertà e dal diritto dei soggetti a ogni cosa, per instaurare lo stato civile, con-

17 Si veda Hobbes (2001 [1651]: 86).

18 Per una lettura diversa della posizione di Hobbes rispetto a quella che propongo qui – una lettura che attribuisce carattere morale e non puramente prudenziale alle ragioni giustificative utilizzate per fondare stato e diritto – rinvio a Gert (2010).

traddistinto dalla presenza dell'autorità politica, a sua volta autorizzata a comprimere la libertà individuale e a introdurre obblighi che limitano il diritto a ogni cosa dei soggetti. Come indicato nella sezione precedente, tale ragione è costituita dall'esigenza dei soggetti di ottenere la pace sociale, assicurare per sé condizioni di vita caratterizzate dalla sicurezza e proteggere la propria incolumità personale. Le considerazioni che giustificano l'instaurazione di un'autorità politica, intesa come fonte di restrizioni e obblighi per i consociati, sono, dunque, auto-referenziali ed egoistiche, anziché altruistiche e ispirate al perseguimento di interessi comuni alla collettività regolata dall'ordinamento politico e giuridico. Infatti, esse sono funzionali a garantire al soggetto che si sottomette all'autorità politica e, conseguentemente, agli obblighi creati da quest'ultima, determinati vantaggi personali: la transizione da una condizione esistenziale – lo stato di natura – “solitaria, povera, sofferta, brutale e breve” (Hobbes 2001 [1651]: 62) allo stato civile è giustificata dal fatto che qualunque soggetto razionale non può che considerare il secondo più favorevole e vantaggioso per sé rispetto alla prima. Quindi, è il vantaggio personale, non la preoccupazione per determinati interessi generali o il riconoscimento dell'importanza di un qualche bene comune, ciò che giustifica l'emergenza degli obblighi giuridici.

Da quanto precede emerge che la concezione dell'obbligo giuridico introdotta da Hobbes è concettualmente irriducibile alla teorizzazione di questa nozione difesa dagli esponenti del giuspositivismo empirico di cui Hobbes è considerato da molti studiosi come il precursore (o, perfino, il primo esponente di rilievo). Infatti, a differenza dei teorici del giuspositivismo empirico come Bentham e Austin, Hobbes elabora una concezione normativa, piuttosto che empirica, dell'obbligo giuridico. La differenza tra i due modelli di obbligo giuridico – quello empirico, difeso dai teorici del giuspositivismo empirico, e quello normativo, teorizzato da Hobbes – può essere definita come segue¹⁹.

Il modello empirico definisce l'obbligo giuridico in termini puramente fattuali. In questa prospettiva teorica, l'obbligo giuridico individua una forma di 'essere' piuttosto che di 'dover essere', ovvero, si riferisce a una prescrizione che prevede la comminazione di una sanzione in caso di sua violazione. Questo modello è stato teorizzato in due varianti principali: quella predittiva e quella imperativista. La *variante predittiva* del modello empirico caratterizza l'obbligo giuridico in funzione della *probabilità* di essere sanzionati per aver disobbedito alle norme giuridiche che introducono doveri. In questa prospettiva teorica, l'obbligo giuridico è definito in funzione della sanzione che *di fatto* un individuo rischia di subire per aver infranto prescrizioni giuridiche e per non aver agito in conformità con le norme giuridiche. La *variante imperativista* del modello empirico dell'obbligo giuridico, invece, stabilisce una connessione tra gli obblighi giuridici e ciò che il diritto individua come comportamenti sanzionabili. In questa prospettiva teorica, l'obbligo giuridico impone una determinata condotta attraverso la previsione di una punizione per chiunque non attui tale condotta. La nozione di obbligo giuridico è, quindi,

19 Per una trattazione più dettagliata di questi modelli rinvio a Berteza (2019: 43-73).

concettualmente connessa all'*esistenza di una sanzione giuridica*. Ciò significa che, affinché esista un obbligo giuridico, deve esserci un qualche tipo di *pressione*, fisica o psicologica, che qualcuno – l'autorità politica – esercita su qualcun altro – il destinatario dell'obbligo. Le teorie imperativiste, dunque, definiscono l'obbligo giuridico come un comando che l'autorità politica impone coercitivamente e fa rispettare ai destinatari delle norme giuridiche, anche quando tali destinatari non sono disposti a osservare dette norme.

La concezione dell'obbligo giuridico dei principali esponenti del giuspositivismo empirico costituisce un esempio di versione imperativista del modello empirico. L'idea centrale delle proposte teorico-giuridiche di questi autori è, infatti, costituita dalla tesi che il diritto obbliga nella misura in cui vi è un potere sovrano capace di generare comandi sostenuti dalla minaccia di sanzioni per il mancato rispetto degli stessi. A sua volta, il potere sovrano è definito come quel soggetto – individuo o istituzione – che all'interno di un determinato territorio gode di uno status superiore a quello di tutti gli altri. La superiorità del sovrano, poi, è definita in termini di una generalizzata abitudine all'obbedienza: un soggetto è politicamente superiore a tutti gli altri nella misura in cui riceve abitualmente obbedienza dal resto della popolazione (in quanto i suoi comandi sono regolarmente rispettati dai destinatari) e, allo stesso tempo, non ha l'abitudine a obbedire a nessun altro. In sintesi, allora, in questa impostazione teorica, l'obbligo giuridico esiste nella misura in cui i comandi del potere sovrano sono generalmente riconosciuti come vincolanti dai loro destinatari e sono sostenuti da un sistema di sanzioni. Analogamente, un comportamento è obbligatorio se costituisce l'oggetto di un comando e può essere imposto coercitivamente a coloro che non ottemperano²⁰.

Ora, a differenza dei teorici del giuspositivismo empirico, Hobbes non concettualizza l'obbligo giuridico esclusivamente in termini di elementi fattuali e imperativi, che pure sono presenti nella concezione hobbesiana. Hobbes fa invece riferimento esplicito anche all'elemento della giustificazione razionale, la quale viene considerata una dimensione costitutiva dell'obbligo giuridico. Pertanto, la teorizzazione di Hobbes va intesa come un contributo al modello normativo, piuttosto che empirico, dell'obbligo giuridico. Il modello normativo caratterizza l'obbligo giuridico come una forma di 'dover essere' ed è, quindi, definito non da ciò che il potere politico può *di fatto* imporre ma piuttosto da ciò che un soggetto *deve* fare, o è giustificato che faccia. Detto altrimenti, a differenza del modello empirico, sia nella versione predittiva sia nella variante imperativista, il modello normativo si caratterizza per il fatto di stabilire una connessione concettuale tra l'obbligo giuridico e ciò che si deve fare, dove il termine 'dovere' implica, almeno implicitamente, un giudizio di valore su ciò che è razionalmente giustificato fare e ciò che non lo è. L'obbligo giuridico individua, pertanto, una necessità pratica e razionale.

²⁰ Questa nozione di obbligo giuridico è teorizzata, per esempio, in Austin (1998 [1832]: 11-15).

Come il modello empirico dell'obbligo giuridico, anche quello normativo è stato declinato in modi diversi²¹. La declinazione del modello normativo più vicina a quella teorizzata da Hobbes è la variante razionalista. Tale variante, che ha le sue radici nella tradizione giusnaturalista medievale (soprattutto nella versione non-volontarista del giusnaturalismo scolastico), può essere sintetizzata nella tesi che un obbligo giuridico esiste nella misura in cui una prescrizione dell'autorità soddisfa determinati criteri di razionalità. In questo approccio, dunque, l'obbligo giuridico è concepito come una direttiva razionale: vi è un obbligo giuridico di comportarsi così come la razionalità pratica impone. Conseguentemente, soltanto riconoscendo l'intrinseca razionalità di ciò che un obbligo giuridico stabilisce è possibile spiegare adeguatamente la nozione di obbligo giuridico. Ciò equivale a istituire una connessione analitica, o concettuale, tra un obbligo giuridico e determinate ragioni pratico-giustificative. In tal modo, la nozione di razionalità pratica viene riconosciuta come una dimensione essenziale della definizione di obbligo giuridico.

La tesi che la concezione dell'obbligo giuridico di Hobbes è normativa, piuttosto che empirica (e, su questa base, è differenziabile da quella di Bentham e Austin), può essere ulteriormente precisata e giustificata sulla base di due ordini di considerazioni, che svilupperò nelle due sottosezioni seguenti.

3.1 Considerazioni filosofico-generalì

La considerazione della concezione teorizzata da Hobbes come una variante del modello normativo dell'obbligo giuridico trova una prima articolazione e giustificazione in tesi che hanno carattere filosofico-generale, in quanto riguardano la visione della libertà soggettiva elaborata dal filosofo inglese. Tale visione va considerata coerente con il riconoscimento del carattere normativo, piuttosto che empirico, dell'obbligo giuridico. In questo contesto, a rilevare è, innanzitutto, il fatto che Hobbes (2001 [1651]: 64) definisce la libertà naturale del soggetto come "l'assenza di impedimenti esterni" che possono sottrarre al soggetto il "potere di fare" ciò che vorrebbe fare. Questa idea di libertà, che descrive la condizione dell'individuo nello stato di natura, trova corrispondenza nella caratterizzazione hobbesiana della "libertà dei sudditi" – la libertà che possiedono coloro che, abbandonato lo stato di natura, vivono nello stato civile. Infatti, per Hobbes (2001 [1651]: 107), nello stato civile, "LIBERTÀ significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione intendo degli impedimenti esterni al movimento)". Di conseguenza,

21 Soltanto per limitarsi alle declinazioni contemporanee di tale modello, vi sono la concezione formale – per una teorizzazione di questa concezione si veda Kelsen (1934 e 1945) –, la concezione sociale – per una teorizzazione di questa concezione si vedano Hart (1994), Coleman (2001) e Shapiro (2011) –, la concezione interpretivista – per una teorizzazione di questa concezione si vedano Dworkin (1986) e Stavropoulos (2014) – e la concezione razionalista – per una teorizzazione di questa concezione si vedano Beylveled e Brownsword (1986), Hurd (1999), Raz (1999) e Finnis (2011).

“un UOMO LIBERO è colui che non è ostacolato nel fare ciò che vuole nelle cose che è in grado di fare con la propria forza e il proprio impegno” (Hobbes 2001 [1651]: 108; corsivi nell’originale).

Una dimensione importante di questa concezione di libertà – libertà come assenza di impedimenti, opposizioni e ostacoli – consiste nel fatto che fattori quali la paura, la coercizione e il potere assoluto sono *limiti* ma non *negazioni* della libertà di un soggetto. Per Hobbes (2001 [1651]: 108; corsivo nell’originale), infatti, “paura e libertà sono compatibili” di modo che quando, per esempio, un soggetto “paga il suo debito soltanto per *paura* di essere imprigionato”, la sua condotta è “l’azione di un uomo in *libertà*”. Di conseguenza, “tutte le azioni compiute dagli uomini negli stati per *paura* della legge sono azioni che si ha *libertà* di non compiere”²². Hobbes sottolinea altresì che “la libertà del suddito è compatibile con il potere illimitato del sovrano” (2001 [1651]: 109). In sintesi, dunque, né paura, né coercizione, né potere assoluto costituiscono *negazioni* della libertà degli individui che vivono nello stato civile, in quanto questi ultimi si trovano nella condizione di esercitare la loro libertà, sia pur in una forma limitata.

Al contrario, per Hobbes (2001 [1651]: 109) le leggi civili – le norme di diritto che creano obblighi giuridici – costituiscono (non meri impedimenti ma) la negazione stessa della libertà dei soggetti, poiché “la libertà dei sudditi risiede soltanto nelle cose che il sovrano ha permesso quando ha regolato le loro azioni”. Conseguentemente, soltanto in quelle tipologie di comportamenti tralasciate dalle leggi civili “gli uomini hanno la libertà di fare ciò che la loro ragione suggerirà come più proficuo per se stessi” (Hobbes 2001 [1651]: 109). Ciò significa che in presenza di un obbligo giuridico non vi è alcuna libertà; corrispondentemente, la libertà esiste solamente nella misura in cui un individuo non è assoggettato ad alcun obbligo giuridico, il quale costituisce non un mero *ostacolo* – una limitazione parziale – alla libertà soggettiva (e, quindi, qualcosa di compatibile con quest’ultima, così come lo sono la paura, la coercizione e il potere politico), ma piuttosto una *negazione* – una compressione totale, non meramente parziale – della libertà.

Le affermazioni precedenti evidenziano che, nella costruzione filosofica di Hobbes, l’obbligo giuridico non è concettualmente riducibile a un fatto, o a un complesso di fatti. Da un lato, vi sono, infatti, i vincoli di carattere fattuale, quali la paura, l’esistenza di un apparato coercitivo e l’instaurazione di un potere assoluto. Questi sono compatibili con il riconoscimento della (limitata) libertà individuale. Dall’altro lato, vi è il diverso tipo di costrizione che origina nelle leggi civili e vanifica, al punto tale da eliminare piuttosto che semplicemente comprimere, la libertà degli individui. L’obbligo giuridico appartiene a questa seconda tipologia di costrizione, la cui natura non è fattuale, ma normativa. Infatti, se Hobbes considerasse gli obblighi giuridici entità fattuali, dovrebbe riconoscerne la compatibilità con la libertà individuale. Al contrario, nel pensiero di Hobbes gli obblighi giuridici sono intesi come incompatibili con la libertà dei soggetti. In sintesi, ragioni di coerenza interna al sistema di pensiero hobbesiano giustificano la

²² Hobbes (2001 [1651]: 108; corsivi nell’originale). Si veda anche Hobbes (2019 [1651]: 38-39).

tesi che coercizione e obbligo sono concettualmente eterogenei e mutualmente irriducibili. Dal momento che la coercizione è una forma di necessità fattuale che non nega la libertà di un individuo, l'obbligo giuridico, che è inteso come la negazione della libertà, è da considerarsi come un tipo di necessità diversa da quella fattuale associata con la coercizione, ossia, come una necessità normativa.

