

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Fra Hobbes e Spinoza. Indagine sulla matrice filosofica delle categorie sociologiche di Ferdinand Tönnies

Between Hobbes and Spinoza.  
Research on the Philosophical Matrix of  
Ferdinand Tönnies' Sociological Categories

*Furio Ferraresi*

Università della Valle d'Aosta

f.ferraresi@univda.it

### ABSTRACT

Il saggio ricostruisce le linee fondamentali del confronto critico di Ferdinand Tönnies (1855-1936) con il pensiero di Hobbes e Spinoza. In particolare, mostra il ruolo svolto dai due filosofi nell'elaborazione delle categorie di comunità (Spinoza) e società (Hobbes). Dal punto di vista della riflessione politica, il saggio mette in luce come l'interpretazione tönnesiana di Hobbes nella sua evoluzione si concentri sempre più sul momento costituente della moderna forma Stato. Su questo terreno essa recupera la riflessione spinoziana sulla democrazia come *absolutum omnino imperium*. Tönnies è così in grado di distinguere concettualmente lo Stato hobbesiano, come "società" che assorbe tutto il diritto naturale, dalla sua origine secondo il diritto naturale («assemblea originaria»), nella quale si esprime quell'elemento "comune" mai del tutto neutralizzabile dallo Stato.

PAROLE CHIAVE: Tönnies; Hobbes; Spinoza; Comunità; Società; Stato.

\*\*\*\*\*

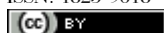
This essay reconstructs the main lines of Ferdinand Tönnies' (1855-1936) critical approach to the thought of Hobbes and Spinoza. Specifically it shows the role played by the two philosophers in developing the categories of community (Spinoza) and society (Hobbes). From the stand point of political thought, the essay reveals how Tönnies' on going interpretation of Hobbes focuses more and more on the constitutive moment of the modern form of State. In this area it draws on Spinoza's reflections on democracy as an *absolutum omnino imperium*. Tönnies is thus able to distinguish conceptually between the Hobbesian State, as a "society" that absorbs all natural law, and its natural law origin (the «original assembly»), where we find a "common" element that can never be entirely neutralized by the State.

KEYWORDS: Tönnies; Hobbes; Spinoza; Community; Society; State.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 125-150

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7103>

ISSN: 1825-9618



Il confronto critico di Ferdinand Tönnies (1855-1936) con il pensiero e con l'opera di Hobbes e Spinoza è diverso per ampiezza e configurazione, ma non per durata. Nel caso del filosofo inglese, si tratta di un interesse che accompagna tutta la prestazione intellettuale tönnesiana, dalla giovinezza (le *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes* sono del 1879, quando Tönnies aveva solo ventiquattro anni) alla maturità (l'ultimo intervento sul filosofo inglese è del 1932), e assume forma sistematica (la prima edizione della monografia su Hobbes è del 1896, la seconda del 1912 e la terza del 1925)<sup>1</sup>. Il confronto con la filosofia di Spinoza, invece, si articola in modo meno sistematico ma non è meno costante: va dal 1883 (anno di pubblicazione dei saggi *Studie zur Kritik des Spinozas* e *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinozas*) al 1932 (*Über die Lehr- und Redefreiheit*)<sup>2</sup>. La rilevanza strategica del pensiero di Hobbes per la sociologia di Tönnies è un dato acquisito dalla letteratura critica, mentre ciò non vale ancora con la stessa ampiezza e profondità per Spinoza<sup>3</sup>.

Il presente lavoro intende affrontare due temi distinti ma correlati. Il primo riguarda l'influenza esercitata dal pensiero di Hobbes e di Spinoza sull'elaborazione e sulla definizione dei concetti fondamentali della «sociologia pura»<sup>4</sup> di Tönnies, vale a dire sulle categorie di *Gesellschaft* (società) e *Gemeinschaft* (comunità). Il secondo concerne il ruolo svolto dai due filosofi nella riflessione sociologica tönnesiana, dal punto di vista della relazione, che in essa si dà, fra scienza della società e teoria politica.

