

Hobbes: corpo politico e rappresentanza

(da M. Piccinini, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica* Giappicchelli, Torino, 2007)

L'esperienza della crisi parlamentare e della guerra civile verrà inevitabilmente a spostare tutti i termini del problema, dissolvendo catastroficamente la polarità tra rideterminazione e sfida e imponendo un radicale ripensamento di ogni sapere politico. E' a questa altezza che il nome di Thomas Hobbes esibisce la propria ineludibilità. Nella scansione in cui il progetto hobbesiano trova la propria definizione sistematica il tema del *corpo* assolve a un ruolo connettivo primario, determinandosi come una costante capace di oltrepassare, reinscrivendola al proprio interno, l'opposizione natura/artificio. Già nel 1886 George Croom Robertson, in un libro che apriva la straordinaria stagione critica hobbesiana di fine secolo, sottolineava l'importanza dell'uso del termine *body* invece di *nature* nella prima parte del sistema di Hobbes. "Body", egli scriveva, "is with Hobbes, not opposed like Nature to Society, but is the first term of a series leading up to Society or the State through Man"³⁶.

Caratterizzando la vita come "but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within", Hobbes all'inizio del *Leviathan* accomuna tutti gli enti che, ³⁶ G.C. Robertson, *Thomas Hobbes*, Edinburgh, Blackwood, p. 45.

43

pur nella loro distinzione, sotto tale definizione rientrano, siano essi corpi animati elementari, uomini o automi, cioè macchine semoventi. Il corpo politico è in quest'ordine. Né uomo, né macchina, è *come* un uomo, perché a quelle del corpo umano corrispondono le sue parti, ma è anche *come* una macchina, perché creato dall'arte dell'uomo.

L'artificialismo hobbesiano ridetermina per questa via la figura tradizionale dell'*analogia corporis*, appropriandosene e funzionalizzandola a sé. Un nuovo lessico sostituisce le vecchie corrispondenze: *artificial body*, *artificial man*, *artificial soul*. Eppure il quadro che ne deriva è tutt'altro che pacificato, sia nei confronti dei problemi di una tradizione data per acquisita, trascina con sé, sia al proprio interno. In questo senso persino un regesto completo e attento delle varie declinazioni che l'immagine corporea del *Commonwealth* come uomo artificiale assume nei differenti testi hobbesiani, tanto nelle scritture quanto nell'iconografia, - un lavoro che non mi risulta sia disponibile, probabilmente perché considerato superfluo - potrebbe riservare qualche sorpresa.

E' tuttavia opportuno per lo sviluppo del nostro

discorso portare l'attenzione su un aspetto apparentemente più delimitato e specifico della problematica hobbesiana, ma che dovrebbe alla fine risultare di maggiore presa nei confronti di una considerazione complessiva della vicenda storica del *body politic* come modalità espressiva della costituzione. Mi riferisco cioè alla modificazione che subisce la figura del patto quando il tema della rappresentanza politica trova nel *Leviathan* la sua formulazione più piena e compiuta e alla complicazione che questa viene a determinare per il profilo complessivo dell'artificialismo hobbesiano.

Costruiamo un primo termine di paragone, aprendo il *De Cive* al paragrafo 11 del capitolo VI, laddove si parla di cosa significhi avere il potere supremo - come ricorderete

44

Hobbes usa quest'espressione sul calco del testo latino che utilizza *summa potestas*, mentre nel *Leviathan* tornerà all'espressione *sovereignty* già usata negli *Elements of Law* del 1640 - e di cosa significhi essere un cittadino. Il punto è importante. Con l'introduzione del patto di unione i singoli hanno superato la precaria condizione in cui, in quanto membri di una moltitudine, erano solo capaci di accordare le loro particolari volontà su specifici obiettivi comuni e spinti dalla necessità di una stabile protezione si sono risolti comunemente ad avere un'unica volontà di tutti, sottoponendo le proprie a quella di un altro, uomo o assemblea che sia. "In every city", scrive Hobbes, "That Man, or Counsell, to whose will each particular man hath subjected his will (so as hath been declared) is said to have the SUPREME POWER, or CHIEFE COMMAND, or DOMINION; which *power*, and *Right of commanding*, consists in this, that each Citizen hath conveyed all his strength and power to that man, or Counsell; which to have done (because no man can transferre his power in a naturall manner) is nothing else then to have parted with his Right of resisting. Each Citizen, as also every subordinate civill Person, is called the SUBJECT of him who hath the chiefe command". La scrittura hobbesiana è molto precisa nel definire il carattere privativo in cui il supremo potere si costituisce: la sottomissione è il trasferimento da parte di ciascuno della propria forza, ma quest'ultimo non può essere inteso come il contenuto d'una promessa o una dichiarazione di valenza simbolica, deve essere un *atto* e quindi, nell'orizzonte di una natura materialisticamente definita, non può essere che l'evento negativo di una dimissione. Il diritto a comandare di chi ha il potere è il fatto della *contemporanea* rinuncia da parte di tutti gli altri a quel diritto a resistergli in cui si compendiano tutti i diritti della condizione naturale, fatta eccezione per il diritto alla vita. Costituendo una città, i cittadini si costituiscono come sudditi di un signore (*Lord*,