Ciò implica altresì che per Hobbes la (mera) coercizione non è sufficiente a creare obblighi giuridici. Nella filosofia di Hobbes, dunque, si trova una distinzione analoga a quella, utilizzata da H.L.A. Hart (1994 [1961]: 82-91) per criticare il giuridpositivismo empirico di Austin, tra (a) l'essere costretti, o forzati ("being obliged"), in quanto minacciati da una qualche sanzione, e (b) l'aver un obbligo ("having an obligation"), in quanto posti in presenza di un dovere. La prima espressione si riferisce a uno stato di fatto; la seconda descrive una condizione normativa. Pertanto, il pensiero politico e giuridico di Hobbes ha le risorse concettuali per distinguere la costrizione vissuta da chi viene avvicinato da un bandito che gli intima di consegnare tutto ciò che possiede, minacciando la vittima di morte o di sequestro, e la costrizione avvertita da colui al quale l'autorità politica (sovrano o suo delegato) prescrive una determinata condotta. Nel primo caso, il soggetto è *costretto*, ma non ha alcun obbligo; nel secondo caso, invece il soggetto è obbligato a – ha un vero e proprio obbligo di – tenere la condotta prescritta dall'autorità politica.

La distinzione (profonda e concettuale) tra coercizione e obbligo può essere espressa anche nei termini seguenti. Per Hobbes, un individuo non perde la sua libertà in presenza di un apparato coercitivo, in quanto in tale situazione egli rimane libero di scegliere come comportarsi (ed eventualmente anche compiere azioni che saranno sanzionate). Al contrario, coloro che hanno un obbligo perdono la facoltà di scelta, dal momento che sono posti di fronte solamente a una condotta (normativamente) possibile. Ciò significa anche che la situazione di chi è assoggettato a un obbligo giuridico non è concettualmente analoga a quella di chi viene minacciato da un bandito di strada. Nel secondo caso, il soggetto ha perso parte della sua libertà, in quanto (in considerazione della situazione di fatto nella quale il soggetto si trova) le sue opzioni sono limitate a poche possibilità, quali, ad esempio, quella di consegnare ciò che possiede al bandito, quella di (provare a) fuggire e quella di reagire alla minaccia anche a costo di mettere a repentaglio la propria vita. Tuttavia, il fatto che esistano diverse opzioni disponibili (sia pur limitate e tutt'altro che allettanti) indica che in presenza di una coercizione il soggetto ha ancora margini, sia pur esigui, di libertà. Invece, nel primo caso, il soggetto non ha altre opzioni (coerenti con il riconoscimento dell'obbligo giuridico) se non quella di porre in essere la condotta obbligatoria. Infatti, qualunque altra opzione costituirebbe una violazione dell'obbligo giuridico che il soggetto ha assunto. Pertanto, per poter essere libero, il soggetto deve necessariamente violare l'obbligo giuridico, il quale, finché esiste, non lascia alcun margine di condotta alternativa. In altre parole, in presenza di un obbligo vi è soltanto un'opzione (normativa) disponibile, in quanto la scelta di una qualsiasi altra opzione, per quanto fattualmente possibile, implicherebbe la dissoluzione dell'obbligo stesso. Al contrario, la coercizione rende una condotta alternativa a quella imposta semplicemente svantaggiosa o poco appe-

tibile, ma non fattualmente o normativamente impossibile. Infatti, tale condotta alternativa è perfettamente compatibile con l'esistenza della coercizione stessa.

In conclusione, la teorizzazione hobbesiana della libertà degli individui nello stato civile giustifica la tesi che la coercizione non è sufficiente a creare obblighi giuridici, in quanto un soggetto che è assoggettato a un potere coercitivo rimane libero, ossia, non obbligato, mentre un individuo che è vincolato da un obbligo giuridico ha rinunciato alla sua libertà. La coercizione, pertanto, non sta in una relazione di continuità concettuale con l'obbligo giuridico.

3.2 Considerazioni teorico-giuridiche

Il secondo ordine di considerazioni che specificano e validano l'interpretazione della concezione dell'obbligo giuridico teorizzata da Hobbes come una variante del modello normativo piuttosto che del modello empirico è di carattere teorico-giuridico. In questo contesto, va ricordato che le tesi teorico-giuridiche di Hobbes sono parte integrante di un progetto volto a fornire una fondazione, o giustificazione razionale, della convivenza politica. Come indicato nella seconda sezione di questo saggio, infatti, nella sua elaborazione politica e giuridica Hobbes non è interessato né esclusivamente né principalmente a determinare le condizioni di effettività del potere politico e delle direttive che esso emana – le leggi civili e, quindi, il diritto positivo. Piuttosto, Hobbes intende mostrare che la transizione dallo stato di natura allo stato civile costituisce una scelta razionale. Nella prospettiva individualista, quale è quella che sottende la teoria politica e giuridica di Hobbes, tale dimostrazione non è né banale né irrilevante, in quanto la questione se per un individuo sia razionale rinunciare a una condizione favorevole per sé stesso – godimento del diritto a ogni cosa e assenza di obblighi che impongono restrizioni alla sua possibilità di azione – e accettare una situazione, almeno presuntivamente, meno attraente – quella dello stato civile nel quale, sovrano a parte, tutti gli individui godono di diritti limitati e sono sottoposti a doveri che li costringono a porre in essere condotte non necessariamente corrispondenti ai loro desideri – è una questione essenziale. La costruzione di Hobbes è finalizzata proprio a illustrare che per un individuo vivere nello stato civile è razionalmente giustificabile, in quanto, tutto considerato, ciò costituisce una condizione vantaggiosa per tale individuo. L'approccio complessivo della proposta politica e giuridica di Hobbes è, quindi, normativo, piuttosto che descrittivo. Analogamente, i concetti che Hobbes utilizza svolgono una funzione principalmente normativa piuttosto che descrittiva: essi sono volti a fornire una giustificazione razionale dell'instaurazione di una comunità politica.

La finalità normativo-giustificativa del progetto filosofico-politico e teorico-giuridico di Hobbes può essere riformulata in termini che la pongono direttamente in relazione alla questione dell'obbligo giuridico, ossia, in funzione della distinzione fondamentale tra (mero) potere e autorità (intesa come potere legittimo). L'impostazione generale di Hobbes è rivelatrice dell'interesse preminente per la seconda nozione piuttosto che per la prima. Ciò emerge in particolare dal fatto che Hobbes

(2001 [1651]: 102; corsivo aggiunto) si occupa di stabilire i “*diritti* di sovranità” e il “*diritto* di dominio” da parte del sovrano politico, ossia, di determinare il *diritto* di governare, piuttosto che il semplice *fatto* del governo. Inoltre, Hobbes (2001 [1651]: 80; corsivo aggiunto) definisce il fenomeno giuridico in funzione della “parola di chi comanda *per diritto* [by right] sugli altri”. L’ordinamento giuridico, quindi, è inteso da Hobbes come il prodotto di un potere legittimo, ossia, dell’autorità, e non come la conseguenza dell’esercizio di un potere meramente esistente nei fatti ed efficace. E, nella misura in cui l’ordinamento giuridico si riferisce a stati normativi – le situazioni di diritto, non le situazioni di fatto – e questi comprendono i diritti soggettivi, anche ciò che limita, comprime, o vanifica l’esercizio di questi ultimi – l’obbligo giuridico appunto – non può che essere concettualmente omogeneo con essi e, quindi, avere carattere normativo piuttosto che fattuale.

Che la dimensione normativa sia costitutiva dell’idea di obbligo giuridico, così come quest’idea è teorizzata da Hobbes, trova ulteriore conferma nella discussione hobbesiana della relazione tra diritto soggettivo e obbligo giuridico. Nella costruzione teorica di Hobbes gli individui che vivono in uno stato civile hanno obblighi giuridici soltanto nella misura in cui hanno rinunciato (volontariamente, ossia, per mezzo della stipulazione di un contratto) ai loro diritti soggettivi. Per Hobbes (2001 [1651]: 65), infatti, “un uomo si dice obbligato o costretto” nella misura in cui “ha in un modo o nell’altro abbandonato o ceduto il suo diritto”. Ciò significa che la natura dell’obbligo giuridico risiede nell’assenza di un diritto soggettivo: laddove vi è un diritto soggettivo, non vi è alcun obbligo giuridico; e laddove vi è un obbligo giuridico, il soggetto non ha alcun diritto²³. Dal momento che il diritto soggettivo è concettualizzato da Hobbes come una condizione normativa, ossia, come una pretesa giustificata da ragioni pratiche – nella costruzione di Hobbes, i diritti soggettivi non individuano meri stati di fatto, ovvero, capacità che un soggetto di fatto possiede, ma titoli, o status, normativi – anche la condizione corrispondente alla rinuncia a un diritto soggettivo – l’obbligo giuridico – non può che avere carattere normativo – quello tipico delle restrizioni razionalmente giustificate – non fattuale – quello tipico delle incapacitazioni ad agire in un dato modo. In quanto nozione derivata da quella (per Hobbes naturale e, quindi, originaria) di diritto soggettivo, dunque, l’obbligo giuridico condivide lo stesso carattere – normativo appunto – del diritto soggettivo. Nel trattare l’obbligo come una rinuncia al diritto soggettivo, il quale è inteso in termini normativi, allora, Hobbes iscrive anche l’obbligo giuridico all’orizzonte normativo: in questa concezione, avere un obbligo giuridico è una forma di ‘dover essere’ non una forma di ‘essere’.

Allo stesso modo, le norme giuridiche, tanto quelle che regolamentano l’esercizio dei diritti soggettivi degli individui quanto quelle che introducono obblighi, costituiscono standards pratico-normativi volti a influenzare il ragionamen-

23 Si noti che la nozione di diritto soggettivo, per Hobbes, è precedente, temporalmente e concettualmente, rispetto a quella di obbligo giuridico. In altri termini, il diritto soggettivo è un concetto primitivo, mentre l’obbligo giuridico è un concetto derivato.

to pratico dei consociati, intesi come soggetti razionali. Per Hobbes, dunque, un obbligo giuridico non è riducibile a un mero comando del sovrano che *di fatto viene* abitualmente *obbedito* dalla generalità dei consociati e che, quando violato, innesca un meccanismo sanzionatorio – questa è la concezione imperativista dell’obbligo giuridico teorizzata dai principali esponenti del giuspositivismo empirico. Al contrario, nella costruzione di Hobbes l’obbligo giuridico individua un comando che *deve essere obbedito*. Proprio su questa base – il costituire una forma di ‘dover essere’, piuttosto che una forma di ‘essere’ – gli obblighi giuridici possono essere tenuti distinti, sotto il profilo concettuale, dagli imperativi emanati da chi detiene il potere politico e sostenuti da un apparato coercitivo che li rende effettivi.

Le riflessioni presentate sino a questo punto permettono anche di ribadire che nel pensiero di Hobbes l’obbligo giuridico non deriva dal mero assoggettamento a una costrizione, fisica o psichica. Ciò non significa, tuttavia, che l’obbligo giuridico non incorpori anche un elemento di costrizione; né che tale costrizione non possa essere imposta al soggetto agente contro la sua volontà e attraverso meccanismi coercitivi. Infatti, in quanto negazione della libertà, l’obbligo giuridico contiene inevitabilmente un elemento di costrizione, poiché esso rende determinate condotte non-opzionali per i suoi destinatari. Per la medesima ragione, la dimensione coercitiva è frequentemente associata con l’esistenza di un obbligo giuridico. Tuttavia, la funzione che tale dimensione svolge non è definitoria, o costitutiva: la mera presenza della *coercizione* non definisce l’obbligo giuridico, il quale è una forma di imposizione *giustificata*, che può essere, ma non è necessariamente, supportata da una sanzione coercitiva. Su tale base, l’obbligo giuridico si distingue dalla mera coazione, che, come indicato in precedenza, per Hobbes non nega la libertà individuale, ma ne limita solamente la sfera di applicazione. Nel quadro concettuale teorizzato da Hobbes, allora, il potere causale e coercitivo delle direttive dell’autorità politica – potere coercitivo che, di norma, si trova in tutti i sistemi giuridici a noi conosciuti – è semplicemente un meccanismo ausiliario, per quanto importante, per motivare i soggetti a ottemperare ai propri obblighi giuridici. Tuttavia, la capacità di questi ultimi di indirizzare le condotte (di soggetti razionali) è indipendente, e va tenuta concettualmente distinta, da quella assicurata dal meccanismo sanzionatorio.