<sup>1</sup> F. TÖNNIES, *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie», 3/1879, pp. 453-466; 4/1880, pp. 55-74 e 428-453; 5/1881, pp. 186-226, ora in F. TÖNNIES, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, a cura di E.G. Jacoby, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1975, pp. 171-240; F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (1896), Stuttgart, Frommann, 1925, a cura di K.H. Iltting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1971; F. TÖNNIES, *Über die Lehr- und Redefreiheit* (1932), «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», VII, 1955/3, pp. 468-477.

<sup>2</sup> I saggi citati sono ora tradotti in F. TÖNNIES, *La teoria sociale di Spinoza*, a cura di N. Marcucci, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

<sup>3</sup> Sull'interpretazione dell'intera opera di Tönnies a partire dal ruolo centrale svolto nel suo pensiero da Hobbes, si veda M. RICCIARDI, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1997; si veda anche, in prospettiva diversa, P.-U. MERZ-BENZ, *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995. Per un'analisi dell'interpretazione tönnesiana di Hobbes mi permetto di rinviare a F. FERRARESI, *La politica della società. Ferdinand Tönnies lettore di Thomas Hobbes (1879-1932)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014. Sulla lettura tönnesiana di Spinoza si veda N. MARCUCCI, *Introduzione. A lezione dai classici: Ferdinand Tönnies filosofo e sociologo*, in F. TÖNNIES, *La teoria sociale di Spinoza*, pp. 9-34 e F. TÖNNIES, *Welche Gemeinschaft für Europa? Der Widerstand von Spinozas sozialen Denken gegen Tönnies' Soziologie*, in U. CARSTENS - L. CLAUSEN - A. ESCUDIER - I. LACHAUSSÉE (eds), *Verfassung, Verfasstheit, Konstitution*, Kiel, Ferdinand Tönnies Gesellschaft e. V., 2008, pp. 167-194.

<sup>4</sup> Per la distinzione tra sociologia pura e sociologia applicata o empirica si veda F. TÖNNIES, *Einführung in die Soziologie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1931, p. 316.



## 1. *Hobbes e Spinoza all'origine delle categorie di Gesellschaft e Gemeinschaft*

L'intera prestazione intellettuale di Tönnies, studiata nelle sue linee fondamentali, nelle sue scansioni interne e nelle dislocazioni delle sue categorie sociologiche più importanti, può essere interpretata situandola all'interno di un campo di tensione delimitato dal pensiero di Hobbes e da quello di Spinoza. Proprio dal confronto con questi due rappresentanti del razionalismo proto-illuministico secentesco prende forma il complessivo progetto sociologico tönnesiano, che trova la sua prima articolazione in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887)<sup>5</sup>, pubblicata dopo gli studi giovanili su Hobbes e Spinoza.

Senza poter qui intraprendere un'analisi dettagliata di quest'opera<sup>6</sup>, cercheremo di mostrare come il confronto con Hobbes e Spinoza ne costituisca la matrice filosofica per certi aspetti implicita – diversamente, quindi, dal debito esplicitamente riconosciuto nei confronti di Henry Maine, Otto von Guericke e Karl Marx<sup>7</sup>. Il primo motivo che orienta questa ipotesi interpretativa è che sussistono buone ragioni per sostenere, sia pure con un certo grado di approssimazione, che Tönnies abbia derivato da Spinoza la struttura logica del concetto di *Gemeinschaft*. In altri termini, che nell'elaborazione di questa fondamentale categoria della sua sociologia egli sia stato influenzato dalla metafisica monistica della «potenza» che si determina e si specifica nel rapporto uni-equivoco tra l'unica sostanza infinita, i suoi attributi e i suoi modi, tra l'unità del *Deus sive natura* e le sue modificazioni/espressioni finite, ossia tra la *natura naturans* come «causa immanente e non transitiva» della totalità dell'ente e la *natura naturata* come suo effetto<sup>8</sup>.