nella precedente versione latina *Dominus*). Unione e sottomissione sono quindi due inscindibili determinazioni di un unico patto, che non ammette scansioni, e che si pone come un unico *evento*. Sotto quest'aspetto, e diversamente dagli *Elements*, dove, come vedremo, qualche disomogeneità di rilievo è presente, la continuità tra la formulazione del *De Cive* e la successiva elaborazione del *Leviathan* è completa. Su questa base, come è noto, Hobbes fa seguire nel paragrafo successivo la bipartizione tra città naturali e città politiche. Nelle prime, di cui, egli dice, abbiamo gli esempi più antichi, il patto è il prodotto della paura nei confronti di un vincitore e a lui, alla sua superiore *forza* ci si sottomette: è lui che *acquisisce* dei sudditi. Le seconde traggono origine anch'esse dalla paura, ma la sottomissione avviene nei confronti di qualcuno, uomo o assemblea, da cui ci si attende protezione e derivano per istituzione politica da “the *Counsell*, and *constitution* of those meet together”. Qui, diversamente dal caso precedente, la forza di colui verso cui si attua l'atto di sottomissione, il suo *potere*, non precede l'atto stesso, o almeno non n'è affatto la condizione necessaria. Ne consegue che nel primo caso il potere del conquistatore è un potere *naturale*, o almeno come tale si presenta *a una moltitudine vinta* - il modello di riferimento, non dimentichiamolo, per Hobbes è sempre la guerra. Diverso è il secondo caso, perché, quale che sia la *forza* naturale di colui, uomo o assemblea, cui ci si sottometterà, diversa è la determinazione che il *potere* così istituito richiede. La forza infatti di colui che ha il supremo potere è la forza, resa una, di tutti coloro che hanno reciprocamente stabilito di trasferire i loro diritti naturali, cioè le loro forze, a lui. Il supremo potere nella città politica è appunto *il* potere. Anche nelle città naturali, il supremo potere è *il* potere, in quanto ogni altro esercizio di forza è escluso dal patto che i vinti hanno stretto per diventare sudditi. Ma il potere delle città politiche è diverso da quello delle città naturali? Certo

in queste ultime maggiore sembra essere la congruenza tra il profilo della dimissione in cui si attua il patto e un monopolio della forza che è innanzitutto esclusione di ogni resistenza, azzeramento volontario dell'esercizio della propria forza da parte di chi *sceglie* - comunque per Hobbes c'è deliberazione, anche in condizione di assoluta disparità di forze - di sottomettersi. Più difficoltosa invece si presenta l'equazione tra trasferimento e dimissione nel rendere la specificità del potere della città politica. A renderne ragione la *sola* messa da parte del proprio diritto di resistenza di cui parla il *De Cive* non pare infatti del tutto sufficiente. Parlare semplicemente di *pactum subjectionis* per l'Hobbes del *De Cive*, come ha fatto letteratura recente, è

indubbiamente limitativo; anche se il passaggio dalla moltitudine, cioè dagli singoli, all'unione, cioè all'unità in un'unica volontà, avviene comunque in forza di un assudimento signorile, la distinzione tra qualificazione *naturale* e qualificazione *politica* resta in riferimento alla condizione civile molto netta. La distinzione non verte, né può vertere per motivi di antropologia sistematica, sulle qualità della persona naturale di colui che si pone come signore. Il signore hobbesiano non è, e per ottime ragioni, antropologicamente diseguale dagli altri uomini. L'elemento distintivo deve stare dunque nel patto. Certo, ma dove? Qui in realtà si aprono alcuni problemi.

Nella narrazione del *De Cive* lo schema polare vincitore/vinti non sembra infatti trovare un esito *stricto sensu* politico e la condizione civile che ne deriva, anche se mediata volontaristicamente dal patto, resta ancora in qualche modo naturale: una condizione civile permeata di naturalità, appunto, come scrive Hobbes, "a City naturall". Più complessa è la situazione da cui evolve "a City politicall": coloro che stringono il patto istitutivo non agiscono spinti dalla paura che un determinato vincitore possa ucciderli, ma sono vinti dalla paura che nasce dalla

47

consapevolezza che chiunque potrebbe ucciderli, dato che, pur essendo le forze di ciascuno diverse in grandezza, nessuno può ragionevolmente considerarsi al riparo da una morte violenta. Rispetto alla polarità polemica di ciascuno con ciascuno, potenzialmente capace di esito mortale, colui cui si trasferiscono i diritti naturali di ciascuno e di tutti si presenta come *terzo*. Una moltitudine dove tutti temono di essere mortalmente sopraffatti può scegliere il proprio signore anche al proprio interno, ma - non essendo essa un'unione, ma una mera compresenza di singoli - la figura signorile si presenterà comunque e sempre come terza. E' dunque quest'eccedenza nei confronti d'una sequenza interminabile di contrapposizioni polemiche duali ciò che *di per sé* caratterizza, garantendolo, il carattere politico della città che da lì trova *istituzione*?

