

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Impossibile confine Immaginazione e politica nel *Leviatano**

Fabio Raimondi
Università di Padova
fabioraim@alice.it

Abstract

Covenant's aporias remove the distinction between war and peace, that is the distinction between nature and State. In this way, Hobbes discovers that the modern intention to build a political autonomous, totally human, organization, without references to God or to Nature, goes towards an impossible boundary. This failure shows up the imaginative nature of hobbesian thought. But imagination is more real than anything else and it is the root of science and politics at the same time. Moreover, imagination is the peculiar skill of rebels and for this reason the sovereign is, in short, the paradigm of rebel: that is to say that order and disorder are both functions of the same political practice. So, the aporias sanction, simultaneously, the impossible foundation of an artificial political order and the foundation of this impossibility. From here we have to start if we want to think peace again.

«Enrico IV (rimasto sulla scena [...], con gli occhi sbarrati, esterrefatto dalla vita della sua stessa finzione che in un momento lo ha forzato al delitto).

Ora sì... per forza...

*li chiama attorno a sé, come a ripararsi,
qua insieme, qua insieme... e per sempre!»*

(L. Pirandello, *Enrico IV*)

«Present fears are less than horrible imaginings [...] and nothing is, but what is not. [...] From this instant, there's nothing serious in mortality; all is but toys. [...] And be these juggling fiends no more believ'd, that palter with us in a double sense; that keep the word of promise to our ear, and break it to our hope. I'll not fight with thee»

(W. Shakespeare, *Macbeth*, I.III, II.III e V.VIII)

«... et infixus est lapis in fronte eius et cecidit in facies suam super terram»

(*I Sm.*, 17.49)

* Questo è il brogliaccio di appunti sui quali ho basato il mio intervento al seminario «*Immaginazione e politica*» presso l'Università di Urbino il 16 giugno 2005. L'ho solo integrato con alcuni riferimenti bibliografici essenziali e reso, spero, un po' più leggibile, conservando di proposito l'esclusività del taglio prettamente teorico-politico.

1. Il gioco della definizione

La posta in palio del discorso hobbesiano è la definizione della politica e tale operazione chiama in causa la filosofia. Nell'*Index* posto alla fine dell'edizione latina del *Leviatano* (1668) la voce «politica» rinvia unicamente a L, XX. 19 (cfr. ed. Santi 2004², 1254), dove si dice che «scientia constituendi conservandique civitates, regulas certas habet et infallibiles non minus quam arithmetica et geometria; neque ab usu tantum dependet» (così invece la precedente stesura in inglese: «the skill of making, and maintaining commonwealths, consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry; not (as tennis-play) on practice only»). A parte lo slittamento (e, forse, l'oscillazione) da *skill* (abilità; *arte* traduce Pacchi 1989, 174) a *scientia*, ossia il passaggio, in termini aristotelici, dalle scienze pratiche a quelle teoretiche (dal *loghistikòn* all'*epistemonikòn*), ma probabilmente ha ragione Riedel a dire che, «contrariamente alla tradizione aristotelico-scolastica, non viene stabilita alcuna differenza tra scienze teoretiche e scienze pratiche» (1975, tr. it. 155), è curioso notare che il termine politica non compare, ma viene associato alla *scienza/abilità* di *constituire* (nel senso di costruire, edificare, fare) e *conservare stati* (per la corrispondenza tra *Commonwealth*, *Civitas*, *Leviathan* e *State* cfr. L, Intr.1 e poi XVII.13). *Constituere* e *conservare* sono, dunque, i modi della politica (cfr. Borrelli 1993). La politica, allora, non c'è senza linguaggio, che ne è l'intrascendibile, il presupposto che non può esser tolto, perché per toglierlo bisogna presupporlo. Il linguaggio è l'evidenza su cui s'innesta la politica. La filosofia è il tentativo di comprendere questa *evidenza* e restituirne la sua problematica *ragione*.

Credo si possa dire che *in gioco* (*play*) c'è la *definizione* (e non solo la pratica) del «campo politico» ossia – per usare un punto di partenza di comodo in grado di far risaltare la differenza hobbesiana – del «luogo in cui un certo numero di persone riproducendo le condizioni di accesso, giocano un determinato gioco dal quale gli altri sono esclusi. [...] L'universo politico si basa su un'esclusione, su un'espropriazione» (Bourdieu 2000, tr. it. 51). La posta in palio, dunque, sarebbe stabilire chi può far parte del campo politico e chi no, ossia chi può partecipare alla definizione stessa del campo, dato che essere tra coloro che lo definiscono significa anche essere, automaticamente, tra coloro che vi hanno accesso o, meglio, che hanno accesso non solo e non principalmente al gioco che si attua al suo interno (*game*), ma anche a quello, ben più importante, della definizione stessa del gioco. Il *gioco-primo* (*play*, *constituere*), insomma, definisce qual è il gioco (*game*) che può essere giocato; giocarlo è il *gioco-secondo* (*game*, *conservare*). Nella versione di Bourdieu il *play* dà accesso al *game*, ossia chi si trova nelle condizioni e ha le caratteristiche previste dal *play* può giocare il *game*.

La necessità di individuare un campo politico, necessariamente artificiale perché legato alla conoscenza e quindi al linguaggio (cfr. L, Intr. 4), nasce, per Hobbes, dall'esame della condizione “naturale” degli uomini, i quali essendo «equal, in the *faculties* of body, and mind (animae)» (L, XIII.1; corsivo mio – il che non significa affatto che siano uguali, ma che hanno le stesse *potenzialità* e, quindi, che *non sono uguali* – cfr. Reale 1991, 187-224 e Pasqualucci 1994, 161-75: né nell'atto delle loro potenzialità in quanto tali né in quello della realizzazione effettiva in una di esse: si pensi alla forza fisica, ma anche al linguaggio, dove un grado di indeterminatezza e quindi di *differenza* è costitutivo del loro essere facoltà, anche in atto: detto altrimenti, è proprio l'indeterminatezza delle facoltà, lo loro *potenza*, che rende impossibile

dichiararne l'uguaglianza: non è possibile, infatti, stabilire un rapporto (de) finito tra due grandezze indeterminate); gli uomini, infatti, sviluppano reciproca «diffidenza», perché laddove desiderino entrambi la stessa cosa per provare a garantirsi la sopravvivenza si trovano a contrastarsi reciprocamente diventando «nemici» (*enemies/hostis*) e «from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him»: dalla diffidenza, dunque, deriva la guerra (cfr. L, XIII.4), ma la guerra significa l'incertezza costante della propria sopravvivenza, perché in essa «*every man is enemy of every man*» (L, XIII.9), infatti

war, consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known. [...] So the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. (L, XIII.8)

La causa della guerra sono le «passioni naturali» e, dunque, essa è inevitabile *a meno che* «there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants...» (cfr. L, XVII.1). Si tratta, dunque, di uscire, possibilmente in modo definitivo, dallo stato di natura, che è uno stato in cui la guerra è perennemente latente, cioè sempre possibile. Quest'uscita equivale alla sicurezza che esista solo il contrario della guerra, cioè alla sicurezza della sua impossibilità o assenza: tale condizione si chiama pace (cfr. L, XIII.8) ed è attuabile solo nello stato civile (Stato o Leviatano). Ecco allora le partizioni prime del ragionamento hobbesiano: natura = guerra / Stato = pace. Si tratta, dunque, di istituire un *confine* tra guerra e pace, cioè tra natura e Stato, che li definisca in modo incontrovertibile e inequivocabile, impedendone il rimescolamento.

Nel *campo naturale* della guerra sempre latente bisognerebbe perciò tracciare un confine tale da delimitare uno spazio e un tempo in cui la guerra sia impossibile. Possiamo dire che si tratta di *definire* (*constituere*) un campo politico in modo tale che la guerra sia da esso esclusa per sempre e, di conseguenza, la pace sempre *conservata*. La politica è, per Hobbes, questo doppio gesto: *constituere* e *conservare*. *Constituere* significa inscrivere (definire, delimitare, disegnare, ricavare, recintare ecc.) nel campo naturale il campo da gioco o campo politico dove *conservare* la pace e, *conservare*, significa impedire che il campo tracciato svanisca ritornando nell'indistinzione dello stato di natura. I momenti (comunque li si legga, cronologicamente o logicamente) sono sempre due: il primo (in ambedue i sensi considerabili) è quello della definizione del campo politico, il secondo è quello del gioco interno a questo campo. Il campo politico si definisce attraverso il *patto* (*covenant*), che istituisce *la* regola del gioco (*game*), che in sintesi indico col solo nome di *sovranità* (*sovereignty*) e che raccoglie in sé il complesso rapporto tra il sovrano, le leggi e i cittadini/sudditi. La scissione *fondamentale* tra guerra e pace, natura e Stato, è (o dovrebbe essere) generata dal patto e garantita dalla sovranità.

Il patto è il *play* che *costituisce* la sovranità (il *game*), che ha come scopo *conservare* il *play* e quindi se stessa. Il patto si attua conferendo «all their [degli uomini/*men*] power and strenght upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, *by plurality of voices*, unto one will» e ciò significa che «every one to own, and acknowledge himself to be author whatsoever he that so beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety»

(L, XVII.13; corsivo mio), che si manifesterà poi attraverso le leggi. Qual è allora il gioco (*game*) definito dal patto (*play*)? Il patto

is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner.* This done, the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortal God*, to which we owe under the *Immortal God*, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad. And in him consisteth the essence of the commonwealth; which (to define it,) is *one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence.* (L, XVII.13; corsivi miei)

Il patto, definito da una *moltitudine* di uomini che, reciprocamente, cedono (o trasferiscono) a un *altro* (uomo singolo o assemblea), il loro *jus in omnia*, ha lo scopo di generare un potere così grande che, *tendenzialmente*, non ve ne sono di uguali all'interno del medesimo Stato, e di superiore solo quello di Dio, in modo da assicurare la pace. Il patto, quindi, istituisce un campo politico istituendo, attraverso *un* sovrano, un tempo (ma anche un territorio) che, bonificato dalla guerra (perché *tutti* hanno ceduto il loro *jus in omnia*), diventa tempo (e luogo) di pace. *La* regola che il patto istituisce (e con essa il campo politico) dice che, dal momento del patto, il solo agente (giocatore) del gioco è il sovrano, e che il suo unico compito è impedire il ritorno allo stato di natura, cioè alla possibilità onnipresente della guerra, il che equivale a garantire la pace e, dunque, la sicurezza e la conservazione della vita (in tutti i suoi aspetti e non solo come vita meramente biologica: cfr. C, XIII.4 e L, XXX.1).

A questo punto è chiaro che *politica* è due cose ben diverse tra loro, per quanto la seconda dipenda dalla prima: innanzitutto, è il movimento/passaggio (patto) dallo stato di natura allo Stato (sarebbe interessante sapere, ma Hobbes non lo dice, cosa significa, politicamente, il gesto che separa guerra e pace, natura e Stato); ma poi è anche partecipazione al gioco così definito secondo la modalità del sovrano che promulga le leggi e quella dei cittadini/sudditi che lo obbediscono. Ci sono quindi due tipi di politica (*constituere* e *conservare*): una *politica-prima* (patto), che è quella che definisce il campo politico e *la* regola del gioco che vi si gioca, e una *politica-seconda* (sovranità), che gioca al gioco politico (anche se si potrebbe dire che la prima esiste solo in ragione della seconda ossia il *constituere* si dà solo in vista del *conservare* che, dunque, *precede* almeno logicamente, il patto: è il materialismo di Hobbes). Ciò che consente il passaggio dallo stato di natura allo Stato è, dunque, la politica-prima, che consiste, come Hobbes spiega, in un atto autofondativo, cioè autonomo, perché è e dà *la* norma a se stesso. Certo, ci sono ragioni (naturali) e passioni (altrettanto naturali) che possono spiegarci e aiutarci a capire la necessità di questo passaggio (cfr. L, XIV-XV), ma, in ultima istanza, occorre un atto di volontà (il patto). Si ha così un *atto politico* (il patto, la politica-prima: *constituere*) e un gioco politico (la sovranità, la politica-seconda: *conservare*): l'atto (patto) è sempre quello della definizione/fondazione del campo da gioco e della regola del gioco che vi si gioca; il gioco (sovranità) è quello che, da qui, si può cominciare a giocare. L'atto, insomma, divide il campo-naturale (stato di natura) in un campo politico (Stato), dove si giocherà il gioco politico (sovranità), e in un campo non-politico, dove restano invariate le dinamiche dello stato di natura, cioè la possibilità

sempre presente del *bellum omnium contra omnes* e l'uso costante della forza fisica. La politica, nel suo complesso, dunque, *sembrerebbe* essere un artificio (non solo perché pare, mentre non è, ma perché ha proprio la funzione di apparire così: cfr. L, Intr.1) con cui ci si separa dalla natura (per una prima disamina del problema si veda Corsi 1967, 27-60).

La particolarità del dispositivo hobbesiano consiste nel fatto che il patto impone che il compito del gioco politico sia quello di impedire che si ritorni a compiere un nuovo atto politico: la politica-seconda deve (dovrebbe) rendere impossibile tornare alla politica-prima; è come se il gioco politico dovesse proteggere l'atto politico dalla possibilità di essere rigiocato. L'atto politico è pensato, dunque, come *irrevocabile* (caratteristica principale della sovranità, come un riverbero della fondazione sul fondato): dopo di esso si può solo giocare il gioco politico e non più ridefinirne la regola. Possiamo allora dire che il gioco politico ha due scopi: primo, quello di *neutralizzare* l'atto politico (esso non è, in altri termini, una delle regole del gioco: è un indisponibile o, meglio, un incontrattabile), rendendo impraticabile ciò che ha permesso il gioco politico stesso e, secondo, quello di *amministrare* il gioco all'interno del campo politico *predefinito*. Abbiamo allora due politiche, una che definisce il campo del gioco e una che agisce nel campo reso praticabile dalla definizione: e da qui la doppia possibilità di una politica che accetta l'ambito dato e gioca in esso e un'altra che invece desidera ridefinirlo. La neutralizzazione dell'atto politico coincide con l'amministrazione del gioco politico che esso ha reso possibile; in altri termini, l'atto politico, secondo Hobbes, definisce un gioco politico che consiste nel perpetuare l'atto politico che lo fonda disattivando la possibilità che venga messo in discussione e, quindi, rigiocato.

Il dispositivo hobbesiano, così facendo, traccia (o tenta di tracciare) un triplice confine: il primo tra stato di natura e Stato (e, più in generale tra guerra e pace), attraverso l'atto politico (patto) della moltitudine che istituisce così il confine (secondo) rispetto al gioco politico (sovranità), all'interno del quale è posta la differenza (terzo confine) tra l'unico giocatore (il sovrano) e gli spettatori (i cittadini/sudditi). Per questo è forse possibile individuare anche un *gioco-terzo* (un *sotto-game* nel *game* principale), nel quale il cittadino/suddito agisce all'interno del perimetro tracciato dal patto secondo le regole (leggi) emanate dal sovrano. Consideriamo brevemente l'ultimo aspetto.

Se l'atto politico è reso indisponibile (o, per il momento, facciamo finta che lo sia: Hobbes lo fa continuamente, anzi costruisce il ragionamento che dovrebbe dimostrarne l'effettiva indisponibilità proprio sulla finzione che sia già indisponibile) nel gioco politico in quanto regola che genera il gioco politico stesso, significa che chi non accetta la regola del gioco (cioè l'irreversibilità dell'atto politico che rende possibile il gioco), prima ancora delle sue regole interne, si autoesclude dal gioco politico. Il terzo confine, dunque, traccia una distinzione paradossale: da un lato dovrebbe trovarsi chi, accettando l'atto politico, si presume possa poi partecipare al gioco politico (è lo schema di Bourdieu) e dall'altro chi, non accettandolo, è escluso dal gioco, perché si autoesclude (un po' come accade – lo vedremo tra breve – col linguaggio) cosicché l'esclusione ricade sugli esclusi attraverso l'accusa di autoescludersi. Ma il patto hobbesiano prevede che chi accetta l'atto politico sottoscrive di non partecipare al gioco politico se non come cittadino/suddito, cioè in una forma fortemente depotenziata, perché caratterizzata, al contempo, da massima passività (non poter ridefinire l'atto politico e non poter partecipare alla definizione delle leggi) e da minima attività (deve pur sempre continuare a *riconoscersi* nel sovrano e obbedirgli). Quindi, non è vero che chi accetta il

gioco politico vi partecipa, ma, più semplicemente, guarda e tutt'al più batte le mani o inneggia al suo sovrano, magari talvolta esplode anche di gioia e, sugli spalti, si dimena e si diverte... *as in a tennis-play*. Paradossalmente, allora, chi accetta il gioco, perché "firma" il patto, non vi è ammesso, mentre chi non lo accetta, tentando di ridefinirlo (anche se dovrebbe essere impossibile o, comunque, sconsigliato), partecipa attivamente alla politica-prima. Ossia: i cittadini/sudditi accettando il patto non partecipano al gioco, mentre i ribelli, non accettando il patto, rimangono, per quanto a rischio della vita, in lizza per la definizione del gioco. Ma si sa, il patto viene stipulato proprio per non partecipare più, se non come spettatori, *happy slaves* (Herzog 1989).

Se, dunque, i giocatori sono coloro che *compiono* l'atto politico e così facendo lo dissolvono (o mirano a dissolverlo) *per sempre* (sottraendolo definitivamente alla storia?), gli spettatori sono i giocatori che, accettando l'atto politico (visto che lo compiono), entrano giocoforza trasfigurati nel gioco politico. Essi, infatti, non possono più (o non dovrebbero più poter) ricorrere all'atto politico (è *la* regola... *la* norma, *la* legge) e il gioco politico, a cui hanno acconsentito e a cui, solo per questo, hanno accesso, impedisce loro di far (o esser) parte del gioco se non come spettatori (è il dispositivo di «unione o sottomissione»: cfr. C, VI.3, ma anche il frontespizio del *Leviatano*, dove gli uomini *sembrano guardare* il sovrano). L'atto politico hobbesiano, infatti, prevede che vi sia, nel gioco politico, un giocatore solo: il sovrano. Di conseguenza: non c'è più alcun atto politico, ma solo gioco politico. Il sovrano, infatti, potrà cambiare le regole del gioco (le leggi), ma non il gioco (perché sarebbe un controsenso: dovrebbe volere la propria destituzione). In sostanza, se il gioco-primo (patto) è giocato da una moltitudine di uomini, il gioco-secondo (sovranità) è giocato solo dal sovrano, anche se, giustamente, Hobbes fa notare che «qualsiasi cosa concordata dai giocatori per nessuno di essi è ingiusta» (L, XXX.20).

Nulla cambia, anche alla luce del rapporto tra autore e attore (*author* e *actor*; cfr. L, XVI-XVIII): in questo caso: 1) l'atto politico (patto) è sempre unico, giocato dalla moltitudine, e irrevocabile; 2) il gioco-politico è giocato solo dal sovrano, che fa le leggi, anche se, in ragione del patto, queste sono autorizzate dai cittadini/sudditi: dire che, siccome sono autorizzate, essi sono gli autori degli atti dell'attore (sovrano) e, dunque, delle leggi, è un sofisma, perché i cittadini/sudditi autorizzano sì *uno* a fare le leggi, ma questo non significa ne autorizzino il contenuto, tanto che e non a caso, in particolar modo quando la vita viene messa a repentaglio, essi ritornano in possesso del loro giudizio (per quanto non l'abbiano mai perduto, ma solo trasferito) come Hobbes stesso specifica segnalando «quali sono le cose che, sebbene siano comandate dal sovrano, egli [un suddito] può nondimeno rifiutarsi di fare senza ingiustizia» (cfr. L, XXI.10-24); inoltre, se la moltitudine (i molti, singolarmente presi e ognuno nei confronti dell'altro), come sostiene Hobbes, delega totalmente al sovrano il legiferare in vista del bene comune, allora il suo protagonismo scompare ed è solo il frutto di un ragionamento eristico continuare ad attribuirglielo perché, se è vero che la moltitudine ha autorizzato il sovrano ad agire come la sua volontà, essendo la volontà dei molti stata ceduta o trasferita in modo permanente al sovrano, è la volontà del sovrano a essere quella dei molti e non viceversa; e per forza di cose: se, infatti, i molti devono continuare a *riconoscersi* nel sovrano, allora la loro volontà non è stata ceduta, se invece è stata ceduta allora non c'è più bisogno di alcun riconoscimento. La cessione del proprio *jus in omnia* corrisponde alla cessione del proprio protagonismo nel gioco-politico *tout court*, per cui cessione/trasferimento e riconoscimento sono incompatibili, a meno che il primo non sia totale (ma allora non c'è alcun patto) e, dunque, il secondo

sia rimesso al giudizio: il concetto di rappresentanza vacilla e non è affatto così saldo come, per es., in Biral 1987 e almeno in Duso 2004, 123-9; per un approccio un po' più problematico si veda Accarino 1999.

Un gioco davvero particolare questo di Hobbes, perché si gioca una volta sola e, al contempo, per sempre. Lo scopo del gioco politico, infatti, è solo quello di confermare l'atto politico in quanto autocompiuto, ossia di non violare l'ordine che l'atto politico ha costituito affinché fosse possibile il gioco politico, che ne confermerà l'irreversibilità in una sorta di circolarità permanente e perfetta. In altri termini, solo conservando l'atto politico il gioco politico conserva se stesso. L'atto politico rende possibile il gioco politico solo perché questo ribadisca e garantisca, cioè amministri, l'irreversibilità dell'atto. Si potrebbe dire che quello di Hobbes è un gioco che non ha *gioco* (lasco)¹. Ma un gioco che non si può rigiocare è ancora un gioco? E se sì, un gioco che si gioca senza poter giocare, perché gioca uno solo (singolo o assemblea è la sua volontà che è *una*), che gioco è?

Allora: *politica* è l'atto che fonda e così facendo conserva la politica, l'atto che fonda se stesso e, di conseguenza, il gioco politico (sovranità). Far politica, dunque, significa compiere sempre e di nuovo il gesto che la fonda ossia ripetere l'atto politico (il *play*, il patto, la politica-prima). E se politica in questo senso coincide col gesto della definizione, che divide dallo stato di natura lo Stato (tracciandone il *confine*), ciò dovrebbe significare che far politica consiste nel ripetere il gesto (patto) che, definendo, separa, a partire dal campo naturale, da un lato, lo spazio e il tempo del gioco politico e, dall'altro, ciò che invece resta natura. È, dunque, davvero curioso, ma parimenti significativo, che Hobbes, di fronte a questa *sua* definizione della politica, decida di provare a *chiudere* il gioco (*game*) rendendo irripetibile l'atto politico (*play*). L'atto politico hobbesiano, infatti, prevede che non sia possibile eseguire un *qualunque altro* atto politico che ridefinisca il gioco politico, ma impone la "ripetizione" (nella forma della conservazione) obbligatoria di un unico gesto: quello che ha già originato lo Stato. È come se questo gioco, giocandosi una volta sola fosse, *per questo*, in grado di conservarsi: una specie di suicidio... dove tutt'al più compaiono quali figuranti le schiere dei morti-viventi. L'atto politico si "ripete" o, meglio, è *come se* si ripetesse solo perché non è revocabile né contestabile. Il suo *game* ha quale unica regola ferrea quella di impedire il ripetersi del *play* da cui è nato e da cui nascono tutti i *games*. Il gioco in/per Hobbes è (e dev'essere) uno solo, obbligatorio e immutabile, condensato in un gesto *ripetitivo*, *autoreferenziale* e *ossessivo*. La politica hobbesiana, infatti, non esce mai (e non vuole mai uscire) da sé, ma mira a ripetere se stessa all'infinito, cioè a ripetere e ripetersi nell'identico (come un cattivo infinito). L'eternità, in questo caso, sarebbe ripetizione dell'identico in sé, senza variazioni e senza fuoriuscite, senza espansione. Ma la sua storicità, che invece c'è (siamo quindi di fronte a un'illusione di eternità), sta nel fatto che la conservazione dell'atto attraverso il gioco politico è comunque rischiosa e incapace di *garantirne* l'irrevocabilità (come Hobbes stesso ammette in L, XXI.21).

Il tratto significativo e importante del ragionamento hobbesiano è quello teorico, ossia il tentativo di pensare il caso limite di una politica fondata interamente sulla finitezza e fragilità umana, in un mondo senza Dio (su questo tornerò), nel quale la vita è «solitary, poor, nasty, brutish, and short», dominata dalla minaccia di ogni uomo per ogni altro e da «continual fear, and danger of violent death» (L, XIII.9). Il caso limite di un mondo definitivamente pacificato.

Le ragioni addotte da Hobbes per questa necessaria autoreferenzialità sono molte (cfr. L, XVIII.3-15 e anche C, XIV.2, 10), ma la principale consiste nell'argomentare che non ha senso uscire dal *game* dello Stato, perché farlo significherebbe ricadere in ciò da cui si era voluti uscire (lo stato di natura e la guerra sempre latente). Questo ragionamento però, alla luce di quanto detto, comincia già a mostrare la propria inattendibilità e non solo perché lo Stato, per garantire davvero la pace, dovrebbe raccogliere le forze di *tutti* (cosa impossibile), ma soprattutto perché, anche ci riuscisse, rimarrebbe pur sempre una divisione: un confine. In due sensi: primo, essendo la separazione tra natura (guerra) e Stato (pace) è esso stesso la fonte della loro opposizione, che prima non esisteva (c'era solo la guerra, dalla quale non si esce certo così): alla guerra sempre latente e permanente tra gli uomini si sostituisce quella altrettanto sempre latente e permanente tra natura e Stato, tra stato di guerra e stato di pace, con l'ulteriore contraddizione che quest'ultimo si ritrova, suo malgrado, perennemente in guerra per difendersi dalla guerra. Secondo, perché se anche esistesse un unico Stato mondiale, che non avesse più nemici (né interni né esterni), esso probabilmente si dissolverebbe, perché nessuno ne capirebbe la funzione di protezione/conservazione: per non dissolversi allora, dovrebbe proteggere, e per farlo necessita la presenza di nemici (interni e esterni), ma se ci sono nemici ciò significa che esso non raccoglie le forze di *tutti* e, dunque, che la guerra è, di nuovo, sempre presente. Si potrebbe perciò dire che siccome *lo Stato è un confine* esso separa la guerra dalla pace, ma così facendo contrappone anche la guerra e la pace: sottrarsi alla guerra significa far guerra alla guerra. E non è detto che la pace ne resti fuori. Infatti, anche se il *Leviatano* riuscisse ad «avvolgere il mondo intero nella sua tirannide [...] non è detto che sulla terra si instaurerebbe una pace perpetua: la macchina accumulatrice di potere, senza la quale non si sarebbe ottenuta un'espansione continua, avrebbe bisogno di altro materiale da divorare. Se l'ultimo vincitore non può passare all'annessione dei pianeti, non gli resta che distruggersi per ricominciare da capo il processo senza fine» (Arendt 1966³, tr. it. 205). Così ci siamo giocati, se letta in chiave statalista, anche la *pace perpetua* di Kant.