Con altrettanta approssimazione, si può affermare che il sociologo tedesco abbia derivato da Hobbes la struttura logica del concetto di *Gesellschaft*, nella forma di un individualismo materialistico e atomistico che, presupponendo la negazione di ogni ordine e di ogni intesa o legame naturali, così come di ogni assetto politico di stampo cetuale, si apre alla dimensione del rapporto socie-

<sup>5</sup> F. TÖNNIES, *Comunità e società* (1887), a cura di M. Ricciardi, Roma-Bari, Laterza, 2011.

<sup>6</sup> Sulla quale si veda, di recente, N. BOND, *Understanding Ferdinand Tönnies' Community and Society: Social Theory and Political Philosophy between Enlightened Liberal Individualism and Transfigured Community*, Berlin, LIT Verlag, 2013. Si veda anche L. CLAUSEN – C. SCHLÜTER (eds), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, Leske und Budrich, 1991 e F. OSTERKAMP, *Gemeinschaft und Gesellschaft: über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen. Zur Rekonstruktion des primären Theorieentwurfs von Ferdinand Tönnies*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.

<sup>7</sup> Sono gli autori citati da Tönnies nella *Prefazione alla prima edizione* dell'opera, ora in F. TÖNNIES, *Comunità e società*, pp. 3-13, p. 12.

<sup>8</sup> Spinoza afferma che «Dio è causa immanente e non transitiva di tutte le cose» (B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico* [1677], Roma, Editori Riuniti, I, P. 18, p. 104). Per l'interpretazione di Spinoza in prospettiva immanentistica si veda soprattutto G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), Macerata, Quodlibet, 1999.

tario tra «soggetti di potenza»<sup>9</sup> liberi e uguali, che trova nella figura del contratto la propria principale forma di mediazione. Da questo punto di vista, il diritto naturale moderno, di cui Hobbes sarebbe il più tipico esponente, avrebbe il significato, per Tönnies, di una rappresentazione della moderna società borghese-concorrenziale<sup>10</sup>.

Si può esprimere questa stessa idea parlando di una matrice sociale della natura – nel caso di Hobbes – ossia di una natura concepita in base a un’immaginazione sociale, e di una matrice naturale della società – nel caso di Spinoza –, ossia di una connessione sociale pensata con lo stesso grado di necessità della natura. Si tratta, in ogni caso, di rapporti sociali – siano essi comunitari o societari – che presuppongono il riferimento alla volontà, essenziale o arbitraria, che li vuole e li riconosce, e agli individui che li costituiscono e li determinano, poiché «tutte le formazioni sociali sono artefatti di sostanza psichica; il loro concetto sociologico deve perciò essere nello stesso tempo un concetto psicologico»<sup>11</sup>. Naturalmente, il grado di consapevolezza razionale con cui gli individui entrano nei diversi rapporti sociali varia secondo il grado dell’interesse e del calcolo, indicizzato sulla razionalità strumentale, con cui sono praticati e voluti. Un agire sociale affettivo o tradizionale fondato sul «costume» non è meno “volontario” dal punto di vista psicologico di un agire razionale rispetto allo scopo, ma è sicuramente meno “consapevole”, ossia il suo senso non è necessariamente sublimato razionalmente, potendo trovare fondamento nella mera abitudine; non per questo, però, cessa di essere una forma di volere sociale e dunque un agire cui gli individui attribuiscono un senso. Del pari, ogni agire strumentale ha una radice affettiva almeno nella misura in cui si basa su un desiderio, essendo anche il calcolo dei mezzi da ultimo fondato sul desiderio di conseguire il fine voluto<sup>12</sup>.