Non credo che seguire questa linea d'indagine possa portarci molto lontano. Potremmo esaminare più da presso la differenza tra la minaccia *reale* di annientamento considerata nel primo caso e la minaccia *possibile* considerata nel secondo, ma arriveremo solo a determinare l'impossibilità per Hobbes di una loro effettiva distinzione: prima della condizione civile l'idea di essere al riparo da conflitti mortali è, in senso proprio, illusoria e l'incombente di un pericolo è pressoché imperscrutabile. Egualmente ci troveremo in difficoltà insistendo sul fatto che nel primo caso siamo *già* in balia di un nemico vittorioso, mentre ovviamente ciò non si dà nel secondo caso: l'elemento

volontaristico che sottende l'atto della rinuncia a resistere pone il vincitore in una posizione diversa da quella di nemico, rende anche lui - si potrebbe persino dire - terzo rispetto allo stesso conflitto che lo vede vincitore. Non c'è infatti motivo perché questi, non essendo più nella necessità di confrontarsi con un potere altrui, essendo questo stato dismesso a suo favore, permanga in un'inimicizia distruttiva e non si comporti invece allo stesso modo di come è sensato

48

pensare operi il signore di una città politica, ovvero secondo quelle *leggi di natura* la cui ragionevolezza e vantaggiosità non sono più sfidate e rese vane dalle pretese smisurate dei *diritti naturali* di ciascuno.

Così, come non si può negare che la distinzione tipologica tra acquisizione e istituzione offerta dal *De Cive* resti perspicua, allo stesso modo si deve ammettere che essa, appena se ne assumano analiticamente gli elementi, tende a sfumare in un'opacità che rivela l'intrinseca manchevolezza della strumentazione categoriale che intende esprimerla.

Negli *Elements of Law* Hobbes aveva fatto uso di una terminologia in parte differente. Nel capitolo XIX intitolato *Of the Necessity and Definition of a Body Politic*, che, chiudendo la parte dedicata alla natura dell'uomo, assicurava la transizione al *De Corpore Politico*, venivano affrontate le medesime questioni trattate un decennio più tardi negli ultimi paragrafi del capitolo VI del *De Cive*. Lì Hobbes ripartiva "all cities or bodies politic not subordinate, but independent" tra quelle che sorgevano per assoggettamento a un assalitore reale o potenziale, "as it were naturally", e quelle che invece sorgevano per assoggettamento a colui su cui si era concordato assieme per paura di altri. Dalla prima modalità derivava un "dominion, paternal and despotic", dalla seconda "by mutual agreement amongst many the body politic they make, is for the most part called a commonwealth in distinction from the former", anche se questo termine, si ammetteva, viene generalmente usato per indicare entrambi. E poche righe dopo ribadiva la distinzione affermando che avrebbe parlato prima del *commonwealth* e dopo dei "bodies politic, patrimonial and despotic".

Coerentemente con questo assunto Hobbes non fa mai uso del termine *commonwealth* per tutto il capitolo XXIII in cui si occupa del potere paterno e del regno patrimoniale, almeno fino a quando, dovendo parlare del diritto di successione nelle monarchie - sia in quelle per acquisizione, sia in quelle

49

per istituzione -, non è costretto ad acconsentirne a un uso più generale. Dunque, almeno nella prospettiva della loro origine, i corpi politici per acquisizione non sono *commonwealths*.

Facciamo ancora un passo e andiamo all'inizio del

capitolo del capitolo XXI. Hobbes ha discusso dei requisiti della costituzione di un *commonwealth* e affronta la questione delle cosiddette 'forme di governo'. L'approccio hobbesiano non è morfologico, ma genetico. La disposizione in sequenza di democrazia, aristocrazia e monarchia trova motivazione nella precedenza *necessaria* che la prima detiene rispetto alle altre due "because an aristocracy and a monarchy, require nomination of persons agreed upon" e quindi, dato che l'accettazione del principio di maggioranza è la sola condizione perché un numero elevato di uomini possa trovare un reciproco accordo, è coerente riconoscere che "where the votes of the major part involves the votes of the rest, there is actually a democracy". Il passo è tale da sollevare più di un motivo d'imbarazzo, perché è evidente che qui a essere coinvolta non è solo l'istituzione di una specifica forma di *policy*, ma la struttura stessa del patto istitutivo. La scelta di un sovrano che non fosse l'assemblea di tutti i contraenti comunque richiederebbe come proprio presupposto quest'ultima in quanto corpo costituito; la sovranità di *uno* avrebbe come propria base non le forze di tutti trasferite su di lui, ma la sovranità di un *altro*, di una moltitudine che si è già istituita autonomamente *per via assembleare* come popolo. La struttura del patto ne risulterebbe in un certo senso raddoppiata, con effetti devastanti. In realtà il discorso hobbesiano sembra procedere oscillando tra una determinazione procedurale della democrazia e una determinazione istituzionale, riaffermando da una parte il presupposto che il patto non è mai stretto con un sovrano, ma sempre tra individui tra loro, dall'altra minimizzando il carattere *catastrofico* del passaggio da un

50

popolo assemblearmente costituitosi sovrano a un signore sovrano, passaggio che richiede appunto non un patto supplementare, ma la dissoluzione di un corpo politico e l'instaurazione di un *altro* patto. L'antecedenza necessaria della democrazia costituisce chiaramente un'aporia della costruzione teorica sviluppata da Hobbes negli *Elements of Law*, ma quest'aporia ne indica anche un problema decisivo, lo stesso che sta al cuore della contrapposizione tra *commonwealths* istituiti politicamente e regni patrimoniali acquisitivi.