È pur vero, però, che se questo ragionamento sul caso limite manifesta dei problemi, va comunque tenuto presente che, *praticamente*, è cosa diversa vivere in uno stato di guerra sempre latente in cui non essendoci leggi il ricorso alla forza è quasi sempre e necessariamente immediato, e in uno in cui la guerra, per quanto sempre possibile, non è lo strumento necessario e immediato per la soluzione delle controversie tra gli uomini. Insomma, se nel passaggio dallo stato di natura allo Stato non ci si libera definitivamente dalla guerra (che però è il vero obiettivo del Leviatano e la vera promessa del discorso hobbesiano) è però vero che si guadagnano le leggi: e non è poco... tenendo anche conto che «it may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of war as this [lo stato di natura]; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now» (L, XIII.11).

A questo primo livello di semplificazione e lettura del discorso hobbesiano i problemi principali che si presentano sono almeno due: 1) l'autorizzazione al potere assoluto deve venire da *tutti*, perché altrimenti non ci sarebbe un potere sufficientemente forte da assicurarli nella pace e nella vita ossia: il patto funziona solo se mette capo a un potere che-di-più-grandi-non-ce-n'è (a parte quello di Dio, che ha una «potenza irresistibile»: C, XV.2); ma come può il singolo essere sicuro che *tutti* si obbligheranno in questo modo, visto che

covenants being but words, and breathe, have no force to oblige, contain, constrain, or protect any man, but what it has from the public sword; that is, from the untied hands of that man, or assembly of men that hath the sovereignty, and whose actions are avouched by them all, and performed by the strenght of them all, in him united? (L, XVIII.4; corsivi miei)

Ciò non significa forse che il sovrano dovrebbe/*deve* precedere il patto, anziché esserne l'effetto? E questa relazione non potrebbe allora esser letta secondo uno schema atto-potenza tipicamente aristotelico col quale, data la precedenza logico-ontologica dell'atto, Hobbes reintroduce surrettiziamente un piano storico-teleologico? 2) per stipulare il patto serve un linguaggio in cui esprimere il proprio assenso (cfr. L, XXI.10): ma, in base al presupposto hobbesiano dello stato di natura, dove si parlano diversi linguaggi naturali e dove, quindi proprio questi sono le cause della guerra (cfr. L, XIII.2), com'è possibile comunicare e, quindi, eventualmente accordarsi?

In sintesi: se per uscire dallo stato di natura bisogna fare un patto che metta capo a un potere eccedente ogni altro, perché solo così nessuno potrà contrastarlo, affinché questo potere possa davvero esistere è necessario che *tutti* cedano il loro *jus in omnia*, ma se anche lo facessero a parole (cosa possibile, ma non certa, perché la ragione indica, ma non è vincolante, e tali non sono nemmeno le passioni) ciò non sarebbe sufficiente, perché solo un potere coercitivo potrebbe garantire il rispetto di tale patto; ma generare siffatto potere coercitivo è lo scopo del patto: esso, dunque, non può essere l'esito del patto e, al contempo, il suo garante, perché: se ne è l'effetto non può garantirne la procedura (la cessione universale del proprio diritto/libertà; cfr. L, XIV.1 e XXVI.43), se, invece, ne è il garante, allora vuol dire che c'è già e, dunque, non c'è bisogno di un patto che lo istituisca.

Infine, lo stesso Hobbes pare sgombrare il campo dai dubbi quando ammette che

the obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. [...] And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subject to violent death, by foreign war; but also through the ignorance, and passions of men, it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord. (L, XXI.21)

Game over!

È come trovarsi in un nastro di Moebius o nella *Bildergalerie* di M.C. Escher (1956) ... con Lacan o, per essere più alla moda, in una *Matrix*... con Žižek! Lo Stato, come tutte le cose artificiali (e naturali), ha la morte (violenta) al suo interno e contro di essa non c'è potere che tenga. La speranza di sottrarsi per sempre alla guerra è solo illusoria (*in-lude*) e, tutt'al più, temporanea: l'immagine di un desiderio (cfr. Koselleck 1959, tr. it. 26).

Inoltre: come si fa a sapere se il sovrano non ci può più proteggere? Si può aspettare che la nostra vita sia in pericolo (ma è un modo imprudente), oppure ci si può ribellare o, meglio ancora (ché altrimenti metteremmo in pericolo la nostra vita), organizzare una bella sedizione da far eseguire ad altri! Non solo i cittadini/sudditi, ma il sovrano stesso, misurano la forza dello Stato provocando *discordie interne* (fisiche e verbali) che costringono lo Stato a reprimerle. Esse, quindi, devono esserci sempre, a costo di suscitarle forzatamente.

Ma veniamo al secondo punto di cui sopra riguardante il linguaggio.

2. L'origine politica del linguaggio: le aporie del patto

Contro la socialità naturale degli uomini (Aristotele), ma anche contro il linguaggio naturale, e quindi divino (anticipando l'identità tra legge naturale e legge divina: cfr. C, IV.1), Hobbes si chiede: cos'è un accordo? E cosa significa comunicare, visto che senza comunicazione non può esserci accordo? Si tratta quindi di definire, innanzitutto, cos'è *definizione* e solo di seguito cos'è scienza. Questione possibile solo all'interno di un linguaggio, cioè all'interno di un sistema codificato e consensuale di segni e di regole per la loro combinazione.

Il discorso (*speech*), «the most noble and profitable invention of all other», nasce dalle lettere, inventate «for continuing the memory of time past, and the conjunction of mankind, dispersed into so many, and distant regions of the earth» e consiste (*consisting*) «of names or appellations, and their connexion»: esso permette agli uomini di registrare (*register*) i propri pensieri, di richiamarli alla memoria quando sono passati e di scambiarseli l'un l'altro per utilità reciproca e per conversare (cfr. L, IV.1, ma si veda anche H, X.1). Senza il discorso, tra gli uomini non si sarebbero prodotti nessuno stato (*commonwealth*), nessuna società (*society*), nessun contratto (*contract*) e nessuna pace» non più che tra le bestie (cfr. L, *ibid.* e H, X.3). Il discorso, dunque, opera in prima istanza come strumento di collegamento e perciò di unificazione del genere umano disperso. L'eco lucreziana e atomistica non inganni, perché Hobbes mette in connessione diretta questa condizione umana, coincidente con lo stato di natura, con l'episodio della Torre di Babele (cfr. L, IV.2).

Infatti, «the first author of speech was God himself, that instructed Adam how to name such creatures as He presented to his sight» (L, IV.1). Dio è l'autore e Adamo l'attore, ma non per questo Dio autorizza Adamo a peccare o, peggio, ne condivide l'agire. A questa impostazione, però, Hobbes non arriva subito, ma solo nel *Leviatano*, mentre negli *Elements* aveva sondato un'altra strada, assai diversa, che si potrebbe definire sensistica o empiristica. Il ricorso a Dio è il corrispettivo del ricorso al sovrano e entrambi si presentano come un *escamotage* o un *coup de théâtre* (cfr. Astorga) a fronte del fallimento del primo tentativo.

2.1. Non è certo una novità affermare che, in Hobbes, c'è il tentativo di costruire una *politica come scienza*² a partire dalla consapevolezza che la scienza e la politica erano rimaste, fino a quel momento, separate e che solo la prima possedeva un metodo rigoroso. È inoltre noto che il fondamento di questa possibilità è rinvenuto da Hobbes, in un primo momento, nel riferimento sensibile che sorregge il linguaggio e nella funzione di raccolta dell'esperienza e di anticipazione del futuro rappresentata dal ricordo (cfr. E, VI.1 e IV.7). Infine, si sa che Hobbes, pur perseguendo perveracamente questa via, incontrò ostacoli che lo resero scettico sull'effettiva possibilità di portare a compimento il suo progetto, per quanto non abbia mai smesso di sondarne la realizzabilità. La contrapposizione tra «ragione» e «passione», cioè tra sapere «matematico» e «dogmatico», si rivelò, infatti, nonostante gli sforzi, insuperabile (cfr. E, *ep. dedic.* e poi XIII.4). Questi «due tipi di sapere» hanno caratteristiche opposte, per cui mentre i «mathematici are absolved of the crime of breeding controversy [...] the fault lieth altogether in the dogmatics, that is to say, those that [...] with passion press to have their opinions pass everywhere for truth, without any evident demonstration either from experience, or from places of Scripture of uncontroverted interpretation» (E, XIII.4). L'impossibile armonia tra i due sta nel fatto che i primi sono visti come i

depositari della verità, mentre i secondi dell'opinione. La verità si riconosce, almeno in questo passo, dal suo effetto, perché dove essa si manifesta le opinioni tacciono e non si producono controversie: da qui l'assunto che ogniqualvolta le opinioni tacciono e non si producono controversie si è di fronte alla verità. Le opinioni dei dogmatici, invece, potenzialmente sediziose, perché non supportate da alcuna autorità, fossero l'esperienza o i fantasmatici passi della Scrittura di incontrovertibile interpretazione (il riferimento è alle sette che stavano all'origine delle guerre civili inglesi; cfr. B, 6 sgg.), generavano e amplificavano discussioni inutili dal punto di vista della scienza, ma capaci di muovere gli animi e i corpi fino allo scontro fisico. L'unica possibilità che Hobbes intravede per porre fine al pericolo insito nell'opinione è dotare la politica di un linguaggio analogo a quello geometrico (cfr. C, *ep. dedic.*), dove la funzione razionale, assimilata al puro calcolo, dia la possibilità di giungere a conoscenze certe. Questo linguaggio necessita allora di una definizione univoca e condivisa dei nomi e delle regole che lo compongono e lo fanno funzionare.

La prima via perseguita da Hobbes è quella della fondazione sensibile del linguaggio, anche di quello politico. In questa prospettiva, si incontra subito un primo ostacolo, perché «a mark is a sensible object which a man erecteth voluntarily to himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again» (E, V.1) e tra i contrassegni «are those human voices (which we call the names or appellations) [...] arbitrarily imposed» (E, V.2; cfr. anche *Corp.*, II.1). Ma i soli nomi non bastano affinché si dia scienza, che implica anche «the experience [...] of the proper use of names in language» (E, VI.1). La scienza, dunque, richiede l'esistenza di regole di relazione tra i nomi (grammatica, sintassi ecc.), ossia un uso non arbitrario dei nomi che compongono un certo linguaggio, cioè rispettoso delle norme fondamentali che stabiliscono i loro rapporti all'interno di quel determinato linguaggio. Se, dunque, i nomi sono arbitrari nel suono (nominalismo), ma sempre radicati nei sensi, perché si riferiscono a qualcosa che è «in nature, or may be feigned by the mind of man» (L, IV.18; tutti quelli che non sono di queste due specie, infatti, non sono che «insignificant sounds», *ivi*, 20), le regole che li compongono dipendono in parte dall'esperienza (ad es. che un fenomeno preceda o segua un altro) e in parte dall'arbitrio umano. Ma, siccome l'esperienza è varia «concludeth nothing universally» (E, IV.10), l'universalità può essere attinta solo dalle combinazioni dei segni, il che però implica che non solo i suoni, ma anche i significati vengano definiti, altrimenti i nomi sono insignificanti (cfr. L, IV.20).

La reciproca comprensione, infatti, avviene solo se i parlanti si capiscono e, per capirsi, bisogna che chi parla non usi «a language which he that heareth understandeth not» e nemmeno «any word in other sense than he believeth is the sense of him that heareth»: agire così significherebbe contraddirsi (E, XIII.10). Infatti, «per essere in disaccordo su una formula politica, bisogna essere in accordo sul terreno del disaccordo», bisogna cioè condividere il linguaggio (frutto di un accordo) attraverso il quale esprimiamo il disaccordo, altrimenti questo sarebbe incomprensibile e, più ancora, comunicabile. Occorre perciò «un accordo su ciò che rende possibile il disaccordo» (Bourdieu 2000, tr. it. 51).

Il problema, allora, è la natura dell'arbitrio (volontà) che impone i nomi e le regole della loro combinazione o calcolo. Si tenga presente che Hobbes, nei suoi testi principali, comincia sempre col definire i nomi, perché il ragionamento comincia dalle definizioni (cfr. *Corp.*, V.10), per poi procedere alle loro combinazioni secondo le definizioni date... autoeleggendosi in questo modo fondatore del linguaggio – questo

gesto va tenuto presente in relazione agli aspetti politici che contiene: costruire un linguaggio non significa, in fondo, dare inizio a un'unione (cfr. E, XII.8) e la legge, non è forse funzione del comando e questo del discorso? (E, XIII.6)

2.2. Far risalire l'origine del linguaggio a Dio, come Hobbes fa esplicitamente nel *Leviatano*, non modifica il quadro di difficoltà, ma inserisce l'idea di come provare a uscire dall'*impasse*.

Dopo aver istruito Adamo sul modo con cui dare il nome alle creature, infatti, Dio si trovò di fronte all'abilità di Adamo e dei suoi discendenti di incrementare il proprio linguaggio (cfr. L, IV.1-2), fino «at the Tower of Babel, when by the hand of God, every man was stricken for his *rebellion*, with an oblivion of his former language [*sermonis*]. And being hereby forced to disperse themselves into several parts of the world» con la necessaria conseguenza di generare «the diversity of tongues [*linguarum*]» (ivi, 2; corsivo mio). Qui Hobbes non dice altro, ma bisogna ricordare che Dio punì gli uomini perché avendo la terra un unico linguaggio fu su questo e per questo che il progetto della città e della torre venne concepito. E Dio disse: «ecco, essi formano un popolo solo e hanno tutti un medesimo linguaggio [*labium*]: questo è il principio delle loro imprese. Niente ormai impedirà loro di condurre a termine tutto quello che si propongono. Orsù, scendiamo e confondiamo lì il loro linguaggio [*linguam*], in modo che non s'intendano più gli uni con gli altri [*ut non audiat unusquisque vocem proximi sui*]». In questo modo Dio pose fine alla costruzione della *civitas*, chiamata Babele perché lì Dio confuse il linguaggio e disperse gli uomini per tutta la terra (cfr. *Gn.*, 11.1-9)³. Lo stato di natura hobbesiano sembra cominciare a questo punto: Babele non è che la varietà delle lingue naturali, in base alle quali gli uomini non si capiscono, ed è il frutto della superbia umana nel voler sfidare Dio. Si tenga presente che l'episodio di Babele è successivo alla narrazione del Diluvio, come se il racconto biblico, dopo la Caduta, procedesse per dispersioni e riunificazioni a partire da un'unità originaria (paradiso: insegnamento del linguaggio a Adamo) – dispersione (Caduta: Caino e Abele; Diluvio) – unità (patto: l'arcobaleno) – dispersione (Babele): movimento di sistole-diastole che segue l'obbedienza o la ribellione degli uomini a Dio (sovrano?). In ogni caso, dopo aver assaggiato il frutto dell'Albero della Conoscenza, il linguaggio diventa uno strumento e perciò diabolico: esso non è più pura nominazione (come in paradiso presso Dio), ma diventa conoscenza, ossia interferenza con il creato, sua modificazione. Il passaggio terminologico hobbesiano da *sermo* a *lingua* (nella versione latina) fa risaltare questa differenza: Adamo prima *comunicava* con Dio attraverso lo Spirito, poi, dopo il Peccato, il *sermo* (che è la parola propria di Dio: cfr. L, XXXVI.1) diventa incomprensibile, e per comunicare tra loro e (illusoriamente) con Dio gli uomini inventano il linguaggio come *strumento* con cui riattingere l'unità perduta (*logos*) attraverso l'istituzione di collegamenti, relazioni, leggi che hanno lo scopo di riunificare ciò che si presenta disperso. Il linguaggio diventa così il segno del potere dell'uomo sulle creature e della sua rivalità con Dio. La prima forma di ribellione si trova alla congiunzione tra funzione conoscitiva del linguaggio e sua valenza politica: forse qualcuno avrà già notato che la figura del Leviatano nel celebre frontespizio è sì una città, ma assomiglia molto anche a una torre che s'innalza a infilzare il cielo.

È qui che s'innesta il complesso rapporto, che sussiste, secondo Hobbes, tra Dio, gli uomini e la natura. Perché non solo l'atomismo sembra causato e confermato dall'agire divino, ma, come viene ripetuto spesso, la legge naturale e la legge divina coincidono

(cfr. almeno E, XVIII; XXV-XXVI, XXIX.7; C, *ep. dedic.*; pref.; III.33; IV; XI; XV-XVIII; L, XXXI.1; XXXVI.6)⁴ secondo la logica tipica del mondo protestante (luterano e calvinista) per cui tutto ciò che accade in Terra Dio lo vuole e, quindi, bisogna sempre obbedire ai propri sovrani (cfr. L, XLIII.22-4). È un aspetto complicato, ma molto importante, per capire la logica hobbesiana della sovranità.

Il passaggio dal tentativo di costruzione sensistica del linguaggio al mito genesiaco non cambia di molto i termini della questione (il linguaggio resta affare umano, arbitrario e interminabile, con tutto il carico problematico sopra esposto), ma li inquadra in un orizzonte più ampio e articolato: 1) la dimensione immaginativa della religione (il racconto biblico), peraltro tipicamente umana (cfr. L, XII.1), ossia la ricerca delle cause delle cose per via fantastica (gli dei sono tanti quanti gli uomini che li inventano; cfr. L, XII.6). La religione vera, cioè il cristianesimo (cfr. L, XII.22), è quella che pone tutta la natura sotto la volontà di Dio e, dunque, ricongiunge divino e naturale. Di qui, 2) che la natura sia espressione della volontà di Dio significa che la natura è soggetta alla volontà di Dio e, dunque, che Dio può plasmarla come vuole. Qui, il determinismo e il meccanicismo hobbesiano, ma anche il volontarismo e la ricerca scientifica delle cause che rende possibili le lunghe catene dei ragionamenti, sono solo l'altra faccia dell'onnipotenza divina, declinata secondo la dottrina calvinista della Predestinazione (cfr. LN, 60, ripetuto in Q, q.11, 188). Se ciò che accade è solo volontà di Dio, allora tutto quanto accade ne è l'espressione. La natura decaduta (lo stato di natura) è segno della volontà divina. In questo modo Hobbes riporta tutta la natura sotto l'egida di Dio consentendo di poter studiare la natura naturalmente e quindi umanamente, ora che non siamo più in cielo, perché ciò coincide con la volontà di Dio. Questo però, 3) sottopone non solo la natura, ma anche la conoscenza umana, all'onnipotenza divina e al gioco tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*, che Hobbes interpreta secondo lo schema scotista (cfr. Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 44⁵ e quindi: C, XIII.1 e XV.5-6; L, XXXI.5-6 e XXXVII.7; infine, almeno: Pécharman, 2000), in base al quale Dio può sempre agire indifferentemente o in modo ordinato (secondo le leggi che Egli stesso ha già stabilito) oppure in modo assoluto (ossia in deroga a quelle stesse leggi): l'agire di Dio, quindi, è imprevedibile. Ma se Dio crea tanto quanto distrugge e secondo un piano a noi inaccessibile, Egli non è, per noi, garanzia di nulla, nemmeno che il mondo continuerà a esistere o che avrà una storia (un cammino di riconciliazione) o che ci sarà un Giudizio finale in cui i meriti verranno premiati e le colpe punite ecc.: un calvinismo così radicale da sfiorare l'ateismo. Infatti, se Dio non è garante dell'esistenza del creato, come può essere *creduto* il significante-primo del linguaggio naturale, in quanto *nome vuoto*, «una parola senza significato», che non nomina qualcosa, ma attesta solo l'esistenza del linguaggio? (cfr. Agamben 1984, 29 e anche Cimatti, 2004).

Dio si profila già come il vero modello del sovrano, anche se all'interno di un'ottica del tutto tragica o, quantomeno, malinconica (cfr. almeno Schiera 1999, in particolare 361-86).

2.3. Possiamo, dunque, dare per assodato che il linguaggio è questione umana, perché Dio lo vuole, ma se è così: primo, vuol dire che non c'è alcun linguaggio e, quindi, che non c'è alcun Dio (Dio muore almeno due secoli prima di Nietzsche! e con tale morte se ne va anche il «cristallo» schmittiano: cfr. Schmitt 1972, 150-2, nota 53 e poi 1986, 159-90; per un approccio problematico si veda Pacchi 1985); secondo, come Hobbes specifica, significa che del linguaggio sono possibili usi corretti, ma anche abusi, come, per esempio, l'incostanza del significato attribuito alle parole e il loro uso

in un senso diverso da quello per cui sono ordinate, metaforico (cfr. L, IV.4), dai quali però derivano «dottrine (*tenets*) false e insensate» che rendono gli uomini che le professano esseri ancor più inferiori rispetto agli ignoranti, cioè folli (cfr. L, IV.13)⁶: uso corretto e abuso del linguaggio istituiscono, dunque, un ordine gerarchico basato sull'osservanza dei significati dei nomi e delle loro regole di connessione. L'uso corretto del linguaggio sembra così costituire il parametro di inclusione nella classe umana e, per ora, ne sono fuori sordi e muti, esclusi dal linguaggio verbale (L, IV.9), ignoranti e folli, per i motivi appena ricordati (che gli ignoranti si trovino in una condizione migliore rispetto a coloro che sragionano, *mis-reasoning*, o prestano fede alla ragione sbagliata è ribadito in L, V.19). Quindi, per Hobbes, sembrano esservi uomini e uomini-non-uomini (uomini che non potranno mai essere uomini – i sordomuti; uomini non ancora del tutto uomini, ma che non necessariamente lo diventeranno – gli ignoranti; e uomini definitivamente non più uomini – i folli).

Ciò significa, di nuovo, che bisogna capire chi ordina la costanza del significato delle parole, ossia chi impone i nomi e «la loro connessione» (*ivi*, 5), dato che «i nomi sono stati costituiti non dalle specie delle cose, bensì dalla volontà degli uomini» (*Corp.*, V.1). Hobbes, come sappiamo, cerca l'analogia con la geometria, perché è «l'unica scienza che Dio ha voluto finora donare al genere umano» (L, IV.12). Si tratta, dunque, di partire dalla necessità delle definizioni, perché «in the right definition of names, lies the first use of speech; which is the acquisition of science» (L, IV.13).

Ma il necessario riferimento all'esperienza fa sì che ci si trovi di fronte a un processo di ridefinizione continua dei nomi, senza possibilità di arrivare a una conclusione (si veda il cenno al «compimento» – impossibile? – della filosofia in *Corp.*, II.16): dunque, se basata sull'esperienza, la scienza o è in costante divenire o, se perché ci sia scienza ci dev'essere una definizione ultima dei nomi, è impossibile. La prima caratteristica è quella che consente il progresso della conoscenza scientifica, mentre la seconda è quella che impedisce la degenerazione in dispute inutili. In ambito scientifico, quindi, ogni *game* resta sempre aperto a ogni possibile *re-play*: questo è l'aspetto espansivo della conoscenza scientifica e, al contempo, il segno della sua inevitabile incompiutezza. La scienza stessa, incensata quale luogo dell'assenza di controversie, si presenta, al contrario, non solo come l'ambito in cui le dispute sono sempre aperte, ma addirittura come pratica che rimette continuamente in discussione, proprio attraverso l'incessante ridefinizione del linguaggio, i limiti del proprio campo d'indagine. La scienza o meglio le scienze sono i *games* che hanno la possibilità di ridiscutere e ridefinire il *play*. Come può, dunque, la scienza essere il modello della politica, se scopo della politica è proprio impedire la ridefinizione del *play*?

2.4. La questione determinante e ancora irrisolta è: come si fissano nomi, significati e regole di connessione? Se il linguaggio è il prodotto di un continuo processo di definizione e ridefinizione (verrebbe quasi da dire di una lotta per l'affermazione dei propri nomi), chi o cosa pone fine a questa lotta? Oppure, di volta in volta, si afferma un vincente, il cui successo può però essere rimesso in discussione da chiunque?

Hobbes è esplicito nel dire che la ragione è un calcolo (un addizionare e un sottrarre) tramite il quale ricavare «the consequences of general names agreed upon...» (cfr. L, V.2) e non si dimentichi che «the imagination that is raised in a man by words, or other voluntary signs, is that we generally call *understanding*» (L, II.10). D'altra parte nel deserto della *contingenza* che è la vita, appesa al filo invisibile della volontà divina, l'unico accesso a ciò che è fuori di noi sono i sensi e, quindi, l'unica pratica linguistico-

razionale possibile è immaginativa⁷. Qual è allora la procedura per arrivare a questo comune accordo (*agreement*), senza il quale non c'è scienza, perché «se i segni non sono comuni anche agli altri» il sapere di uno perirà con lui (cfr. *Corp.*, II.2)? Stante l'impossibilità (o l'alta improbabilità) che gli uomini arrivino da soli a risolvere le loro controversie, perché anche i più esperti possono errare e, inoltre, sono pure loro soggetti alle passioni, l'unica possibilità, che vedremo poi all'opera anche nella stipula del «patto» politico (cfr. L, XIV), da cui trarrà origine lo Stato, è che

as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord, set up for right reason, the reason of some arbitrator, or judge, to whose sentence they will both stand, or their controversy must either come to blows or be undecided, for want of a right reason constituted by nature; so is it also in all debates of what kind soever. (L, V.3, ma vedi anche XV.30 e XVIII.9, 11)

Va fatto notare, innanzitutto, che l'accordo non è il punto mediano tra le parti o tra le loro posizioni, ma consiste solo nel trasferire a terzi la competenza di decidere sulla controversia. Inoltre, tale decisione (quella dei terzi), a sua volta, non è necessariamente la ricerca di una mediazione tra le opzioni in campo, ma la fissazione, secondo criteri – sembrerebbe di dover dire – del tutto autonomi, di una norma, che le parti in lotta si impegnano a accettare prima di conoscerla. Solo così, infatti, sembrerebbe possibile coniugare le due istanze di cui sopra: garantire una definizione univoca dei nomi che, sola, può originare la scienza e, al contempo, evitare che la ridefinizione continua dei nomi stessi degeneri in scontro.