Il secondo motivo che orienta la nostra interpretazione è la convinzione che solo teorizzando la connessione della filosofia spinoziana con quella hobbesiana (nella forma della correzione dell’una con l’altra e dell’integrazione reciproca) Tönnies possa concepire il rapporto fra comunità e società – soprattutto sul terreno della sociologia storica della cultura e di quella giuridico-politica – come un rapporto di necessaria implicazione e di co-appartenenza, e non di reciproca esclusione. Utilizzando il lessico spinoziano, si può dire che non esiste una differenza reale o sostanziale fra le due forme in cui si esprime l’unità fondamentale della volontà e del «rapporto in sé»<sup>13</sup>, vale a dire tra ciò

<sup>9</sup> F. TÖNNIES, *Comunità e società*, p. 64.

<sup>10</sup> Sul punto si veda F. TÖNNIES, *Hobbes e lo zoon politikon* (1923), «Micromega», 1989, pp. 163-183; F. TÖNNIES, *Comunità e società*, p. 77 e F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, pp. 199 ss.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>12</sup> Sul punto si veda F. TÖNNIES, *Die Sitte*, Frankfurt a.M., Rütten & Loening, 1909.

<sup>13</sup> F. TÖNNIES, *Comunità e società*, p. 28.



che viene all'essere "essenzialmente" – in modo reale, organico e naturale – e ciò che è prodotto artificialmente – in modo ideale, razionale e astratto – ossia, all'incirca, tra corpo e pensiero o tra natura e artificio. Da questo punto di vista, ogni sviluppo sociale non può mai elidere, ma semmai attuare in guise differenti, la potenzialità dell'essere comune, mentre ogni assetto comunitario contiene già da sempre in germe la società. La società, in questa prospettiva, non è una sostanza indipendente e autonoma – *ab origine* separata – ma solo un «attributo» della sostanza concepito dall'«intelletto [...] come costituente la sua essenza», una determinazione dell'unica sostanza comunitaria da cui non può realmente separarsi e solo tramite la quale può anche essere pensata<sup>14</sup>.

Indici sintomatici di questa concezione sono la duplicazione tönnesiana del diritto naturale (*Naturrecht*) in comunitario e societario e quella della volontà in «volontà essenziale» (*Wesenwille*) e «volontà arbitraria» (*Kürwille*). Scrive Tönnies: «Si deve distinguere la volontà in quanto in essa è contenuto il pensiero, e il pensiero in quanto in esso è contenuta la volontà. L'una e l'altro rappresentano un tutto coerente, in cui trova la sua unità la molteplicità dei sentimenti, degli istinti, dei desideri; ma questa unità deve essere intesa nel primo concetto come reale o naturale, e nel secondo come ideale o artificiale. La volontà dell'uomo sarà detta nel primo significato *volontà essenziale*, nel secondo *volontà arbitraria*»<sup>15</sup>. La differenza fra queste due matrici del legame sociale non riproduce una distinzione "reale" di natura e artificio, di organismo e meccanismo, d'intelletto e volontà, di mente e corpo, d'istinto e ragione, di parti e tutto, giacché «tutto il reale è organico, in quanto può essere pensato solamente in connessione con l'intera realtà che determina la sua natura e i suoi movimenti»<sup>16</sup>.

Una società privata del carattere di sostanza permette a Tönnies di pensare la comunità non come sua antitesi ontologica ma come "il comune" del rapporto sociale; come configurazione sempre possibile del rapporto sociale o, più radicalmente, come essenza e fondo non societario della società. La comunità, dunque, lungi dall'essere la sostanza che permane sempre identica a se stessa o lo scopo e il progetto di una società – la sua opera – o ancora ciò che la società avrebbe irrimediabilmente perduto, esprime quella comune «potenza di agire» (*potentia agendi*)<sup>17</sup>, concepita come possibilità, forza, tendenza di un agire collettivo, in cui la potenza di ciascuna parte è accresciuta

<sup>14</sup> B. SPINOZA, *Etica*, I, Def. 4, p. 8: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza».