4. Conclusione

In questo lavoro ho ricostruito e discusso criticamente la concezione dell’obbligo giuridico teorizzata da Hobbes. Nel far ciò ho evidenziato, in particolare, la discontinuità esistente tra tale concezione e la concettualizzazione dell’obbligo giuridico difesa dai principali esponenti del positivismo giuridico empirico. Per quanto Hobbes sia considerato da molti studiosi anche contemporanei come un precursore (o, perfino, come il primo teorico) del positivismo giuridico empirico, in quanto condivide con quest’ultima tradizione del pensiero giuridico la concezione imperativista del diritto, la trattazione hobbesiana dell’obbligo giuridico non è affine a quella

teorizzata dai giuspositivisti empirici. Infatti, per Hobbes, l'obbligo giuridico non può essere definito come il portato del comando emanato dal sovrano e imposto coercitivamente ai suoi destinatari. La concezione dell'obbligo giuridico di Hobbes, quindi, non è né imperativista né empirica. Il modello teorico di obbligo giuridico teorizzato da Hobbes è, al contrario, normativo e razionalista: l'obbligo giuridico si riferisce, cioè, a un 'dover essere' razionalmente giustificato, piuttosto che a un fatto sociale formalmente riconducibile a un atto (imperativo) del sovrano.

Ciò non significa negare la rilevanza dell'idea di comando nella teorizzazione di Hobbes dell'obbligo giuridico. Significa piuttosto sottolineare che la nozione di comando, così come questa è concepita e utilizzata da Hobbes, nel contesto della sua riflessione sull'obbligo giuridico, non è separabile dall'idea di giustificazione razionale e, quindi, non costituisce (solamente) il corrispettivo di un fatto sociale. Infatti, per Hobbes il tipo di comando che può generare un obbligo giuridico è un imperativo che, in virtù della sua origine – l'essere emanato da chi detiene l'autorità politica in una determinata giurisdizione o territorio – fornisce ragioni giustificative per agire. In altre parole, per Hobbes il comando non è un mero imperativo, ma piuttosto un imperativo autorizzato, o giustificato. Analogamente, l'obbligo giuridico, in quanto prodotto di un imperativo proveniente dall'autorità politica, costituisce una nozione (in parte) normativa, dal momento che incorpora non solamente una dimensione fattuale – l'atto imperativo di chi detiene il potere politico – ma anche una dimensione razionale – l'autorizzazione, riconosciuta ai detentori del potere politico, a generare comandi vincolanti per altri.

Nella teorizzazione di Hobbes, queste due dimensioni, sia pur analiticamente distinguibili, sono congiuntamente necessarie e singolarmente insufficienti affinché un obbligo giuridico venga a esistenza. Infatti, da un lato, un comando che non sia autorizzato, o giustificato, è concettualmente impossibilitato a creare obblighi giuridici; dall'altro lato, una ragione giustificativa che abbia un carattere diverso da quello imperativo (come, per esempio, è il caso dei consigli e delle raccomandazioni, che hanno carattere persuasivo, piuttosto che imperativo) non ha le risorse concettuali per produrre obblighi giuridici. Nella proposta teorico-giuridica di Hobbes, dunque, tanto imperatività quanto giustificazione razionale sono elementi necessari per l'introduzione di un obbligo giuridico.

Il quadro teorico che emerge dalla ricostruzione della trattazione dell'obbligo giuridico di Hobbes che ho qui proposto può contribuire a spiegare la difficoltà, rilevata in letteratura, nel collocare concettualmente la proposta filosofico-giuridica di Hobbes, la quale presenta sia concezioni che caratterizzano profondamente il giuspositivismo sia elementi tipici del giusnaturalismo moderno. Anche se in questo scritto non ho inteso prendere posizione sulla questione di quale sia la collocazione storico-teorica del pensiero giuridico e politico di Hobbes, mi pare che lo studio della concezione hobbesiana dell'obbligo giuridico qui articolato abbia almeno indirettamente finito per giustificare le tradizionali incertezze interpretative relative all'inquadramento del pensiero di Hobbes in una specifica tradizione teorica. Infatti, come ho sottolineato in questo lavoro, da un lato, la concezione del diritto di Hobbes è affine a quella del giuspositivismo empirico.

Dall'altro lato, l'idea di obbligo giuridico che emerge dagli scritti di Hobbes è riconducibile a un modello teorico – quello normativo e razionalista – associato con tradizioni giuspositiviste alternative al giuspositivismo empirico – il giuspositivismo concettuale – e, ancor più frequentemente, con approcci teorici giusnaturalisti. Su questa base, mi pare di poter concludere che, a distanza di quasi quattro secoli dalla pubblicazione delle sue opere maggiori, il collocamento teorico del pensiero giuridico e politico di Hobbes rimane elusivo.

Bibliografia

- Austin J. 1998 [1832], *The Province of Jurisprudence Determined*, Dartmouth: Ashgate.
- Bertea S. 2014, "Law, Shared Activities, and Obligation", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 27: 357-381.
- Bertea S. 2017, "Critical Remarks on Andrei Marmor's Theory of Legal Obligation", *Australian Journal of Legal Philosophy*, 42: 26-46.
- Bertea S. 2019, *A Theory of Legal Obligation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bertea S. 2024, "What is a Legal Obligation?", in D. Beyleveld e S. Bertea (a cura di), *Theories of Legal Obligation*, Dordrecht: Springer: 27-57.
- Beyleveld D. e Brownsword R. 1986, *Law as a Moral Judgement*, London: Sweet & Maxwell.
- Bobbio N. 1954, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", in AA.VV. 1954, *Scritti in memoria di Gioele Solari*, Torino: Ramella: 61-101.
- Cattaneo M. 1962, *Il giuspositivismo inglese*, Milano: Giuffrè.
- Coleman J. 2001, *The Practice of Principle*, Oxford: Oxford University Press.
- Deigh J. 2016, "Political Obligation", in A. P. Martinich e K. Hoekstra (a cura di), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford: Oxford University Press: 293-314.
- Dyzenhaus D. 2001, "Hobbes and the Legitimacy of Law", *Law and Philosophy*, 20: 461-498.
- Dyzenhaus D. 2012, "Hobbes on the Authority of Law", in D. Dyzenhaus e T. Pogge (a cura di), *Hobbes and the Law*, New York: Cambridge University Press: 186-209.
- Finnis J. 2011 [1980], *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Fuller L. 1940, *The Law in Quest of Itself*, Chicago: The Foundation Press.
- Gert B. 2010, "Hobbes", in J. Skorupski (a cura di), *The Routledge Companion to Ethics*, New York: Routledge: 88-98.

- Hart H. 1994 [1961], *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes T. 2001 [ed. or. inglese 1651; ed. or. latina: 1668], *Leviatano*, Milano: Bompiani.
- Hobbes T. 2019 [1642], *De Cive*, Londra: Forgotten Books.
- Hurd H. 1999, *Moral Combat*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelsen H. 1934, "The Pure Theory of Law", *The Law Quarterly Review*, 50: 474-98.
- Kelsen H. 1945, *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Le Bouffe M. 2003, "Hobbes and the Origin of Obligation", *British Journal for the History of Philosophy*, 11: 15-39.
- Leyden von W. 1981, *Hobbes and Locke*, Houndmills: Palgrave.
- Moore S. 1971, "Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part One: Moral Obligation", *Journal of History of Philosophy*, 9: 43-62.
- Moore S. 1972, "Hobbes on Obligation, Moral and Political. Part Two: Political Obligation", *Journal of History of Philosophy*, 10: 29-42.
- Murphy M. 1994, "Deviant Uses of 'Obligation' in Hobbes' Leviathan", *History of Philosophy Quarterly*, 11: 281-294.
- Murphy M. 1995, "Was Hobbes a Legal Positivist?", *Ethics*, 105: 846-873.
- Murphy M. 2016, "Hobbes (and Austin, and Aquinas) on Law as Command of the Sovereign", in A. P. Martinich e K. Hoekstra (a cura di), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford: Oxford University Press: 339-358.
- Raz J. 1999 [1975], *Practical Reason and Norms*, London: Hutchinson.
- Shapiro S. 2011, *Legality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Shiner R. 1980, "Hart and Hobbes", *William and Mary Law Review*, 22: 201-226.
- Stavropoulos N. 2014, "Legal Interpretivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2014 edition, Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/law-interpretivist/>. (accesso: 18/03/2025)
- Venezia L. 2015, *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*, Houndmills: Palgrave.



⊕

Bert van Roermund¹

Political Philosophy in a Legal Idiolect. Hobbes on Rights, Contracts, and Laws

Abstract: Hobbes uses fundamental legal concepts (e.g., rights, contract, laws of nature) to introduce ‘Leviathan’, i.e., overarching state authority. How does this relate to the received view (and Hobbes’s explicit thesis) that law makes no sense as long as the state is not conceptualized first? The paper argues that these concepts are governed by a philosophical rather than a legal logic. This philosophical logic is to bolster up political reflexivity, i.e., the phenomenon of political agents attributing first-person ascriptions to *themselves*, either in the singular (in the case of rights), or in the plural (in the case of contracts), or in both (in the case of laws). Thus, these concepts should be regarded as quasi-, rather than genuinely, legal. The received view emerges as the preferable one; at bottom, Hobbes is not a philosophy of law applied to the political but rather the other way around.

Keywords: State authority, Rights, Contract, Laws of nature, Political reflexivity, Self-reference.

Index: 1. Introduction – 2. Rights – 3. Contracts – 4. Laws (of nature) and peace – 5. Self-reference, sameness, and selfhood.

1. Introduction

In the works of his mature phase, *De Cive* (1642), *Leviathan* (1651), and *De Homine* (1658), Hobbes uses fundamental concepts from jurisprudence to introduce his readers to his views on overarching state authority. It looks as if such categories of law set the scene on which the state enters, notwithstanding Hobbes’s explicit thesis that law makes no sense as long as the state (‘Leviathan’) has not entered the very same scene. This challenges the received view on Hobbes’s political philosophy. Well-established, namely, is the view that, when it comes to social order, Hobbes is the godfather of Modernity in virtue of the fact that he is the first whose philosophy of *politics* is *not*, in the end, a philosophy of *law writ large*². Indeed, Hobbes argues that all social institutions, including law, are

1 G.C.G.J.vanRoermund@tilburguniversity.edu; Tilburg Law School, Department Public Law & Governance; Honorary Professor (em.); <https://orcid.org/0000-0002-0822-8208>.

2 Dyzenhaus (2021: 261) qualifies, and offers a nuanced critique of, what I call ‘the received view’: “Thomas Hobbes is the founder of the rule by law tradition in modern Western

possible only if there is a political order warranted by Leviathan. There would be no collective gain or loss, no educational pass or fail, no moral good or bad, no legal or illegal act, without an order that is established over the whole of society, whatever society we take under scrutiny. Hobbes's basic tenet is that "It is not Wisdom but Authority that makes a law"³. So clearly, unless we would wish to criticize Hobbes for going round and round in circles, we should accept that authority is not 'made' by the law. That is to say, we should not *conceive* of it as created, warranted, legitimized, established, guided, etc. by law.

Thus, subscribing to the received view raises the question what role one should attribute to the (quasi-)legal concepts that Hobbes uses to bolster up his philosophy of the polity, the state, the commonwealth? My paper will suggest an answer to this question by focusing on three basic concepts of his philosophy, to wit the notions of rights, contracts, and laws. I will argue that these are governed by a philosophical rather than a legal logic. This philosophical logic is to bolster up reflexivity, i.e., first-person ascriptions of agents to *themselves*, either singular (in the case of rights), or plural (in the case of contract), or both (in the case of laws). Self- (or 'auto-') reference, taken in the sense of not just systems theory but also in a phenomenological approach, is crucial in any account of the polity. This argument undergirds the received view mentioned above⁴.

2. Rights

In L, 16 (83ff) Hobbes introduces the famous distinction between two modes of authority: actorship and authorship. The context is 'personhood', of which there are two kinds: natural and artificial persons. In contrast to natural persons, artificial persons are persons whose words and actions "are considered as representing the words and actions of another". Natural persons, on the other hand, are those agents whose words and actions 'are considered' their own. It is worth noting, firstly, that the distinction is primarily based on the ascription of words and actions, i.e., on predication, ushering in language. In other words, it is not based on ontology, at least not primarily, as one would perhaps expect. It is namely not unusual to make the distinction along ontological lines. We might say, for instance, that natural persons are human individuals 'of flesh and blood',

thought. It argues that there is no more to law than what the holder of supreme legislative power chooses to enact, whatever its content. Hobbes finds it in opposition to the conception of the rule of law exemplified in the writings of Sir Edward Coke according to which the common law, as interpreted by judges, contains fundamental legal and moral principles which condition the content of enacted or statute law. Coke and others in this rule by law tradition thus consider the rule of law to be a moral good".

³ Hobbes, Cromartie et al. 2005: 10.

⁴ My textual arguments relate primarily to *Leviathan* (L). Apart from numbers of chapters immediately following the siglum plus comma I add page numbers of the edition listed in the References. So 'L, 6 (23)' is *Leviathan*, chapter 6, p. 23). In the footnotes I refer to similar passages in (the English versions of) *On the Citizen* (C) and *On Man* (M).

artificial persons are social constructs, collectives composed of human individuals featuring a certain degree of order. Both in *On Man*⁵ and in *Leviathan* Hobbes leaves this ontological vernacular aside. According to his definition, trustees or parents are artificial persons, in spite of their being persons of flesh and blood.

From the start, Hobbes's idiom undergirds what I called the received view. For what is also noteworthy, secondly, is that the predication of words and actions to the same person or to another person is introduced under the scope of what analytical philosophy usually calls a "cognitive attitude", creating an opaque context into which we are forbidden to quantify. Artificial persons are not representing other persons in their words and actions; no, *they are considered* to represent them. Similarly, natural persons *are considered* to perform their own actions and speak for themselves. The obvious question is: Who is the subject of such considerations? And the answer is not straightforward at all. If the ontological category of 'nature' is not decisive, then the decision is left to the polity yet to be established. I.e., the polity in the constellation in which it is political par excellence. It is when and where divergent claims on the best ordering of society (may) clash, as well as when and where one polity diverges from other polities, more or less close to it. Agents in these polities may contest each other's claims, for instance, if trade-unions, sports associations, religious gatherings, or criminal gangs, or any of these should be 'considered' artificial persons, i.e., agents who represent other agents words and actions. This, indeed, seems to bring grist to the mill of the thesis that Hobbes is utterly 'modern' in his endeavour to develop the concept of law from the concept of politics, rather than the other way around.