Da qui, però, procedono due obiezioni: 1) la delega a un arbitro o a un giudice non elimina il rischio che questi agiscano in base alle loro passioni (come paventato nel prosieguo del brano appena citato), anzi, in un certo senso autorizza proprio questo (cfr. *Corp.*, VI.15), visto che una ragione comune in base alla quale essi potrebbero pronunciarsi ancora non esiste, dato che loro stessi sono chiamati in causa proprio per stabilirla: insomma, se ci fosse una ragione in nome della quale i giudici potessero agire, il loro intervento sarebbe inutile, ma siccome non c'è, perché proprio loro dovrebbero istituirlo, la loro azione è altrettanto arbitraria (anche Dio «pose i nomi a suo arbitrio», cfr. *Corp.*, II.4) di chi alza la voce per rivendicare di possedere la giusta ragione (cfr. L, IV.3): con l'unica differenza che questo arbitrio sarebbe autorizzato dalle parti, per la sola “ragione” (che però è paura e, dunque, passione, dato che appunto una ragione non c'è) di evitare che la situazione esploda. Da ciò l'obiezione 2), perché se, effettivamente, manca una retta ragione costituita dalla natura, in base a cosa decidono i giudici? Ma, soprattutto, in base a cosa e, più ancora, perché le parti decidono (o dovrebbero decidere) di avvalersi di terzi, visto che nessuna ragione è in grado di offrire la garanzia della loro capacità di sedare la controversia e la paura ne offre ancora di meno, visto che non può contare su di un calcolo razionale e, dunque, sulla possibilità di distinguere il vero dal falso (cfr. E, V.10; L, IV.11; in *Corp.*, III.7-8, infatti, si ribadisce che «le verità prime nacquero dall'arbitrio di quelli che per primi imposero nomi alle cose o li accolsero, una volta posti dagli altri»)? Sembrerebbe, infatti, che in assenza di *un* linguaggio, cioè di *una* ragione, la scelta dell'arbitro sia impossibile e, ancor di più, nemmeno comunicabile.

Di qui, probabilmente, per Hobbes, l'invenzione necessaria, ma tutta retorica, di una ragione in grado di comprendere le “leggi di natura” (cfr. L, XIV.3-4), che, a rigor di termini hobbesiani, è un nome composto da nomi contraddittori (cfr. L, IV.21) o un'assurdità (cfr. L, V.5; e per la relazione tra assurdità e pazzia, cfr. L, VIII.27), perché la ragione è calcolo con nomi *concordati* (cfr. L, V.2) e in natura non vige nessun tipo

di accordo (cfr. L, XIII-XIV): infatti l'«ingegno» (*wit*), che può essere «naturale» o «acquisito» è «ragione» solo nel secondo caso (cfr. L, VIII.2, 13). Tra l'altro, se si potessero comprendere le leggi naturali significherebbe disporre della capacità di comprendere (e dunque comunicare) con Dio: eventualità da escludersi dopo Babele. Non a caso «a law of nature [*lex naturalis*] is a precept, or general rule, found out [*excogitata*] by reason...» (L, XIV.3). L'arbitrarietà di ogni procedura si riverbera continuamente da Dio all'uomo e viceversa, dimostrando che, come già sapevano i filosofi greci, la definizione di *natura* è il primo atto politico. Forse, il fatto che Hobbes non dia mai una definizione di natura, è significativo del suo radicale costruttivismo: la natura è nulla, ossia non ha una propria consistenza ontologica (come Dio ci ricorda costantemente, distruggendola, e come sosteneva Lutero: cfr. Riedel 1975, tr. it. 197-8) ovvero la natura stessa è un artificio (sicuramente lo è la sua definizione), per cui ogni artificio è naturale o, quantomeno, degno di essere considerato tale (questione che comincia con Cartesio... cfr. Rossi, 2002²... e che avvicina pericolosamente Hobbes alla “magia”).

2.5. Si apre a quest'altezza un'ulteriore possibilità, che Hobbes sonda e sviluppa nella speranza di poter uscire dalle aporie precedenti. Se, infatti, si prende in considerazione la procedura adottata negli *Elementi* di Euclide, si nota facilmente che non è certo quella dell'*agreement*: lì i nomi vengono definiti in base al fatto che di tali definizioni la ragione non può dubitare (è il criterio dell'evidenza poi formulato da Cartesio nella sua prima regola del metodo e che ha fatto parlare di concettualismo hobbesiano, anziché di nominalismo; cfr. Pacchi 1965 e Neri 1984)⁸: Euclide non si mette d'accordo con nessuno: la sua ragione elabora definizioni che potranno anche essere scorrette ma sempre sulla base dello stesso criterio con il quale sono state prodotte, cioè l'evidenza razionale (la non dubitabilità o, anche, la non confutabilità). Il linguaggio geometrico, dunque, non è affatto definito tramite «patti e convenzioni», che, tutt'al più, sono criteri con i quali si stabiliscono i segni, ma non i significati (i contenuti della ragione). L'analogia con Euclide si dà, semmai, perché, in geometria, convenzionali sono i segni, non i significati (che sono sempre evidenze razionali), anche se, proprio per questo è ben difficile che tale metodo possa essere trasposto in politica visto che lì si agisce più per passioni e desideri che per ragione. In secondo luogo, mi pare che Hobbes tenda a istituire una somiglianza tra il geometra e il sovrano in un senso assai particolare: così come il geometra, quando i conti non tornano o quando la soluzione del problema si è troppo aggrovigliata, può ricominciare da capo stracciando il foglio ormai colmo di calcoli e sostituendolo con uno intonso (questa la *finzione* dell'*annihilatio mundi*), così il sovrano è *legibus solutus* in questo stesso senso: quando non riesce a produrre ordine può agire liberamente, cioè senza tener conto dei calcoli fatti fino a quel momento ossia ritenersi sciolto dalle leggi positive. Non è quindi la metafora del Dio-geometra o quella del Dio-orologiaio (già note nel medioevo e presenti ancora in Cartesio) che Hobbes ha in mente, ma un'idea più operativa: la finzione dell'annichilimento del mondo per provare a produrre un nuovo inizio del gioco politico, ovviamente non certo un nuovo atto politico, infatti non si ricomincia mai *ex nihilo*, ma sempre da qualcosa, da una traccia mnestica. Il richiamo è ancora alla distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*.

Nominalismo o concettualismo che si voglia non sembra cambiare molto, perché pare impossibile uscire dalle aporie del linguaggio e dalla pluralità dei linguaggi naturali col loro carico di voci e significati incomunicanti. Se il linguaggio viene da Dio, si

aprono solo gli spazi dell'ermeneutica, se, invece, è interamente frutto dell'uomo, paiono aprirsi solo gli orizzonti dell'ideologia. La ricerca di un metalinguaggio sembrerebbe rivelarsi, per Hobbes, del tutto vana. Se il linguaggio è *logos/sermo*, allora per l'uomo c'è la possibilità del senso (ordine, cosmo, mondo), se invece è solo linguaggio (lingua, voce), allora c'è solo la guerra (disordine, caos, natura). Ma la continua distruzione della natura e dei frutti del lavoro umano sta a dimostrare, per Hobbes, che Dio è definitivamente incomprensibile e che anche l'idea, frutto di una radicalizzazione del calvinismo, che comunque tutto ciò che accade è volontà di Dio, non dà alcun punto di riferimento, perché si capovolge immediatamente nel suo assunto speculare: se tutto ciò che accade è volontà di Dio, basta che qualcosa accada o si riesca a farlo accadere, perché possa essere attribuito alla volontà di Dio; se la rivoluzione c'è, vuol dire che Dio l'avrà voluta... se lo sterminio dei contadini a Frankenhauseen accade, vuol dire che Dio l'avrà voluto... se c'è la pace mondiale vuol dire che Dio l'avrà voluta; perfino l'interpretazione della Scrittura è soggetta all'esito della spada (cfr. L, XXXVIII.5 e poi XLII.44... a proposito di passi della Scrittura di incontro di controversa interpretazione!). Tutto è possibile allora? Non si può sapere, perché sarà stato possibile solo quello che accade. Per saperlo, dunque, bisogna farlo accadere. Ma quest'obbligo non equivale forse al dover *forzare* ogni situazione e, se è così, in che modo ci distanzieremo dalla guerra sempre latente dello stato di natura? Non è questa, invece, un'altra via senza uscita, dato che sembra restare tutta interna alla natura, ossia a ciò che abbiamo definito come tale? E a questo punto, non è forse possibile dire che la stessa definizione di natura è *l'atto politico* per eccellenza (il *play*), ben prima del movimento (patto) che ne vorrebbe fuoriuscire?

Contrariamente a quanto ritenuto e tramandato dalla tradizione teologica, secondo la quale «contenuto della rivelazione non è una verità esprimibile sotto forza di proposizioni linguistiche sull'esistente [si trattasse pure dell'ente supremo], ma, piuttosto, una verità che concerne il linguaggio stesso, il fatto stesso che il linguaggio [e, dunque, la conoscenza] sia», per cui «senso della rivelazione è che l'uomo può rivelare l'esistente attraverso il linguaggio, ma non può rivelare il linguaggio stesso», nel senso che «l'uomo vede il mondo attraverso il linguaggio, ma non vede il linguaggio», perché «questa invisibilità del rivelante in ciò che esso rivela è la parola di Dio, è la rivelazione» [Agamben (1984, 26)], la tremenda scoperta di Hobbes è che, invece, il linguaggio è interamente umano e proprio per questo marchiato da aporie irriducibili. Esso non è, perciò, la rivelazione dello svelamento ossia «il fatto che vi siano apertura di un mondo e conoscenza» e, pur non dicendo «nulla su *come* il mondo è», non rivela nemmeno «*che è*» (*ivi*, 27). Il nichilismo di Hobbes è davvero radicale, perché il linguaggio stesso potrebbe non esistere (se Dio lo volesse) e, in un certo senso, di fatto non esiste, almeno non come *sermo*, perché il suo effetto primo è la guerra. Gli uomini parlano, ma non si capiscono; conoscono, ma non comunicano (sembrano obiezioni mosse sulla falsariga di quelle di Gorgia a Parmenide). La parola, la sua semplice esistenza, non è più il segno della *significabilità* – Dio non è più «una parola che, senza significare nulla, significa la significazione stessa»; *ivi*, 29 – ma piuttosto la rivelazione dell'insignificabilità, dell'insensatezza del mondo (cosmo, universo, creato... natura) e, dunque, della sua inesistenza. Se Dio è, innanzitutto, facoltà di parlare (*potenza* della parola, del significato e del senso), ma l'atto del parlare è la guerra (di tutti contro tutti), dato che «la lingua umana è una vera tromba di guerra e di rivolta» (C, V.5), allora il significato del mondo è la sua insignificabilità definitiva (ossia la sua potenziale e conflittuale significabilità infinita... pare Bruno!) e la parola

solo un inganno. Il problema non è che sia incomprensibile la presenza del linguaggio, ma che il suo uso è distruttivo. Ecco perché Hobbes cerca, disperatamente, il linguaggio che sappia porre fine al linguaggio: la scienza (il gioco/*play* che sappia chiudere se stesso). Come in Cartesio, solo la verità zittisce tutti e annienta le opinioni, perché quando parla la verità non ci sono obiezioni né dubbi, cioè non ci sono più altre parole. Ma se il senso del linguaggio (anzi della pluralità dei linguaggi) è l'insensatezza del mondo, ossia la possibilità di codificare in molteplici modi l'esperienza, non è proprio l'esistenza dei linguaggi la prova (scientifica?) dell'inesistenza della verità ossia del metalinguaggio? Mentre è quella dell'irredimibile caos? Perché se Dio distrugge l'unità degli uomini e del loro linguaggio quale altra prova necessita per capire che solo la volontà è reale e che tutte le volontà, essendo legate alla mancanza (in inglese *want* significa sia volere sia mancare), sono in conflitto? Se Dio è potere di creare è anche potere di distruggere e se il linguaggio è la Sua rivelazione, allora anch'esso è l'una e l'altra cosa. Tutto è contingente, impermanente, insicuro, non garantito, sospeso a un filo di fiato: *fiat* o *pereat*. E se anche l'esperienza del panico – che poi Hobbes chiama timore o paura – è universale, e con essa è tale anche il terrore della morte (sempre violenta, perché dovuta a una forza che-di-più-grandi-non-ce-n'è), quale accesso si può avere al linguaggio che non sia quello della pluralità di quest'esperienza così propria (intima, personale) da non essere condivisibile né comunicabile (come già diceva Epicuro)? Dubito che il pensiero hobbesiano sia costruito su un'antropologia negativa, perché in realtà non c'è alcuna antropologia (anche qui, come in Machiavelli, l'uomo non ha essenza): la paura è solo il riflesso umano dell'assenza di Dio e del fatto che per questo tutta la natura *trema*.

Hobbes ci precipita così negli abissi del linguaggio e, quindi, in quelli della filosofia che, se è davvero «quel discorso che può parlare di tutto, a condizione di parlare innanzitutto del fatto che ne parla», si trova a un certo punto a doverlo fare «senza disporre di un metalinguaggio», urtando così proprio contro «ciò che costituiva il contenuto essenziale della rivelazione: *logos en archē*, la parola è assolutamente nel principio, è il presupposto assoluto» (Agamben 1984, 25, 30; il riferimento è ovviamente a *Io.*, prol.1). In Hobbes, infatti, la presenza del linguaggio è la testimonianza della possibile sua inesistenza, della sua non presupponibilità. Proprio perché ci sono i linguaggi (dunque il linguaggio in quanto *facoltà* di parlare) non c'è alcuna garanzia di significabilità: se il linguaggio c'è vuol dire che potrebbe anche non esserci... come per Dio: la sua esistenza è la prova della sua possibile, ma per noi inconoscibile e dunque effettiva, inesistenza, dato che proprio questo tipo di esistenza si sottrae, radicalmente, alla fede: con una logica che vedremo ancora all'opera, Hobbes pare affermare che Dio non esiste necessariamente (e, dunque, per noi, non esiste *tout court*) proprio perché esiste in quanto *potenza*-che-di-più-grandi-non-ce-n'è. E questa eventualità è l'insignificabile, l'intraducibile che lo struttura: non Dio, dunque, né il Caos, ma la loro equivalente e indifferente possibilità di essere o non essere.

2.6. Nel capitolo degli *Elements* dedicato alle «cause della ribellione», vista esclusivamente come «sedizione» (cfr. XXVII.1), Hobbes era ancora intrappolato nelle aporie del patto, tanto da far risalire le cause ai due tipi di conoscenza menzionati in E, VI.1: la «saggezza» (ragione-scienza-geometria) e l'«eloquenza» (passione-opinione-retorica). La prima (*wisdom*) «consiste nella conoscenza [*knowledge*]», che, a sua volta, è di due tipi:

il primo è il ricordo [*remembrance*] di quelle cose che abbiamo concepito con i nostri sensi e dell'ordine in cui si susseguono l'una all'altra. Questa [...] si chiama esperienza; e la saggezza che ne deriva è l'abilità di trarre congetture dal presente o sul passato o sul futuro, abilità che gli uomini chiamano prudenza [*prudence*]. [...] L'altro tipo di conoscenza è il ricordo dei nomi o appellativi delle cose e di come ogni cosa sia chiamata, cioè, in materia di comune relazione [*common conversation*], il ricordo dei patti [*pacts and covenants*] stabiliti dagli uomini tra loro, riguardo a come ci si debba intendere l'un l'altro. Questo tipo di conoscenza si chiama in generale scienza [*science*] e le sue conclusioni verità. (E, XXVII.13)

I ribelli, come vedremo tra poco, non sono saggi né prudenti né, tantomeno, scienziati. Ma la cosa più importante da segnalare ora è il fatto che ciò significa che «perché sia possibile fondare una scienza, e quindi una previsione certa, occorre che i nomi siano stabiliti non a partire da un'esperienza individuale, bensì in base a *pacts and covenants*» (Minerbi Belgrado 1993, 21; faccio notare che *pacts* è un *hapax* negli *Elements*): patti (cfr. E, XV.8-11; ma anche C, II.9-10 e L, XIV.11, dove si dice «*pacts or covenants*», patti o convenzioni), che si differenziano dai «contratti» (*contracts*; cfr. L, XIV.9-11, 16, 18-9)⁹. Infatti,

quando gli uomini non ricordano come le cose, per generale accordo [*by general agreement*], siano chiamate, ma o sbagliano e chiamano le cose impropriamente [*misname*] o le chiamano esattamente per caso, non si dice che possiedono scienza, ma opinione [...]. Resta quindi che essi [gli autori di sedizioni, i ribelli] sono quelli che nominano le cose non secondo i loro nomi veri e concordati [*not according to their true and generally agreed-upon names*], ma dicono giusto e sbagliato, buono e cattivo, secondo le loro passioni o secondo l'autorità di coloro che essi ammirano... (E, XXVII.13)

Il linguaggio, dunque, espressione di passioni individuali andrebbe posto sotto il controllo comune, perché altrimenti fa della passione il suo registro principale sia per se stessi sia per gli altri, per mezzo di un patto linguistico, per forza collettivo e pubblico, a cui seguirebbe il necessario rispetto delle convenzioni stabilite e così la fine delle opinioni e dell'eloquenza che «non è altro che il potere di ottenere credito [*power of winning belief*] in ciò che diciamo» facendo leva sulle «passioni dell'ascoltatore» (E, XXVII.14). Qui il credito (*belief*) si oppone irrimediabilmente alla verità (*truth*), perché si trovano su strade diverse. Il ribelle è così, al contempo, poco saggio ed eloquente e «l'eloquenza [...] è come la magia [*witchcraft*] di Medea» (E, XXVII.15; per l'analogia tra ribellione e stregoneria cfr. L, XIX.20 e per l'equivalenza tra atei, ribelli e nemici: C, XIV.19-22)¹⁰.

Riepilogando: animali e uomini che non hanno linguaggio (bambini e vecchi, ma anche malati o menomati) in aggiunta a coloro che, pur avendolo, non l'hanno costruito secondo i dettami della scienza (dai selvaggi americani, cfr. E, XIII.3, fino ai folli e ai profeti, cfr. E, X.9-10 e L, III.7), oppure a coloro che non lo usano secondo i patti (ribelli e streghe, ma anche «*masterless men*»: cfr. L, XVIII.20), sono esclusi (adducendo la pretestuosa giustificazione che, per necessità o per volontà, si autoescludono) dalla comunità linguistica, attraverso la quale traspare già quella politica (cfr. E, XIX.5), poiché la forma pattizia che le accomuna ha il compito di controllare l'arbitrio insito nel linguaggio individuale e passionale, ossia nel linguaggio che si regge sull'opinione (non a caso, per loro non ci sono nemmeno leggi: cfr. L, XXVI.12). La figura dell'ordine e quella del controllo, dunque, si identificano. Ma, al di là di questa considerazione, questo ragionamento starebbe in piedi *se e solo se* alla base dell'istituzione del linguaggio e dello Stato (o del linguaggio dello Stato) ci fosse effettivamente la ragione, cosa di cui possiamo dubitare alle luce delle considerazioni svolte sin qui, alle quali si può aggiungere anche quanto ammesso dallo stesso Hobbes e

cioè che «l'appetito e il timore [*appetite and fear*] [...] sono i primi inavvertiti inizi delle nostre azioni» (E, XII.1; e cfr. anche VII.2) e «nella deliberazione l'ultimo appetito, come anche l'ultimo timore, è chiamato volontà [*will*]» (E, XII.2) e, si noti bene, essi «non si chiamano volontari; infatti [...] non provengono dalla volontà, ma sono la volontà; e la volontà non è volontaria [...]. Di conseguenza, le nostre volontà seguono le nostre opinioni, come le nostre azioni seguono i nostri voleri. In questo senso si dice giustamente e propriamente che il mondo è governato [*is governed*] dall'opinione» (E, XII.5-6). Di qui la constatazione che il corpo politico si basa sulla paura (cfr. E, XIX.11, ma anche XV.13, 16). La paura, dunque, è la passione che sta alla base sia dello Stato sia della ribellione (cfr. E, XXVII.2), come affermato in una celebre frase del *De Cive*: «[...] l'origine delle grandi e durevoli società [è] il reciproco timore» (I.2), da cui il *Leviatano*, il mostro biblico («Mortal God»: L, XVII.13) che terrorizza... e che è solo una finzione (cfr. E, III.4 e poi *Iob.*, 40.25-32 e 41.1-26)... una promessa di punizione nel futuro per chi non sta alle (Sue) regole (cfr. Pasqualucci 1994, 73-100).

2.7. A rigore, dunque, nomi quali *legge naturale* non hanno alcun significato se la ragione, in quanto atto di calcolo, non è naturale (perché è naturale in quanto capacità di fare calcoli ma, di fatto, dipende dalla codificazione di nomi e regole), come Hobbes afferma quando scrive che essa

is not as sense, and memory, born with us; nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry; first in apt imposing of names; and secondly by getting a good and orderly method in proceeding from the elements, which are names, to assertions made by connexion [...], till we come to a knowledge of all the consequences of names appertaining to the subject in hand; and that is it, men call science. (L, V.17, ma cfr. anche XV.41 e C, pref.)

Ora, come abbiamo appena visto, è proprio la corretta attribuzione dei nomi a essere impossibile scientificamente parlando (mentre è possibile solo una significazione passionale), dato che la scienza non può precedere l'attribuzione stessa, di cui dovrebbe invece essere effetto, con la conseguenza che, se la ragione non è naturale, non c'è nessuna possibilità che essa riconosca qualcosa come una legge naturale, dato che il significato di questi nomi è arbitrario, passionale e posteriore a ogni naturalità, dunque parlare di legge naturale implica aver portato a termine quel processo interminabile di definizione dei nomi che costituisce l'unico possibile uso corretto della ragione, ma ciò, oltre a essere posteriore a tale legge è anche un processo senza fine, sia che lo si lasci aperto alle diatribe tra studiosi sia che lo si faccia terminare dall'intervento di terzi i quali, come detto sopra, agiranno in modo comunque non scientifico e non razionale. Quindi, parlare di legge naturale significa mettere il carro davanti ai buoi, perché non avendo definito i nomi scientificamente non si può pensare di usarli come se ciò fosse avvenuto. Certo, tutto può avvenire su basi passionali che producono effetti, ma ciò nulla ha a che fare con la scienza, possibile solo se si ragiona con «perspicuous words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity», mentre, al contrario, «reasoning upon them [metaphors, and senseless and ambiguous words], is wandering amongst innumerable absurdities [cioè opinioni: cfr. L, VII.4]; and their end, contention, and sedition, or contempt» (L, V.20; cfr. anche Hobbes 1631-38).

Anche il tentativo risolutore che Hobbes segue, senza evidenziarlo troppo, quello di pensare la ragione non come un atto di calcolo (cfr. C, *ep. dedic.*), ma come *facoltà naturale* (cfr. C, I.1 o L, XXVI.8) è inutile: il doppio senso è evidente quando dice che «diritto non significa null'altro che la libertà, che ciascuno ha, di usare secondo la retta

ragione delle proprie facoltà naturali» (C, I.7), dove la ragione è, al contempo, una delle facoltà naturali e l'atto calcolante che, in funzione di regole linguistiche stabilite (che però nello stato di natura non ci sono ancora), rende possibile l'uso libero di quella facoltà.

Nello stato di natura gli uomini parlano ognuno il proprio linguaggio (così come esercitano ognuno il proprio *jus in omnia*) e, dunque, litigano e si combattono perché non hanno un linguaggio condiviso e perché, proprio per questo, cercano di imporselo l'uno con l'altro. Perfino l'idea di autorizzare un terzo a definirlo è impossibile, perché non si capiscono: il patto (*play*), dunque, sembra impossibile... *by agreement*. La *retta ragione*, in natura, è tutt'al più un calcolo che risponde solo a una codificazione personale e non condivisa; ma come si può uscire dalla natura se per questo è necessario un patto e di conseguenza un linguaggio che non esiste e non può esistere se non una volta fuoriusciti da essa?

La contraddizione emerge subito nei capitoli politici del *De Cive*, quando Hobbes parla di «ragione» e di «giustizia» in riferimento non al calcolo vero con le parole e le proposizioni (l'unico che la ragione può compiere, perché essa non è una facoltà, ma un atto di calcolo), bensì in riferimento a un *istinto* o a una *passione*, per quanto naturali possano essere. Vi è dunque un salto (inspiegato e quindi insignificante, perché senza definizione) dalla ragione come atto alla ragione come facoltà (cfr. E, XV.1), in cui sono depositate norme autoevidenti di carattere pratico, morale e politico, ossia con la ragione del giusnaturalismo (cfr. E, XIV.6-7, 13-14). Non a caso subito compare la «legge naturale» ossia una normatività razionale (cfr. E, p. 218 n. 1), che non si capisce bene da dove salti fuori. L'uso arbitrario dell'espressione legge naturale è rimproverato dallo stesso Hobbes ad altri in C, II.1, dove però, contraddittoriamente a quanto lo stesso Hobbes va predicando, appare all'improvviso e senza definizione alcuna, anzi incastonata in un'aporia irrisolvibile (cfr. C, p. 93 n. 1 e Bobbio 1989, almeno 111-45).

Forse adesso possiamo dire che l'orizzonte hobbesiano dello stato di natura è puramente immaginario, ossia è la proiezione isterica del clima di guerra permanente del Seicento inglese e della sua ricaduta nel campo di senso della teologia. Ciò non significa, ovviamente, che esso non sia reale: qui, infatti, reale non è una (impossibile) descrizione oggettiva della realtà, ma l'immaginario, che muove, attraverso i desideri e le passioni, il pensiero e i corpi.

Come può dunque darsi, in termini hobbesiani, un accordo che si basi sulla cessione del diritto di ricontrattare l'accordo stesso (cfr. C, II.4, dove si dice chiaramente che chi cede un proprio diritto dichiara «di volere che d'ora in avanti non gli sia più lecito opporre resistenza», ossia che «il trasferimento di un diritto consiste soltanto nel venire meno della resistenza»)? Come dire: l'accordo è che non ci potrà mai essere un terreno di disaccordo... è un po' come la promessa di amore eterno: serve solo a conservare il gioco, a *in-ludere*, perché altrimenti non troveremmo le forze per giocare. Una finzione *necessaria*.

3. Impossibile confine

Il patto linguistico, in sé politico, perché crea una divisione che volendo eliminare il conflitto lo riproduce, dato che divide la comunità dei parlanti la stessa lingua da quella degli altri, è dunque, condizione del patto politico, perché per decidere (*play*) la regola del gioco (*game*) bisogna capirsi. Il meccanismo del patto, infatti, funziona solo se c'è

un «potere coercitivo» che obbliga al rispetto dei suoi *termini*, ma nessun patto è possibile «nei confronti di chi, per natura o assenza, non sia in grado, o se in grado, non *dichiarare effettivamente* [*actually declare*] la sua accettazione dello stesso», come Dio o «quelle creature viventi, delle cui volontà non abbiamo segno sufficiente, per mancanza [*want*] di linguaggio comune» (cfr. E, I.XV.10-11; corsivi miei; cfr. anche L, XXI.10): non dunque perché non abbiano un linguaggio, ma perché non parlano quello comune, l'unico. La preconditione del patto è così la comunanza del linguaggio, ossia la partecipazione a una codificazione già avvenuta o alla sua stessa definizione. Ma, da quanto detto sopra, è proprio tale *comunanza* che sembra infondabile: il che non significa che non ci sia linguaggio, ma solo che c'è un linguaggio imperfetto che impedisce l'operazione che secondo Hobbes bisognerebbe compiere, ossia dividere la pace (Stato) dalla guerra (natura). Questa preconditione, però, è il limite stesso, *quasi trascendentale*, dell'operazione pattizia, perché se è vero che i ribelli non esistono nello stato di natura, ma solo nello Stato, è però altrettanto vero che per definire lo Stato bisogna definire il suo confine principale cioè il ribelle, che si trova a essere, di conseguenza, sia il presupposto sia l'esito dello Stato: chi, infatti, non condivide il linguaggio del patto (essendo fuori dai suoi confini) non può accedervi e, dunque, non può partecipare alla definizione del *play*. Il linguaggio funziona, allora, come dispositivo di inclusione/esclusione rispetto al patto e, di conseguenza, rispetto allo Stato: chi non lo *comprende* è giocoforza escluso, chi invece lo *comprende* può scegliere (in base alla sua ragione, sia intesa come calcolo sia intesa come facoltà) se stringere il patto oppure no: se rifiuta viene escluso (bollato come ribelle) e identificato con coloro che già esclusi dal linguaggio non avevano nemmeno potuto partecipare al discorso propedeutico all'eventuale stipula del patto. Di qui l'equazione: i ribelli come i selvaggi (barbari) e, di conseguenza, per quanto illogicamente, la facile inversione: i selvaggi come ribelli (cfr. E, XIV.12)¹¹. Un po' di vecchia Grecia spunta sempre al cuore della modernità.