<sup>15</sup> F. TÖNNIES, *Comunità e società*, p. 108.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>17</sup> B. SPINOZA, *Etica*, III, Def. 3, p. 172 e III, P. 11, p. 181.

dal legame con tutte le altre e quindi col tutto. La società, dal canto suo, anche nel massimo del suo dispiegamento individualistico è sempre una forma della «comune potenza della natura»<sup>18</sup>, la quale, dunque, è continuamente ridefinita e modificata all'altezza dei rapporti sociali in cui si esprime. Il comune, in definitiva, è un tratto ineliminabile del sociale e il sociale è il terreno di ridefinizione moderna del comune. A permanere, dunque, non è la comunità, ma la potenza delle sue modificazioni, il suo poter-essere sociale, se è vero che «a partire dalla volontà essenziale tutto il pensiero e quindi, in quanto vi è compreso, tutto ciò che è prodotto dal pensiero è soltanto un'emanazione e una manifestazione particolare della sua natura universale; allo stesso modo la società è solo una particolare condizione della comunità, e non può assolutamente separarsi del tutto da essa né acquietarsi in se stessa»<sup>19</sup>.

Tönnies legge la filosofia di Hobbes e Spinoza mostrandone i mutui rinvii e le reciproche correzioni. In particolare, utilizza le categorie di «volontarismo» e «intellettualismo», indicando con la prima la tendenza materialistico-meccanicistica – emersa chiaramente con Hobbes – a ridurre tutta la realtà, anche quella psichica, a corpo e movimento, e a tracciare un'antropologia fondata sulla centralità delle passioni e sulla tendenza naturale dell'umanità all'autoconservazione e alla potenza, che ha l'effetto complessivo di destituire di centralità il soggetto cartesiano come *res cogitans*. Con la seconda, invece, individua il filone del razionalismo teistico e metafisico moderno, di matrice scolastica, che postula la subordinazione della volontà, degli appetiti e delle passioni alla ragione; un intellettualismo largamente presente in Descartes e nello stesso Spinoza<sup>20</sup>.

Tönnies fa vedere, per esempio, come all'interno dell'*Etica* spinoziana sia stata presumibilmente l'influenza di Hobbes a modificare in senso “volontaristico” le ultime sezioni dell'opera, facendo del *conatus* e della *potentia* l'essenza di ogni cosa determinata e finita, e fissando il parallelismo psico-fisico, ossia l'identità di *cupiditas*, *appetitus* e volontà, di corpo e mente, di volontà e intelletto: «La volontà, e l'intelletto sono una sola e stessa cosa»<sup>21</sup>. La discontinuità messa in luce da Tönnies all'interno dell'*Etica* non conduce, però, a una separazione netta delle due differenti attitudini (“volontaristica” e “intellettualistica”) del filosofo olandese, ma permane come tensione strutturale all'interno di ciascuna di esse. La “vecchia” impostazione dualistica del rapporto fra anima e corpo e, all'interno della prima, fra intelletto e volontà –

<sup>18</sup> B. SPINOZA, *Etica*, III, Prefaz., p. 171.

<sup>19</sup> F. TÖNNIES – H. HÖFFDING, *Briefwechsel*, a cura di C. Bickel e R. Fechner, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, pp. 35-36 (lettera del 14 ottobre 1888).

<sup>20</sup> Si veda F. TÖNNIES, *Studio sulla critica di Spinoza* (1883), in F. TÖNNIES, *La teoria sociale di Spinoza*, pp. 37-82, p. 46 ss.

<sup>21</sup> B. SPINOZA, *Etica*, II, P. 49 (Corollario), p. 164. La stessa affermazione compare in esergo al secondo libro di *Comunità e società*, p. 107.



con l'eminenza del ruolo del primo sulla seconda – che riproduce, specificandolo, il dualismo metafisico e quindi la relativa trascendenza della sostanza rispetto ai suoi attributi, emerge talvolta – secondo Tönnies – anche in quelle sezioni dell'*Etica* rifondate volontaristicamente. Il “nuovo” pensiero, invece, conduce Spinoza all'assunzione di una prospettiva monistica, al parallelismo perfetto di anima e corpo e all'identità di sostanza e attributi<sup>22</sup>.