The observation that the distinction between natural and artificial persons is political does not amount to the conclusion that it is arbitrary. There is a criterion that serves to criticize or defend political claims. In the passage that immediately follows (and elaborates) the distinction between natural and artificial persons, it becomes clear that this criterion is 'ownership', the right of all rights, so to speak. Let me quote at some length.

Of Persons Artificial, some have their words and actions *Owned* by those whom they represent. And then the Person is the *Actor*, and he that owneth his words and actions is the Author: In which case the Actor acteth by Authority. For that which in speaking of goods and possessions is called an *Owner*, and in latine *Dominus*, in Greek *κύριος*; speaking of Actions, is called Author. And as the Right of possession, is called Dominion; so the Right of doing any action is called Authority. So that by Authority, is always understood a Right of doing any act: and *done by Authority*, done by Commission, or License from him whose right it is.

From hence it followeth, that when the Actor maketh a Covenant by Authority, he bindeth thereby the Author no lesse than between if he had made it himselfe; and no less subjecteth him to all the consequences of the same. And therefore all that hath been said formerly (*Chap.* 14.) of the nature of Covenants between man and man in

5 Cf. M, 15 (83).

their natural capacity, is true also when they are made by their Actors, Representatives, or Procurators, that have authority from them, so far forth as is in their Commission, but no farther.

And therefore he that maketh a Covenant with the Actor, or Representer, not knowing the Authority he hath, doth it at his own perill. For no man is obliged by a Covenant, whereof he is not Author; nor consequently by a Covenant made against, or beside the Authority he gave.⁶

Let us put aside the problems of representation discussed in this passage, and focus on the analogy Hobbes draws between ownership and ‘authorship’. Ownership is of goods and possessions, authorship of actions. Again, ‘dominion’ over possessions equals ‘authorship’ over words and actions. The analogy is to be handled with care. Hobbes does not want to categorize authorship *under* ownership, as if there were two subspecies of the latter, one of possessions and one of actions in words or deeds. Authority is ‘in a way’ a kind of ownership, resembling it in certain respects, differing from it in others. As readers, we have to make out from which vantage point ownership of goods may provide a key to understand ownership of words and actions, i.e., authorship or authority in Hobbes’s sense.

This is precisely the point where the conceptual furniture of the law is called upon to set the scene for the drama of (a philosophy of) politics to unfold. Note, first and foremost, that Hobbes speaks, as doctrinal law consistently does, of ownership as the *right* of possession, not as factual occupation. Given the parallel, this applies to the ownership of words and actions, hence authority, as well as to the ownership of goods. Thus, authority is a *right* to say and to do certain things, as Hobbes states in so many words⁷. Obviously, this right is not what we, in our time, call ‘freedom of expression’, namely an immunity on the part of subjects over and against the government of their state with regard to opinions they may wish to vouch peacefully in public. Not only would it be an anachronism to read this into his argument; it would also be at odds with the conceptual parallel Hobbes draws. His anchor for authorship is ownership, i.e., a relation from a subject to one’s words and actions as if these were ‘objects’ one ‘possesses’ rightfully. But clearly, one’s words and actions are not objects like houses, cars, or even debts and loans. They are *one’s own* without *being owned*. Ownership in this sense is internal, reflexive rather than objective, referring to a subject taking herself as an object precisely in so far as she is a subject, ascribing first-person references to *herself*. While regarding possessions, ownership entails the capacity to distance oneself from them, selling them, bequeathing them, abandoning them, the owner of words and actions can only distance herself from them by claiming that they were not really hers, that she acted under the influence of powers beyond her control, e.g. some psychiatric mechanism, in other words, that she acted *not qua* subject. By making excuses for words and actions, subjects acknowledge in hindsight that one acted as a subject after all, but ‘inadvertently’,

6 L, 16 (84).

7 L, 16 (84): ‘(...) so the Right of doing any Action, is called Authority.’

‘mistakenly’, thus admitting that one was under the *obligation* to act with greater care. Note that such an obligation does not have to be imposed at all externally, e.g., by one’s environment. Even if one does not owe an apology to others on their demand, one may owe it to others on one’s *own* demand, namely in virtue who one regards oneself to be, i.e., one’s ‘better’ self⁸. This is what conscience is about.

This brings me to my second point with regard to the right of ownership as the paradigm of rights. What law teaches us with regard to ownership is that rights come with certain obligations to others. There is no owning without owing. Being ‘master’ of one’s words and actions, in the reflexive way of ascribing them to oneself, entails accepting a burden, a responsibility. When I call ‘Fire!’ in a crowded cinema, just to create panic for fun, I cannot invoke my right of freedom of expression. Or again, when I cause damage to my neighbor by neglecting the roofing drainage system of my house, I cannot invoke my property rights. Ownership as a ‘right’ teaches us something of a more general insight. Any action in word or deed we call ‘ours’ entails accepting a responsibility to insert it into the picture we have of ourselves in the world around us, and to change either ourselves or the world accordingly. If I utter a simple statement like ‘There is a goldfinch in the backyard’, I anticipate fulfilling an obligation, namely, to back up why I deserve credit for my statement⁹. Whether on request or not on request of others, I may say things like: “I can see it from my window”, “I heard its typical call”, or “They are here all year round”.

In sum, what ‘ownership’ of words and actions conveys is a philosophical rather than a legal point, namely that there is this specific mode of agency characterized by ‘reflexivity’. I discuss the relevance of this account in the last section. Suffice it to say here that it entails the capacity to ascribe first-person references to *oneself*, i.e., to conceive of the world (in judging and willing) from a *first-person* vantage point, more in particular a first-person *singular* one. At a later stage I will argue that this does not entail what is commonly lumped together with it, to wit a ‘subjective’, and therefore ‘arbitrary’ vantage point.

3. Contracts

Let us now turn to an even more salient example of legal vocabulary that seems to undermine the received view, namely the notion of contract as it emerges in Hobbes’s version of the contract that establishes political order in the first place, the social contract.

In *Leviathan*, the idea of a contract or covenant is introduced by making a distinction, once more, between ‘natural’ and ‘artificial’ agreements (L, 17 (86-7)). The natural ones are ascribed to

8 Taylor 1989: 25ff, “The Self in Moral Space”.

9 J.L. Austin’s favourite example in his paper ‘Other Minds’. Cf. Austin 1970: 76ff.

(...) certain living creatures, as Bees and Ants, [who] live sociably one with another, (which are therefore by Aristotle numbred amongst Political Creatures;) and yet have no other direction, than their particular judgments and appetites; nor speech, whereby one of them can signifie to another, what he thinks expedient for the common benefit (...).

Artificial agreements, on the other hand, are ‘by Covenant’, which are ascribed to a different kind of creatures, mankind. These creatures are in permanent competition with one another, not only for resources to satisfy their needs but also for gain and glory. Their faculties of reason and speech allow them to fight endlessly about the best order of society and to camouflage good as evil, or vice versa, thus “troubling their Peace at their pleasure”. Therefore, artificial agreements between men cannot exist ‘by covenant only’. To make them sustainable over time, such agreements should always *also* establish “a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit”. Note that establishing this common power is part and parcel of the covenant and that such power does not precede it. That is to say, there is no ontological status of this power prior to the agreement. In doctrinal legal parlance, the Common Power is part of the *causa* of the contract, and the burden of ‘awe’ is its consideration. However, once more, this legal idiolect should not lead us to conclude that law warrants politics after all.

Generalizing his idea of an artificial agreement, Hobbes famously states that this Common Power is the essence of a body politic:

(...) One Person [or Assembly; BvR] of whose acts a great Multitude, by mutual Covenants one with another, have made themselves everyone the Author, to the end he may use the strength and the means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defense.¹⁰

As most Hobbes readers will acknowledge, there is no ‘contract of submission’ between society and Leviathan, as a follow-up of the mutual agreements between the members of society. Authorisation of, and obedience to, this ‘one Person’ is the very content of the ‘covenant of every man with every man’, i.e., of the reciprocity by which they frame their endeavors. It is noteworthy that this one Person is conceived of as *power* for the covenant to be ‘constant and lasting’, i.e., sustainable over time. Mutual consent is sufficient, says Hobbes, to speak of an agreement between humans, but insufficient to have this agreement keep ‘warre’ at bay. Note that war, here, is a constellation that consists not in actual fighting “but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary” (ch. 13). The constitution of common power, indeed constituting constitutional power, is what a lasting agreement is geared towards. In more contemporary words, the very creation of constitutional power is formatted by Hobbes as an exercise in joint action, performed by a first-person plu-

10 L, 17 (90). Italics in the original. Cf. C, 6 (174ff.).

ral, a ‘we, together’. This “quasi-indicator”¹¹ *together* is the plural counterpart of the singular ‘oneself’, indicating a plural agent’s capacity to ascribe first-person references to *themselves*. Deeper analyses of such devices of self-reference in the plural sense¹² invariably suggest that the phrase ‘together’ is a proxy for reciprocity. At core, ‘doing things together’ is not so much ‘doing the same thing’, but ‘tuning into each other’s contributions to the same thing’. For Hobbes, the basis of these ascriptions is a political rather than an ontological one: a process of mutual “giving and taking”¹³, as all exercises in joint action are¹⁴, but upgraded to the next level in as far as establishing common power is the only thing at stake. Whereas ‘ownership’ as the right of all rights conveys reflexivity in the singular, the ‘covenant’ as the contract of all contracts conveys reflexivity in a plural mode, picturing it as an exercise in reciprocity.

Hobbes is at pains to spell out the qualitative differences between ‘an (artificial) agreement and ‘a *lasting* (artificial) agreement’. By doing so he explains why there is no escape from ‘the power of One’ being the cause of the social contract. The reason is that a lasting agreement needs ‘an arbitrator’, i.e., a *judge*¹⁵. Without a judge as a third-person agent, the reciprocity that is constitutive of the first-person plural agreement is not sustainable.

(...) unless the parties to the question, Covenant mutually to stand to the sentence of another, they are as farre from Peace as ever. This other, to whose Sentence they submit, is called an Arbitrator. And therefore it is of the Law of Nature, *That they that are at controversies, submit their Right to the judgement of an Arbitrator.*¹⁶

Only installing a judge can warrant a sustainable first-person plural mode of reflexivity, i.e., the reciprocity of interests undergirding a ‘we-together’. Emphatically, though, the power ascribed to this third person is the power of judgment. The endeavour of joint, i.e., reciprocally performed, action that the social contract stands for, constitutes, first and foremost, a mode of judging in the sense of decision-making that is binding on subjects who tied *themselves* to the mast of their joint action. If one wants to call this ‘submission’ after all, it is self-submission, in other words commitment. The obligations imposed by the arbitrator called Leviathan are the things we owe to ourselves, rather than to some arbitrary external power. They cannot be imposed arbitrarily, violating the principle of reciprocity altogether. In other words, the arbitrator becomes the

11 Quasi-indicators are referring devices that ascribe self-reference to an agent. Over the years, I have consistently used this terminology, derived from Castañeda (1967). See also Castañeda (1966) for extensive explanations.

12 See the elaborate argument in Van Roermund (2003a) and Van Roermund (2020a).

13 Lindahl 2006.

14 This seems to me a common point in otherwise divergent approaches to ‘joint action’ by, for instance, Bratman (1999); Gilbert (1996), Gilbert (2000), Gilbert (2013); List and Pettit (2011). See also Lo Giudice (2007).

15 Cf. C, 3, under nr 21(146).

16 L, 16 (81). Note that ‘(to) Covenant’ is a verb here.

guardian of reciprocity, to prevent arbitrariness from slipping into the life of the polity. However, all of this should not divert us from acknowledging that this one third person should be empowered, i.e., be enabled to not only judge but also impose judgment, if need be also against those who want to have it both ways, namely to subscribe to the common wealth above all and to pursue their own wealth after all¹⁷.

4. Laws (of nature) and peace

Let us conduct a third test on the thesis that Hobbes uses legal concepts to undergird his philosophical thesis. This thesis, to repeat, is that politics underlies law, and indeed all human culture, rather than the other way round. For this third test I select the very concept of ‘laws’ as Hobbes uses it in the context of “laws of nature” or “natural laws” (L, 14-15 (66ff))¹⁸.

Here I can be brief. At the end of L, 15 (83) Hobbes makes it perfectly clear that he uses the word ‘laws’ not in the strictly legal sense. Properly speaking, a law is a command to others by some agent who is *authorized* to do so. Natural law, by contrast, are “dictates of Reason”, “precepts or generall rules of Reason” (L, 14 (66; 67)), and they therefore belong to the realm of *veritas* rather than *auctoritas*. Only if one considers that they are ‘the same’ as, i.e., in unison with, what is delivered to us as the word of God, it becomes proper to call them ‘laws’ after all, since God’s word ‘commands all things’. Note, thus, that they do not derive their status directly from a religious source but from their *congruence* with a religious source¹⁹. They have a pedigree of their own in ‘reason’. One of the things that reason imposes on us are beliefs that cannot be denied without contradicting oneself.