Se, dunque, linguaggio e volontà sono strettamente collegati e relati alla mancanza (*want*) costitutiva dell'umano, allora è proprio sul piano della neutralizzazione delle volontà che si opera anche quello dei linguaggi, come dimostra tutto il ragionamento che conduce Hobbes a formulare il celebre assunto della necessità dell'«unione» (*union*), che si ha, da definizione, «quando molte volontà sono sussunte [*involved*] o incluse [*included*] nella volontà di uno o più consenzienti» (E, XII.8), ossia in quanto «implicante [*involving*] o includente le volontà di molti nella volontà di un solo uomo [...] o di un consiglio» (E, XIX.6; e cfr. Spinoza 1661-77, I.1: «Per causam sui intelligo id, cujus essentia *involvit* existentiam [...]») (cors. mio).

L'inclusione della volontà di ciascuno in quella di *uno* significa anche la *sussunzione* del linguaggio di ciascuno in quello di *uno*: infatti, chi si obbliga al patto rinuncia alla sua forza (*strenght*) e alle sue risorse (*means*; cfr. E, XIX.7). L'*uno* in cui ci si include, dunque, *unifica*, *uni*-forma, è cioè un *uno* che produce unione dove c'è moltitudine (ossia confusione – con l'eccezione delle api). Ma anche qui il ragionamento genera l'ennesima aporia: infatti, l'*uno*, necessario per la definizione del molti (moltitudine), dovrebbe precedere e, al contempo, seguire il *pactum unionis et subiectionis*. Senza l'*uno* è impossibile definire i molti, ma solo il patto tra i molti definisce l'*uno*.

Anche qui si riproduce la solita scissione: da un lato, secondo un procedura empiristica, avremmo la precedenza della relazione sui relati, perché è la relazione tra i molti che definisce l'*uno* che consentirà di chiamarli molti; dall'altro, come vedremo meglio tra poco esaminando la logica del *futuro anteriore*, se assumiamo il fatto che

L'*uno* è già-stato definito prima di contare i molti, allora abbiamo sia la precedenza idealistica dell'*uno* sui molti, nel senso che chi ha definito l'*uno* è l'*uno* della sua stessa definizione ossia non può che aver guardato sé (in altri termini: l'*uno* è l'*operazione* della duplicazione di sé), sia l'idea di una *moltitudine seriale*, in cui i molti sono solo coloro che possono essere contati per *uno*, cioè, come Hobbes spiega, il «popolo» (cfr. C, VI.1 anche nota a). In questo modo si hanno due *uno*: da un lato, quello dell'empirismo, che vale come unità di misura concordata, ma sempre ridefinibile: una specie di *uno* instabile, in perenne oscillazione tra il contare i molti, dei quali dovrebbe poter conservare la diversità, e l'essere da essi riassorbito; dall'altro, quello idealistico, che è unità di misura dei molti attraverso il rapporto a sé, nel senso che conta per *uno* solo quelli o, meglio, la parte di quelli che è identica a sé (dall'uguaglianza di natura, cfr. E, XIV.2, si passa all'*identità* politica): in questo modo, *riduce* i molti a *uno*, cioè contabili per *uno*, tutti identici. Se nel primo caso, la diversità viene conservata nella possibilità della continua ridefinizione, che però genera instabilità (insicurezza), nel secondo la stabilità costa la rinuncia alla diversità che non sia quella tra l'*uno* che compie l'operazione della definizione dell'*uno* (il sovrano) e quella degli uni, cioè dei contati per *uno*; dove, infatti, si configuri l'impossibilità per un singolo di essere contato interamente dall'*uno* e, dunque, come sua funzione, che ne è di ciò che non si fa misurare dell'*uno* ossia il *resto*? È ovvio, infatti, che se quest'*uno* è istituito per contare, non può che contare una molteplicità (cioè, dei molti), ossia qualcosa che si presenta come confuso e che si ritiene abbia bisogno di un ordinamento. È, dunque, evidente che i molti da contare, nella loro eterogeneità, sono diversi dall'*uno*, che li conterà uno per *uno* facendoli così entrare nel gioco politico, ma solo in relazione al loro aspetto contabile, ossia quello che può essere contato e su cui, da quel momento in poi, si può "contare".

Nel cammino che va dagli *Elements* al *Leviathan*, Hobbes oscilla continuamente tra le due opzioni, anche se, nel procedere, sembra privilegiare sempre di più la seconda, quella idealistica. L'*uno* hobbesiano diventa così un semplificatore, perché riduce la complessità delle volontà e dei linguaggi (cioè dei *diritti-libertà* naturali) uniformando tutti a sé. Opera, dunque, separando la volontà dal resto per poi costruire, sul fine comune a cui tutte le volontà, unanimemente (in quanto rappresentate dall'unica volontà del sovrano), consentono, la propria prestazione politica, quella amministrativa (la conservazione di sé), per ottenere la quale è necessaria: «la fondazione [*erection*] di un qualche potere comune, dal timore del quale essi possano essere costretti sia a mantenere la pace tra loro sia ad unire i loro sforzi insieme contro un nemico comune» (E, XIX.6) unitamente al divieto di resistergli (cfr. E, XIX.10) non solo con la forza, ma con ogni mezzo: anche con la parola. L'idea della necessità di un *uno* come semplificatore segue alla diagnosi hobbesiana secondo cui tutti i mali derivano, agli uomini in moltitudine (cfr. L, XVII.4-5), dalla loro difficoltà di decidere in modo chiaro, veloce e senza controversie che blocchino o anche solo prolunghino il tempo della scelta. L'*uno* dovrebbe essere, al contrario, garanzia di chiarezza, tempestività e assenza di conflitti. Qui Hobbes è decisamente contro Machiavelli (cfr. Pizzorno 1992, 187-203).

Ma che tale dispositivo sia una soluzione è solo un effetto ottico. L'aporeticità del dispositivo, infatti, viene in luce proprio quando Hobbes descrive come una moltitudine si trasforma in unione, cioè in corpo politico. Anche qui seguiamo le due vie: quella dell'empirismo (ossia la chiave contrattualistica di lettura del patto) e quella del futuro anteriore (la chiave non contrattualistica o decisionistica).

Secondo la prima (cfr. E, XX.3), affinché ciò avvenga, i molti dovrebbero permettere «che la volontà della maggioranza del loro numero, oppure la volontà della maggioranza di un certo numero di uomini tra loro stabiliti e nominati o, infine, la volontà di un qualche uomo, sia considerata come la volontà di ogni uomo [...]», i molti cioè dovrebbero decidere il criterio con cui decidere (per cui a rigore si pone il problema di come si decide il criterio con cui si decide... e così via all'infinito; le possibilità indicate da Hobbes, infatti, sono tre); inoltre, dovrebbero decidere di usare la loro volontà un'ultima volta, per poi sottoporsi sempre alla volontà del sovrano: cioè la volontà dovrebbe volere la propria fine: ossia, al contempo, volere di non volere più e volersi continuamente riconoscere, in questo non volere più che è assunzione della volontà del sovrano; infine, siccome nel capitolo precedente (cfr. E, XX.2) Hobbes aveva detto che non si può parlare di «azione della moltitudine, a meno che non vi abbiano concorso la mano e la volontà di ogni uomo (neppure uno eccettuato)» e qui gli uomini sono ancora una moltitudine (perché hanno diritto «su ogni cosa», cfr. *ibid.*), basta anche una sola defezione affinché il patto sia nullo e, quindi, in ragione del fatto che la volontà non può volere di smettere di volere, la possibilità che quanto Hobbes auspica si verifichi davvero è del tutto aleatoria e irrisoria; inoltre, anche considerando la differenza con C, V.7, L, XVI.13-14, XVII.13 e XVIII.1-4, non cambia molto, anzi: se, nel secondo caso, il patto «avviene con il particolare consenso di ogni singolo componente di tale moltitudine», esso è, a maggior ragione, esclusivo perché, volutamente e proceduralmente, lascia fuori molti, come se l'esistenza di ribelli fosse lucidamente prevista e cercata.

In questo caso, in cui il sovrano-primario è la moltitudine e non il popolo, sovrano-secondario (cfr. C, VI.1a, XII.8, XIII.3), che ancora non c'è quando si stipula il patto, ma solo in conseguenza di esso rende evidente che è proprio perché è la moltitudine e non il popolo a dover stipulare il patto, che esso (e così il confine tra stato di natura e Stato) risulterà impossibile: la moltitudine, infatti, non può avere un linguaggio comune (cfr. L, XVII.4)¹².

Un diverso approccio, che non risolve comunque i problemi appena descritti, è quello che legge in maniera non contrattualistica il patto hobbesiano (cfr. L, XVIII.4 e XX.19) ossia non legge il patto come una procedura cronologica che parte da individui, i quali, alla luce del lume naturale, stringono tra loro un patto, cioè una promessa reciproca basata sulla cessione del loro *jus in omnia* al sovrano per ricevere in cambio protezione e sicurezza, ma piuttosto applica al patto la logica del *futuro anteriore*. In base a essa si può dire che ci *sarà stato* patto là dove via sia norma (politica o linguistica): sarebbe così la registrazione nel presente di una norma a rinviare alla necessità di un patto, che non è l'antecedente della norma, ma il suo presupposto trascendentale. Ovunque vi è una norma (ma lo stesso si potrebbe dire per la presenza di un linguaggio), infatti, significa che c'è stato patto, perché senza patto la norma è impossibile, ma questo non vuol dire che è stata eseguita una procedura di continua pattuizione fino al raggiungimento di un risultato sottoscrivibile da tutti (una sorta di procedura democratica), ma che qualcuno ha stabilito una norma a cui altri aderiscono sottoscrivendo così il patto implicito che rende possibile la comunicazione. In altri termini: «sovrano non è un monarca legittimo o un'istanza competente, ma esattamente colui che decide da sovrano» e, quindi, «il 'contratto' da cui sorge lo Stato – più esattamente il 'consenso' degli individui – è possibile solo grazie a un sovrano garante dell'ordinamento in tal modo fondato, solo grazie allo Stato, il cui potere a sua volta proviene proprio da questo consenso generale» (Schmitt 1972, 263 e 275). Questa

interpretazione coglie sicuramente un aspetto importante: la non anteriorità degli individui (e dei nomi) al patto; gli individui non sono coloro che stipulano il patto, ma il prodotto del patto stesso: il patto è, dunque, un processo di individuazione attraverso la dominazione. Se ci sono individui, vuol dire che c'è stato patto, oppure ci sarà stato patto se parlo di individui. In questo modo, si sottolinea l'antiorità ontologica della relazione sui relati. Ma il problema, anche di questa lettura, è molto simile a quello della precedente, perché: 1) il fatto che si usi un determinato nome o si sottostia a una certa norma non significa affatto essere interamente in accordo col patto, perché si possono usare nomi e norme in modo strumentale o per paura e, dunque, conservare una riserva (gli uomini fingono, mentono ecc.) sull'accordo che ci consente di parlare e agire (come accade proprio ai ribelli, che usano l'eloquenza per mobilitare uomini contro lo Stato); 2) come già detto sopra, chi stipula questo tipo di patto se, a rigore, non si può parlare di individui se non dopo aver fissato l'uno che li rende contabili? E infine, 3) siccome, tanto nella versione empiristica che in questa, non c'è mai norma *definitiva* (nella prima perché la scienza è un *campo aperto*, nella seconda perché il sovrano può modificare a sua volontà le leggi), allora vuol dire che non ci sarà *mai* stato patto. Il termine individuo, quindi, assume un significato doppio, perché individuo (nel senso di non-divisibile, uno) è solo colui che è in-separabile (in-dividuo) dal sovrano. Secondo questa logica, dunque, è altamente probabile che ci siano uomini (ribelli) che non contraggono alcun patto rifiutando la norma sovrana (perché sono norma a se stessi, cioè sovrani), rendendola non più norma e tantomeno sovrana, con buona pace di Hobbes e di Schmitt.

Questa posizione metodologica trova la sua prima espressione compiuta nel *De Cive*, dove Hobbes afferma: «*pongo* [...] come principio, noto a tutti per esperienza e da tutti riconosciuto, che l'indole degli uomini è per natura tale che, se non vengono frenati dal timore di una potenza comune, diffidano e temono l'uno dell'altro, e che, se ciascuno ha il diritto di provvedere alla propria difesa con le sue proprie forze, ne ha pure necessariamente la volontà» (pref., 65; corsivo mio). Proposizione che sintetizza in pieno l'atteggiamento hobbesiano, perché 1) l'autore *pone* (liberamente... nel contenuto, ma necessariamente... nell'atto, quasi un improvviso *clinamen*... o colpo di pistola) un *principio* che 2) crede (e vuol far credere) noto e condiviso (tra l'altro, proprio in base alle sue convinzioni, nulla può essere noto per esperienza né per questa condiviso, dato che conoscenza e consenso esistono solo in relazione a un linguaggio unico... che non può essere quello dell'esperienza dei singoli; infatti, subito precisa: «mi obietterete, forse, che qualcuno lo nega. È così; moltissimi, anzi, lo negano» (*ibid.*), per quanto immediatamente cerchi di confutare, a dire il vero in modo assai specioso e inefficace – perché fa leva sullo Stato... che ancora non c'è, perché non è stato definito, questa posizione) e che, in realtà, è 3) solo l'ipotesi di una definizione (la possibile individuazione di un confine). Qui Hobbes è uno scienziato che propone (con un po' di enfasi retorica tipica del politico... e del ribelle) un'unità di misura arbitraria (per quanto tenti di farla supportare dall'esperienza) con la quale poi descrivere, cioè misurare, la realtà: a dire che la distinzione tra una scienza descrittiva e una costruttiva è del tutto insensata. Questo *principio*, dunque, è del tutto immaginativo (perché il nome, in questo caso, non può che derivare da impressioni sensibili, definite con un termine) e niente affatto scientifico, perché solo così è possibile arrivare eventualmente, attraverso un percorso di confronti e ridefinizioni, a stabilire un principio vero. Ma la definizione su basi empiriche genera, come appena detto, un *campo aperto*, quindi indefinito e indefinibile. Per chiuderlo, Hobbes, sia in ambito scientifico-linguistico sia politico,

opera in modo costruttivistico (politicamente *sovrano*), attraverso la simulazione dell'*annihilatio mundi* (cfr. E, I.8; C, pref. 65; il *Leviatano* assume pienamente questa prospettiva), la quale serve ad affermare il principio che è conoscibile scientificamente solo ciò che costruiamo da noi stessi e non la rappresentazione di un qualcosa di esterno a noi (gli *Elements* sono così superati definitivamente nel *De corpore*). Ma anche in questo caso, le aporie della contemporanea precedenza e antecedenza del linguaggio rispuntano.

Il ribelle, come vedremo, è colui che non accetta che il sovrano sia l'unico legittimo fuorilegge e, dunque, gli resiste (cfr. L, XXX.4). In sostanza, è colui che non accetta non tanto le regole del gioco politico (*game*) quanto l'irrevocabilità dell'atto politico (*play*), perché vorrebbe poter rigiocare, quando e se necessario (secondo la propria volontà), l'atto politico (*play*). Il ribelle è colui che rivendica per sé la possibilità di fare politica non una volta sola (atto politico), ma sempre nel futuro, per questo il suo atto non è che «a war renewed» (L, XXVIII.23; letteralmente un *re-bellum*). Il tempo rappreso nello spazio del gioco politico è respinto dal ribelle che, rifiutando l'irripetibilità dell'atto politico, tende a riliberare lo spazio e il tempo (e con essi la sua libertà) dalla morsa della sovranità.

Il ribelle, infatti, è colui che, non essendo d'accordo sui termini dell'accordo, è necessario all'accordo (non solo quasi lo precedesse, almeno teoricamente, ma anche perché l'accordo è una procedura di inclusione/esclusione, per cui il ribelle è necessario all'accordo in quanto, perché vi sia accordo, ci deve essere qualcuno incluso in esso e qualcuno escluso da esso) tanto quanto ne è il prodotto (lo segue). La sua funzione allora è duplice: dal punto di vista del potere sovrano, è il presupposto (quasi trascendentale) della sua costruzione; dal proprio punto di vista, invece, è il segnale che il campo politico è qualcosa di assai più complesso e problematico di quanto Hobbes, pur sapendolo, voglia far credere.

Prendiamo ancora Bourdieu. Se «un campo è un campo di forze e un campo di lotte per trasformare i rapporti di forza» e, forze, sono tutti quegli agenti che «producono degli effetti» nel campo in questione, ossia tutti coloro che trasformano «lo stato del campo», per cui il campo in questione cambia in molte cose se si elimina qualcuno dei suoi agenti (cfr. Bourdieu, 2000, tr. it. 56), allora lo sforzo hobbesiano non va in questa direzione (cioè quella liberale, anche nella sua versione democratica). Al contrario, bisogna dire che il campo politico, in Hobbes, è un campo di forze che si vorrebbero neutralizzate dall'amministrazione del potere sovrano e, dunque, un luogo dove non ne va affatto della trasformazione dei rapporti tra le forze, anzi, ne va solo del loro congelamento (l'obiettivo dello Stato e della sua prestazione tranquillizzante, quasi oppiacea è, più che neutralizzare – anche se l'oscillazione è forte – addormentare, sopire, anestetizzare). Il campo politico hobbesiano, dunque, è un campo di forze che hanno ceduto se stesse al sovrano, dove non deve avvenire alcuna lotta per modificare i rapporti di forza, ma dove, semmai, si verificano *lotte per conservare* i rapporti di forza esistenti tra il sovrano e i sudditi o, anche, tra il sovrano e il ribelli.

Da un lato, dunque, il campo politico ha come regola l'impossibilità di ridefinire il gioco (l'atto politico, il patto) che lo ha inaugurato, per cui al suo interno vige solo una forza legittima, quella del sovrano; dall'altro, però, il gioco politico che il sovrano conduce non ha alcun senso senza la pluralità di forze che si agitano, *ancora*, dentro lo Stato e non solo fuori di esso. Hobbes, quindi, è costretto ad ammettere, al contempo, l'assenza di forze (agenti che producono effetti, tra cui la trasformazione del gioco

politico, ma anche del gioco stesso, cioè dell'atto politico) interne allo Stato e la loro necessaria presenza, anche fantasmatica e, a volte, solo fantasmatica.

È interessante notare che il dispositivo hobbesiano mette (o prova a mettere) fuori gioco uno degli aspetti più inquietanti del potere ossia, per usare le parole di Žižek, il suo «risvolto osceno» (cfr. almeno 2005, tr. it. 64-80, 86): la legge non scritta che però è il vero supporto fantasmatico del potere, il suo codice di unificazione e di identificazione. Dico questo perché, nel momento in cui al sovrano si dà un potere *legibus solutus*, di fatto, si autorizzano, anche se per il solo sovrano, *atti osceni in luogo pubblico* (come uccidere innocenti in metropolitana, per esempio, senza doverne render conto e subirne le conseguenze penali). L'elemento pubblico è determinante, perché il sovrano può agire in deroga alle leggi positive che egli stesso promulga (fatto salvo il rispetto della legge divina e del *jus gentium*; cfr. L, XXVI.6 e XXX.30) – quindi secondo una prerogativa di *dispensatio* che rimanda alla distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* (cfr. C, XIII.1) – senza il bisogno di nascondere quest'azione: il sovrano è condannato ad agire alla luce del sole, sotto gli occhi di tutti, perché tutto ciò che vuole (per il bene e la sopravvivenza dei sudditi – in C, XIII.4 e in L, XXX.1 specifica che non si tratta solo di conservazione della vita, ma di vita felice) è legge («il bene del popolo è la legge suprema»; C, XIII.2 – per i contenuti di questo *bene* si veda *ivi*, 6). Ma, la contropartita è che non può essere giudicato e, questo, anche se agisce contro il bene, perché nessuno lo può obbligare ad agire altrimenti. Insomma, nello Stato hobbesiano non vi possono essere leggi non scritte (la differenza esposta in C, XIV.14 è di altra natura; diversamente, anche se con ambiguità, invece da quanto avviene in L, XXVI.8 e 13), perché non ce n'è bisogno, dato che il sovrano – l'unico giocatore nel gioco – ha, tra le sue prerogative esclusive, quella di poter agire legittimamente al di fuori delle leggi positive, ossia come un fuorilegge autorizzato¹³ (lo stesso Hobbes ricorda che il sovrano è l'unico, nello Stato, a poter ancora agire come se si trovasse nello stato di natura: cfr. E, XX.13). La trasparenza del potere si paga con la sua *irrevocabilità*. Infatti, nel *Leviatano*, dove si espongono i limiti del potere sovrano, Hobbes è costretto a evocare l'assurda legge naturale in quanto legge non scritta e, dunque, sempre scrivibile dal sovrano stesso!

Va inoltre fatto notare, a proposito di questo potere senza sfondo osceno, pienamente trasparente, che esso è del tutto compatibile, anzi per alcuni aspetti addirittura giustificato, dalla *presenza/assenza* di Dio. In termini žižekiani, allora, si dovrebbe concludere che non è vero che l'oscenità corrisponde sempre alla presenza del Grande Altro (di cui Dio è l'epitome), perché nel caso hobbesiano l'assenza del Grande Altro e la presenza di oscenità sembrano convivere benissimo. Hobbes, infatti, non pensa se non *attraverso* il Grande Altro, ma il risultato è un sistema di potere senza oscenità, perché nemmeno il non poter essere giudicato, e quindi obbligato, come Dio, è una legge non scritta, ma *la* regola dell'atto politico. Ne fa testimonianza la violenza, che nello Stato hobbesiano non si manifesta solo in caso di emergenza ossia quando il fantasma osceno che regge e costituisce la comunità rischia di essere smascherato in quanto tale (cfr. Žižek 1999), ma invece è sempre ben visibile e palpabile, perché contenuta in ogni atto amministrativo, cioè in ogni mossa del sovrano all'interno del gioco politico, dato che esso agisce sempre in ragione di una forza a cui nessuno può opporsi: *vi-olentia* ossia una forza in eccesso, che-di-più-grandi-non-ce-n'è. In un certo senso, questa constatazione mostra anche la necessaria e non straordinaria implicazione tra sovranità e stato d'eccezione, poiché il sovrano è l'unico che può legittimamente sospendere la legge senza commettere alcun atto illegale; ecco tra l'altro perché non ha

alcun bisogno di ricorrere a leggi non scritte: se ogni sua volontà è legge, per quale ragione dovrebbe agire di nascosto? Se, dunque, l'eccezione è la regola del sovrano (cfr. Agamben, 2003), che deriva dal fatto che il sovrano è la regola dell'eccezione (cfr. Schmitt 1972, 27-86), ciò vuol dire che nell'agire sovrano non c'è mai alcuna eccezione, perché non c'è mai alcuna regola (legge) positiva rispetto alla quale l'agire sovrano si presenti come eccezione. Se la regola del sovrano è l'eccezione allora, quanto più l'agire del sovrano continuamente eccepisce le norme che egli stesso aveva fissato, tanto più il suo comportamento, anziché configurarsi come eccezionale, si rivela del tutto conforme alla regola.

Bisogna dunque parlare, a partire da una lettura non contrattualistica del patto, di due eccezioni diverse. Una, che ha luogo con l'atto e nell'atto politico, attraverso la quale qualcuno (il sovrano) si include dentro il gioco politico escludendosi, nella formula «io, il sovrano, che sono fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori della legge» (è questo il doppio movimento della *exceptio* hobbesiano-schmittiana evidenziato da Agamben 1995, 19-35) o, in altri termini, è sovrano colui che si proclama tale (e che su questo ottiene poi il consenso altrui) stabilendo una norma e, al contempo, dichiarandosi non sottoposto a essa, proprio perché l'ha stabilita. Ora però, questa logica, oltre ai limiti evidenziati più sopra sconta anche, in Schmitt, quello di continuare a credersi sottratta non tanto al diritto quanto alla norma che lo istituisce, senza rendersi conto che una volta rescisso il legame con la natura non si può più tornare indietro (come nell'interpretazione calvinista del Peccato originale: mangiare il frutto dell'Albero della conoscenza allontana definitivamente da Dio, anzi, direbbe forse Hobbes, ce lo rende come se fosse nulla). L'altra eccezione è quella attraverso la quale il sovrano eccepisce alle proprie stesse leggi dentro il gioco politico (lo Stato).