La rielaborazione offerta dal *De Cive* risolverà l'aporia emersa nella trattazione della democrazia, rigorizzando nei suoi esiti la definizione del patto. Ma con un prezzo. Una volta riportata la democrazia alla propria specificità di una delle forme civili per istituzione, la distinzione tra città politiche e città naturali si trova privata del supporto immaginativo di cui si avvaleva invece la distinzione tra il *commonwealth* e gli altri *bodies politic*. L'equiparazione di trasferimento e dimissione, certo presente anche negli

Elements, assume così un ruolo assai più marcato nello svolgimento dell'argomento pattizio, dato che alla comunità di presenza che è ancora solo moltitudine e non è ancora unione, è lasciata solo la contemporaneità di un'azione negativa, l'atto-segno della non resistenza, e non trova più nell'economia complessiva del testo alcuna sponda per una propria ulteriore consistenza. Sarà la strutturazione rappresentativa del patto offerta dal *Leviathan* a risarcire il tema democratico degli *Elements*.

Il potere del sovrano non è per Hobbes *potestas* regia, non è la facoltà di reggere i sudditi secondo un'attribuzione divina o il riconoscimento di un'eccellenza o anche di un ruolo naturale. Il potere di un sovrano è il potere *comune*, è l'unità delle forze di tutti e di ciascuno che si realizza (non può altrimenti realizzarsi che) in una determinazione signorile. Che questa determinazione signorile si sostanzii

51

monarchicamente in un re, invece che in un'assemblea non è da questo punto di vista importante. L'opzione monarchica di Hobbes ha infatti basi ben diverse da quelle sottese all'argomento legitimistico: è funzione del tempo-presenza che solo l'immediato darsi di una corporeità fisica può da ultimo assicurare a quella sovranità, che Hobbes pure presenta - lo sottolineava già Gierke³⁷ - come l'anima, più che come la testa, del corpo politico.

Il potere comune è la sostanza della sovranità, mentre la determinazione signorile ne è la condizione. Lo schema che vede nella *neutralizzazione* di ogni forza altra da quella del sovrano quella premessa della pace e dell'ordine civile che trova svolgimento nella distinzione tra un *pubblico* di pure pertinenza del sovrano e un *privato*, dove agli individui sono concessione libertà di coscienza e proprietà dei beni, è insufficiente a tenere il problema con cui Hobbes si confronta. Il suo pensiero non può essere ricondotto a mera variante, per quanto intellettualmente potente, della riflessione svolta dai *politiques* francesi di fronte alle devastazioni del conflitto religioso o di quella, per molti versi contigua, dei teorici del potere *de facto* negli anni del cosiddetto Interregno successivo alla decapitazione di Carlo I. Una ripartizione tra pubblico e privato, dove l'agire politico si determina solo come *del* principe e le opinioni sono imperscrutabilmente - *in foro interno* - dei singoli sudditi, non può infatti sfuggire, se assunta in senso forte, a due implicazioni severe. Da un lato la qualificazione *politica* dell'azione sfuma, perché viene persa ogni relazione con la dimensione di *pluralità* che comunque la costituisce, dall'altro si perpetua un'inquietante *riserva di anarchia* che minaccia l'ordine civile. Sarà lo stesso Hobbes a sottolineare lucidamente nel capitolo XXIII del *Leviathan* come "the

³⁷ Otto von Gierke, *Deutsche Genossenschaftsrecht*, bd. IV, Berlin,

actions of men proceed from their opinions, and in the well governing of opinions consisteth the well governing of men's actions in order to their peace and concord". Il nesso tra opinioni ed azioni è irrisolvibile e una loro separazione è da ultimo insostenibile.

La costruzione hobbesiana ha certo sempre mostrato consapevolezza di questa duplice determinazione problematica. La stessa dimensione potestativa implicita nel lessico del *dominium*, apparentemente così arcaico anche agli occhi dei contemporanei e verso cui Hobbes mostra uno sforzo continuo di rideterminazione, costituisce solo un altro aspetto della medesima consapevolezza. Hobbes fino al *De Cive* sembra ritenere che l'analisi del patto e lo svolgimento del tema volontaristico nella figura della *volontà una* coagolino una risposta sufficiente alle questioni sopra indicate, risolvendole nell'insistenza sulla dimensione fondativa in cui la forma politica emerge. Tuttavia, anche a questo riguardo è l'equazione tra trasferimento e dimissione a costituire un ostacolo. E' infatti inevitabile, come ha sottolineato Lucien Jaume in uno scritto recente che terrò presente anche in seguito, che "tant que les hommes ne feraient que résigner leur volonté au profit d'un Tiers (roi ou assemblée), selon un pacte de non-résistance, ils pouvaient toujours être tentés de considérer le souverain comme une instance leur restant extérieure"³⁸.