However, if we take a closer look at these natural laws, we find that their conceptual format is ambivalent. According to the last pages of L, 15 (82) they all belong to ‘moral philosophy’, which Hobbes defines as “the science of good and evil”. Valuable as it may be in its own right, this ‘science’ does not provide a key to societal order, he says, since humans differ greatly in what they call good and evil, from one society to another, and even within one and the same society. Thus, these precepts remain without guiding force as long as there is no common power installed, as Hobbes stresses once more. But no sooner is such power installed, or the precepts of reason redeploy their guidance, now guiding the judgment of an arbitrator who will be no less obedient to the rules of reason

17 Cf. L, 14 (72) saying of criminals that ‘(...) they have consented to the Law, by which they are condemned.’

18 Cf. C, 2 (121) and 3 (136).

19 In this regard, Hobbes follows Grotius (1631) famous dictum in Prolegomena para. 11 to *De iure belli ac pacis*: “What we have been saying would have a degree of validity even if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, *that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to Him.*”

than the agents who authorized this arbitrator in the first place. Moral principles have to yield to common power in order to regain their moral impact. So they do not lose their moral meaning to arbitrary acts of will on the part of the Leviathan.

Note that the predicate ‘common’ in the phrase ‘common power’ preserves a core of morality as it bears out reciprocity (see section 2). Hobbes makes this more explicit by summarizing his natural laws under the heading of what we know as ‘the Golden Rule’: “Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy selfe”. This rule is the most succinct expression of the principle of reciprocity one can think of. At the same time, however, it casts reciprocity in the mold of a *singular* self. And since, as we saw, reciprocity is the hallmark of a *plural* self in action, i.e., the mode of reflexivity that is characteristic of a first-person plural agent, we here have reflexivity ‘two in one’. Hobbes has a seemingly legal concept, the concept of law, serving a philosophical pursuit, expressing both singular and plural reflexivity at the basis of the polity. Once more we find reason to stick to the received view that Hobbes puts up, as his *philosophia prima*, a philosophy of the political rather than a philosophy of the legal, in spite of the fact that he seems to need legal concepts to get his head around the political.

The umbrella of the Golden Rule, however, is not enough to hide the ambivalence of the laws of nature from the eyes of Modernity. The list of Hobbes’s laws (I count fourteen, but the number is irrelevant) starts with the norm that every man “*ought* to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it” (L, 14 (67)). All other laws follow from this first one. While the ‘ought’ of this precept follows from reason, and in this sense from ‘nature’, it seems *also* obedient to a crucially different kind of ‘nature’, namely the ‘passions’ of man. Put in the key of passions, peace is not a norm but some *terminus ad quem* which human agents are “enclined to” by nature (cf. L, 13 (66)), namely as a factual disposition to avoid ‘war’ in their individual pursuit of safety, gain, and reputation²⁰. When, at the beginning of Part II (Of Common-Wealth) Hobbes emphatically writes that the laws of nature are “contrary to our natural Passions” (L, 17,(86)), what he means is that these passions emerge and generate ‘war’ if and when agents are frustrated in their infinite pursuit of self-preservation as ‘the passion of all passions’. The default disposition is to avoid such interferences and to be left ‘in peace’ with regard to one’s passions. This disposition is not driving any joint action; well on the contrary, it is something characteristic of *each* human agent, setting them up against each other. It is common in the sense of it being the *same* property returning in all of us; not common in the sense of ‘shared’ in reciprocity. The ‘peace’ desired in a life driven by individual passions is clearly at odds with the peace achieved by establishing a commonwealth. They are both ‘natural’, but in a very different sense.

²⁰ L, 13 (64), with corresponding ‘causes of quarell’: competition, diffidence, and glory (Ibid.).

Hobbes's fallacy, as we may call it, is induced by swapping two conceptions of the first-person plural, which Gilbert, in a contemporary idiolect, distinguishes as "we-each" and "we-together". From the fact that peace is what each agent in society wants most, Hobbes infers that peace is a common denominator on the part of all individual agents; and that this again corresponds with peace as a fact of reason, i.e., a peace to be held in common. However, the semantic field opened up by the use of the word 'peace' on the part of individual agents is precisely what sets them up against each other. It is divisive in the extreme. To call it a common denominator is only possible from the vantage point of an external observer. For the agents themselves it is the root of conflict without end, as Hobbes clearly saw. This is precisely why he conceived of politics as the authorization of one power held in common, represented by either an individual or a council.

5. Self-reference, sameness, and selfhood

Let us take stock now by arguing why so much ink should be spilled over the notion of reflexivity in politics. My overall thesis in this paper is this: What Hobbes tries to map out by the use of (quasi-)legal terms is a philosophy of the polity that allows this phenomenon to appear as a relationship of a collective agent to herself qua first-person plural. I think Hobbes was right in regarding this as a necessary prolegomenon for the philosophy of the political that he aimed to develop; namely, a free-standing account of the political, so to speak, without roots in a philosophy of law as a pre-established order, as was characteristic of 'the Schools'. The order he advances is based on the principle of reciprocity of interests, to be negotiated time and again under the Golden Rule. These negotiations need a power held in common, represented by one agent, to impose obligations on the very same agents as those who hold them in power. His is, first and foremost, a power of judgment, that has to hear to the conditions that allow the Golden Rule to be obeyed. Hobbes's concept of authority is, therefore, less voluntaristic than is sometimes thought²¹. I submit that the legal concepts bolstering up this conception of political authority, lay the groundwork for it by introducing, along different lines, an account of first-person plural reflexivity.

Without such an account, Hobbes saw, it would be difficult to develop an idea of what it means for a polity to pursue *self*-preservation, *self*-determination, or *self*-awareness over and against individual modes of such pursuits. Not that he underestimates these individual pursuits and their impact on societal life. On the contrary, acknowledging that self-preservation is a driver in each and every social agent, Hobbes advocates a political, i.e., a *common* or *joint* response to this datum. For as we saw, self-preservation in itself it is not a *datum* (a given) at all, let alone a key to social order. The drive to warrant the satisfaction of individually felt needs; indeed, to warrant such satisfaction in advance whatever

21 Let alone decisionistic. Cf. Schmitt 1982 [1938].

the needs may appear to be in the future, pushes agents into what MacPherson called “possessive individualism”²². As I argued elsewhere²³, once self-preservation is defined in term of the satisfaction of needs, the whole world around an agent-in-need turns into a grand reservoir of means that are, or are not, suitable to their satisfaction. It becomes, in a sense, the extension of this agent, a set of resources that warrant or threaten self-preservation as an infinite effort to ‘remain the same’. From a ‘need-perspective’ the surrounding world is bereft of its potential of counting against this pursuit, since from the outset it is framed as ‘being at my disposal’, even to the point where this becomes self-destructive on top of being destructive to others. It does not inform the agents about their ambitions being ‘false’, nor does it contribute to gradually carving out a more realistic awareness of themselves. So, yes, a common response to these infinite individual tactics of occupation, seems to be the only way out. And we better make it a powerful one, Hobbes submitted, because mere words have little ordering potential. The emphasis on power, however, should not make us forget that Hobbes means *common* power, power established in reciprocity and exercised for the sake of reciprocity over time. This is the power he calls “authority”, a power that remains with those who enter the covenant and that is exercised by those who are called upon to represent it²⁴.

Self-preservation, self-determination, self-awareness in the plural, such basic concepts are important in our time. They are crucial if we want to make sense of our contemporary political idiolect, for instance when we talk about ‘self-defense’ as a justification for war; or about a region’s pursuit of ‘autonomy’ and its cry for ‘freedom’; not to speak of the efforts to preserve a country’s ‘identity’, or a society’s responsibility to next generations. All of these and similar phrases hinge on the possibility to conceive of plural agents acting on the basis of a relation to themselves qua collective. Such conception is also in the background of less explicit references to a ‘we-together’, like “BNP”, “national security”, “general elections”, or “European Union”. None of these can acquire sense unless one assumes a plural self, involved in joint action.

References

- Austin J. L. 1970, *Philosophical Papers*, London - Oxford - New York: Oxford University Press.
- Bratman M. E. 1999, *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

22 Cf. Macpherson 1964.

23 Van Roermund 2013. For an in-depth analyses of self-preservation in Modernity, see Lindahl (1995).

24 An incisive critique of reciprocity, ushering in ‘asymmetrical recognition’ rather than ‘mutual recognition’, Lindahl (2018).

- Castañeda H.-N. 1966, "He': a study in the logic of self-consciousness", *Ratio*, 8: 130-157.
- Castañeda H.-N. 1967, "Indicators and quasi-indicators", *American Philosophical Quarterly*, 4: 85-100.
- Dyzenhaus D. 2021, "Thomas Hobbes and the Rule by Law Tradition", in J. Meierhenrich and M. Loughlin, *The Cambridge Companion to the Rule of Law*, Cambridge: Cambridge University Press: 261-277.
- Gilbert M. 1996, *Living Together. Rationality, Sociality and Obligation*. Lanham etc.: Rowman & Littlefield.
- Gilbert M. 2000, *Sociality and Responsibility. New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham etc.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gilbert M. 2013, *Joint commitment: how we make the social world*, New York: Oxford University Press.
- Grotius H. 1994 [1631], *De iure belli ac pacis*, Aalen: Scientia Verlag.
- Hobbes T., Cromartie A., et al. 2005, *A dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England / Questions relative to hereditary right / Thomas Hobbes*, Q. Skinner (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes T. 1984-2014, *Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, N. Malcolm, T. Raylor, Q. Skinner, K. Thomas (eds.), Oxford: Clarendon Press.
- Lindahl H. K. 1995, *Welfare and Enlightenment. An Enquiry into the Rational Foundations of the Welfare State*, Leuven: Leuven University Press.
- Lindahl H. K. 2006, "Give and Take. Arendt and the Nomos of Political Community", *Philosophy and Social Criticism*, 32 (7): 881-901.
- Lindahl H. K. 2018, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- List C. and Pettit P. 2011, *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Lo Giudice A. 2007, *Il soggetto plurale. Regolazione sociale e mediazione simbolica*, PhD Doctoral Dissertation, Tilburg University.
- Macpherson C. B. 1964, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford etc.: Oxford University Press.
- Schmitt C. 1982 [1938], *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Taylor C. 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Roermund B. 2003a, "First-Person Plural Legislature: Political Reflexivity and Representation", *Philosophical Explorations*, 6(3): 235-250.

Van Roermund B. 2013, *Legal Thought and Philosophy. What Legal Scholarship Is About*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Van Roermund B. 2020a, *Law in the First Person Plural. Roots, Concepts, Topics*, Cheltenham - Northampton (Mass.): Edward Elgar.



Maria Grazia Recupero¹

Ius non est retinendum. Riflessioni simboliche su potere e rinunzia a partire da Thomas Hobbes

Abstract: Thomas Hobbes' theoretical model was developed to address the political and juridical problem of disorder. The English philosopher resolves this issue by connecting law, as command and consent, as obedience, within the strict automated artifice of the State, conceived based on rational calculation to ensure peaceful coexistence. Reflecting on absolute power at its constitutive moment, this paper attempts to demonstrate that there is no automatic correspondence between consent and obedience, thereby challenging political-juridical rationality to listen to the echo of the *idio-affective* dimension. To this end, it employs the methodological tools of *symbolic politics* – *pathic reason*, in particular – to engage with the problematic relationship between power and *renunciation* at the heart of the political obligation.

Keywords: Thomas Hobbes, Power, Renunciation, Consent, Symbolic politics.

Indice: 1. Considerazioni preliminari – 2. Libertà è un nome che fa paura – 3. La rinunzia come “fonte” del diritto – 4. Verso un epilogo.

1. Considerazioni preliminari

Nell'Europa dilaniata dalle guerre di religione, nell'Inghilterra lacerata tra lotte di potere, rivoluzione e guerra civile, lo sguardo di Thomas Hobbes funziona come una lente d'ingrandimento che fissa e dilata i contorni di questioni cruciali, ora come allora, riguardanti ordine e disordine, libertà e violenza, diritto e legge, obbedienza e consenso, solo per citarne alcune. Questo il *mare magnum* dinanzi al quale si trova chi si volesse imbarcare in una riflessione sul filosofo di Malmesbury, il cui modello teorico inquadra suggestivamente il crepuscolo epocale che vede declinare ogni pregiudiziale teologica e metafisica sull'origine e l'esercizio del potere, mentre assegna interamente alla volontà e alla razionalità degli individui la fabbricazione e il mantenimento dello Stato. Ad opera dell'ingegno umano sorge anche un nuovo diritto, fondato sull'autorità del sovrano quale unica fonte legislativa: nella riflessione hobbesiana non *ius est iustum* ma *ius est iussum* – “giusto è ciò che viene comandato”, non per puro arbitrio ma al fine di garantire la pacifica convivenza.

¹ mgrecupero@unime.it; Università di Messina; ricercatore universitario (RU) in “Filosofia politica”.

Il presente contributo, che non si illude di offrire un approfondimento specialistico di tipo esclusivamente filosofico giuridico o filosofico politico, propone alcune suggestioni da considerarsi preliminari a qualunque tentativo di confronto sul ruolo normativo dello Stato, così come sulla sua eventuale crisi. Andando a guardare la nascita del Leviatano come si guarda il potere nella sua struttura elementare, la sensazione è che abbia via via perso la sua ragion d'essere. Che abbia tralasciato la propria valenza salvifica e ordinatrice della vita in comune, per diventare “sola legge e la legge solo potere”². Nel solco teoretico che dallo stato assoluto conduce allo stato di diritto – tendente alla razionalizzazione in nome dell'impersonalità e dell'oggettività normativa – sembra che alla “verbosa esteriorità della legge”³ non corrisponda un'adeguata pacificazione sociale. Dell'artefatto moderno non rimane che un'ipertrofica proceduralità, foriera di tensioni contraddittorie, dal disinteresse qualunquista al rancore populista. Che ne è del consenso e del suo peso specifico? Intendo quel *con-sentire* che rende individuabili e sostenibili i rapporti di potere, che investe esteriormente l'obbedienza, ma non si riduce a mera prassi di attestazione; come si dirà più avanti, necessità di un'adesione emotiva capace di autenticarne la forza collettiva, evocata dal *cum-* latino, in chiave legittimante.