L'eccezione-prima è quella dell'atto politico: con esso si eccepisce il sovrano, nel senso che la moltitudine si esclude da sé (ossia si divide in se stessa) e include il popolo, quale unico giocatore nel gioco politico, attraverso la sua esclusione dalla figura simmetrica che il patto crea: quella del suddito; il sovrano non essendo suddito (essendo escluso dal novero dei sudditi e dalla necessità di esserlo rispetto alle leggi positive – di contro si veda invece Locke, anche se solo come una variazione sul tema) è l'unico che può giocare il gioco politico, perché è l'unico autorizzato ad agire da non suddito ossia *come se* fosse nello stato di natura. Di qui, l'eccezione-seconda, che stabilisce che la regola del sovrano è l'agire in eccezione, ossia in deroga alle leggi positive che egli stesso ha promulgato. Ma, come nel caso della politica-prima e della politica-seconda, anche l'eccezione-prima e l'eccezione-seconda sono di natura ben diversa, perché il compito dell'eccezione-seconda è quello di rendere indisponibile l'eccezione-prima: se, infatti, tutti potessero tenere comportamenti eccezionali sarebbe la guerra. L'eccezione-prima, che è il sovrano a decidere e con la quale egli de-cide (istituisce) se stesso o, meglio, la dicotomia sovrano/sudditi è l'atto politico che fonda l'eccezione-seconda (il gioco politico), nella quale il sovrano è effettivamente libero di agire svincolato dalle leggi positive, ossia apertamente, in piena trasparenza, senza oscenità alcuna e in funzione del bene dei suoi sudditi. Al contempo però, l'eccezione-seconda, la regola dell'agire sovrano, stabilisce che nessun agire sovrano è eccezionale, ossia che non c'è alcuno stato d'eccezione. Insomma: quando l'eccezione diventa la regola, perché il sovrano, “fondando” il campo politico eccependo lo stato di natura, ha “fondato” la sua regola, non c'è più alcuna eccezione, ma solo regola e, dunque, una nuova eccezione (atto politico) è indisponibile al sovrano, a meno che non si tratti, ma è altra cosa, di derogare alle sue stesse leggi positive o, al limite, anche alla costituzione; ma se si

confondono l'eccezione-prima e l'eccezione-seconda, come fa Schmitt, non si può non pensare che l'agire sovrano consista nel ripetere l'eccezione-prima (l'atto politico) o nell'aver piena disponibilità su di essa: esattamente ciò che per Hobbes dovrebbe essere definitivamente indisponibile proprio in ragione dell'atto politico (politica-prima o patto). E, infatti, sembra quasi che Schmitt più che sullo schema hobbesiano ragioni su quello lockiano (anche se non lo dice). L'equivoco in cui cade Schmitt è quello di pensare, da giurista, l'eccezione in riferimento a una norma *giuridica* e, quindi, necessariamente all'interno dello Stato, per poi trasferirla, come se non facesse differenza, alla procedura di produzione della relazione norma-eccezione, cioè dello Stato, dentro il quale, sarà poi vigente il loro particolare rapporto. Il sovrano, invece, per Hobbes, una volta deciso il campo politico non decide più nulla riguardo a esso, anzi è da quello irrimediabilmente de-ciso (incluso attraverso l'esclusione, perché è nel gioco l'unico che può agire come se fosse fuori da esso), ma decide al suo interno, cioè nel gioco politico. La separazione tra natura e Stato, per Hobbes, è irreversibile e, una volta decisa, lo è per sempre. In quest'orizzonte decisionistico, il sovrano è colui che, escludendosi dalla natura attraverso l'istituzione di una norma arbitraria, scinde definitivamente il rapporto con la natura conservando però nell'artificio statale la natura stessa, che avrebbe voluto escludere, rappresentandola nella propria persona (senza però nessun effetto omeopatico o immunitario). Dentro lo Stato, quindi, l'unica natura è il sovrano... che, "logicamente", dovrà arrivare a sopprimere anche se stesso se vuole che la divisione tra Stato e natura (ossia la sua prestazione sovrana) sia davvero compiuta!

Forse per tutto questo, la figura del ribelle è necessaria al potere hobbesiano, che non agisce in deroga alle leggi ordinarie, ma ha sempre bisogno del ribelle (che mi pare distinguersi logicamente e fattualmente dal nemico schmittiano, perché se è *necessario* è tanto amico quanto nemico: *rebeldes inimici sed...*) per poter funzionare, anche a costo di inventarselo. Il presupposto di questo potere, che costituisce il principio identitario di buona parte della modernità, è *la necessaria presenza del ribelle*. Quindi, tutti i cittadini/sudditi (e non solo gli stranieri, anche se non c'è dubbio che la figura del migrante sia barrata da Hobbes, perché è impossibile entrare/uscire continuamente dallo Stato: solo il sovrano lo può fare! O si è dentro o si è fuori: a eccezione del sovrano: i migranti, quindi, sono pericolosissime figure sovrane, come i ribelli o i *masterless men* che attentano all'unicità del sovrano) sono potenzialmente dei ribelli, perché sono forze che, per quanto sopite dal patto, minacciano continuamente di risvegliarsi e di agire nel campo per trasformare il gioco politico, ma anche lo *stato* del gioco politico stesso (dovuto all'atto politico fondatore). Lo Stato hobbesiano, dunque, si presenta come un campo di forze *apparentemente* neutralizzate, ossia un campo politico nel quale deve *sembrare* impossibile modificare lo stato di cose presente, ma dove, in realtà, queste forze si agitano incessantemente, mai davvero sopite o anestetizzate del tutto, realmente o fittiziamente (perché va sempre fatto sembrare che ci sia agitazione). Si potrebbe quasi dire, nonostante l'apparente disamore di Hobbes per la sofistica e il suo amore per la scienza, che la riflessione hobbesiana ha una natura fortemente retorica, il cui compito è la persuasione. Forse, ma è solo un'ipotesi, la sola forma di scienza che la politica può assumere è quella di una pratica retorica, che divide e classifica, cioè istituisce confini verbali e, per questo mezzo, reali? Ossia una pratica sovrana necessaria a fronte del fallimento dell'ipotesi di costruire una politica come scienza. Lo Stato è fondamentalmente un linguaggio (dunque un artificio) attraverso il quale si origina realtà, cioè movimento di corpi: quindi, nonostante i tentativi, il Leviatano è una

procedura discorsiva di tipo retorico e non è scienza (cfr. Strauss 1936). Il suo *fondamento* perciò è l'immaginazione (cfr. *Corp.*, VI.6).

Ancora Bourdieu può esserci utile. La specificità del campo politico, dice, è data dal fatto che «le lotte simboliche e politiche sul *nomos* (*nomos* deriva dal verbo *némo*: operare una divisione, una separazione; lo si traduce comunemente con 'legge', ma, più precisamente, io lo chiamo *principio di visione e divisione fondamentale caratteristico di ogni campo*) hanno per posta in gioco l'enunciazione e l'imposizione dei 'giusti' principi di visione e divisione. [...] I principi di divisione non hanno niente di gratuito. Sono costitutivi di gruppi e, dunque, di forze sociali. La politica è una lotta per le idee, ma idee di un tipo del tutto particolare, idee-forza, idee che danno forza funzionando come forza di mobilitazione» (2000, tr. it. 57-8; corsivo mio). Quest'aspetto collega immediatamente gli ambiti del linguaggio, della retorica, della scienza, del diritto e della politica con quello della filosofia – come Hobbes mostra di aver mirabilmente compreso.

Le idee devono mobilitare (questo è il compito della retorica) e, dunque, il loro scopo è la visibilità della loro capacità di mobilitazione ossia la *manifestazione*, che «est le nom d'un corps collectif qui utilise l'espace public (la rue, la place) pour donner le spectacle de sa propre puissance» (Badiou 2005, 152: il *secolo* di Badiou sembra essere un po' più lungo del '900. Sovrano, allora, è colui che riesce a mobilitare le forze politiche di uno Stato per la sua conservazione o per la sua difesa, ma anche per modificare lo *stato* delle cose. La logica del futuro anteriore cerca così di ribaltare il potere assoluto del sovrano in un *democratico* potere di *chiunque*: di *chiunque* sia in grado di *mobilitare*. Ma proprio perché molti sono in grado di mobilitare e perché nessuno mobilita tutti (nemmeno Dio), non c'è alcun sovrano, ma solo guerra infinita o, comunque, sempre latente.

Non a caso, a fronte di questa serie di aporie insormontabili, il tentativo hobbesiano è quello di provare a operare una chiusura del campo politico (come la scienza cerca di fare per i suoi ambiti d'indagine e come si dimostra dalla necessità di porre dei limiti all'interpretazione della legge: cfr. L, XXVI.20), per poi accorgersi che tale chiusura è impossibile e per ritrovarsi quindi ancora in un *campo aperto* (tale, infatti, è la definizione della definizione delle regole che dovrebbero presiedere all'individuazione del campo politico e, di conseguenza, della politica come agire specifico interno a quel campo). Ma, di fronte all'impossibilità della chiusura scientifica, Hobbes reagisce tentando di proporre una chiusura tutta politica (questa è follia) – il potere sovrano – che però è palesemente contraddittoria. La politica, infatti, nel gergo hobbesiano è due cose del tutto diverse: la politica-prima (patto) è la definizione del campo politico e del gioco politico, che corrisponde alla politica-seconda (sovrano). Ora, la prima è divisione e, dunque, ancora guerra, mentre la seconda (lo Stato), che avrebbe lo scopo di porre fine alla guerra definitivamente, deve continuamente amministrare la presenza interna dei ribelli ricorrendo esplicitamente alla guerra, per quanto autorizzata e legittima: come se il passaggio tra natura e Stato si desse solo perché la guerra da naturale diventa legittima (autorizzata). È forse questa la radice dell'ideologia? La guerra (lo stato di natura), allora, si configura davvero come orizzonte intrascendibile e il tentativo di definire, cioè di separare, un interno pacificato da un esterno in lotta, fallisce miseramente. Si potrebbe dire che l'errore stia proprio nell'immaginazione dello stato di natura, per cui se la guerra è onnipresente, dividere lo stato civile da quello naturale non può che essere, a sua volta, un atto di guerra (tipico della modernità, che nasce *contro*): l'atto politico (compreso il paradigma della *rivoluzione* pensata

modernamente)¹⁴, quindi, è un atto di guerra, che origina il gioco politico, in cui gli effetti di questo atto dovrebbero essere amministrati e conservati. Di qui il paradosso: il gioco politico (sovranità) dovrebbe produrre «verità di Stato» (idee capaci di mobilitare per la conservazione... o per la rivoluzione), ossia, «almeno ufficialmente, verità transpolitiche» (Bourdieu 2000, tr. it. 58), se ci riferiamo alla politica-prima (patto). Le verità politiche allora sono anch'esse di due tipi: 1) verità di Stato, cioè pacifiche (quindi non politiche nel senso della politica-prima, che invece è guerra); 2) idee capaci di mobilitare contro i nemici e i ribelli (interni e esterni) che però sono idee non pacifiche e dunque, per quanto prodotte dalla politica-seconda, in contrasto con essa e in accordo, invece, con la politica-prima, perché sono idee che cercando di conservare il gioco politico lo fanno solo ribadendo, con forza, la validità e l'ineccepibilità dell'atto politico.

Il ribelle, quindi, è la presenza sintomatica che ricorda la contraddittorietà di tutto questo e anche la sua inefficacia, perché l'attributo transpolitico, ossia pacifico, non è predicabile dello Stato (non è di sua pertinenza, non gli appartiene), il quale opera nella guerra, con la guerra e attraverso di essa, senza mai porvi fine ossia senza mai raggiungere il suo obiettivo: la pace, che, in quest'orizzonte, è solo il nome di una perversione, in quanto promessa futura di un inattuabile, che è l'ipertrofia dello Stato quale mostruoso padre onnipotente (Leviatano) a cui affidarsi. Lo Stato hobbesiano, in realtà, è del tutto interno alla guerra (stato di natura), perché è solo il tentativo di costruire una compagine così ampia (la totalità) da risultare invincibile, ma è un tentativo perverso perché la totalità è irraggiungibile. Se, infatti, il patto si istituisce in ragione del timore, questo governa solo «la volontà della maggior parte degli uomini» (E, XX.6) e, perciò, l'unanimità necessaria è per principio irraggiungibile: la guerra, dunque, non viene debellata, e proprio per il principio che per farlo occorrerebbe un'unanimità che non c'è e che se ci fosse già (nello stato di natura) non renderebbe affatto necessario il passaggio allo Stato.

Nel porre questo obiettivo impossibile, però, lo Stato hobbesiano vede aumentare le proprie fila e con esse la propria capacità di mobilitazione, attraverso la quale partecipa direttamente alla lotta per «spostare queste frontiere o queste dicotomie. Le lotte politiche hanno delle sfide intellettuali, dei principi di visione e divisione. Come dicevano i greci, sono categorie, principi di classificazione. Quelle che chiamiamo lotte di classe sono a tutti gli effetti lotte di classificazione. Cambiare questi principi di classificazione non significa compiere solo un atto intellettuale, significa compiere un atto politico, nella misura in cui i principi di classificazione costruiscono le classi, che poi possono essere mobilitate. [...] Il gioco politico ha per posta il monopolio della capacità di far vedere e di far credere. Ecco spiegata la potenza dell'analogia religiosa», alla quale Hobbes ricorre costantemente (in realtà paradossale teologia politica, perché fondata sull'autorizzazione di Dio a qualunque cosa accade, per cui... è come se Dio non ci fosse!): «si tratta di una lotta tra ortodossia ed eresia. [...] Le sfide del mondo politico sono sempre duplici; lotte per le idee che diventano completamente politiche nella misura in cui diventano idee-forza, sono anche lotte per dei poteri». Di qui l'«ambiguità intrinseca della politica» (Bourdieu 2000, tr. it. 62; cfr. anche *Id.* 1977, 88), che sposta Hobbes sul terreno già battuto da Machiavelli, da Bruno e poi da Spinoza, dove l'immagine e l'immaginazione contano assai più delle verità della ragione. Ma se è così il disegno hobbesiano di una *politica come scienza* è naufragato e l'unico sapere davvero decisivo per il politico è contenuto in una teoria delle passioni ossia in una *scienza della politica* (dove è quest'ultima a dettare le regole anziché

riceverle) che va costruita sul nesso tra immaginazione, passioni e retorica, mentre l'aspetto tecnico-scientifico va relegato a livello amministrativo (politica-seconda).

4. Il sovrano ribelle

Tracciare un confine tra politica e non-politica, tra stato di natura e Stato, tra guerra e pace, tra ribelli e sovrano risulta allora estremamente problematico, se non impossibile, perché il gesto che genera la scissione è a sua volta ascrivibile sia all'una che all'altra sfera, come se fosse costretto a portare in sé l'indifferenza dentro la quale vuole portare distinzione e dalla quale vorrebbe distinguersi. L'aporeticità di questo percorso, però, anziché bloccare l'iniziativa agisce continuamente e produce effetti attraverso l'immagine di un luogo pacificato, che non fa leva sulla ragione, ma sulla *speranza* (illusione non dimostrabile, per cui è davvero un *in-ludere*: immettere in un gioco) di poter vivere davvero senza guerra e senza politica, ossia in pace (l'anti-politica è tutta politica!). E qui, più che *Macbeth*, sembra di sentire *Re Lear*: «O! our lives' sweetness, that we the pain of death would hourly die rather than die at once!» (V.III).

4.1. La figura dell'*annihilatio mundi* assume a questo punto un'importanza notevole (per l'aspetto scientifico cfr. almeno Gargani 1971, 134-48; Neri 1984, 29-31) anche dal punto di vista politico. Infatti, «se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato» (E, I.8, ma si veda anche il *De principiis cognitionis et actionis*, 1637, f. 1r) corrisponde esattamente a ciò che dovrebbe essere l'uscita dallo stato di natura attraverso il patto, col quale un solo uomo o una sola volontà, ma si conosce la predilezione di Hobbes per la monarchia, sopravvive (il sovrano), mentre il *resto* del mondo scompare: è l'operazione di semplificazione e di conto per *uno* alla quale si è accennato sopra. E, nel *day after*, dopo il Diluvio, saranno solo le immagini e i ricordi di quest'uomo, novello Noè, a valere e a funzionare da guida.

Sembra quasi che tutto il ragionamento hobbesiano successivo sia teso a dare un supporto razionale a questa finzione, l'unica, a suo dire, che consente la costruzione di una scienza. Il patto, però, sia in termini empiristici sia in termini costruttivistici, precipita nelle aporie sopra descritte, col risultato di avvalorare l'idea che, in realtà, Hobbes, nonostante tutti i suoi sforzi, riesca tutt'al più a sostenere l'idea dello Stato «patrimoniale e dispotico» (cfr. E, XIX.11, XX.1; C, VIII-IX e L, XX), che può essere una democrazia, un'aristocrazia (oligarchia) oppure una monarchia (cfr. E, XX.3). Non essendoci, infatti, alcun modo di *fondare* la scienza in modo incontrovertibile, Hobbes ricava che essa può essere costruita (e non fondata) in modo arbitrario sulla base di un gesto (e di un caso) eccezionale: la sopravvivenza di uno solo dopo l'annichilimento del mondo, effetto che, come vedremo, è proprio del patto, attraverso il quale la natura dovrebbe essere a poco a poco annullata. L'unica "fondazione" possibile, per quanto paradossale, dunque, è quella di uno o pochi che, sulla base della loro memoria e immaginazione, stabiliscano le definizioni prime sulle quali costruire l'impalcatura scientifica, nella speranza di ottenere il *consenso* dei molti e, tendenzialmente, di tutti. Queste prime definizioni, essendo artificiali, dovrebbero avviare l'uscita dallo stato di natura, man mano che il patto viene stipulato da un numero crescente di persone. Insomma, lo Stato comincia non *fondando* il potere, ma prendendoselo e proponendone *ex post* la giustificazione che dovrebbe "fondarlo". Più questa procedura produce consenso più si potrà dire che ci sarà stato patto. In questo modo, però, il

Commonwealth (Stato) sembra davvero coincidere con (o comunque avere come modello) lo Stato patrimoniale e dispotico (cfr. Filmer), dove il potere è preso o con la forza o per cause *naturali* (come, per es., nel caso del rapporto tra padre e figlio). Non a caso, Hobbes sostiene che «la famiglia è uno Stato in piccolo» (C, VI.15a, ma cfr. anche E, XXIII.10; sul patriarcato del pensiero hobbesiano e del suo Stato, cfr. Pateman 1988). L'immagine metodologica dell'*annihilatio mundi* dice quindi che si tratta di procedere *come se* il mondo non ci fosse, per costruire un potere immaginario da imporre: se un tale potere si imporrà vorrà dire che avrà avuto ragione. Appeso alla contingenza del creato (che potrebbe essere annientato da Dio in ogni istante) il potere è edificazione di un ordine immaginario tanto più giusto quanto più condiviso e consensuale: la dittatura dell'immaginazione e dell'opinione.

Come nel caso del linguaggio, è il gesto di uno solo o, tutt'al più, di alcuni, che fonda lo Stato e questo gesto, poiché tiene conto solo della propria memoria e della propria volontà, è *ab-solutus*, cioè sovrano. Ovviamente, questo ragionamento non elimina alcuna delle aporie suddette, anzi ne introduce altre, perché fornendo la misura del vivere civile egli deve per forza basare sul consenso degli altri la legittimazione della forza che gli è indispensabile per far rispettare quella misura, infatti: finché non è costituito un potere sovrano capace di offrire la sicurezza di cui ogni uomo ha bisogno e per cui è disposto a cedere il proprio diritto a tutto, «si deve intendere che il diritto di ogni uomo a fare qualsiasi cosa sembri buona ai suoi occhi rimane ancora a lui» (E, XX.5). A ben vedere, quindi, o il potere possiede già la forza per far rispettare la propria norma oppure è soggetto a contrattazione continua o a eccezione o a un'aleatorietà incontrollabile. Il che porta ancora all'analogia tra potere sovrano e potere patrimoniale-dispotico (cfr. anche C, XV.5-6 e L, XXXI.5-6, che sembrano quasi essere un'autorizzazione di questo tipo di Stato, almeno storicamente) e allo scontro tra *poteri*, che sono tanti quanti i soggetti capaci di immaginare e imporre norme.

Di conseguenza, ci troviamo ancora di fronte a un numero imponderabile di norme incomunicanti tra loro e alla latenza del loro conflitto. Il problema quindi sembra riproporsi sempre uguale alla fine di ogni tentativo di risolverlo, perché di qui bisognerebbe riporre la questione di decidere chi debba essere l'*uno* che pone fine alle controversie, ossia il problema politico della sovranità. Ma che il ragionamento hobbesiano si avviluppi sempre più in un circolo vizioso è evidente per il fatto che se la soluzione è che il sovrano agisca in funzione della propria memoria e volontà e detti le leggi affinché valgano da parametro per tutti, questo agire ha un presupposto (trascendentale) che è la guerra (il conflitto tra i possibili infiniti linguaggi naturali), la cui figura statale è il ribelle, che, dunque, è la condizione dello Stato. Di qui l'aporia: senza ribelli lo Stato non esisterebbe, anche se la sua funzione è quella di neutralizzarli, così come la loro è quella di distruggerlo per prenderne il posto. Due istanze inconciliabili (e autocontraddittorie ognuna in sé) senza contare che proprio l'arbitrarietà della funzione sovrana è ciò che impedisce di debellare definitivamente i ribelli: lo Stato, dunque, promette ciò che non può mantenere (se lo mantenesse, infatti, negherebbe se stesso). Il patto (e non certo il contratto) è, perciò, destinato a essere tradito, perché, a rigore, se lo Stato vuole conservarsi deve generare ribellione per poi reprimerla, anche se mai definitivamente, pena il venir meno della sua stessa funzione. *Il sovrano è perciò il primo ri-belle*. L'(illusorio) argine alla guerra, in conclusione, è la causa di ogni guerra futura, anche se, proprio per questo è, al contempo, la giustificazione della funzione statale: se, infatti, la volontà sovrana produce occasioni per la guerra, essendo un linguaggio arbitrario, è anche vero che non essendoci una

soluzione al conflitto tra volontà che non risieda nella supremazia di una sola volontà su tutte le altre, è proprio generando guerra che il sovrano consolida e conferma la necessità della propria esistenza. La promessa sovrana è, dunque, falsa, perché tale è l'affermazione secondo cui solo il sovrano può impedire la guerra, dato che *impedire la guerra* non è una prerogativa che appartiene al soggetto/sovrano (un tale predicato, insomma, non appartiene al soggetto al quale viene attribuito: è come dire, da un punto di vista logico-linguistico, che Socrate è immortale). Inoltre, si noti bene, i contenuti della volontà sovrana sono del tutto indifferenti per la sua prestazione, per questo il Leviatano è un «automa» (cfr. L, Intr.1): esso funziona secondo una logica-meccanica ineluttabile come quella della geometria, che nemmeno il sovrano può sovvertire: i contenuti della sua volontà (leggi) sono del tutto indifferenti rispetto alla conservazione della macchina statale (il nominalismo e il positivismo sembrano quasi riassorbiti nella *necessità* meccanica dell'automa).

4.2. Il primo tentativo hobbesiano di definire e codificare i *rebels* si trova in E, XXVII, i cui contenuti restano pressoché invariati sia in C che in L. Dopo aver esposto i motivi per i quali gli uomini costruiscono lo Stato, Hobbes si accinge a spiegare le cause e il modo per i quali viene distrutto non da «invasioni straniere», ma dalla «sedizione» ossia, per quanto il termine non venga definito esplicitamente, dalla «guerra civile» (cfr. almeno E, XVII.1 e XIX.5; e per la relazione tra «tumulti» e sedizione si veda XX.2).

Sedizione è un termine chiaramente contrastivo, cioè coniato per negazione: *sed-itio*, cioè *andare (itio = andata, deriva da eo) contro (sed, il nostro ma avversativo)*. Quindi è un termine più generico rispetto a *civil war*, ma può funzionare da suo sinonimo in quanto la separazione (*sed*) si dà sempre e solo rispetto a una comunità. Benveniste ha spiegato, infatti, che *sé* e *sed* derivano entrambi dalla radice **swe* che significa «un legame di carattere sociale, di parentela o sentimentale, come il cameratismo, l'alleanza o l'amicizia»: da questa radice derivano «due gruppi concettuali. Da una parte **swe* implica l'appartenenza a un gruppo di 'suoi propri', dall'altra specializza il 'sé' come individualità» che «è l'espressione di cui usa la persona per definirsi come individuo e per riferirsi a 'se stesso'. Ma nello stesso tempo questa soggettività si enuncia come un'appartenenza [perché] pone all'origine un gruppo ristretto quasi rinchiuso su di sé». Il sé di ognuno, dunque, è il sé del gruppo al quale si appartiene e nel quale si svolge una funzione ben precisa, per cui è solo facendo (essendo?) parte di un gruppo che ci si può riferire a se stessi: l'individuo è l'in-divisibile (l'in-separabile) dal gruppo che lo definisce e che egli stesso costituisce attraverso la definizione del *proprium* di quel gruppo. Infatti, «tutto ciò che appartiene a **swe* diventa **swos*, lat. *suus* 'suo' [...] e la proprietà stessa non si definisce se non all'interno del gruppo incluso nei limiti dello **swe* [...] che implica insieme distinzione da tutto il resto, ritorno a se stessi, sforzo per separarsi da tutto ciò che non è lo **swe* e anche, all'interno del cerchio discriminante così creato, legame stretto con tutti quelli che ne fanno parte. Per questo abbiamo una duplice eredità, da una parte *idiotēs*, l'essere sociale limitato a se stesso, dall'altra *sodalīs*, il membro di una confraternita ristretta» (Benveniste 1969, tr. it. I, 255). Non c'è *sé*, perciò, senza *sed*: i due processi sono indissolubili.

La *sed-itio*, dunque, sembra presentarsi come movimento primigenio, quasi arcaico, e non solo come volgare guerra civile, perché pare assomigliare a una dinamica rituale di opposizione alla natura. Come ogni iniziazione, essa consiste nel separarsi dal mondo terrestre attraverso una morte simbolica, che, costituendo l'elemento identitario,

rappresenta una nuova nascita, attraverso la quale si acquista una nuova vita. L'iniziato, morto al mondo, si riveste di un'identità non più umana ricevuta dal contatto con un mondo altro (trascendente e eterno) e si trasfigura. Condotto a nuova vita può finalmente tornare, col suo manto celeste, al mondo terreno, con la speranza di colonizzarlo, ossia di trasferire in esso la sua nuova misura. Il ritorno diventa così il riversamento dell'eterno sul mondo, il viaggio di conquista del qui e ora da parte della trascendenza. La violenza simbolica iniziale e iniziatica ritorna sul mondo trasfigurata da violenza reale, autorizzata (cfr. M. Bloch 1992).