Leviathan: la struttura della rappresentanza

Nel *Leviathan* il lessico della rappresentazione irrompe nel capitolo XVI, esattamente alla fine della prima parte dedicata all'uomo, in una collocazione architettonica

³⁸L. Jaume, *Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant* in Y.C. Zarka, ed. , *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, 1992, pp. 231-257. La citazione è da p. 233.

decisamente innovativa rispetto al *De Cive*. Mentre nel testo del 1642 la sezione sullo stato di natura terminava con la trattazione delle leggi naturali e quella sulla condizione civile iniziava con il patto d'unione e la distinzione tra città politica e città naturale, in quello del 1651 è il capitolo XVI *Of persons, authors and things personated* a svolgere il ruolo di raccordo fra le parti e gli argomenti corrispondenti. Riferito ancora alla prima parte dell'opera per il suo carattere di teoria generale delle relazioni di personalità - la nozione di *persona* è sempre connessa a un riconoscimento e quindi implica una relazione -, esso fornisce tuttavia il lessico in cui troverà espressione la trattazione dei corpi politici per istituzione.

Un'inequivocabile riprova la troveremo nella definizione offerta in apertura del capitolo XVIII: "A COMMONWEALTH is said to be instituted when a

multitude of men do agree, and covenant, every one with every one, that to whatsoever man, or assembly of men, shall be given by the major part the right to present the person of them all, that is to say, to be their representative". E ancora, all'inizio del capitolo XXIII a proposito dei diversi generi di *commonwealth by institution*: "The difference of Commonwealths consisteth in the difference of the sovereign, or the person representative of all and every one of the multitude". Dunque, il termine chiave con cui Hobbes definisce il sovrano per istituzione è *il rappresentante*. Non per caso nella considerazione del sovrano per acquisizione quest'attribuzione in forma diretta non compare mai, anche se in verità lo schema autore/attore che lo sottende vi è riproposto. Ma cosa significa essere il rappresentante? Permettetemi di soffermarmi su questo punto, seguendo da presso la densa articolazione del capitolo XVI. Punto di partenza è la definizione di *persona*, intesa come colui cui riferiamo determinate parole e azioni. Qui troviamo una prima partizione. Chi agisce a proprio titolo viene infatti definito persona *naturale*, mentre persona *finta* (*feigned*) o

54

artificiale è chi, come si esprime la versione latina del *Leviathan*, agisce *nomine alieno*, o, come più puntigliosamente precisa la versione inglese, colui le cui parole e azioni sono considerate rappresentare le parole e le azioni di un altro. La distinzione tra naturale e artificiale non ha dunque, riferita al tema della personalità, nulla di 'sostanzialistico'. Hobbes ci rimanda a questo proposito all'*acting* della finzione scenica e della simulazione retorica, introducendoci in una dimensione dove decisivi sono il riferimento e l'ascrivibilità di una concatenazione di parole e azioni, la cui realtà resta strettamente collegata all'efficacia concreta di un'attribuzione e di una credenza. Il darsi di una persona artificiale è dunque per Hobbes strettamente connesso alla dualità della relazione e al riconoscimento di quest'ultima. Ma nella sua formulazione più generale la dualità della relazione non sottende *necessariamente* una dualità reale, né il riconoscimento, che pure implica lo sguardo di un altro, richiede di necessità un'effettiva presenza altrui. Il contesto della citazione che Hobbes riprende a titolo d'esempio dal *De Oratore* di Cicerone ("tris personas unus sustineo", II 102) è illuminante al riguardo: l'Antonio ciceroniano che, illustrando il modo in cui si prepara a discutere una causa in giudizio, racconta come, lasciato finalmente solo dal suo cliente, sia uso a simulare il dibattito, sostenendone di volta in volta ciascuna parte, quella dell'avversario, quella del giudice e la *propria*, costituisce per Hobbes un caso di persona artificiale, anche se non tale da sollevare questioni ulteriori sul rapporto che 'lega' la figura rappresentata e chi immaginariamente la agisce, rappresentandone il *ruolo*: è

sufficiente che la prestazione rappresentativa possa essere riconosciuta nella propria scansione da un potenziale osservatore. In questo senso, il discorso di Hobbes presenta a mio avviso un andamento più lineare di quanto sia apparso a

55

chi, come Hanna Pitkin, ne ha pionieristicamente studiato, in un saggio seminale, il concetto di rappresentanza³⁹. La questione dell'autorialità infatti si presenta, assumendo rilevanza, solo quando all'interno dell'insieme delle persone artificiali lo svolgimento quasi diairetico dell'indagine abbia individuato un'ulteriore partizione.