Prendendo spunto da tali presupposti, guidata prevalentemente dagli studi di Domenica Mazzù, vorrei proporre un percorso ermeneutico di tipo *mito-logico*. Non privo di logica – impensabile nel caso di Hobbes, geometra delle passioni – ma rispondente ad una logica “altra”. Non si tratta di contraddire la sua teorizzazione, quanto limitare la pretesa di un'autosufficienza immanente alla propria effettività, su cui tanto insistono i classici approcci al contrattualismo interessati scientificamente alla genesi del potere statale. Farò riferimento ad una *ragion pratica* – che tiene assieme *logos* e *pathos*, entrambi costituiti dell'essere umano. Questa categoria regolativa, esclusiva della “simbolica politica”⁴, è portata ad individuare nella *civitas* hobbesiana “un'appassionata costruzione razionale, ovvero

2 Zagrebelsky 2003.

3 Lo Stato come “macchina legislativa”, unica fonte di un diritto che “dipende da chi, di volta in volta, riuscirà a impadronirsi dei comandi di quella macchina” (ibidem).

4 Solitamente si crede che ‘simbolico’ sia l'equivalente di ‘irrisorio’, dunque irrilevante e privo di consistenza euristica, se non in ambito artistico o folkloristico; peggio ancora, si ritiene analogo a ‘mistificatorio’; pertanto, si tende a rimuoverne le potenzialità conoscitive. Il compito di coglierle e valorizzarle è stato assunto dalla “simbolica politica”, indirizzo di ricerca nato nell'Ateneo di Messina negli anni '70, trasversale per antonomasia – dal greco *symbollein*, ossia ‘mettere assieme’. La vocazione metodologica della simbolica politica si propone di superare i tradizionali confini epistemologici nella costruzione di strumenti poliedrici, idonei ad indagare forme e categorie antiche e contemporanee della politicità superando l'esteriorità scientifica dei tradizionali modelli di matrice razionalistica. Di particolare rilievo, all'interno di un vasto campo d'analisi, l'approccio psicoteoretico e l'attenzione all'immaginario collettivo che ne hanno caratterizzato l'esordio grazie agli studi di Giulio Maria Chiodi e Domenica Mazzù. Se la modernità ha segnato il predominio del paradigma logocentrico, operando sistematica rimozione “di ciò che definiamo emozionale ed immaginativo”, la metodologia simbolico-politica offre una serie di possibilità ermeneutiche che mettono al centro “la dimensione immaginale, propria del simbolo”, quello spazio *liminare* fatto di conscio e inconscio, di realtà e immaginazione (cfr. Ricci 2021: 97).

una razionale ricostruzione della passione”⁵. Provoca in tal senso la *ratio* politico-giuridica ad ascoltare l’eco della dimensione idioaffettiva, che non è né puramente passionale – altrimenti saremmo lupi –, né puramente razionale – altrimenti saremmo automi. In entrambi i casi, non saremmo autenticamente umani.

2. Libertà è un nome che fa paura

Hobbes esegue un esperimento mentale sottraendo alla vita civile il potere comune, la giustizia e le leggi emanate dall’autorità sovrana. Ottiene così lo stato di natura, entro cui vige il meno giuridico dei diritti – non tanto in termini di linguaggio, quanto per il significato gravido di conseguenze.

IL DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori comunemente chiamano *jus naturale*, è la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita, e per conseguenza, di fare qualunque cosa nel suo giudizio e nella sua ragione egli concepirà essere il mezzo più atto a ciò. PER LIBERTÀ, si intende, secondo il significato proprio della parola, l’assenza di impedimenti esterni, i quali impedimenti possono spesso togliere parte del potere di un uomo di fare ciò che vorrebbe, ma non possono ostacolarlo nell’usare il potere che gli è rimasto, secondo ciò che il suo giudizio e la sua ragione gli detteranno. UNA LEGGE DI NATURA (*lex naturalis*) è un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla, e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata. Benché infatti, coloro che parlano di questo soggetto, usino confondere *jus* e *lex*, *diritto* e *legge*; pure debbono essere distinti, perché il DIRITTO consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la LEGGE determina e vincola a una delle due cose; cosicché la legge e il diritto differiscono come l’obbligo e la libertà che sono incompatibili in una sola e medesima materia⁶.

Diritto, quindi, immediatamente connesso alla libertà. Non come valore, ma pura libertà di movimento materiale del corpo nello spazio: *ab-solutus*, ‘sciolto’ da legacci che impediscano il naturale espandersi del vivente. È qui che il ragio-

5 Mazzù 1995: 29. Proiettare le origini del politico in una lontananza *imperscrutabile* – per dirla con Kant – pone un problema interpretativo che si può affrontare facendo “riferimento al modello utilizzato nell’analisi dei miti”, racconti strutturati simbolicamente. “Essi custodiscono un senso *altro* da quello apparente ed esplicito, che anzi lo cela” (Mazzù 1999: 20). Tra i numerosi lavori, per il tema in questione si consigliano anche Mazzù (1999 e 2013).

6 Hobbes 2011 [1651]: 27.3-27.7. “LIBERTÀ significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione voglio dire impedimenti esterni al movimento) e può essere applicata non meno alle creature irrazionali e inanimate che a quelle razionali. Infatti, tutto ciò che è legato o racchiuso in modo da non potersi muovere se non entro un certo spazio, spazio determinato dall’opposizione di qualche corpo esterno, noi diciamo che non ha la libertà di andare più lontano. [...] UOMO LIBERO è colui che, in quelle cose che con la sua forza e il suo ingegno è in grado di fare, non viene ostacolato nel fare quanto ha la *volontà di fare*” (ivi, 35.3 e 35.5).

namento sulla libertà preconizza anche un pensiero sull'intrinseca fragilità della libertà che si vuole affermare: ogni movimento, privo di qualsivoglia carattere entelechiale che non sia il suo stesso perpetuarsi, si confronta con il reciproco diritto-libertà altrui, suscettibile di 'collisione' – ancora un composto di *cum-*, con il verbo *laedere*, ossia 'offendere', che rende plasticamente la miseria dello stato di natura hobbesiano, nell'ipotesi di "[...] una inimicizia sempre possibile, determinata da esseri unici e liberi disposti a dare la morte all'altro per affermare se stessi"⁷. In controtendenza con la tradizione aristotelica, il carattere violento delle origini appare in tutta la sua evidenza ad Hobbes: "La competizione per le ricchezze, l'onore, il comando o per gli altri poteri, inclina alla contesa, all'inimicizia e alla guerra, perché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l'altro"⁸. Il nesso tra individualità, desiderio e morte, si mostra chiaramente al pensatore di Malmesbury, consapevole delle mutevoli condizioni degli esseri nel tempo, mossi da appetiti che anticipano altri appetiti: "[...] di quanto le spade e gli schioppi, armi degli uomini, superano le armi dei bruti, corna, denti, aculei, di tanto, *famelico anche della fame futura* supera in rapacità ed in crudeltà i lupi, gli orsi ed i serpenti, che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quando sono provocati"⁹. Lo "scambievole desiderio di nuocersi"¹⁰ ordisce la trama hobbesiana che riposa su una radicale concezione dell'uguaglianza: uguaglianza di natura, di diritto, di desiderio. Dalla somma di questi elementi risulta uno scenario *pantoclastico* – dove tutti si uccidono con tutti¹¹. E non perché l'uomo sia intrinsecamente cattivo ma perché *naturaliter* rivolto a sopraffare l'altro, foss'anche solo per non essere una sua possibile preda. Data la potenza distruttiva dello *ius omnium in omnia*, "il regno della *libertas*" – come minacciosa assenza di impedimenti al movimento de-

7 Schepis 2021: 38. Per Hobbes – com'è noto – nello stato di natura vigono "le passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, le barbarie, l'ignoranza, la bestialità", pertanto l'uomo conduce una vita "solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve" (Hobbes 1971 [1642]: 211; Id. 2011: 26.15).

8 Hobbes 2011 [1651]: 24.7.

9 Hobbes 2013 [1658]: 51.9 (corsivo mio).

10 Hobbes 1971 [1642]: 83.

11 Suggestiva l'immagine di uno scontro di "poteri individuali portatore di conflitto e di morte" (Pulcini 2001: 64). Se gli individui sono portati per natura a desiderare ciò che i loro vicini possiedono, o addirittura ciò che questi semplicemente desiderano, allora esiste all'interno di ciascun gruppo umano un'irresistibile tendenza alla rivalità, che minaccia costantemente la pace e la stessa sopravvivenza della comunità. Questa, in sintesi, la dinamica antropologica ampiamente descritta da René Girard che lascia sullo sfondo delle comunità di ogni tempo la *bellum omnium contra omnes*. La simmetria nella violenza, che si dispiega a partire dall'uguaglianza naturale, è quella dei "doppi" – tema caro al pensatore francese, con cui indica quella situazione violenta che può sviluppare contagiosamente una reazione a catena, suscettibile di condurre alla distruzione dell'altro come nemico, così come all'autodistruzione. Si ricorda, tra i numerosi lavori, Girard (1987). La dinamica della "cattiva reciprocità" del modello girardiano, che trova origine nel dato ineliminabile del desiderio umano e dei conflitti da esso generati, si esprime paradigmaticamente nel tema simbolico della "lotta fratricida", su cui si consiglia Chiodi (1993) e Mazzù, Barberi (2006).

siderante, in conflitto con la pretesa simmetrica delle altre soggettività – coincide con “il regno della paura e della violenza”¹².

Sappiamo cosa avviene a questo punto della teorizzazione hobbesiana: il contratto sociale, “ipotesi logica con funzione giustificativa”¹³, sancisce il passaggio dall’intollerabile disordine naturale all’ordine convenzionale. Il primo vissuto nel segno della libertà e della conflittualità; il secondo nell’alveo della sicurezza dovuta alla forza irresistibile della legge, che ‘libera’ dalla paura reciproca – prestatuale – assoggettando alla paura comune – statale. La securizzazione cui mira il filosofo inglese consiste in una drastica riduzione delle innumerevoli “fonti della paura” ad una sola: il sovrano¹⁴. Nella dimensione naturale, infatti, non è possibile “costruire una mappa dettagliata ed attendibile dei pericoli” dacché ciascun individuo costituisce per l’altro “una minaccia potenziale e, per le ragioni più diverse, difficilmente codificabili in un quadro previsionale di costanti e di regolarità”. Nella comunità politica, invece, “il pericolo è legato al potere pubblico che commina pene in caso di trasgressione delle leggi”¹⁵.

Hobbes non si preoccupa di aggirare il problema dell’uso della forza in politica, asserendo notoriamente che “i patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo”¹⁶. Capovolgendo l’assunto, la spada, senza patti, è nient’altro forza. Il monopolio della coercizione fisica non è sufficiente, ancorché necessario, se non è accompagnato dal monopolio del diritto. Sottolinea Hobbes: “Dove non c’è un potere comune, non c’è legge; dove non c’è legge, non c’è ingiustizia”¹⁷. Lo Stato assoluto si presenta come compiuta sovrapposizione geometrica tra spazio politico e manifestazione giuridica del potere, rivolta soprattutto ai principi astrattamente organizzativi e all’obbedienza. La spiegazione funzionale del modello hobbesiano si ritrova nel celeberrimo frontespizio del *Leviatano*, nell’immagine del mega sovrano indivisibile, sintesi lampante del potere assoluto come sistema giuridico conservativo, che ‘incorpora’ l’insieme dei sudditi nella figura autorizzata a legiferare, restituendo efficacemente la moderna normalizzazione dello scambio tra libertà e salvezza¹⁸. La domanda di salvezza, tuttavia, discende dal desiderio più forte di tutti gli altri,

12 Bovero 1981: 91.

13 Mazzù 1995: 47.

14 Che il pensiero politico moderno sia ossessionato dal problema della *reductio ad unum* – scrive Esposito (2011: 30) – è attestato dal fatto che “la sostituzione di una scienza incontrovertibile come il sapere geometrico alla *praktike politike* greca è motivata da Hobbes proprio con l’inadeguatezza di quest’ultima ad una definitiva abolizione del conflitto”. Una sorta di coazione all’ordine da cui scaturisce il paradosso per cui proprio la politica si assume il compito di estinguere il proprio oggetto, “spoliticizzare la società secondo quell’irresistibile impulso alla neutralizzazione del conflitto” (ibidem).