Non c'è dubbio che la somiglianza del patto hobbesiano con una ritualità di tipo religioso sia forte: il patto, atto di sedizione contro la natura, è il tentativo tutto umano di conquistarla pacificandola, ossia trasfigurandola attraverso una forza che-di-più-grandi-non-ce-n'è: lo Stato. La differenza decisiva, però, rispetto alla religiosità del rito iniziatico, sta nel fatto che la morte simbolica degli aderenti al patto (la cessione/trasferimento del loro *jus in omnia*) non li fa entrare in contatto con forze (animali o divine) trascendenti ed eterne, ma serve solo a generare, tendenzialmente, il massimo accumulo di forza umana possibile (il Leviatano, definito dall'ossimoro *Mortal God*). Non c'è passaggio dal mondo terrestre a quello celeste e ritorno, ma una sorta di *simulazione nell'immanenza*, in cui dal mondo terrestre si accede a un mondo artificiale, interamente umano – dunque ancora terrestre, dal quale si torna poi, trasfigurati (perché dopo il patto o si è sovrano o si è cittadini/sudditi) a quello naturale. Il patto hobbesiano assume i connotati di un passaggio attraverso se stessi (il «nosce teipsum» di L, Intr.3?) per mezzo di una divisione (natura-artificio/Stato; guerra-pace) che genera la comunità che la dovrebbe poi riassorbire nella misura tutta artificiale della scienza. Come spiegava Benveniste non ci può essere *sé* senza appartenenza a un gruppo, ma questo gruppo si forma unendo alcuni attraverso un criterio o una pratica iniziatica di separazione dagli altri ossia attraverso un movimento di contrasto, *sed-ittio*: l'accesso e la partecipazione al rito (al patto) consente così, al contempo, di definire lo Stato e gli individui (sempre più *uni* – nella loro identità con se stessi – e in-separabili dal sovrano che li definisce). Letteralmente, la generazione di una *setta*. Non a caso gli individui portano con/in loro stessi il marchio della procedura pattizia cioè l'attitudine contrastiva attraverso la quale definiscono la propria identità: ma questo *re-play* dentro lo Stato è l'origine della ribellione. Non a caso Hobbes, in ragione del suo profondo disprezzo per ogni setta (ecco il suo profondo anticalvinismo: cfr. Hobbes 1666 e L, app.II), vorrebbe un patto tra *tutti* gli uomini: il Leviatano è uno Stato e non un'organizzazione settaria e, perciò, dovrebbe essere universale. Niente sette, niente ribellione; ma com'è possibile formare uno Stato, cioè la comunità di tutti gli uomini contro la natura, senza una divisione che dia forma alla vita separando (*secta*, infatti, vale propriamente *seguito* e, di qui, *partito*, *fazione*, perché deriva da *sec-*, radice di *sequor* = seguire, da cui *sectare* = seguire con zelo, ma anche radice di *sectio* = taglio) gli uomini dalla natura? Insomma, com'è possibile annullare la settarietà implicita nel patto attraverso il suo prodotto, lo Stato, ossia attraverso la norma che dà forma alla vita, cioè l'identità propria della setta? Come può lo Stato, diviso dalla natura, eliminare la sua parzialità? In un solo modo: riportando tutta la natura in sé, ricodificandola col suo linguaggio, cioè annichilendola in quanto natura e quindi annichilendo la sua stessa finzione. E non equivale forse questa esigenza a una dichiarazione di guerra contro la natura? Non è ancora *sed-ittio*? Non è forse il patto stesso (l'atto politico, la politica-prima) una *sed-ittio* nei confronti dello stato di natura dove, essendo tutto possibile, tale atto non è un «delitto di lesa maestà» (C, XIV.20) ma è, comunque, l'operazione bellica

che definisce il campo artificiale dello Stato? Non è forse il patto stesso a dire che è un agire naturale quale la guerra (*play*) a definire il campo dell'artificio (*game*) ossia che la politica-prima (patto) è in realtà un evento naturale, mentre solo la politica-seconda (amministrazione) è davvero artificiale? Il paradosso suonerebbe dunque così: l'atto politico primo e sedizioso ha come obiettivo quello di renderne impossibile un altro. Il patto implica un atto violento di separazione (per es., un delitto fondatore: dal mito della fondazione di Roma al finale dell'*Enrico IV* di Pirandello), supportato con l'accumulo di forza in eccesso rispetto a ogni altro possibile accumulo, necessario, in quanto pratica della *sed-utio*, ad autogiustificarsi a ritroso rendendolo irrevocabile e irripetibile: contrariamente ad altre situazioni, dove l'unità politica si fonda sul delitto di un innocente, qui si fonda su un patto che legittima quel delitto che, dunque, *sarà stato* giusto: se c'è divisione/delitto ci *sarà stato* patto (e, si badi, la legittimazione viene da Dio, non dagli uomini: cfr. L, rev.&concl.8). E, allora, nello Stato, non è il sovrano l'unico autorizzato a combattere questa guerra per il bene dei suoi cittadini/sudditi? E quindi non è il sovrano *l'unico ribelle* e il prototipo di ogni uomo che voglia esser tale (nel senso che ogni ribelle desidera essere sovrano)? E non solo verso la natura, altri Stati o generici nemici esterni, ma anche verso i suoi stessi *autori*? La storia degli automi che si rivoltano contro i propri artefici è lunga quanto quella dell'umanità: dalla *Genesi* al mito del *Golem* fino a *Blade Runner*.

L'annichilimento della natura, dunque, è l'unica forma di possibile "razionalità": questa la violenza di ritorno dal paradossale rito iniziatico hobbesiano, dove non è la trascendenza ad autorizzare gli uomini al nichilismo, ma la ragione della stessa umanità quando concepita come capacità di calcolo e, dunque, di operazioni esclusivamente artificiali. D'altra parte, se l'assunto di partenza è che la guerra è naturale, l'unico modo per uscirne è distruggere la natura! Solo un mondo totalmente artificiale può, secondo questa logica (ottimistica), essere pacifico: difatti non si tiene conto della conflittualità insita nel produrre gli artifici, come le aporie sopra descritte hanno dimostrato. A questo punto, però, bisogna anche chiedersi se la distruzione della natura implichi o no quella dell'uomo, che, in fin dei conti, ne è parte integrante (anche se *parte* che vorrebbe staccarsi e autonomizzarsi da essa, diventando *tutto*). Se sì, il proposito è assurdo; se no, bisogna dimostrarlo, perché non è affatto evidente.

L'identità si costruisce quindi, secondo Hobbes, attraverso la costruzione di un'*appartenenza*, che si dà per divisione (istituzione di un confine all'interno del campo naturale), ossia attraverso l'istituzione di una relazione di esclusione con gli altri, i non inclusi nel patto. Essa è dunque un movimento che va costantemente ripetuto attraverso ripetute inclusioni e esclusioni, attraverso le quali identico a se stesso è solo chi continua a far parte del gruppo, ossia di quella parte che, al contempo, si riconosce in un campo comune naturale e da esso si separa andandogli contro. I membri del gruppo, quindi, sono coloro che, al contempo, appartengono e si oppongono allo stato di natura, ottenendo così di appartenere allo Stato, nel quale ogni opposizione dovrebbe esser tolta, se non fosse per l'insopprimibile presenza dei ribelli, dovuta, come già detto più sopra, all'atto politico stesso (patto) che istituisce lo Stato. L'appartenenza allo stato di natura rende possibile l'opposizione a esso, ma nella forma per cui la nuova appartenenza implica un'opposizione interna (e esterna) allo Stato (i ribelli e gli altri Stati) che conferma l'appartenenza allo stato di natura e l'impossibile statuizione di un confine tra i due; quindi a rigore: questo tipo di patto non è un patto, poiché non riguarda cose possibili e future, dato che la sua impossibilità è evidente (cfr. L, XIV.24-25).

Il popolo/sovrano stesso, costituendosi attraverso una *sed-utio*, sedicente esclusiva, non si rende conto che proprio a causa della sua esistenza essa mette in moto il meccanismo della ribellione, certo sotto il segno dell'autoesclusione e della lesa maestà, ma di fatto non impedendola come invece promette.

Le aporie del patto non travolgono solo Hobbes, ma anche la sua interpretazione novecentesca più rozza che, anziché cercare di cogliere e stare nella contraddizione, per vedere quello che produce, cerca di risolverla in uno schema binario gretto e semplicistico. Rispetto al paradigma schmittiano amico/nemico, infatti, applicabile a Hobbes in base all'equazione *atei = ribelli = nemici* (cfr. C, XI.1 e XIV.19-22), c'è almeno una differenza che va sottolineata: il sovrano hobbesiano non è affatto solo amico, ma anche nemico, anzi: egli è tanto amico quanto nemico e non può essere l'uno senza essere l'altro; innanzitutto, perché è il primo ribelle e, secondo, perché da ciò nascono tutti gli altri ribelli. La possibilità di separare amico e nemico è resa impraticabile dalla logica stessa di Hobbes. E, infatti, anche alla luce dell'esperienza, non è forse vero che, per la potenza accumulata, il sovrano diventa il nostro primo nemico? Non è forse lo Stato autorizzato alla guerra preventiva? Come disse Althusser parlando di Hobbes: «la guerre est un état généralisé, sans aucun abri au monde, et elle produit comme son résultat sa propre condition qui veut que toute guerre soit par essence préventive» (1975, 201), per cui colui che dovrebbe proteggerci dalla violenza essendo l'unico autorizzato a esercitarla e a imporla (cfr. C, VI.3-8), diventa il pericolo numero uno. Non è forse vero, inoltre, che lo Stato *deve* fomentare la ribellione, perché solo *contro* essa si costituisce in quanto tale? Ma se è così, allora le cause della ribellione (cfr. E, XXVII; C, V.5, XII e XIV.20-22; L, XXIX) devono essere prodotte dallo Stato! Lo Stato è tutt'uno con i ribelli. Il sovrano non è in fin dei conti una maschera (*persona*, cfr. L, XVI) che nasconde la violenza o, peggio, la rende legittima spacciandola per giustizia? E questa non è forse ideologia ossia «une figure discursive à travers quoi s'effectue la représentation des rapports sociaux, un montage imaginaire qui cependant re-présente un réel», per cui «il y a dans l'idéologie quelque chose de quasi théâtral», perché «mette en scène des figures de la représentation où la violence primordiale des rapports sociaux est masquée» (Badiou 2005, 75-8)?

4.3. Di sedizione, «*death of the commonwealth*» (E, XXVII.1), dunque, si può parlare solo in riferimento allo Stato. Essa ha luogo a causa di tre fattori principali: 1) scontento; 2) preteso diritto; 3) speranza di successo. Tutti e tre hanno senso solo se riferiti a mancanze dello Stato che 1) impedisce o non garantisce la soddisfazione personale; 2) lede un diritto; 3) è debole e, dunque, battibile.

Ma al di là di tutte le cause che Hobbes individua, quella a cui attribuisce maggior importanza (e quella che maggiormente interessa al mio discorso) consiste nel ritenere che «il giudizio sul bene e sul male sia di pertinenza dei singoli» (C, XII.1; in E è la seconda, come in L, cfr. XXIX.6); inoltre e comunque, tutte le cause «proceeded chiefly from tongues, and pens of unlearned divines; who, joining the words of Holy Scripture together, otherwise is agreeable to reason, do what they can, to make men think, that sanctity and natural reason, cannot stand together» (L, XXIX.8). In questo modo Hobbes ribadisce la sua strana posizione (a)teologico-politica, nella quale la legge naturale si identifica con la legge divina (non c'è contrasto come, per esempio, nella tradizione scolastica), per cui se la prima prescrive la necessità del patto è come se questa fosse ordinata da Dio stesso. Di conseguenza, la sovranità, necessaria per

ragione, è tale anche perché voluta da Dio, anche se l'uomo arriva a capirlo da sé e solo dopo ne constata la consonanza con la legge divina (cfr. L, XX.17).

Ma, qui, interessano in particolare la lingua, la penna e l'irragionevolezza, perché sembrano portare direttamente verso l'immaginazione e lasciano intravedere una pratica (il giudicare da sé) che è reale, ma nociva per lo Stato: come al solito Hobbes dà per scontato ciò che dovrebbe dimostrare (appunto perché fonda il suo discorso sulla posizione arbitraria – sovrana – di nomi e regole, nella logica del futuro anteriore) e usa quanto deve ancora dimostrare come argomento contro ciò che dovrebbe essere confutato per poterlo dimostrare. D'altra parte, se il giudicare da sé fosse un male di per sé, avrebbero ragione i giusnaturalisti, perché sarebbe il segno della presenza di una legge di natura non divina e, dunque, non già da sempre armonizzata con quella dello Stato. Ed è proprio questa corrispondenza tra leggi (naturale, divina e statale, che è divina non perché Dio ne prescriva tutti i contenuti, ma perché prescrive il potere assoluto del sovrano, per cui la sua volontà corrisponde alla volontà divina che il sovrano faccia ciò che vuole in ambito positivo) a rendere possibili i sofismi hobbesiani.

La lingua, la penna e l'immaginazione sono pericolose, perché «la costituzione della natura umana è di per sé soggetta a desiderare cose nuove» (L, XXIX.13) e si lascia abbindolare dai racconti antichi (cfr. L, XXIX.14 e C, XII.12). L'umano è anch'esso un campo aperto, in cui il desiderio è causa del movimento e quindi del cambiamento, che talvolta, può anche assumere le fattezze della sedizione: bisogna quindi frenare il desiderio e l'immaginazione con la ragione, che però non è quel processo scientifico di ricerca infinita della verità descritto nelle prime pagine degli *Elements*, ma l'imposizione di un codice (linguaggio/leggi) da parte del sovrano, che spera poi di ottenere attorno a esso un *consenso* sufficiente (tutto l'orizzonte democratico vi è già implicito: cfr. E. Bloch 1959, tr. it. 615-6) a dargli la forza necessaria (spada) per farlo rispettare e, dunque, per impedire che sorgano controversie (cfr. Piccinini 1999, 136-8). Ma, abbiamo visto, ciò non può accadere, perché semplicemente le controversie e, dunque, i potenziali conflitti si spostano dallo spazio della comunità scientifica a quello della definizione del gioco (*play*) politico. Locke ha qui le sue radici e il terreno della sua prestazione.

Hobbes teme il confronto interpretativo sulle Scritture che, se lette diversamente da come egli propone, diventano l'autorizzazione a una diversa concezione dello Stato (non a caso il suo bersaglio polemico sono tutti coloro che ricavano dalle Sacre Scritture l'autorizzazione a opporsi allo Stato, come accadeva nell'Inghilterra delle "rivoluzioni"; cfr. C, XII.6; L, app.III.1). In altri termini, Hobbes è perfettamente consapevole che la tenuta politica dello Stato non è logico-razionale, ma immaginativa: e cosa c'è di più immaginario della religione?, anche se di una religione che, nel suo caso, lambisce l'ateismo (Dio c'è, ma ci autorizza ad agire *come se* non ci fosse, perché «nessuno può fare quello che egli non vuole»: C, XV.2)? In ultima istanza, non è la ragione che persuade, ma la *speranza* che Dio veda, provveda e acconsenta! C'è quindi una sorta di schizofrenia inconsapevole in Hobbes tra scienza e politica, tra ragione e immaginazione: ogni tentativo di armonizzarle fallisce e la conseguenza è la dottrina della sovranità col beneplacito di Dio!

Se, infatti, tutte le controversie nascono dalla diversità delle opinioni, perché la lingua umana è tromba di guerra e rivolta, il compito del sovrano, anche attraverso la proibizione dell'insegnamento di «opinioni o teorie» contrarie alla pace (C, VI.11 e poi cfr. anche XIII.9), è quello di porre fine al dibattito tra le opinioni, quasi fosse il depositario di un *momento* platonico: scrive Hobbes alla fine della seconda parte del

Leviatano: «I am at the point of believing this my labour, as useless, as the Commonwealth of Plato; for he also is of opinion that it is impossible for the disorders of state, and change of governments by civil war, ever to be taken away, till sovereigns be philosophers» (XXXI.41). La scienza, infatti, è ciò che pone fine alle discussioni perché dice *la* verità. Ma questa verità, per Hobbes, non è più quella noetica di Platone (del tutto inconcepibile per il filosofo inglese, perché non esiste nulla di *separato*: né Dio, né Natura, né Idea o Altro), ma quella convenzionale e consensuale pro-posta dal sovrano e accettata dai cittadini/sudditi, ai quali tornerà sotto forma di leggi. Scrive Hobbes:

tutte le controversie nascono dal fatto che le opinioni degli uomini sono diverse [...]; fa parte delle prerogative del sovrano stabilire e promulgare norme, cioè criteri di misura, generali in modo che ciascuno sappia che cosa si debba intendere come proprio e altrui, giusto e ingiusto, onesto e disonesto, buono e cattivo [...]. Queste norme, o criteri di misura, si sogliono chiamare leggi civili, ossia leggi dello Stato, perché sono gli ordini di chi, nello Stato, detiene la sovranità. (C, VI.9)

e poi ancora (con maggior chiarezza):

the law is made by the sovereign power, and all that is done by such power, is warranted, and owned by every one of the people; and that which every man will have so, no man can say is unjust. *It is in the laws of a commonwealth, as in the laws of gaming: whatsoever the gamesters all agree on, is injustice to none of them.* (L, XXX.20; corsivo mio)

Ma, come già detto, tale dispositivo funzionerebbe solo a una condizione, che è una condizione impossibile: l'unanimità; condizione che avvicina le due vie, quella empiristica e quella costruttivistica, perché: che differenza c'è tra dire che l'unanimità sarebbe necessaria per stabilire una legge (empirismo) e che è indispensabile per confermarla (costruttivismo)? In ambedue i casi essa non si dà e quindi ci si ritrova sempre nel *Kampfplatz* iniziale. Inoltre, l'idea di unanimità contiene una contraddizione in sé, perché fa credere che le condizioni che potrebbero portare tutti a unirsi siano svincolate e indipendenti dal fatto che, naturalmente, accada il contrario, cioè la guerra di tutti contro tutti, di fronte alla quale tutti dovrebbero muoversi, reagire e unirsi, mentre invece è proprio il suo accadere che implica il fatto che tutti non possono (e non potranno mai) unirsi. Non è un caso che, nei suoi rimedi contro le teorie sediziose (cfr. C, XIII.9-13), Hobbes sia costretto a ricorrere a procedure di equità fiscale, alleviamento della miseria ecc., quasi un programma da stato sociale! Per non parlare dei provvedimenti "comunisti" contro la proprietà privata, che può esistere, ma solo se avallata dal sovrano (cfr. C, XII.7; L, XXIX.10).

L'odio hobbesiano verso sette e partiti, perché «dalla scissione si originano sedizioni e guerra civile» (C, X.12), è del tutto motivato da quanto appena detto, e infatti lo Stato ha diritto di guerra contro i dissenzienti (cfr. C, VI.2), perché in fin dei conti «il partito è come uno Stato nello Stato» (C, XIII.13), ma chiaramente in contrasto con l'atto politico (patto), che è, per definizione e volontà, scissione dalla natura. Lo Stato cioè è di per sé una setta che, come tutte le sette, punta a diventare universale.

4.4. Allora, forse, è possibile formulare un'ipotesi in base alla quale i termini della questione si invertono completamente: non è che lo stato di natura, anziché essere quello della guerra naturale di tutti contro tutti, è invece quello in cui tutti lottano contro tutti per conquistare il potere sovrano? Non è cioè che lo stato di natura, anziché riferirsi a ciò che sta fuori dallo Stato e da cui lo Stato si vorrebbe separare, descriva piuttosto la *vita* dentro lo Stato? Non è forse possibile dire, allora, che la guerra di tutti contro tutti

è, modernamente parlando, la lotta per la sovranità ossia guerra civile sempre latente? Ma se le cose stanno così, in cosa consiste la differenza tra lo stato di natura e lo Stato? Qual è il confine? La latenza della guerra è presente tanto nel primo quanto nel secondo e nessun confine sembra in grado di garantirne la separazione, anzi, l'istituzione del confine pattizio ha come suo effetto principale proprio quello di duplicare la condizione naturale dalla quale avrebbe dovuto allontanare coloro che l'avessero eventualmente sottoscritto. Anche dire, come ha fatto Weber, che l'effetto dello Stato è l'istituzione della differenza tra monopolio legittimo della forza e suo uso libero (cfr. 1922, tr. it. 478-84) è del tutto irrilevante, perché, in realtà, l'istituzione del primo non riesce affatto a liberarsi del secondo.

Hobbes espone chiaramente questo paradosso, quando scrive che «i cittadini sediziosi, che protestano contro il potere assoluto, non vogliono tanto abolirlo, quanto trasferirlo in altri. Abolito, infatti, questo potere, si distrugge lo Stato e si ricade in una situazione di confusione generale» (C, VI.13), come se la protesta e l'eventuale sedizione fossero altra cosa dalla confusione generale e, soprattutto, come se il tentativo di impadronirsi della sovranità, trasferendola a se stessi, fosse indipendente dal fatto che una tale sovranità esista.

L'idea della sovranità è, per Hobbes, trans-storica e non appartiene alla sola modernità: essa fa parte della lotta per la vita e per la sopravvivenza ossia è naturale quanto la guerra... e la politica.

Lo stato di natura, allora, è certo quello della guerra, sempre latente, di tutti contro tutti, ma bisogna specificare che questa guerra è una guerra tra potenziali sovrani: è lotta per la sovranità. E, dunque, la figura del sovrano e quella del ribelle tendono a sovrapporsi in modo perfetto, soprattutto se, anziché la via empiristica, teniamo in maggior considerazione quella costruttivistica, per la quale la legittimazione del (linguaggio) sovrano non è aprioristica, ma frutto della sua capacità di aggregazione espansiva. Il sovrano si legittima *conquistando* obbedienza (cfr. C, VI.13 e poi almeno Warrender 1957).

Se, dunque, la vita è in pericolo tanto nello stato di natura quanto nello Stato, i ribelli, potenziali sovrani, sono coloro che, essendo consapevoli di questo, usano la propria forza per difendersi ossia per provare a diventare sovrani, dato che è solo impadronendosi del potere e tentando di gestirlo (amministrarlo) che si può avere la *speranza*, non certo la garanzia, di difendersi dagli altri. Il diritto alla vita, infatti, in quanto diritto naturale, non è mai oggetto di rinuncia nel patto (cfr. almeno C, I.7 e 9; II.18-19; III.14; IX.9).

Non è, dunque, tutto questo una specie di conferma dell'impossibilità di raggiungere un accordo definitivo (come accade anche nel linguaggio) su come si tutela la vita di tutti? Non è, infine, la conferma dell'ideologia contenuta nell'idea di sovranità ossia l'illusorietà di poter porre fine alla *possibilità* della guerra? Se la vita è «but a motion of limbs [*motus artuum*]» (L, Intr.1) come è pensabile poter comporre tutti i movimenti in un unico movimento salvaguardando la libertà ossia «l'assenza di impedimenti ai nostri movimenti» (C, IX.9)? E non è forse questa una conferma della libertà di ogni essere umano di decidere il da farsi per ottenere la propria sopravvivenza e la propria felicità? Non è forse proprio la diversità dei modi (linguaggi) con i quali si concepisce la conservazione della propria vita a rendere impossibile il patto (l'accordo di ciascuno con ciascuno) hobbesiano, anche se questo venisse imposto con la forza?, che altro non è che uno dei tanti linguaggi naturali?

5. La morte del Leviatano

5.1. Ci troviamo, dunque, solo di fronte al fallimento di un disegno titanico? L'impossibilità di tracciare un confine teorico netto dovrebbe portarci ad accettare con rassegnazione un destino di guerra infinita o, al contrario, contiene delle indicazioni importanti per provare a pensare la politica? Hobbes non scopre forse, alla fin fine, col suo ragionamento, un confine davvero invalicabile, che non è quello desiderato tra natura e Stato, tra guerra e pace, ma quello che segna l'impossibilità di stabilire questa differenza? Non si potrebbe dire che è proprio l'impossibilità a stabilire un confine tra questi ambiti il vero, perché necessario e insuperabile, confine?

Ogni confine teorico, ma anche ogni frontiera reale, posta tra natura e Stato, tra Stato e Stato, tra pace e guerra veicola il conflitto che vorrebbe eliminare, perché esorta al suo superamento suggerendo l'idea che tale confine possa essere oltrepassato o spostato. Questi confini, più o meno durevoli, più o meno sensati, opportuni, utili ecc., lasciano presagire un altrove, che la nostra immaginazione può dipingere, nell'ignoranza, come meglio crede: a tinte più fosche o più rosee, secondo i casi. Ma dovunque ci sia un confine c'è un oltre, minaccioso o tranquillizzante che sia. Ora, non è proprio la consapevolezza che questo altrove non può essere diverso da qualsiasi altro luogo, che Hobbes ci presenta come risultato del suo tentativo di fondazione scientifica della politica? Le numerose aporie nelle quali incappa il suo ragionamento non hanno forse la capacità intrinseca di sancire *l'impossibile fondazione di un ordine politico artificiale e, al contempo, anche la fondazione di questa impossibilità?*

Hobbes ci immette in modo chiaro nel sogno moderno: costruire un ordine senza riferimenti al Grande Altro (Dio, la Natura ecc.). Ma ciò che Hobbes scopre è che senza *arché* questo tentativo è necessariamente aporetico (il che non significa, per Hobbes – e neanche per noi – tornare all'*arché*, a meno di non prendere per buone le suggestive proposte di Semerano, perché questa come Dio, la Natura, l'Idea ecc. è definitivamente morta). E in un duplice senso: quasi un'aporia dell'aporia, perché, al contempo, è impossibilità del fondamento e fondamento di questa impossibilità (il che spiega perché dalle sue disillusioni nasca sempre un movimento *à rebours*: cfr. il diverso modo del ritorno del religioso in autori quali Strauss 1936 e Schmitt 1986 o il riemergere della tematica del *giusto di natura* in Hofmann 2003, per non parlare del tradizionalismo e del naturalismo o di tutta la paccottiglia reazionaria dell'*ordine dell'anima* ecc.). La modernità nasce *contro*... ogni Grande Altro, come già Machiavelli e Bruno avevano, seppur diversamente, mostrato, ed è per questo, probabilmente, che Esso tende a rispuntare continuamente e che il solo "fondamento" del moderno può essere l'aporia e la sua unica risorsa l'immaginazione. Il segno caratteristico del moderno è la consapevolezza di vivere in un mondo in cui «Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen» (Marx-Engels 1847-48, 465) o, in altri termini, «essere moderni vuol dire vivere una vita imperniata sul paradosso e sulla contraddizione [...]. Vuol dire essere rivoluzionari e conservatori a un tempo: consci delle nuove possibilità d'esperienza e d'avventura, teorizzati dagli abissi nichilistici a cui conducono tante avventure moderne, desiderosi di creare e di salvare qualcosa di reale proprio mentre tutto si dissolve nell'aria» (Berman 1982, tr. it. 21-2). Personalmente, preferirei parlare di aporeticità piuttosto che di contraddizione, che sappiamo a cosa porta, ma ciò non toglie che se prendere sul serio lo Stato pare follia (infatti «words are wise men's counters, they do but reckon by

them: but they are the money of fools, that value them by the authority of an Aristotle, a Cicero, or a Thomas, or any other doctor whatsoever, if but a man» L, IV.13), prendere sul serio il tentativo teorico di pensarlo è, invece, oggi più che mai, un imperativo.