A Tönnies, quindi, non interessa recuperare la metafisica spinoziana in senso antimoderno, per restaurare uno schema filosofico-ideologico della conciliazione e della connessione universale e necessaria delle parti con il tutto, ma, al contrario, gli interessa recuperare la possibilità logica di concepire uno schema dello sviluppo – del movimento – che ponga in tensione l'unità – il principio di spiegazione – con le sue manifestazioni, nella cornice “positiva” dell'immanentizzazione dei principi di comprensione della realtà storica e sociale<sup>23</sup>. Non a caso Tönnies esalta e valorizza il sistema della ‘causalità chiusa’ spinoziana, cioè la reciproca, autonoma e immanente determinazione delle cose finite, in cui l'unica trascendenza attingibile è quella metodologico-concettuale del principio meccanicistico di spiegazione, che serve a esplicitare e ordinare la catena dei nessi determinati fra le cose finite. Non si tratta, dunque, di necessità metafisica, ma dell'idea materialistica della connessione e determinazione causale di tutti i fenomeni, compresi mente e corpo, materia e rappresentazione<sup>24</sup>.

In questo modo, Spinoza avrebbe fornito a Hobbes il «sistema» di una metafisica immanentistica della potenza, con il connesso parallelismo psicofisico, solo all'interno del quale è possibile conciliare il materialismo meccanicistico con il fenomenismo. Hobbes, infatti, pur essendo il primo materialista moderno, non è riuscito, secondo Tönnies, a superare il dualismo di soggetto e oggetto, o meglio, non è riuscito a rendere ragione dell'origine delle rappresentazioni e del pensiero in generale dal principio materiale. Il suo fenomenismo – la soggettivazione delle qualità sensibili – da un lato, e il suo materialismo – la riduzione di tutta la realtà a corpo e movimento – dall'altro, sono rimasti irrelati. Spinoza, invece, avrebbe operato una sutura fra questi due momenti – «materialismo» e «spiritualismo» nella terminologia tönnesiana

<sup>22</sup> Si veda C. JACQUET, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

<sup>23</sup> Per i possibili sviluppi di questo tema si veda H. ATLAN, *Immanent Causality. A Spinozist Viewpoint on Evolution and Theory of Action*, in G. VAN DE VLIJVER – S.S. SALTHER – M. DELPOS (eds), *Evolutionary Systems. Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1998, pp. 215-233.

<sup>24</sup> Si veda W. BARTUSCHAT, *Metaphysik und Ethik in Spinozas "Ethica"*, «Studia spinoziana», 7/1991, pp. 15-37; W. BARTUSCHAT, *Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza*, Delft, Eburon, 1996 e K. J. BENDER, *The Ethics of Immanence: The Metaphysical Foundations of Spinoza's Moral Philosophy*, «Sophia», 39/2000, pp. 31-55.

– giungendo effettivamente a concepire una “materia che pensa” e una sostanza in movimento, e dunque a superare il dualismo di soggetto e materia sensibile, così come quello di materia e movimento, ma anche a conciliare il reale con il razionale, la realtà con la sua comprensione in termini scientifici<sup>25</sup>.

## 2. *Lo sviluppo «positivo» del pensiero filosofico-scientifico*

Sollecitato da Friedrich Paulsen<sup>26</sup>, Tönnies interpreta la filosofia spinoziana sia con le categorie di Schopenhauer – il *conatus* è affine al *Wille zum Leben* – sia, più in generale, con la «filosofia positiva» di cui Spinoza sarebbe il «meraviglioso profeta»<sup>27</sup>. Con «filosofia positiva» egli indica le correnti di pensiero filosofico-scientifico tipicamente ottocentesche, cioè post-kantiane ma non post-hegeliane, riconducibili al comune denominatore del monismo immanentistico di stampo naturalistico (vi sono ricompresi tanto il volontarismo di Schopenhauer quanto il positivismo di Comte e l'evoluzionismo di Spencer, quanto ancora il materialismo storico di Marx)<sup>28</sup>.