15 Mura 1984: 113.

16 Hobbes 2011 [1651]: 31.5.

17 Ivi: 26.20.

18 Non a caso – sottolinea il pensatore inglese – le mani del sovrano sono le uniche “non legate”, in grado di compiere azioni “avallate da tutti e adempiute con la forza di tutti, riunita in esso” (Hobbes 2018 [1651]: 32.9). “[...] un po’ di paura e un po’ di morte, sono il prezzo della pace: fanno bene alla vita” (Galli 2011: 6.65).

essere liberi dalla morte. Solo che la mortalità non è un semplice ostacolo esterno: “*mortale*, in tal caso non è un aggettivo, ma prende *sostanza*, diventa l’anima della vita sia individuale che collettiva”. Uccidere ed essere uccisi è la prima ed ultima “pietra d’inciampo di ogni costruzione o istituzione umana”¹⁹. Il grande Leviatano – anticipando gli sviluppi successivi – è generato da un patto stipulato da individui disposti, in ultima istanza, a perdere tutto pur di aver salva la vita: la logica del politico è in tal senso ‘antieroica’, partorita non dal coraggio ma dalla paura, che non è logica, risponde ad un vissuto emozionale. Come si potrebbe altrimenti sopportare l’incatenamento ad un potere comune, che liberi dalla libertà, se non affidandosi alla capacità salvifica *ragion pratica*, che produce effetti razionali pur mantenendo una componente passionale?

Simile ipotesi, che mette da parte l’illusione di un fondamento puramente volontaristico del politico, autorizza a prendere le distanze dalle visioni logocentriche, refrattarie a quanto non sia controllabile dalla “ragione ragionante”²⁰ che privilegia il risultato, cioè lo Stato. Siamo dinanzi ad una provocazione che sollecita a fermarsi sulla soglia – atteggiamento tipicamente simbolico – sospesi tra ciò che inizia, l’ordine moderno, e ciò che si consuma perché possa esistere.

In questo contesto *liminare*²¹ scorgiamo la *rinunzia*, chiamata in causa quale principio interiore e invisibile sul quale lo Stato getta le basi per la sua esteriore e visibile sovranità. Precisiamo subito che, dal punto di vista etimologico, ‘rinunziare’ – composto da *re-* (prefisso dai molteplici significati, tra cui ‘indietro’, ‘contro’) e *nuntiare* (‘annunciare’, ‘dichiarare’) – non esprime immediatamente il senso del ‘sacrificio’, della ‘privazione’ o della ‘perdita’. Anzi, custodisce in sé potenzialità rigenerative: quelle della reazione contraria rispetto ad un andamento determinato. Applicato alla dimensione prestatuale – in cui davvero si potrebbe dire che il caos regna sovrano – si può interpretare come un principio che frena l’ingovernabilità mortifera della moltitudine. Gli interessi inesorabili all’autoconservazione, “di fronte alla precarietà della vita e al pericolo di morte a cui nessuno può sottrarsi *da solo*”²², fanno convergere le volontà autonome, isolate, disordinate, nella “*massa che rinuncia*”²³.

19 Mazzù 2006: XIX-XX. Jonas (1999: 9.48) scrive che è, insomma, “la medesima dinamica primitiva”, cioè evitare una morte violenta, a determinare “il disordinato stato di natura, il passaggio da questo all’ordine della comunità e la perdurante meccanica di quest’ultima”. Hobbes, nota su altri versanti Bodei (1991: 25), “pone la convivenza tra gli uomini sotto il segno di una ragione che nasce dalla paura della morte e che non recide affatto il cordone ombelicale che la lega alla sua origine”. A cominciare dalla giovanile introduzione e traduzione de *La guerra del Peloponneso* di Tucideide sino al tardo *Behemoth*, l’idea della mutua paura accompagna costantemente la riflessione hobbesiana sulle relazioni umane. Per un interessante approfondimento sulla “passione della paura” in relazione al concetto di terrore nella teoria hobbesiana, si consiglia l’interessante contributo di Lo Giudice (2022).

20 Cfr. Ricci 2021: 97.

21 Cfr. Chiodi 2017.

22 Pulcini 2001: 44.

23 Questa espressione di canettiana memoria si trova in Barberi (2002: 66-67). Con altre sfumature, scrive Galli: “è la volizione dell’universale che si rende efficace attraverso la decisione dei particolari di non essere più liberi, e di non godere più del diritto naturale, di per sé po-

3. La rinunzia come “fonte” del diritto

Consapevoli di quanto esposto sin ora, riprendiamo dalla libertà quale “inclinazione generale di tutta l’umanità”, descritta da Hobbes come “desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l’altro che cessa solo nella morte”²⁴. Seguendo questa traccia, si profila nel nostro tragitto un *potere-essere* assoluto, avente per oggetto la vita in sé, “una vita che non abbia mai fine, che sfidi la morte e la superiorità”. Il desiderio di *onnipotenza* è “il nostro oggetto totale”, sicché “chi lo possiede può tutto, ha tutto, è tutto; chi non lo possiede non può, non ha, non è”. Tuttavia l’onnipotenza appare incompatibile con il suo stesso oggetto, la vita. Perché la vita, nella sua autenticità, “non può essere” all’infinito. Di fatto, la coesistenza “desiderio di vivere e desiderio di essere assoluti non è possibile nella forma diretta e immediata in cui è cercata”²⁵ perché equivale alla *bellum omnium contra omnes*. Per vivere, deve letteralmente ‘venire a patti’ con la finitezza del reale e con la tangibilità delle relazioni interindividuali. Tale è la “condizione” della convivenza – col significato di ‘presupposto’, ‘requisito fondamentale’, e altresì di ‘condizionamento’, ‘limitazione’.

Per realizzare la prima legge di natura – *pax est quaerenda*, da cui discendono tutte le altre – il diritto di tutti su tutto “*non si deve conservare*”: *ius non est retinendum*. Suddetta formula – utilizzata per fissare la “prima legge di natura speciale”, così indicata nel *De cive*²⁶ – affascina particolarmente giacché il latino *rētīnēre* copre una gamma di significati ambivalenti (dal ‘mantenere’, ‘conservare’, al ‘trattenere’, ‘reprimere’) che ben si coniuga con l’ambivalenza emotiva da parte dell’individuo nei confronti del proprio *jus naturale*, deposto con la ragione ma non per questo cancellato²⁷. Al riguardo, vale anche la pena evidenziare la pregnanza concettuale che emerge dal termine scelto per tradurre il momento cruciale della *rinunzia* nella versione latina del *Leviatano*, ad opera dello stesso Hobbes: “[...] oportere unumquemque quoties paci et defensori propriae provisum erit, a jure suo in omnia (caeteris idem facere paratis) decedere [...]”. Il verbo *decedere*, in ef-

lemogeno, ma di esistere in pace, unitariamente, obbedendo a un potere generato da loro stessi, la cui funzione è la protezione dei singoli, ovvero la neutralizzazione normativa del conflitto” (Galli 2011: 6.33).

24 Hobbes 2011 [1651]: 24.5.

25 Cfr. Mazzù 1999: 37-38, 2006: 232, 2013: 72.

26 Hobbes 1971 [1642]: 94 e 98.

27 Nel *Leviatano*, Hobbes parla di “*deporre questo diritto a tutte le cose*”, con una specificazione: “*Deporre un suo diritto a qualcosa, vale, per un uomo, spogliarsi della libertà di ostacolare un altro nel beneficio del suo diritto alla stessa cosa. Infatti colui che rinuncia al suo diritto o lo trasferisce non dà ad un altro uomo un diritto che prima non aveva, perché non c’è nulla a cui ogni uomo non abbia diritto per natura, ma solo si toglie di mezzo, affinché quello possa godere del suo diritto originario senza ostacoli da parte sua, né senza ostacoli da parte di altri*” (Hobbes 2011 [1651]: 27.15). Con ciò sia chiaro che non sussiste contrapposizione tra diritto di natura e legge, seppur distinti: la *rinunzia* al diritto come *ius in omnia* rende possibile il diritto come *lex* – ovvero rende il diritto individuale alla vita, di per sé senza limiti, “compatibile con l’analogo *ius* di qualcun altro” (Alfieri 2021: 27). La legge ha la funzione di sanzionare il diritto ma non si confonde con esso (cfr. Chioldi 1989: 80-82).

fetti, rimanda alla morte tra i suoi significati, evocando un vero e proprio lutto primigenio da cui tutti noi veniamo alla condizione civile²⁸.

Tenendo conto di queste prospettive interpretative, la cui combinazione risulterà più chiara successivamente, assumiamo una definizione essenziale di *rinunzia* come “spossessamento della pretesa di assolutezza individuale”. Nel *pactum unionis*, con cui razionalisticamente si ricostruisce la vicenda “naturale” della sottomissione al potere, “gli individui, per unirsi tra loro, devono dividersi da se stessi”²⁹. Tuttavia, non potendosi alla lettera tagliare in due, occorre “convenire” la *rinunzia* all’integrità, separando l’interiorità soggettiva e privata, dall’esteriorità oggettiva e pubblica³⁰. A partire dal contratto, l’individuo – che nasce ‘indivisibile’, ricordando l’etimo di *individuus* – deve fingersi separato per avviare la macchina istituzionale. Pur se non direttamente interessato a questo aspetto, Hobbes si presta all’ermeneutica simbolica più di altri perché il suo *artificio* manifesta “la centralità della *finzione* nel contratto sociale”³¹. Ora, questa *factio* può rimanere convenzionale – efficiente sul piano esteriore, inessenziale dal punto di vista interiore – oppure dotarsi di carattere simbolico, “filo invisibile ma resistentissimo” che *annoda* “al servizio della passione ciò che separa al servizio della ragione”³². Scrive Mazzù che per rispondere ai criteri dell’esterno – l’adeguatezza allo scopo, la salvezza della vita – “tale finzione deve essere rigorosamente razionale, ma per far presa sull’interno non può essere meramente razionale [...]”³³.

La rinunzia alla totalità, “benché costituisca un progresso individuale e collettivo con l’affermarsi di un principio d’ordine [...]” crea una perdita insanabile, della quale la forma politica “deve farsi carico”³⁴. Riecheggia un avvertimento nei confronti dell’infallibile *automaton* hobbesiano, che domina sì nello spazio del moderno *imperium rationis* – “immune”³⁵ dalla contingenza delle relazioni umane, di per sé instabili. Ma che, essendo fuori dal cerchio vitale istituito dal contratto – secondo la teoria hobbesiana –, rischia di non assolvere la propria funzione “[...]”

28 “[...] che un uomo sia disposto, quando lo sono anche altri, a deporre questo diritto a tutte le cose, nella misura in cui lo riterrà necessario per la pace e per la propria difesa [...]” (Hobbes 2018 [1651]: 214-215).

29 Mazzù 1999: 45. Cfr. Mazzù 2013: 17.

30 La pregnanza fondativa del *convenire* accompagna il termine *covenant* – ossia ‘convenzione’, ‘accordo’, ‘transazione’: la sovranità, il diritto, la giustizia, non provengono dall’alto di principi metafisici, bensì dalla convenzione istitutiva dell’ordine politico sulla base dell’interesse vitale all’autoconservazione. È inoltre indicativo dell’ascesa di un approccio mercantilistico alla vita, che avrebbe progressivamente disegnato, con alterne vicende, pregi e difetti, il profilo dell’*homo oeconomicus*.

31 Mazzù 1999: 53.

32 Mazzù 1995: 33. La ferita narcisistica dovuta alla deposizione della sovranità originaria esige l’intervento ripartito della rinunzia per convertire “la *finzione razionalistica* (costruita per garantirsi la vita)”, quella che articola il Patto esteriormente, nella “*finzione nodale*, che lo incardina all’interno, garantendo una presa efficace su entrambe le parti in cui ha funzionalmente diviso l’originaria unità di interno ed esterno” (Mazzù 2013: 16).

33 Mazzù 1999: 45.

34 Mazzù 2006: 234.

35 Ovviamente il riferimento va al classico Esposito (2004).

se, nel mettersi fuori dalla vita, perde i contatti con essa”³⁶. Perché sullo sfondo la compattezza pattizia c’è una decisione che ha del tragico, spogliarsi della libertà e obbedire non alla propria ma all’altrui volontà.

Possiamo immaginare lo spazio che si prospetta secondo due livelli: quello esteriore del bisogno, che si esaurisce rispetto alla soddisfazione di un’esigenza specifica, la sicurezza; e quello dell’interiorità, entro cui la libertà delle origini assume i connotati del sogno di ogni uomo, essere libero e unico padrone di se stesso³⁷. Che ne è di quel sogno, dentro i freddi ingranaggi della *machina machinarum*, costruita con rigore scientifico per silenziare normativamente le passioni? Riguarda un’altra ragione, cerca costantemente altre ragioni quest’interrogativo, cui non basta l’imposizione di una logica asettica. È una domanda di senso, anteriore a qualsivoglia imperativo istituzionalizzato, che investe l’abbandono del “desiderio naturale”³⁸, il diritto “[...] che, prima di ogni finzione contrattualistica – e al di là di ogni finzione contrattualistica –, appartiene ad ogni individuo, cioè è di tutti”³⁹. Deporre la propria assolutezza, in effetti, non serve ad eliminare la tensione tra l’infinita domanda e la finitezza della risposta, tra natura e *civitas*. Alla coerenza della separazione tra *interiorità* ed *esteriorità*, tra sogno e bisogno, occorre affiancare una strategia che sappia “rendere presente un’assenza”, recuperando quanto si è perduto ma sotto altra forma – non quella diretta ed immediata perché, si è già detto, porterebbe alla dissoluzione delle relazioni politiche. Serve un’attenzione del tutto peculiare, rivolta a mantenere lo scarto tra idealità e necessità, tra teoria e pratica, per non rimuovere quel sogno che nutre di senso l’ordine politico – altrimenti destinato ad essere astratta legalità – proteggendo ciò che è “deceduto”, l’integrità “*originaria* e *originale* dell’individuo, pur in presenza della convenzionalità della sua alternativa a quella puramente ideale o puramente empirica, che renda la prima percorribile entro la seconda benché in una modalità che non è né reale né razionale [...]”⁴⁰.