Tentare di porre confini che risultano impossibili, non è forse la massima illusione possibile proprio perché instaura la credenza nella possibilità di superarli? La consapevolezza, invece, dell'*impossibile confine* (che non è affatto a-nomia, ma semmai impossibile *nomos* causa l'infinità dei *nomoi*) non è forse il modo in cui ci troviamo di fronte all'unico vero, e per questo insormontabile, limite, che è quello di non poter porre confini se non innescando il processo della loro demolizione? L'unico vero confine, dunque, è l'impossibilità di porre confini, che non siano contingenti, forse aleatori, comunque provvisori e fragili (anche se difesi con le armi o, forse, proprio perché bisognosi di esserlo), alla quale arriviamo solo distruggendo tutti i confini possibili dopo averli posti. L'assenza di confini ci mette così a contatto col reale, con l'unico vero insuperabile confine, che altro non è che quello impossibile intrinseco a ogni desiderio: il suo vuoto costitutivo, che si mostra quando un'irruzione improvvisa oltrepassa e/o distrugge un confine. Non è allora su questo impossibile e, per questo, insuperabile confine che bisognerebbe costruire, se possibile, uno "stato", visto che solo questo confine è davvero immobile e immutabile? Se lo "stato" vuol essere *il* confine e non semplicemente un confine, allora l'unico vero confine, irrevocabile e assoluto (*legibus solutus*, letteralmente) non è forse l'impossibilità del confine così inteso? E allora, non è proprio questo discorso a disabilitare il nesso sovranità-Stato e, con esso, l'idea che il campo politico (così come il linguaggio) si possa fondare soltanto su un gesto arbitrario (sovrano) a fronte dell'evanescenza di una perenne contrattazione babelica, empiristica e (pseudo)democratica che nemmeno Habermas (cfr. 1985³) ha saputo risolvere?

Appeso al filo dell'assoluta contingenza legata all'imperscrutabile volontà di Dio, il mondo hobbesiano è un mondo in cui tutto può accadere, in cui tutto è incerto e possibile, perché tutto (la natura) ci è ignoto. L'unica conoscenza è quella di ciò che noi stessi artificialmente produciamo (oggi però, nonostante H, X.5, anche questo sembra meno vero!), cioè la scienza o, il che per Hobbes è lo stesso, filosofia (cfr. L, XLVI.1), in un senso però diverso da quello stigmatizzato da Strauss (1936).

Se, dunque, lo Stato è (o vuol essere) un prodotto totalmente umano e artificiale, o ciò significa, radicalmente, costruito a partire da nulla di naturale e, quindi, anche di umano, oppure è solo l'espressione artificiale (cioè dell'arte/*techne*, tecnica) della natura umana. E tale nulla dev'essere un nulla assoluto, non può essere un confine all'interno di qualcosa (la natura, il creato), ma "qualcosa" dove non ci sia natura, quindi né umanità né linguaggio né altro. Non può essere, dunque, l'autoevidenza del *cogito* cartesiano, perché vincolata all'esistenza del linguaggio, né quella del sopravvissuto all'annichilimento del mondo che riparte da una sua immagine, perché dipendente dalla certezza dell'essere, ma solo l'idea di *potenza*, dove, anche Dio, diventa D-- (o *God G-d* o *Jahweh Jhwh*), pura potenza di essere-e-non-essere, perché «ciò che ha potenza ad essere può essere e anche non essere» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX.8, 1050b8-13). Ma questo D-- non è più garante di nulla, nemmeno del linguaggio, non può essere più il *nome vuoto*, il primo-significante attorno al quale disporre altri suoni, ma può essere solo la potenza del linguaggio, che non è l'indifferenza tra il suo essere e il suo non essere, ma l'essere imponderabile della probabilità del suo essere o del suo non-essere: questo significa lo spinoziano *causa sui*? Il linguaggio, insomma, è la potenza del suo stesso, sempre possibile, non-essere: così

come lo Stato è la potenza del suo stesso, sempre latente, non-essere, della sua stessa possibile autodistruzione: la guerra. D--, quindi, è «irresistible power [... *divinae potentiae resistere impossibile est*]» (L, XXXI.5 e cfr. Schmitt 1986, 84), di cui qualunque attributo non esprime la natura (cfr. *ivi*, 28), tranne quello dell'esistenza (cfr. *ivi*, 14): ma ciò che esiste è appunto questo potere incommensurabile che può creare come distruggere. Se D-- è il linguaggio, allora, esso non solo non è il garante dell'universo, ma è addirittura la prova dell'impossibile confine tra creazione e nulla, come il sovrano lo è di quello tra guerra e pace. Anche il linguaggio è contingente, può sorgere o anche no: da cosa dipende? Non si sa, cioè da molte cause, più o meno aleatorie, ricostruibili *ex post*. Ma talvolta accade, come una ri-velazione.

Cosa può fare l'uomo che si trova gettato in tale abisso di senso? Forse, cercare di organizzare il caos (l'assenza di punti di riferimento) in un cosmo (cfr. Gombrowicz 1965), una città, una torre, uno Stato ecc., ma senza sperare di trovare così il colpevole o l'assassino, partendo da gesti arbitrari del tutto naturali. Ma questa ricerca di ordine non consentirà mai di tracciare un confine netto e invalicabile (un argine) tra ordine e caos, perché nemmeno l'onnipotenza di D-- è in grado di farlo. L'idea schmittiana del *katechon* (cfr. II *Th.*, 2.6-7) è esattamente ciò che Hobbes disattiva, perché nello Stato il sovrano non può tenere lontani i ribelli, essendo egli stesso scisso: ribelle e guardiano allo stesso tempo.

Il ribelle, infatti, potrei dire così, è *il confine (quasi trascendentale) dello Stato* e, quindi, *il ribelle è il confine della politica*, perché il ribelle è la figura politica che definisce il campo politico delimitandolo e, inoltre, perché solo nello Stato è possibile individuarlo (nello stato di natura, infatti, non ci sono ribelli). È con l'edificazione dello Stato che compaiono i ribelli: sia all'interno (il sovrano in sé e in rapporto al suo potere) sia all'esterno, perché *ribelli* sono gli Stati nei loro rapporti reciproci (cfr. almeno C, XIII.7 e 13), anche se tra i due conflitti la sedizione è più pericolosa della guerra esterna, perché «dans une guerre civile tout le territoire d'un État devient pour ainsi dire frontière» (Nicastro 1992, 264). La politica moderna, quella che si sforza di fondarsi solo sulle forze della ragione umana, non può prescindere dalla figura del ribelle che, anzi, è tutt'uno con essa. Nel mondo moderno, quindi, ovunque c'è politica c'è ribellione: paradossale figura di inclusione/esclusione, perché necessaria al prodursi della sfera statale (cioè al campo politico), dalla quale deve però essere continuamente e sistematicamente esclusa, perché questa possa continuare a riprodursi. Il ribelle, insomma, dev'essere sempre, al contempo, presente e assente: presente come minaccia e assente come realtà dentro lo Stato (ossia dentro la politica). La politica, quindi, secondo Hobbes è l'agire dello Stato che tiene al contempo esterni/interni (presenti/assenti, esclusi/inclusi) i ribelli o, meglio, è quel tipo di agire (sovrano) che nasce da un patto che esclude i ribelli dal gioco interno al campo politico, ossia esclude coloro contro i quali dirige il proprio agire e che, quindi, gli sono necessari per definirlo: *costituzione e conservazione non sono scindibili*.

È quanto si può notare nella tipica schizofrenia dello Stato, che è sempre pieno di ribelli, i quali però non si vedono perché lo Stato li tiene sotto controllo e li neutralizza, per cui l'assenza di ribelli è il segno della presenza dello Stato e, dunque, dei ribelli stessi! La *logica*, per quanto paradossale, sembra essere questa: la guerra è latente dovunque, ossia dovunque ci sono potenziali ribelli (che li rende già ribelli), ma qui, nello Stato, la guerra non si vede (e dunque sembra che non ci sia), perché il sovrano la impedisce, e se non lo facesse la guerra divamperebbe, quindi, siccome la guerra nello Stato non si vede allora vuole dire che essa è dovunque! Con un'immagine

machiavelliano-schmittiana si potrebbe anche dire che lo Stato è come una diga che impedisce all'acqua di scendere a valle: se la diga non ci fosse, l'acqua scenderebbe, ma siccome la diga c'è, l'acqua non scende, il che significa però che l'acqua "vuole" scendere a valle e, per questo, spinge sulle pareti della diga. La lotta tra la spinta dell'acqua e la contropinta della capacità arginante della diga trattiene l'acqua, *come se* fosse ferma e tranquilla! In sintesi, la guerra non c'è perché c'è ma non si vede oppure c'è, ma siccome non si vede è come se non ci fosse. Qui le strade di Machiavelli e Hobbes divergono da quella di Schmitt: mentre questi, infatti, si bea nella funzione *arginante* dello Stato, Machiavelli – anche più esplicitamente di Hobbes – svela che la guerra c'è comunque solo che si combatte in un altro campo e in un altro modo. Là dove c'è ribellione c'è pericolo per lo Stato e, a rigore, non perché lo Stato è assente, ma perché è presente! Solo dove c'è ribellione c'è davvero Stato!

Se, dunque, il ribelle è il confine interno/esterno (cfr. Koselleck 1959, tr. it. 54-6, nota 52) e escluso/incluso, al contempo, dello Stato, ciò significa che esiste un metalinguaggio, che è quello che rende plausibile la sua stessa inesistenza, ossia quello della guerra. Ma in questo modo non viene forse confermata l'ipotesi esperienziale e culturale posta da Hobbes all'origine del patto e dello Stato? Il ribelle non è appunto colui che non essendo un semplice *bellator* (nello stato di natura) replica la guerra quale metalinguaggio *ri-bellandosi* all'esistenza di un qualunque linguaggio naturale o arbitrario? Non solo, dunque, il sovrano è un ribelle, ma i ribelli sono sovrani!

L'aporia non potrebbe essere più stridente: da un lato, lo Stato c'è solo se non ci sono i ribelli, ma dall'altro, c'è solo nella misura in cui (si) protegge dai ribelli, cioè solo se i ribelli continuano ad agire in esso. I ribelli sono così, al contempo, il suo confine e la minaccia della sua sparizione, minaccia che si concretizza con lo scoppio della sedizione. I ribelli vanno dunque espulsi dallo Stato (o neutralizzati dentro lo Stato), ma non annientati, perché altrimenti non ci sarebbe più la ragion d'essere dello Stato stesso. Il ribelle è così colui che perimetra interamente lo Stato: è il suo esterno, la minaccia peggiore al suo interno, ma è anche la causa dello Stato e il limite che lo definisce, superando il quale lo Stato perderebbe la sua forma e con essa la sua specifica esistenza. Il ribelle, infine, è sia ciò che consente lo Stato e la sua definizione sia ciò che impedendo la chiusura definitiva della definizione stessa ne procrastina indefinitamente la prestazione politica, ossia quella di separare continuamente i sudditi/cittadini dai ribelli, secondo un movimento in cui inclusione ed esclusione vanno di pari passo (come nel più classico dei progressismi socialdemocratici).

In sintesi: lo Stato c'è quando, al contempo, i ribelli ci sono ma è come se non ci fossero. Solo che: se ci sono, a rigore, non dovrebbe esserci lo Stato (l'unico linguaggio); se, invece, non ci sono allora non c'è bisogno dello Stato... perché è come se ci fosse. In realtà, lo Stato e i ribelli sono sempre contemporanei. Si potrebbe anche dire che lo Stato è sorretto da una logica aporetica proprio perché prima ipotizza e poi conferma il suo impossibile confine: separare pace e guerra. In altri termini, le aporie dello Stato nascono dal tentativo vano di separare pace e guerra a partire dall'ipotesi che la guerra sia, potenzialmente, dovunque, ma proprio tentando di stabilire questo impossibile confine lo Stato conferma l'ipotesi di partenza (letteralmente la dimostra, la verifica secondo i dettami del metodo scientifico galileiano: quello ipotetico-sperimentale), e cioè che la guerra è davvero potenzialmente dovunque (tanto dentro quanto fuori lo Stato). Si potrebbe dire che è *lo Stato a generare lo stato di natura* (con la sua atomistica costituzione) e *non viceversa* e, così facendo, lo inverte, inverando al contempo se stesso.

Cosa non torna? Manca la pace.
È questa la *scienza della politica*?

5.2. È la definizione che innesca immediatamente la dinamica di inclusione/esclusione, portandoci dentro il classico paradosso delle classi (che però Hobbes non conosceva: bisogna aspettare almeno Russell). Ma più che questo, è forse il caso di sottolineare il fatto che, in assenza di punti di riferimento (il Grande Altro in una qualche sua forma), i tentativi umani di costruire un ordine naturalmente artificiale sfociano necessariamente in aporie: tutte le divisioni (definizioni), infatti, che sono il gesto primo della dinamica conoscitiva umana (com'è noto, gli *Elementi* di Euclide cominciano con le definizioni dei termini/*oroi* = linee di confine), risultano infondate e infondabili, cioè del tutto arbitrarie e, quindi, per forza aporetiche.

Ma Hobbes non procede lungo questa via; forse, ripeto, impossibile. Piuttosto il suo pensiero, e il *Behemot* ne è formidabile testimone, si sposta verso l'ambito della storia (un po' come accade nelle *Istorie* del segretario fiorentino): quasi che non ci sia altro da fare, in politica, che capire – come Machiavelli aveva predicato da tempo – quali sono i rapporti di forza che strutturano le dinamiche reali dei conflitti per cercare di comprenderne caratteristiche e andamenti. Le aporie, insomma, sembrano rinviare tutto il peso della politica ai rudi rapporti “naturalisti” tra forze, per cui diventa possibile dire che «se si prende il potere [*Macht*] come base [*Basis*] del diritto, come fanno Hobbes e altri, il diritto, la legge, ecc. non sono altro che sintomo, espressione di *altri* rapporti, sui quali riposa il potere dello Stato. [...] Questi rapporti reali non sono affatto creati dal potere dello Stato; essi sono piuttosto il potere che crea quello. Gli individui che dominano in questi rapporti – a parte il fatto che il loro potere deve costituirsi come *Stato* – devono dare alla loro volontà condizionata da questi rapporti determinati un'espressione universale sotto forma di volontà dello Stato, di legge: espressione il cui contenuto è sempre dato dai rapporti di questa classe, come dimostrano chiarissimamente il diritto privato e il diritto criminale» ecc. (Marx-Engels 1845-46, tr. it. 313; l'interpretazione di Hobbes come filosofo borghese ha una lunga storia, ma si veda almeno Borkenau 1934 e Macpherson 1962). Lo Stato non è allora il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, ma un'operazione già politica che, in nome di passioni e interessi determinati si dota dello strumento per conseguirli e per decretarli “buoni”, cercando di mascherare la violenza implicita in quest'operazione con la maschera del patto (cfr. almeno Hill 1972 e Zagorin 1982).

Ma se è così, il problema diventa *solo* quello della conquista del potere (come detto anche più sopra: cfr. nota 24) a prescindere completamente da quale tipo di Stato si genererà (infatti ce n'è di un solo tipo), il che mette ancor di più fuori gioco l'idea che i ribelli siano coloro che usano un linguaggio diverso da quello del sovrano, anzi: *il sovrano è il paradigma del ribelle*. A tanto arriva la *scienza* hobbesiana: a dimostrare che, se anche, in realtà, non esiste un unico linguaggio naturale, esiste però un unico metalinguaggio: quello del potere, cioè quello della guerra, per cui i ribelli esistono solo a livello del linguaggio naturale, ma scompaiono a livello di metalinguaggio. In altri termini, ribelle è solo colui che vuole il potere che già un altro possiede: solo il nemico diventa ribelle. Il ribelle, dunque, è l'uomo in quanto tale, l'uomo *comune*, sia che voglia costruire il Leviatano sia che voglia distruggerlo o impadronirsene: *homo homini lupus*, appunto. Come sempre, la conclusione, in Hobbes, è paradossale: egli ha ragione perché ha torto ovvero: siccome la sovranità è impossibile quale strumento per porre fine alla guerra (ecco il torto, la speranza delusa) ciò significa che la guerra è lo stato

naturale della vita umana (ecco la ragione) – ovviamente si può anche argomentare al contrario: ha torto perché ha ragione... ma il primo modo mi sembra più efficace.

Questo ci riporta al centro della questione: il rapporto tra violenza e vita. Forse bisognerebbe definitivamente prendere atto di quanto sentenziava Menandro, ossia che «βίος κékλειται δ'ός βία πορίζεται [vi quia paratur vita, vita dicitur]» (1997, 27). Se la vita si chiama così perché ci si procura da vivere con la forza (violenza), o l'orizzonte dello Stato pensa il superamento della vita naturale oppure è destinato a fallire nella sua promessa. La riflessione politica hobbesiana sembra, dunque, qualcosa di più di una teoria dello Stato (o, anche, in una teoria dello Stato c'è qualcosa di più che una riflessione esclusivamente politica), dato che par contenere in sé il progetto della necessità di superare definitivamente la dimensione naturale, perché solo l'annientamento totale della natura renderebbe inutile stabilire un confine tra essa e lo Stato, il che pone fine all'assurda distinzione tra diritto naturale (come se questo fosse pacifico e non violento) e diritto positivo (artificiale e quindi violento). Il superamento della natura equivale a quello della sua definizione.

Siamo di fronte alla grande illusione (immaginazione allucinata) e alla grande promessa hobbesiana, che consistono nel far baluginare la possibilità sia di separare la natura dallo Stato (cioè la guerra dalla pace) sia di bandire poi la violenza dallo Stato (almeno al suo interno). Ma questo può esser fatto, in linea teorica, solo istituendo una violenza ancora più minacciosa, perché arbitraria e imprevedibile (quella del sovrano), e, praticamente, è del tutto inattuabile: nemmeno Dio ha il suo regno! Il pensiero di Hobbes pare davvero, a volte, un continuo, confuso e arzigogolato sofisma, che ha lo scopo di convincere a istituire un apparato di violenza irresistibile su basi razionali (e qui la scienza politica coincide in tutto con la retorica e Hobbes stesso diventa retore). Contrariamente a Machiavelli, che non nasconde mai che l'unica ragione è la forza (fisica, intellettuale, economica, militare ecc.) qui Hobbes, che sembra prendere alla lettera alcune indicazioni del *Principe* sul comportamento dissimulatorio del potere, siccome vuol fondare uno Stato di pace, deve nascondere la base violenta del suo ragionamento mascherandolo con un'argomentazione razionale (l'ideologia), altrimenti sarebbe contraddittorio rispetto ai suoi presupposti (ossia alla sua tautologia di base)¹⁵. Hobbes deve dunque trovare il modo di persuadere gli uomini a fondare volontariamente (anziché per conquista: si veda la differenza tra stati istituzionali e stati acquisiti in L, XVIII-XX), e quindi razionalmente, un potere assoluto, perché dotato di una violenza a cui non si può resistere, in quanto unica garanzia di pace. In realtà solo la violenza può fondare un tale Stato (questo significa la lettura non contrattualistica del patto), ma per il consenso è necessaria una giustificazione, in cui tutti possano riconoscersi e che tutti possano accettare, di tipo razionale (cioè che assomigli, ecco i sofismi, alla scienza). Si tratta, quindi, di *rendere la violenza razionale*. In questa prospettiva, *lo Stato è davvero la procedura hobbesiana di istituzione del confine che dovrebbe separare il campo politico da quello della ribellione*: ossia quello dell'uso legittimo, perché mascherato ideologicamente, della violenza, da quello dove essa torna in evidenza nella sua naturalità e nella sua non esclusività. Il vero problema che, per l'ennesima volta si tenta di nascondere (Machiavelli è l'unico che non lo fa), è quello del rapporto stretto tra politica e violenza: davvero inseparabili. Ogni volontà di mediazione o di neutralizzazione della violenza ne nasconde una ancor più grande non solo perché, come Hobbes stesso ammetteva, per opporsi a una violenza bisogna esercitarne una più grande, ma perché oltre a doverla mettere in atto deve anche

nasconderla, costruendo così una violenza ancor più grande (ecco l'eccesso che trasforma la forza in violenza), perché nascosta.

È un aspetto delicato e importante della riflessione hobbesiana perché, non solo lascia intravedere un Hobbes teorico di un *principio speranza*, visto che «the passions that incline men to peace, are *fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them*» (L, XIII.14; corsivi miei), ma pone esplicitamente il problema del rapporto tra speranza e violenza (qui nella forma *hope-industry*) nel senso un po' brutale che la violenza è l'unica speranza per provare a pensare la pace come *stato* disgiungibile, possibilmente in via definitiva, dalla natura (guerra). Ma proprio la necessità di questa separazione netta richiede l'uso della forza (il patto) e poi quello della violenza (la sovranità) per conservarlo. Al di là del poter concludere, come già detto, che ciò dimostra l'insussistenza della distinzione tra natura e Stato (e, quindi l'inesistenza della natura), ciò manca anche il bersaglio sperato: la pace. E lo manca definitivamente. Si badi, non credo che la questione sia la contrapposizione tra natura e cultura, in base alla quale, per quanto la violenza sia ritenuta naturale (stato di natura), si può pensare di sopprimerla artificialmente attraverso la cultura (come nell'umanesimo, nel quale la cultura avrebbe dovuto correggere i difetti della natura). E questo non solo perché l'artificio è esso stesso naturale (e parte della natura creata da Dio), ma soprattutto perché se la violenza naturale può essere vinta solo da una violenza artificiale (tecnica/industria/capitalismo) più grande di quella naturale (e anche di quella divina?), allora non è possibile uscire dalla natura (o come la si voglia chiamare) e, dunque, non è possibile *bandire* la violenza, perché il bando stesso è un atto che richiede violenza: anche nel dispositivo hobbesiano, supponendo che il bando sia un provvedimento dello Stato e, quindi, del tutto legittimo, come si sa, senza la minaccia della forza in grado di farlo rispettare, esso è, di fatto, nullo. Forse per questo *pace* è una parola definita solo per negazione: assenza di guerra – sì perché se la pace è tale vuol dire che è anche assenza di natura e, dunque, puro artificio; di essa, infatti, non c'è esperienza naturale alcuna, quindi è astratta, per non dire metafisica, comunque *ficta*. In un certo senso, la pace (da *pak, pag* = legare, unire, saldare; così come «*pagare* deriva da *pacare*» cioè «soddisfare, calmare»: cfr. Benveniste 1969, tr. it. I, 129) è il vero *impensabile* della filosofia hobbesiana e, forse, di tutto il pensiero moderno, che nasce svelando l'ideologia della pace del mondo antico, basata sui fantasmatici ordini dell'anima e la naturalità del comando, riportando al centro la materialità dei conflitti; solo che, una volta compiuta questa operazione di verità non sa più uscire dal conflitto quale radice dell'essere politico e, dunque, non riesce a pensare la pace, se non tramite l'ipotesi di una forza che-di-più-grandi-non-cessa: di un terrore più grande della paura.

L'impossibile confine rispunta alla radice dell'impostazione problematica di Hobbes, perché non è possibile separare, tantomeno definitivamente, la guerra dalla pace: *la violenza non può essere messa al bando*. La struttura dell'eccezione salta, perché essa è tutta interna allo Stato, ma se non esiste la natura non esiste nemmeno lo Stato: ogni confine che li separi davvero è impossibile o quantomeno è *tendenziale*, nel senso che si approssima progressivamente (ma non si sa con quale andamento – quindi non si può escluderne l'asintoticità – per quanto nel suo tempo si produca conoscenza) alla sostituzione totale di ciò che chiamiamo natura con ciò che chiamiamo artificio, ossia alla generazione di una *natura artificiale*. E qui va ribadito che, se il Leviatano ha il compito di neutralizzare le opinioni religiose (punto che va tenuto fermo, perché non c'è dubbio la Scrittura sia un artificio politico: cfr. L, XLIII.24), esso non può e non deve

(come invece, purtroppo, ha fatto e fa) pensare di bloccare anche la riflessione filosofica e scientifica, cioè il pensiero razionale. È su questo piano, coi suoi mille codici e discorsi (che però non sono opinioni perché formulati secondo linguaggi che ostentano pubblicamente le proprie regole di funzionamento e in coerenza con quelle), che si gioca la possibilità della pace attraverso la costruzione di una *natura razionale*, in cui anche il conflitto sia regolato: non impedito, non soffocato, non neutralizzato, ma abbia libertà in uno spazio politico *aperto*, dove il fine non sia il profitto, ma la conoscenza. Ebbene sì: c'è bisogno di un nuovo illuminismo, che sappia evitarne la dialettica, ossia che non passi dalla volontà di dominio dello spazio a quella del tempo.

Non è certo possibile andare oltre adesso, ma credo che partendo dai risultati hobbesiani: 1) intrascendibilità dei conflitti e 2) impossibilità di porre confini definitivi, si possa intravedere la necessità di un pensiero dell'infinito (o dell'impossibile finitezza), anche in politica, ossia un pensiero che abbia come oggetto proprio la *potenza* delle classi, che è quella del linguaggio nel suo poter essere tanto quanto non-essere: la *potenza* implica sempre, in modo *indisgiungibile*, l'idea di una mancanza (quella di un mondo: è l'ipotesi annichilatoria) e, al contempo, quella di un'eccedenza, perché mai tutta la *potenza* si traduce in atto se non nel suo restar tale. Forse bisognerebbe pensare una sorta di *filosofia delle facoltà* (una teoria dell'agire in potenza), anziché delle azioni. Non si tratta, dunque, di pensare la *potenza* nell'ottica di un trattenere/arginare (ancora il *kathecon*) la formazione delle classi dopo averle abolite, ma di *disattivare* il meccanismo che le forma ossia lo Stato, vale a dire la guerra provocata dalle opinioni. L'unica possibilità per ottenere tale risultato è la filosofia, ossia la scienza, che per Hobbes sono la stessa cosa e non coincidono affatto con la geometria (che tutt'al più fornisce un metodo): la sua filosofia ha piuttosto a che fare con un *momento* platonico (che non è Platone e tantomeno neoplatonismo), riguardante il problema dell'idea (per un primo panorama sulle difficoltà di quest'aspetto in Hobbes si veda Watkins 1965) ossia la *coincidenza* tra *eikasia* e *noesis*: operazione che implica la ricodificazione di entrambi in senso materialistico. La filosofia dovrebbe essere ripensata come tentativo di porre fine allo Stato, cioè alla politica intesa come violenza, perché posta sotto il segno della morale e del diritto (cfr. Benjamin 1920-21).

Tale *natura artificiale*, in Hobbes, è indubbiamente da identificare col Leviatano, per la sua natura di automa, e cioè con uno Stato che è sempre necessariamente composto di una parte (cfr. C, V-VI), ossia di una classe (quella di tutti coloro che sono d'accordo nel cedere il loro diritto a uno ecc.). Da ciò segue che lo Stato è sempre *di classe*, ossia è l'organizzazione di una parte – il comitato d'affari che ne amministra gli interessi – per avvantaggiarsi sugli altri (bollati come ribelli) e, inoltre, che la sua ideologia consiste nello spacciare questa *parte* per il *tutto*. Ma, provando a prendere sul serio l'universalismo che lo Stato dovrebbe avere, non bisogna forse vedere in esso anche il dispositivo in grado di distruggere le classi? Se il Leviatano vuol davvero essere *natura artificiale* la prima classificazione che dovrebbe abolire è, come già detto sopra, quella tra natura e artificio, ma per fare questo l'unico modo non è quello di rinunciare alla conoscenza, ma di istituire comunque l'impossibile confine e di re-istituirlo fino a che esso non sarà più necessario, cioè fino a che tutta la natura non sarà interamente naturalizzata o, il che è lo stesso, razionalizzata (non è un caso che qui stiano le vere radici del pensiero hegeliano... e della biopolitica, almeno da Foucault ad Agamben), a patto però di *non pensare la natura come totalità*, ma come un artificio perennemente aperto su se stesso che la faccia finita con la distinzione trascendenza-immanenza.