“Of persons artificial, some”, permettetemi di sottolineare il partitivo, “have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor, and he that owneth his words and actions is the author, in which case the actor acteth by authority”. Il termine *owned* ha in questo contesto un carattere di assoluta rilevanza. Con esso infatti Hobbes ci rinvia direttamente a una dimensione indiscutibilmente proprietaria: l'*author* è nei confronti di parole e di azioni ciò che è l'*owner* (il *dominus*, colui che ha *dominium*) è nei confronti di beni e di proprietà, egli le detiene, le *ricosce come proprie*. Parole e azioni dell'attore sono *sue*, è in base a un'autorizzazione che l'attore parla e agisce. E' una relazione di diritto quella che Hobbes ci indica, è in base a un diritto che parole e azioni sono 'possedute' ed è in base a un diritto che esse sono autorizzate.

Parole e azioni del rappresentante dunque sono di chi è rappresentato, anche se il rappresentante, parlando e agendo, vincola il rappresentato, nei limiti dell'autorizzazione che da questi ha ricevuto. Lungi dall'essere alienate a favore del rappresentante o dall'essere a lui trasferite, parole e azioni continuano indefettibilmente ad appartenere all'autore, anche se ciò non priva affatto l'attore della propria libertà, ma al contrario la costituisce. Nei limiti di quanto autorizzato, il rappresentante è infatti pienamente

³⁹ H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation* I-II, “American Political Science Review”, LVIII (1964) no. 2, pp. 328-340 e no. 4, pp. 902-918.

56

libero. Ciò che si determina così è dunque una situazione di doppio legame. E' in tale connessione argomentativa che trova definizione la questione di cosa significhi rappresentare non un singolo individuo, ma una pluralità di individui, una moltitudine.

Consideriamo una persona artificiale che agisca *le parole e le azioni* di una pluralità di individui. E' chiaro che l'unione di coloro che vi appartengono non precede il loro essere rappresentati. Come potrebbe? Come potrebbero altrimenti

essere le volontà di molti ricondotte a *una*? ‘Naturalmente’ non c’è qualcosa come il dire e l’agire di una pluralità, perché non c’è alcuna persona naturale cui possano essere ascritti. L’unione di una pluralità di individui non può quindi darsi che *nella rappresentazione*, cioè nell’attore. Hobbes lo sostiene con estrema chiarezza: “they cannot be understood for one, but in any authors, of everything their representative saith or doth in their name”. L’unità di una moltitudine è dunque lo stesso che l’unità di colui che, individuo o assemblea, la rappresenti in quanto persona artificiale, avendo ricevuto il consenso o, meglio, *l’autorizzazione* da parte di ciascuno e di tutti coloro che così si sono fatti autori del suo dire e del suo agire. Infatti, è “the unity of representer, not the unity of represented, that make the person one”. Non c’è personalità se non costituita nel e dal rappresentante: se mi si passa l’espressione, ci troviamo di fronte a un caso di produzione di persone artificiali per mezzo di persone artificiali. La relazione è completamente interiorizzata e così anche il suo riconoscimento. Qui la complicazione è decisiva e, come vedremo, tale da rideterminare, innovandolo, il quadro d’insieme. Gli autori ‘posseggono’ anche qui le parole e le azioni del rappresentante, ma qualcosa di radicalmente nuovo è accaduto. La distinzione successiva riguarda - sarebbe da dire, non può che riguardare - rappresentanti che hanno ricevuto un’autorità limitata da restrizioni e

57

rappresentanti che hanno ricevuta un’autorizzazione priva di restrizioni.

Giungiamo alla rilettura che il capitolo XVII fornisce del patto d’unione che abbiamo considerato in precedenza a proposito degli *Elements* e del *De Cive*. Lo schema della relazione autore/attore, colto all’altezza del rappresentare senza restrizioni una moltitudine, funziona così a rideterminare il passaggio in cui si genera un *Commonwealth*. Hobbes insiste sull’irriducibilità di quanto si produce nel patto di ciascuno con ciascuno nel designare un uomo o un’assemblea come proprio rappresentante: siamo secondo le sue stesse parole oltre alla concordia e al comune consentire. Nascita del potere comune e definizione di una volontà una sono ora un medesimo atto di autorizzazione di una persona artificiale, i cui atti vanno riconosciuti come atti di ciascuno e la cui volontà e giudizio vanno riconosciuti come volontà e giudizio di ciascuno secondo un dispositivo che non è per propria logica interna né reversibile, né condizionabile. Chi viene autorizzato qui non è in alcun modo il contraente di un contratto e quindi di un’obbligazione; ci troviamo infatti di fronte a un patto di tutti con tutti, *come se* ciascuno dichiarasse a ciascun altro di autorizzare in tutte le sue azioni - con la sola clausola limitativa della salvaguardia della vita - un uomo o

un'assemblea a governarlo, cedendogliene (*give up*) il diritto. Quest'uomo o assemblea è il sovrano.