Il problema che pone la teorizzazione di Hobbes, quello della sua praticabilità, può essere riconfigurato ammettendo che l’efficacia soteriologica del patto deriva dal suo grado di simbolicità, capace di rimettere in circolo il carattere “finzionale” di ogni ordinamento civile, senza per questo abolirne il portato reale. Si rende in tal modo effettiva l’unione, altrimenti impossibile, delle volontà particolari e private in una volontà comune e pubblica – in termini hobbesiani “la generazione di uno Stato” come unità “reale”⁴¹, così pensata perché fattibile sul piano logico, di per sé coerente e dunque autosufficiente. Ma a quale prezzo?

36 Mazzù 2013: 141.

37 Secondo la suggestiva espressione di Mazzù, ricavata dall’interpretazione del pensiero rousseauiano, “il sogno di essere se stessi e il proprio Dio” appartiene ad ogni uomo in ogni tempo (cfr. Mazzù 1999: 55).

38 Cfr. Hobbes 1971 [1642]: 61.

39 Mazzù 1990: 137.

40 Mazzù 1995: 64.

41 Cfr. Hobbes 2011 [1651]: 31.22.

4. Verso un epilogo

Nel modello di Hobbes il politico coincide con lo statuale poiché la *rinunzia*, assoluta, non lascia alcun residuo. Nondimeno, l'imponente Leviatano si genera proprio nel vuoto di potere dovuto a questo gesto fondativo. La storia non ha mai smesso di mostrare che qualunque tentativo di colmare quel vuoto risulta come minimo fallimentare, se non funesto. La stessa idea hobbesiana dello Stato come "dio mortale" segnala che,

[...] sebbene la sovranità, nell'intenzione di quelli che la fanno, sia immortale tuttavia, per sua natura, non solo è soggetta a morte violenta per una guerra esterna, ma, a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini, ha anche in sé, fin dalla sua stessa istituzione, molti germi di mortalità naturale, per discordie intestine⁴².

Il carattere artificiale delle costruzioni umane – fatte *da* uomini e fatte *di* uomini, tanto autori quanto materia viva di ogni ordinamento istituzionale – le consegna al destino di tutti viventi: l'assoluta precarietà che caratterizza l'umanità si traduce nella precaria assolutezza di ogni sovranità. Per questo – paradossalmente, se vogliamo – l'impianto hobbesiano resiste al di là delle diverse epoche, e dei diversi regimi, lasciando ai nostri occhi irrisolta la questione della relazione tra stato di natura e stato civile – che siamo abituati ad osservare in maniera diacronica, forse perché più confortante credere di esserne al riparo. Sono invece "due momenti di fatto compresenti, l'ordine legale e il sottofondo oscuro di desideri e paure che inerisce alla fragilità umana. [...] È questa l'essenza smascherata della sovranità"⁴³. Hobbes, meglio di tutti gli altri, ha colto la perennità del vuoto al fondo della presunta pienezza sovrana, esprimendo "l'esigenza di 'naturalizzare' l'artificialità del potere"⁴⁴ per sfuggire alla costante reticenza nel legittimarla da parte di chi lo subisce. Il lavoro ermeneutico qui intrapreso, senza pretesa di esaustività, ricongiunge tale riserva emotiva alla destituzione di quell'ancestrale

42 Ivi: 35.35. "Il fallimento delle leggi di natura accolla allo Stato l'improba funzione di unico presidio dell'ordine sociale. (...). La cogenza ferrea del ragionamento hobbesiano sulla necessità e sull'efficacia dello Stato *nonostante* la natura umana, si rivela un limite insuperabile per la stabilità dell'ordine (...). Le leggi di natura individuano un *dover essere* la cui "siderale" e incolmabile distanza dall'*essere* dei comportamenti effettivi della maggior parte degli individui rende necessario il ricorso all'artificio come forma di auto-costrizione" (cfr. D'Andrea 1997: 200 e sgg.).

43 Alfieri 2021: 49.

44 Ivi: 47. Come già si è detto, il potere del Leviatano è posto autoritativamente e non veritativamente; il primo potere pensabile, il potere naturale legato alla certezza della maternità, è quello della madre (cfr. Hobbes 1971 [1642]: 200 sgg.). L'ampiezza della metafora femminile-materna nell'ambito della simbolica politica non consente che un accenno in questa sede, dato che esprime la *rinunzia* in maniera radicale. Nella proposta ermeneutica di Mazzù, l'antico desiderio di immortalità personale si riattiva nel prezioso sogno materno di dare alla luce una vita immortale, mai come in questo frangente possibile solo al costo di *rinunziarvi*. Il punto di vista materno, quello della consapevole *rinunzia*, mantiene in vita la vita, alimenta cioè il futuro (cfr. Mazzù 1990: 56).

poter-essere in favore di un altro che non possiede alcuna superiorità ontologica; da qui la necessità di *rappresentarlo* come portatore di “una sua differenza costitutiva”, facendo degli individui i creatori della sovranità attraverso la finzione condivisa di un “atto originario di libera abolizione della propria libertà. [...] Lui è quello che ciascuno sarebbe se non avesse accettato il vincolo con altri: libero, asociale, meramente *uomo*. Quindi, come ogni uomo sarebbe, *sovrano*”⁴⁵. Dietro la sovranità formale dello Stato c’è sempre la sovranità prestatuale dell’individuo, “creatura della mancanza e del desiderio”⁴⁶.

La rinuncia al sogno di onnipotenza da parte di tutti tranne uno comporta matematicamente l’istituzione della *differenza* tra “chi può” e “chi non può” – così definiamo la struttura elementare del potere, entro cui governanti e governati sono coesenziali. Appunto per questo, l’accettazione di tale *differenza* – vissuta pur sempre come una *sottrazione* – si sostiene sul delicato equilibrio tra la “*rinunzia* con cui si *depone* il potere naturale”, e il “consenso con cui si *pone* il potere convenzionale”⁴⁷. Ancorché auspicabili, in vero, convenzione e consenso non sono connessi automaticamente, come vorrebbe il modello dell’obbligo politico in purezza, entro cui il primato della legge positiva è reso possibile dall’obbedienza incondizionata. La sovranità, anima del Leviatano, s’invera nella pratica del comando ma non si esaurisce con esso. Il governante non è semplicemente il titolare di un privilegio, che obbliga ad una concreta osservanza in cambio di un’astratta protezione. Piuttosto fa parte di una relazione che ha come destinazione e compimento l’altro individuo. Corrispettivamente, se il cittadino si riconosce nell’individuo prestatuale, “[...] nel bene e nel male, deve riconoscersi contemporaneamente come autore di quel potere che cerca invano in questa o in quella forma istituzionalizzata”⁴⁸. Autore responsabile, “con intatta la sua originaria capacità di far vivere e di far morire”⁴⁹, chiamato a rispondere riparativamente agli effetti intrinsecamente distruttivi di quel potere.

Si tratta ancora una volta di stare sulla soglia tra due versanti del medesimo orizzonte: quello che rinvia al lutto primigenio, per elaborare il cordoglio evitando che la privazione della libertà finisca con il disprezzo del risultato, cioè la sopravvivenza; quello che riporta alla “*decisione sovrana*” di rinunciare, l’unico atto “veramente libero” perché liberi sono soltanto gli individui naturali, prima di assoggettarsi: il sovrano “non ha altra forza se non quella dei sudditi. La sua onnipotenza non è fatta che di *consenso*”⁵⁰. Dipende dalla “circostanza che i singoli mantengano il

45 Alfieri 2021: 48.

46 Jonas 1999: 16.51.

47 Mazzù 1999: 52.

48 Mazzù 2006: 229-230. Mi viene in mente un noto passo di Ferrero (1981: 38), autore tanto affine quanto distante dalla teorizzazione hobbesiana: “il Potere è la manifestazione suprema della paura che l’uomo fa a se stesso, malgrado gli sforzi per liberarsene”. Se è “il potere della paura” a fondare la *civitas*, è però “la paura del potere” che ne determina la conservazione (Mura 1984: 107).

49 Mazzù 2006: XIX-XX.

50 Alfieri 2021: 32 e 48. “Il patto, che come evento originario è una finzione, acquista

patto con cui si sono reciprocamente *legati* nella *rinunzia*⁵¹, vero e proprio strumento di regolazione sociale, fondamento ed altresì il limite del potere: è in grado di “rettificarlo”, ricondurlo al *de-rectum* scongiurando il *de-lirio* – “andare oltre la lira”, “sconfinare”⁵². Ciò in un duplice senso, e radicale: *ex parte populi* evita gli assalti del potere naturale, che lasciato a se stesso rischierebbe di “travolgere ogni forma razionale di convivenza pacifica”; *ex parte principis*, impedisce la tracotanza del potere istituzionale, quando scorda che la sua stessa esistenza dipende da quell’originaria *rinunzia*. Questa la consistenza esistenziale di ogni forma politica, al cui esito non si giunge attraverso una serena determinazione dell’animo, bensì “dopo avere tragicamente sperimentato l’abbandono e la perdita dell’onnipotenza individuale, avendo guardato in faccia la morte”⁵³.

Bibliografia

- Alfieri L. 2021, *L'ombra della sovranità*, Roma: Treccani.
- Barberi M.S. 2002, *Mysterium e ministerium. Figure della sovranità*, Torino: Giappichelli.
- Bodei R. 1991, *Geometria delle passioni*, Milano: Garzanti.
- Bovero M. 1981, “Politica e artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico”, *Materiali filosofici*, 6.
- Chiodi G.M. 1992, *L'immaginario e il potere*, Torino: Giappichelli.
- Chiodi G.M. 1993, *La contesa tra fratelli*, Torino: Giappichelli.
- Chiodi G.M. 1979, *La menzogna del potere*, Varese: Giuffrè.
- Chiodi G.M. 1989, *Equità. La categoria regolativa del diritto*, Napoli: Guida.
- Chiodi G.M. 2017, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Milano: FrancoAngeli.

concretezza in ogni singolo atto di obbedienza con cui sempre di nuovo ogni suddito *istituisce* il sovrano” (*ibidem*).

51 Mazzù 2013: 106. Come evidenzia su altri fronti Lo Giudice, non basta “la consapevolezza delle ragioni che legittimano l’esercizio del potere da parte del sovrano” per garantire l’obbedienza sempre messa alla prova dalla giacenza, interiore, dell’assolutezza con la sua carica distruttiva. “Per questo, nel contenuto stesso del patto sociale vi è una rinuncia al diritto di natura individuale che, essendo equivalente alla rinuncia della potenza naturale di ciascun membro della moltitudine, genera il potere assolutamente eccedente del sovrano” (Lo Giudice 2022: 21).

52 Cfr. Mazzù 1990: 55 e ss.

53 Ivi: 53 e 51.

- D'Andrea D. 1997, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Esposito R. 2004, *Bios*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2011, *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna: il Mulino.
- Ferrero G. 1981, *Potere*, Milano: SugarCo.
- Galli C. 2011, "All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno", in T. Hobbes, *Leviatano*, eBook, Milano: BUR.
- Girard R. 1987, *Il capro espiatorio*, Milano: Adelphi.
- Hobbes T. 1971 [1642], "De Cive", in Id., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, vol. I, Torino: UTET.
- Hobbes T. 1983 [1642], *De Cive. The Latin Version*, a cura di H. Warrender, Oxford: Clarendon University Press.
- Hobbes T. 2011 [1651], *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, eBook, Milano: BUR.
- Hobbes T. 2013 [1658], "De homine", in Id. *Opere*, a cura di A. Negri e G. Paganini, eBook, Torino: UTET.
- Hobbes T. 2018 [1651], *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano: Bompiani.
- Jonas H. 1999, *Organismo e libertà*, Torino: Einaudi.
- Lo Giudice A. 2022, "Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes", *Teoria e storia del diritto privato*.
- Mazzù D. 1990, *Logica e mitologica del potere politico*, Torino: Giappichelli.
- Mazzù D. 1995, *La simbolica del contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Pisa: ETS.
- Mazzù D. 1999, *Il complesso dell'usurpatore*, Torino: Giappichelli.
- Mazzù D. 1999, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello Stato*, Pisa: Edizioni ETS.
- Mazzù D. 2006, "Introduzione", in D. Mazzù, M. S. Barberi (ed.) 2006, *Politiche di Caino*, Ancona-Massa: Transeuropa.
- Mazzù D. 2006, "La metafora autoimmunitaria del politico", in D. Mazzù-M.S. Barberi (ed.) 2006, *Politiche di Caino*, Ancona-Massa: Transeuropa.
- Mazzù D. 2013, *Eco simbolica*, Torino: Giappichelli.

- Mazzù D., Barberi M.S. 2006, *Politiche di Caino*, Ancona-Massa: Transeuropa.
- Mura V. 1984, “Il potere della paura. La paura del potere”, vol. II, in AA.VV., *La paura e la città*, Roma: Astra.
- Pulcini E. 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricci F. 2021, “Paradigmi mitico-simbolici del potere”, in *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, 1.
- Schepis M.F. 2021, *Orme di viandanti. Riflessioni sulla politica dell'incompiutezza*, Milano-Udine: Mimesis.
- Zagrebelsky G. 2003, “Antigone e la legge che smarrisce il diritto”, *la Repubblica*. URL: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2003/06/25/antigone-la-legge-che-smarrisce.html>







Finito di stampare
nel mese di dicembre 2025
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)