Si comprende, dunque, come al centro di questo problema ci sia la dicotomia tra natura e artificio (come anche in Rousseau) e non a caso, credo, la critica di Marx ai diritti “naturali” (cfr. Marx 1844b e, per una prima ricostruzione, Tierney 1997) è una critica a questa ideologica dicotomia che, dunque, bisogna distruggere. È questo il linguaggio e il carattere che dovrebbe avere una rivoluzione non borghese, ossia davvero universale?, anziché la rivendicazione dei diritti e al di là della semplice necessità di prendere il potere? E come si situa, allora, all’interno dell’orizzonte hobbesiano, il discorso marxiano sulla classe (classificazione) in grado di abolire le classi(ficazioni) «durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung» (Marx-Engels 1847-48, 493; corsivo mio)? O, anche se il lessico trasuda ancora troppo Hegel (ma è poi davvero così?), l’affermazione secondo la quale «la testa di questa emancipazione è la filosofia, il cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi se il proletariato non viene superato (*die Aufhebung*) e il proletariato non può superarsi (*sich nicht aufheben*) se la filosofia non si realizza» (Marx 1844a, tr. it. 405)? Qui sta l’inghippo e la difficoltà: la filosofia è prassi ed è, nello specifico, la prassi che porta alla scomparsa del proletariato: la classe che abolisce (o dovrebbe abolire) le classi.

Se, dunque, non può essere lo Stato la risposta all’onnipotenza di D--, bisogna dire, per forza, Hobbes, *amicus sed...* Il compito che ancora resta, allora, è pensare la pace come esito dei conflitti e non come loro neutralizzazione né come loro (falsa) armonia, poggiando la propria riflessione sulla pietra più dura, ma anche più scivolosa, dell’aporia costitutiva del moderno: quella hobbesiana.

La morte del Leviatano non è la ribellione, ma la sua contingenza e infondabilità (precarietà), che però è anche, al contempo, la sua vitalità. La guerra di tutti contro tutti, infatti, non è mai terminata, per cui, in un certo senso, si potrebbe anche dire che lo Stato non è mai davvero esistito, ma è solo un progetto (una tendenza), eppure la sua immaginazione e il tentativo di darle corpo è la nostra storia da più di tre secoli a questa parte. Aporeticità, contingenza e immaginazione sembrano così fare tutt’uno col “senso” della storia.

Bibliografia

Tavola delle abbreviazioni

Opere di Hobbes

E = 1640, *Elements of law natural and politic (Human nature and De corpore politico)*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford-New York, Oxford University Press 1994 (*Elementi di legge naturale e politica*, a c. di A. Pacchi, Firenze, Sansoni 2004).

C = 1642-47, *De cive. The Latin Version* (ed. by H. Warrender), Oxford, At Clarendon Press 1983 (*Elementi filosofici sul cittadino*, a c. di N. Bobbio, Torino, Tea 1994).

LN = 1646-54, *Of liberty and Necessity (Libertà e necessità*, a c. di A. Longega, Milano, Bompiani 2000, pp. 47-121 – testo inglese a fronte).

L = 1651-68, *Leviathan* (ed. by C.B. Macpherson), London, Penguin 1981 (*Leviatano*, a c. di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza 1989; ora anche con testo inglese e latino, *Leviatano*, a c. di R. Santi, Milano, Bompiani 2004²).

Q = 1658, *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (tr. it. parz. in *Libertà e necessità*, a c. di A. Longega, Milano, Bompiani 2000, pp. 123-335 – testo inglese a fronte).

Corp. e H = 1655 e 1658, «*De corpore*» e «*De homine*» in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia...* (ed. by W. Molesworth), Aalen, Scientia Vlg. 1961 (Reprint of edition 1839-45), voll. I.4 e II.1 (*Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a c. di A. Negri, Torino, Utet 1972).

B = 1667-79, *Behemot or the Long Parliament* (ed. by F. Tönnies), London, Simpkin-Marshall & Co. 1889 (*Behemot*, a c. di O. Nicastro, Roma-Bari, Laterza 1979).

Di norma, alla sigla che individua l'opera seguirà, in numero romano, l'indicazione del libro o del capitolo e, in numero arabo, quella del paragrafo. Nel caso non esista questa scansione si citerà il numero di pagina.

Si rimanda alla bibliografia per le altre opere di Hobbes.

Accarino, B., 1999, *Rappresentanza*, Bologna, Il Mulino.

Agamben, G., 1984, «L'idea del linguaggio», in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza 2005, pp. 25-36.

—, 1995, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

—, 2003, *Stato d'eccezione. Homo sacer II.i*, Torino, Bollati Boringhieri.

Althusser, L., 1975, «Soutenance d'Amiens», in *Solitude de Machiavel et autres textes* (éd. par Y. Sintomer), Paris, Puf 1998, pp. 199-236.

Arendt, H., 1966³, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World (*Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Milano, Ed. di Comunità 1996).

Aristotele, *Metafisica* (a cura di G. Reale – testo greco a fronte), Milano, Rusconi 1993.

Astorga, O., *La institution imaginaria del Leviathan*, www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliAsto.htm.

Badiou, A., 1988, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil (*L'essere e l'evento*, a cura di G. Scibilia, Genova, Il melangolo 1995).

—, 2005, *Le Siècle*, Paris, Seuil.

Benjamin, W., 1920-21, «Zur Kritik der Gewalt», in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 47, 3, pp. 179-203 («Per la critica della violenza», in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi 1982², pp. 5-30).

Benveniste, E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 2 voll. (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi 1976, 2 voll.).

- Bateson, G., 1956, *The Message "This Is Play"* (edited by B. Schaffner), Josiah Macy Jr. Foundation ("Questo è un gioco", a cura di D. Zoletto, Milano, Cortina Ed. 1996).
- Berman, M., 1982, *All is that Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York, Simon & Schuster (*L'esperienza della modernità*, tr. it. di V. Lalli e A. Bertoni, Bologna, Il Mulino 1985).
- Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1969.
- Biral, A., 1987, «Hobbes: la società senza governo», in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (a cura di G. Duso), Bologna, Il Mulino, pp. 51-108.
- Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (*Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Milano, Garzanti 2005²).
- Bloch, M., 1992, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press (*Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, tr. it. di S. De Petris, Milano, Cortina Ed. 2005).
- Bobbio, N., 1989, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi.
- Borkenau, F., 1934, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, F. Alcan, Paris (*La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, a cura di G. Marramao, Bologna, Il Mulino 1984).
- Borrelli, G., 1993, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino.
- Bourdieu, P., 1977, «Questions de politique», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, XVI, pp. 55-89.
- , 2000, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon (*Proposta politica. Andare a sinistra oggi*, tr. it. di L. Cuzzo, Roma, Castelvecchi 2005).
- Cimatti, F., 2004, «La logica dell'esperienza religiosa», in *Forme di vita*, 2-3, pp. 230-53.
- Corsi, M., 1967, *Introduzione al Leviatano*, Napoli, Morano.
- Duns Scoto, «Ordinatio», in *Opera omnia*, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1950-73, tt. I-VII.
- Duso, G., 1987, «Introduzione: patto sociale e forma politica», in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (a cura di G. Duso), Bologna, Il Mulino, pp. 7-49.
- , 2004, «Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna» in *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici* (a cura di G. Duso), Roma, Carocci, pp. 107-38.
- Gargani, A.G., 1971, *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi.
- Gombrowicz, W., 1965, *Kosmos (Cosmo)*, a cura di F.M. Cataluccio e D. Tozzetti, Milano, Feltrinelli 2004).

- Habermas, J., 1985³, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2 voll. (*Teoria dell' agire comunicativo*, a cura di E. Rusconi, Bologna, Il Mulino 1986, 2 voll.).
- Herzog, D., 1989, *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Hill, C., 1972, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, London, M. Temple Smith Ltd. (*Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell' Inghilterra del Seicento*, tr. it. di E. Basaglia, Torino, Einaudi 1981).
- Hobbes, Th., 1631-38, *The whole Art of Rhetoric e The Art of Rhetoric, plainly set forth with pertinent Examples for the easy Understanding of the same*, in *L' arte della retorica*, a cura di R. Carotenuto, Napoli, Liguori 1994.
- , 1637, *De principiis cognitionis et actionis*, in M.M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, La Nuova Italia 1942, pp. 104-19.
- , 1666, *An Historical Narration concerning Heresie, and their punishment thereof*, in *The English Works of Thomas Hobbes...* (edited by W. Molesworth), London, J. Bohn 1839-45, vol. IV.3 (*Narrazione storica dell' eresia*, in *Scritti teologici*, a cura di G. Invernizzi e A. Lupoli, Milano, Franco Angeli, pp. 185-204).
- Hofmann, H., 2000, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Johston, D., 1986, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press.
- Koselleck, R., 1959, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Patogene der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, K. Alber Vlg. (*Critica illuminista e crisi della società borghese*, tr. it. di G. Panieri, Bologna, Il Mulino 1972).
- Machiavelli, N., «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio», in *Tutte le opere* (a cura di M. Martelli), Firenze, Sansoni 1993², pp. 73-254.
- Macpherson, C.B., 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.
- Marx, K., 1844a, «Zur Kritik der Hegelshen Rechtsphilosophie. Einleitung», in *Marx Engels Werke* (MEW) vol. I, Berlin, Dietz Verlag 1957, pp. 378-91 («Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione», in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Roma-Bari, Laterza 1982, pp. 390-405).
- , 1844b, «Zur Judenfrage», in MEW vol. I, cit., pp. 347-77 («Sulla questione ebraica», in Bauer B., Marx K., *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma, Manifestolibri 2004, pp. 173-206).
- Marx, K., Engels, F., 1845-46, «Das deutsche Ideologie», in MEW vol. III, cit., (*L' ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Ed. Riuniti 1993⁹).
- , 1847-48, «Manifest der Kommunistischen Partei», in MEW vol. IV, Berlin, Dietz Verlag 1983, pp. 459-93 (*Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Torino, Einaudi 1962).

- Menandro, *Sentenze* (a cura di G. Pompella – testo greco e latino a fronte), Milano, Rizzoli 1997.
- Minerbi Belgrado, A., 1993, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Ed. Riuniti.
- Negri, A., 1992, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo.
- Neri, D., 1984, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli, Guida.
- Nicastro, O., 1992, «Le vocabulaire de la dissolution de l'État», in *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique* (sous la dir. de Y.C. Zarka), Paris, Vrin, pp. 259-87.
- Pacchi, A., 1965, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia.
- , 1985, *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milano, Unicopli.
- , 1988, «Introduzione» a Th. Hobbes, *Scritti teologici* (a cura di G. Invernizzi e A. Lupoli), Milano, Franco Angeli, pp. 7-33.
- Pasqualucci, P., 1994, *Commento al Leviathan. La filosofia del diritto e dello Stato in Thomas Hobbes*, Perugia, Margiacchi-Galeno Ed.
- Pateman, C., 1988, *The sexual contract*, Stanford (CA), Stanford University Press (*Il contratto sessuale*, tr. it. di C. Biasini, Roma, Ed. Riuniti 1997).
- Pécharman, M., 2000, «La puissance absolue de Dieu selon Hobbes», in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII* (a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.C. Zarka), Milano, Franco Angeli, pp. 269-93.
- Piccinini, M., 1999, «Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes», in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* (a cura di G. Duso), Roma, Carocci, pp. 123-41.
- Pirandello, L., 1922, *Enrico IV*, Firenze, Bemporad.
- Pizzorno, A., 1992, «Come pensare il conflitto», in *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano, Feltrinelli 1994², pp. 187-203.
- Platone, *Fedone, Parmenide e Sofista*, in *Tutte le opere* (a cura di E. Maltese – testo greco a fronte), Milano, Newton Compton 1997.
- Rancière, J., 1995, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée.
- Reale, M., 1991, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli «animali politici»: passioni, morale, socialità*, Roma, Ed. Riuniti.
- Ricciardi, M., 2001, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino.
- Riedel, M., 1975, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zur Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (*Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, tr. it. di F. Longato, Bologna, Il Mulino 1990).
- Rossi, P.A., 2002², «Tutto ciò che è artificiale è di perciò stesso naturale», in *Metamorfosi dell'idea di natura*, Genova, Erga Ed., pp. 78-100.

- Schiera, P., 1999, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino.
- Schmitt, C., 1972, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Bologna, Il Mulino.
- , 1986, *Scritti su Thomas Hobbes* (a cura di C. Galli), Milano, Giuffrè.
- Shakespeare, W., 1605-06, *Re Lear e Macbeth* (a cura di G. Baldini – testo inglese a fronte), Milano, Rizzoli 1989⁷ e 1990⁷.
- Spinoza, B., 1661-77, *Ethica* (tr. it. di G. Durante – testo latino a fronte), Firenze, Sansoni 1984².
- Strauss, L., 1936, «The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis» in *What is Political Philosophy*, Glencoe, The Free Press 1959 (*La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, a cura di P.F. Taboni, Urbino, Argalia 1977, pp. 117-350).
- Tierney, B., 1997, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University (*L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, a cura di A. Melloni, Bologna, Il Mulino 2002).
- Virno, P., 2004, «Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio», in N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, Roma, DeriveApprodi 2005, pp. 125-40 (ed. orig. *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Paris, Gallimard 1994).
- Warrender, H., 1957, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press (*Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, tr. it. di A. Minerbi Belgrado, Roma-Bari, Laterza 1995).
- Watkins, J.W.N., 1965, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London, Hutchinson University Library.
- Weber, M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr (*Economia e società*, tr. it. di F. Casabianca e G. Giordano, Milano, Ed. di Comunità 1995, vol. IV).
- Zagorin, P., 1982, *Rebels and Rulers 1500-1660*; vol. I: *Society, states and early modern revolution. Agrarian and urban rebellions*; vol. II: *Provincial rebellion. Revolutionary civil wars, 1560-1660*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Žižek, S., 1999, «La violenza politica tra *fiction* e *fantasy*», in *Il Grande Altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa* (a cura di M. Senaldi), Milano, Feltrinelli, pp. 13-31.
- , 2005, *America oggi. Abu Ghraib e altre oscenità del potere* (tr. it. di L. Chiesa), Verona, Ombre corte.

Note

¹ Forse si potrebbe dire un *game* che non ha *play* (cfr. Bateson 1956, tr. it. specialmente pp. 117-26), cioè un gioco con regole così rigide da non avere al suo interno un po' di lasco. Ma se le regole sono necessarie affinché vi sia un gioco (*game*) è pur vero che 1) per poterle stabilire o si violano le regole di un *game* precedente o 2) si parte da una situazione senza regole, quindi senza giochi (*games*): in entrambi i casi ci si trova in un *play*; quindi l'unica regola del gioco (*play*) è che ci devono essere delle regole di gioco (*game*), ma non quali siano queste regole e, soprattutto, che queste regole devono consentire sempre un minimo di lasco, un vuoto che dia vivacità al gioco (*game*) stesso, consentendone anche la ridefinizione (*re-play*). La regola di ogni gioco, insomma, è che le regole ci devono essere e devono essere rispettate, il che vuol dire che possono essere violate. Quello di Hobbes pare davvero il tentativo di dar vita a un gioco (*game*) la cui regola fondativa e unica è che più nessun *gioco* (*play*, ma anche lasco/vuoto) è consentito.

² Preferisco questa dicitura a *scienza della politica*, perché evidenzia meglio l'intenzione hobbesiana di eleggere a modello epistemico della politica la geometria. In altri termini, in una *politica come scienza* sono le regole della scienza e, di solito, della logica a dover descrivere la politica, mentre in una *scienza della politica* sono le regole della politica, che non sono sempre logiche, che dicono (o dalle quali dobbiamo cercare di farci dire) qual è la loro logica, per quanto contraddittoria.

³ Interessanti le due diverse versioni fornite in *Corp.*, II.4 e in H, X.2: nella prima, Hobbes, sostiene che i nomi, imposti da Dio a suo arbitrio, dopo la Torre di Babele, ma anche per il passare del tempo, caddero in disuso e vennero sostituiti da altri nomi scelti e condivisi dagli uomini; nella seconda, dice addirittura che Dio e Adamo in Paradiso comunicavano in modo soprannaturale, per cui l'origine delle lingue non può che essere interamente umana e, dunque, arbitraria.

⁴ Va però ricordato che «se in origine Hobbes si proponeva solo di mostrare 'che poteva esserci ben poco o nessun conflitto tra i doveri di un uomo verso Dio e i suoi obblighi nei confronti del sovrano terreno', a partire dal *Leviathan* egli mirò a 'denunciare gli elementi superstiziosi e magici presenti nel cristianesimo, in modo che potessero essere espunti dalla dottrina cristiana'» (Pacchi 1988, 33; la cit. è da Johnston 1986, 130).

⁵ «In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura».

⁶ Nello specifico di questo paragrafo i folli sono coloro che basano la propria conoscenza su fonti ritenute autorevoli, cioè sul principio di autorità (Aristotele, Cicerone, Tommaso): sono quindi attori. Dall'uso erroneo del linguaggio derivano, tra l'altro, le controversie religiose e filosofiche, dalle quali nascono le guerre (cfr. *Corp.*, *ep. dedic.*).

⁷ Con i nomi, infatti, richiamiamo alla mente qualche concetto delle cose alle quali diamo quei nomi. I concetti (*conceptions*) o «nature» derivano «dalle azioni della cosa stessa» 1) se l'azione è presente, il concetto si chiama «senso» (quindi: la sensazione è un concetto), mentre la cosa che lo produce si chiama «oggetto del senso» (cfr. E, II.2-3) e colui che lo percepisce si chiama «soggetto» o «senziente» (cfr. *ivi*, 4). Le immagini (sensazioni) sono il risultato della modificazione di qualcosa in noi (soggetto) prodotta dal contatto con le cose (oggetto), per cui le immagini non sono proprietà delle cose, ma alterazioni del soggetto e a esso solo appartengono (cfr. *ivi*, 5-10).

⁸ In particolare (cfr. Neri 1984, 59-73), a parte la supremazia non motivata di *Corp.* sulle altre opere di Hobbes, risulta evidente che «la ragione è [...] un prodotto dell'uso dei nomi» e non viceversa e che, dunque, il problema principale è quello della nominazione, che oscillerà anche tra nominalismo e concettualismo (mentre assodato sembra l'antirealismo), ma che, comunque, pone sempre la questione della decisione o dell'imposizione dei nomi, al di là del loro riferirsi o meno e in che misura a qualcosa di sensibile. Neri invece cerca di forzare Hobbes verso il platonismo, che è un modo non hobbesiano per provare a risolvere l'antinomia hobbesiana. Il concettualismo, infatti, non risolve, a mio parere, il problema del nome, perché per conoscere le idee bisogna pur sempre usare un linguaggio e partire da esso

(cfr. almeno Platone, *Fedone* 99e, *Parmenide* 135e, *Sofista* 260a; Aristotele, *Metafisica* I.6, 987b33): e chi lo definisce? Il tentativo di risolvere le aporie dell'empirismo col platonismo, in realtà, ricade in esse.

⁹ «Mentre il contratto comporta il trasferimento della cosa oltre alla traslazione del diritto e, dunque, una situazione di scambio, il patto comporta una cessione del diritto attendendo l'adempimento nel tempo futuro: implica dunque un atteggiamento di fede, di fiducia e determina un vincolo per il futuro» e il *play* che dà luogo all'associazione politica (*game*) è «un patto» (cfr. Duso 1987, 10 n. 7).

¹⁰ E, in fondo, cos'è la magia, soprattutto nella tradizione cristiana, se non il rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*? Ossia la pretesa di poter arrivare a possedere una *potentia absoluta* come quella divina? I ribelli, dunque, sono coloro che attentano al cielo. E, dunque, il Leviatano...? (cfr. L, XXX.7: le sciocche figlie di Peleo che ascoltano Medea e fanno a pezzi il padre e lo bolliscono per ringiovanirlo senza però riuscire a farne «a new man»; Hobbes dice «is like the breach of the first of God's commandments»).

¹¹ È interessante notare che la superiorità di animali quali le api è data, tra l'altro, dal fatto di non possedere il linguaggio, caratteristica che evita l'istigazione reciproca alla faziosità (cfr. E, XIX.5 e L, XVII.6-12).

¹² È questo che rende problematico l'intrigante concetto negriano di moltitudine e di potere costituente in chiave non giuridica ossia di costituzione materiale (cfr. Negri 1992, almeno 7-47 e 346-84). Se, infatti, il potere costituente, che è della *multitudo* per definizione, è equiparabile a una pratica rivoluzionaria che non si traduce mai in potere costituito (non è dunque la ribellione quale altra faccia della sovranità), perché sa restare aperta sul proprio desiderio vitale e propulsivo quale «procedura assoluta – onnipotente e espansiva, illimitata e non finalizzata» (22), rimandando «alla preconstituzione sociale della totalità democratica» (18) come al mare di forze che si agitano e si scontrano, senza forma e senza direzione (che non sia quella di un contro- o di un anti-), in una fase di cambiamento politico, allora questa *potenza* può essere sì fattore di cambiamento, ma sempre di cambiamento di *altro*, cioè di un potere costituito (quindi legata e dipendente dalla sua presenza), dato che se volesse sostituirsi a esso la moltitudine diventerebbe subito popolo. Insomma, la «passione costituente della *multitudo*» (347), il libero brulicare dei suoi desideri, la rendono assai più simile a quella «sciolta, come era la siragusana» anziché a quella «regolata dalle leggi, come era la romana» (Machiavelli, *Discorsi*, I.58). Non solo, dunque, si resta nella prospettiva aperta da Hobbes (perché la moltitudine negriana non può essere pensata che dentro uno spazio politico già tracciato e da esso scaturente), ma non si dà affatto risposta al problema della pace: «il potere costituente – infatti – si realizza come tendenza – esso è sempre riaperto e sempre ridefinito come assolutezza in questo suo riaprirsi. Esso è nella realtà, esso è nella guerra e nella crisi, ma questa è la divinità del mondo» (349). Contrariamente al ribelle, che vuole diventare sovrano, la *multitudo* negriana vuole «solo» controllare il sovrano, *governarlo*, senza prenderne ufficialmente il posto (come se fosse un'altra cosa!). Conflitto tra potere e contropotere (dove la guerra è interna anche al contropotere) tutto compreso nel campo politico: come se gli spettatori pretendessero di dettare, ogni tanto, alcune regole del gioco, da sempre e per sempre definito, scambiando questo per libertà. E se «il progetto non è più quello di far corrispondere il politico al sociale, ma di inserire la produzione del politico nella creazione del sociale» (350) le aporie cominciano nuovamente a fioccare, infatti, nonostante tutto, «il potere costituente si perde nell'impossibilità di stabilire il limite come assoluto» (357) e cede troppo facilmente alla gioia che immagina esser data «non dall'effettualità del riuscire, ma dall'effettualità del tentare sempre una nuova riuscita» come se bastasse davvero dire che il potere costituente è «la rivelazione di un 'fuori' che si è fatto un 'dentro'» o di una «crisi» sulla quale è fondabile una «disutopia costitutiva» (o «democrazia assoluta») del «soggetto» (*sic*) multitudinario (364), il cui tratto metodologico tipico è un «induttivismo radicale» (366), una specie di empirismo anarcoide che, miracolosamente, converge di per sé in unità a supporto di un'etica della «testimonianza» (367), che si compie nel radioso «momento creativo della cooperazione» (380).

¹³ Diversa sembra essere la questione nello Stato di matrice lockiana, perché lì, invece, il sovrano è costretto (da costituzione e diritti naturali) a osservare le leggi che egli stesso fa: ecco perché si presenta poi la necessità dell'eccesso, ossia dell'oscenità. Necessità dell'eccesso che ha due facce: quella di coloro che devono farsi riconoscere dallo Stato per parteciparvi (cfr. il «teorema del punto d'eccesso» in Badiou 1988, tr. it. 90-2 e la «parte dei senza-parte» in Rancière 1995) e quella del potere (e del Capitale) che deve continuamente eccedere se stesso (violare da sé i propri confini; legiferare continuamente) per poter esistere in quanto tale (cfr. Žižek 2005). Bisogna inoltre aggiungere che la legge non scritta non è solo quella che attiene al risvolto osceno del potere quale supporto emergenziale e fantasmatico della sua conservazione, ma anche quella che può dar vita a un contro-potere, come nel caso di Antigone, ad esempio, oppure, più di recente (ma tanto per completare l'arco cronologico) quella che verte sull'idea di

giustizia (basata sull'idea di umanità) fatta propria da buona parte del movimento cosiddetto «no global» (cfr. Virno 2004).

¹⁴ «All'interno di una prospettiva hobbesiana rivoluzione, modernità e affermazione della sovranità moderna finiscono dunque per coincidere» (Ricciardi 2001, 53). In altri termini, «Stato e Rivoluzione, Leviatano e Behemot, sono entrambi sempre presenti e potenzialmente sempre attivi (Schmitt 1982², tr. it. 87) ossia: lo Stato è il vero generatore della Rivoluzione (borghese, quella che lo afferma; non borghese, quella che vorrebbe distruggerlo) e, al contempo (ed è un'altra contraddizione), l'unica vera Rivoluzione (borghese e non) consiste nel gesto arbitrario che istituisce lo Stato. Ma se è così, il linguaggio del Leviatano diventa il linguaggio di riferimento per tutti – anche per quelli che parleranno poi di diritti (come, per es., Locke, Paine, ecc.) – per cui è come se tutti i linguaggi, anche quelli della rivoluzione (e non solo di quella borghese), fossero tarati su quello hobbesiano, che ne costituisce il paradigma. I ribelli guardano necessariamente al Leviatano e allo spazio politico che esso, linguisticamente, apre, per appropriarsene: con tutte le conseguenze contraddittorie del caso, visto che tale rivoluzione è davvero, astronomicamente, un ritorno al principio e non una radicale rottura; il sovrano è sostituito da un altro, ma all'interno della stessa logica! Il ribelle, perciò, non è tale perché parla un linguaggio diverso da quello sovrano o a lui incomprendibile (come quello dei folli, ecc.) o perché mette in discussione la procedura che fonda il linguaggio della politica (che per Hobbes è anche quello della scienza), ma, fondamentalmente, perché vuole il posto del sovrano: ecco perché i due si capiscono benissimo.

¹⁵ Bourdieu nota ancora che «uno dei problemi con i campi è quello dell'assiomatizzazione, che è uno sforzo per rendere esplicite le tautologie fondamentali su cui si fonda qualsiasi campo» (2000, tr. it. 51). Nel caso di Hobbes la tautologia prima è: *la politica è un atto politico* ossia un atto di divisione e, dunque, di guerra.