Il patto di unione si determina per questa via come *patto di rappresentanza*. Rispetto al testo del *De Cive*, lo spostamento è ora, coerentemente con quanto approntato nel capitolo XVI, dalla dimissione delle forze, espresso nell'abbandono del diritto di resistenza, all'autorizzazione del rappresentante che si esprime nella cessione a favore di questi del diritto a governare ciascuno da sé le proprie parole e le proprie azioni. Come ha scritto efficacemente Jaume "in un caso si rassegna la propria volontà per cedere il diritto di usare le

58

proprie forze, nell'altro si vuole l'Autorità del rappresentante". Non si rinuncia alle proprie forze, ma si decide di porle lungo un'*unica* traiettoria, agite da una volontà *una e comune*. L'autorizzazione presenta un segno contrario rispetto alla dimissione. Il 'cortocircuito democratico' degli *Elements* è evitato, senza doversi incagliare nell'ostacolo del *De Cive*.

Autorizzazione e disciplinamento

Sarebbe tuttavia limitativo ritenere che la vicenda dell'*authority* hobbesiana sia così conclusa e che il passaggio dello schema della dimissione a quello dell'autorizzazione sia solo un diverso modo con cui Hobbes perviene a definire la genesi della *forma* politica. L'acquisizione della determinazione rappresentativa apre infatti nuove prospettive sull'insieme della riflessione hobbesiana. Ad esempio, spiazza definitivamente la logora *querelle* sulla collocazione *storica* del patto - sul senso cioè della sua antecedenza alla forma politica - ridandogli la connotazione sua propria di dispositivo logico di legittimazione dell'ordine civile, il cui interno carattere di *evento* non è più ricavabile nella sequenza naturalistica delle forme cooperative e acquisitive. Il tempo del patto hobbesiano, come ho già avuto occasione di dire, mostra di essersi sempre consumato nel futuro anteriore. Cerco di chiarire. Che ne è degli *authors* di cui Hobbes ci ha parlato nella prima scansione analitica dell'indagine sull'*artificial person*, dopo che l'*authority* è passata al rappresentante e, in particolare, al rappresentante sovrano del *commonwealth*? Consideriamo, tra i molti nel medesimo senso, un passo del capitolo XXX del *Leviathan*. Hobbes sta discutendo l'affermazione che spetta ai sovrani provvedere a buone leggi e si chiede cosa sia una buona legge. In questo contesto leggiamo: "The law is made by the sovereign power, and all

59

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". Il potere del sovrano, le azioni da lui agite, i suoi comandi non sono solo garantiti (*warranted*), ma

anche *posseduti, riconosciuti come propri (owned)* dai sudditi e quindi l'importante non è che una legge sia buona, ma che sia una legge in senso proprio - e, come si aggiungerà più avanti, necessaria al bene del popolo e perspicua. Le volontà e le forze che si sono indirizzate al sovrano vengono da lui 'restituite' come propria volontà e come propria forza, cioè come leggi. Le leggi sono 'parole e azioni' dei sudditi *mediate* dal sovrano. L'agire comandato (o concesso) dal rappresentante è lo *stesso* agire dei sudditi trasformato nella dimensione comune della rappresentanza. Questa trasformazione è *normazione* e non può essere altro, dato che senza rappresentante non esiste un agire comune. Laddove c'è normazione, là c'è (stata) autorizzazione. L'originarietà del patto di rappresentanza è esattamente laddove si danno azione normate. I sudditi restano dunque *sempre authors*, la loro *authority* è quella del sovrano e quella del sovrano è la loro *authority*. Certo, qui la scansione hobbesiana, lungi dall'offuscarsi, permane in tutta la sua forza. L'eccedenza del rappresentante, la sua necessaria e irriducibile determinazione signorile, non permettono alcuna semplice circolarità e nelle intenzioni di Hobbes non è affatto secondario ribadire l'irresponsabilità e l'incondizionabilità del sovrano, il suo 'dovere' di non corrispondere ad alcuna secolare obbligazione. Due ulteriori elementi a mio parere vengono qui in evidenza.

Il primo è che il grande Leviatano di Hobbes è un gigantesco dispositivo di *disciplinamento* che si attua per via rappresentativa e la sua vita è un *sistema* di parole e di azioni *normate* dalla mediazione del sovrano. L'insistenza sul disciplinamento in Hobbes va posta innanzi tutto a quest'altezza del sistema: ciò ci spiega il prevalere in esso di

un'attitudine essenzialmente inclusiva, diversamente da come sarà per Locke. Il corpo politico non è semplicemente un corpo disciplinato, è un corpo disciplinante. Qui l'artificialismo mostra i propri limiti e né la vecchia *analogia corporis*, né la metafora meccanica possono darne pienamente ragione. Contro la repubblica di quelli che Piero Schiera chiamerebbe i repubblicani melanconici⁴⁰, che immaginano il mostro di un corpo politico senza testa, dove l'eguaglianza è sovrana senza sovrano, Hobbes oppone la propria severa misura di moderno alla smisuratezza di coloro che moderni non sono pur odiando il passato dei re e che della e nella modernità degli Stati continueranno anche in futuro a essere l'incubo e la speranza. Ma proprio in ciò il progetto hobbesiano mostra la propria cifra *costituzionale*.

Il secondo elemento che vorrei sottolineare è strettamente connesso al disciplinamento e riguarda il tema dell'opinione. Permettetemi di richiamare quanto anticipato in precedenza: il buon governo delle azioni degli uomini, dice Hobbes, consiste nel buon governo delle loro opinioni.

L'estrema attenzione che Hobbes rivolge al sapere, alla sua organizzazione e alla sua trasmissione - e che trova espressione nelle pagine sulle università - è un indizio sufficiente di quanto egli prenda sul serio la questione. Non casualmente in quel testo di estrema densità *teorica* che è il *Behemoth* tale attenzione sarà iterata con forza persino maggiore. Rivalutazione hobbesiana della retorica, com'è stato suggerito di recente? Forse. Ma certo la consapevolezza che, se le opinioni dei sudditi e quella del sovrano divergono, si introduce qualcosa di estraneo che alla fine metterà in crisi il riconoscimento da parte dei sudditi della volontà del rappresentante come propria. Tuttavia una coincidenza

⁴⁰ Cfr. P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999, soprattutto la terza parte.

61

meramente formale, e in questo senso *vuota*, non può essere, come abbiamo visto, l'ultima parola di Hobbes al riguardo. D'altra parte è impensabile che gli uomini non abbiano opinioni e che queste prima poi non si traducano in azioni. Esse devono dunque 'coincidere' con quelle del sovrano: ma ciò cosa vuol dire? Già caduta in ridicolo un'interpretazione 'assolutistica' di Hobbes, dovremmo forse proporre una 'totalitaria'? Con qualche analogia con le motivazioni per cui è ragionevole pensare che il sovrano hobbesiano segua all'ingrosso le leggi di natura, le medesime per cui gli uomini non possono seguire in stato di natura, credo sia possibile avanzare che le opinioni del sovrano possano ben essere le opinioni dei suoi sudditi, se queste sono state ricondotte all'interno delle necessità della pace e dell'ordine civile. Non sono i contenuti immaginativi della persona fisica del rappresentante che devono costituire le opinioni dei sudditi, né tanto meno è ammissibile che questi ultimi possano condizionare o limitare il sovrano.

E' ancora una volta qualcosa di nuovo di cui in Hobbes si gettano le basi: è l'idea di *opinione pubblica* come spazio che nella condizione civile disciplini le opinioni dei singoli e fornisca loro una misura che nella loro diversità le renda compatibili, inscrivendole al proprio interno, con il riconoscimento fondamentale che sono loro stessi, tutti e ciascuno, la fonte dell'autorità del rappresentante. Le singole opinioni potranno anche declinarsi pluralmente, ma non l'opinione pubblica, sulla cui indeclinabilità vedremo in Hobbes riattivarsi con forza la dialettica di inclusione/esclusione.

Certo, in Hobbes non troveremo molto di più di questo. La questione del rapporto tra opinione e riconoscimento è tuttavia decisiva. Quest'ultimo non è affatto discrezionale, ma nel contempo non è mai garantito. Non si può non riconoscere, ma il riconoscimento si può sgretolare. Il Dio

mortale muore di ciò.

62

Non è un caso che colui che è stato il più importante studioso ‘classico’ di Hobbes, Ferdinand Tönnies, sia stato anche il primo a costruire una riflessione importante sulla *öffentliche Meinung*, come ha recentemente indicato con efficacia, Maurizio Ricciardi⁴¹. Né è un caso che quando, agli inizi del nostro secolo e alla fine di un ciclo storico della statalità, il pluralismo politico britannico portò il proprio attacco alla ‘monistic theory of the State’, abbia colto, venuta meno ogni immagine organico-naturale del corpo politico, la dura permanenza della forte congruenza strutturale tra *State*, *society* e *public opinion*, come ho tentato di dimostrare proposito del giovane Laski⁴².

L’attraversamento del pensiero hobbesiano ci ha permesso di cogliere la genesi affatto politica della *public opinion*, il suo connotarsi fin dall’inizio come dato permanente dell’attivazione della forma politica. In ciò è consistita la sua specifica produttività storica, che si renderà evidente nella profonda incidenza che essa avrà nei successivi processi di parlamentarizzazione e sullo stesso concetto di sovranità parlamentare.

In questo senso l’opinione pubblica non è l’espressione una società che, perché formata da uomini *privati*, ci sarebbe lecito supporre originariamente *altra* rispetto alla forma politica, ma, al contrario, è qualcosa la cui nascita è profondamente radicata nel *Commonwealth* e i cui contenuti e configurazioni, nella loro variabilità e duttilità, ne determinano la dinamicità. Proprio perciò l’opinione pubblica sarà uno degli elementi decisivi per l’ulteriore articolazione della condizione civile.

⁴¹ Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin, J. Springer, 1922; M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁴² Si veda il saggio in chiusura di questo volume.