L'elemento di continuità ravvisato da Tönnies nello stadio “positivo” dello sviluppo scientifico-filosofico moderno, cioè quel fattore che fa da sostrato permanente all'articolazione delle “differenze” in cui “si esprime”, è a quest'altezza la «vita» o l'«energia» (non intesa nel senso del vitalismo irrazionalistico), ossia l'attività del principio vitale, declinato in senso biologico, come vita vegetativa dell'uomo, in senso psicologico, come vita dell'individuo che sente e pensa, e in senso sociale, come vita dell'uomo associato<sup>29</sup>. La conservazione e la trasformazione del principio della vita e della sua unità nella molteplicità delle sue specificazioni corrispondono, nell'interpretazione tönniesiana, all'essere sostanziale spinoziano che si esprime nell'infinità dei suoi attributi e dei suoi modi. Nel suo sviluppo, questo elemento pone in tensione

<sup>25</sup> Cfr. E. GIANCOTTI, *La naissance du matérialisme chez Hobbes et Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 175/1985, pp. 135-148. Si veda anche G. BOSS, *La conception de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, «Archives de Philosophie», 48/1985, pp. 311-126; G. BOSS, *Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, «Studia spinoziana», 3/1987, pp. 87-123 e P. DI VONA, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, Loffredo, 1990.

<sup>26</sup> Paulsen ha spinto il giovane Tönnies a occuparsi di Hobbes e di Spinoza rappresentando per il sociologo tedesco un fondamentale punto di riferimento intellettuale. Si veda il loro epistolario in F. TÖNNIES – F. PAULSEN, *Briefwechsel (1876-1908)*, a cura di O. Klose, E.G. Jacoby e I. Fischner, Kiel, Ferdinand Hirt, 1961.

<sup>27</sup> F. TÖNNIES, *Studio sulla critica di Spinoza*, p. 75.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 75 E ss.

<sup>29</sup> Per chiarire in via preliminare l'uso di questo concetto in riferimento a Spinoza riportiamo un passo tratto da una importante recensione tönniesiana del 1907 al libro di A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza* (Paris, Alcan, 1907), ora in F. TÖNNIES, *La filosofia sociale di Spinoza*, pp. 83-84: «La teoria di Spinoza riunisce in sé entrambi i concetti contrapposti di conservazione e cambiamento. Secondo Spinoza l'essere è anzitutto vita. Egli aveva una sensibilità spiccata per la molteplicità e per la complicatezza della vita e cercò di esprimere questa sensibilità attraverso vari tentativi. In questo consiste l'unità effettiva del suo pensiero. Dietro le analisi astratte si nasconde un'immagine della vita universale» (*ivi*, p. 84). Sul tema si veda M. WALTHER, *Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies und in der Sozialphilosophie des 17. Jahrhunderts oder von Althusius über Hobbes zu Spinoza und zurück*, in L. CLAUSEN – C. SCHLÜTER (eds), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft»*, pp. 86-106.





dinamica l'unità e la molteplicità, la "trascendenza" della causa e l'immanenza del suo effetto.

Questa riflessione è articolata con chiarezza nello scritto tönnesiano *La synthèse créatrice. Résumé philosophique* del 1900. Il titolo del saggio riprende un'espressione di Wilhelm Wundt e allude alla necessità teorica di una sintesi filosofica che sciolga e superi le contrapposizioni rigide delle filosofie succedutesi nella storia, conservandone gli elementi positivi al fine di creare un contenuto superiore dotato di proprietà non riducibili alla semplice somma dei singoli momenti che lo costituiscono. Si tratta di una variante del pensiero dialettico di matrice hegeliana, che teorizza la risoluzione delle determinazioni antitetiche in una sintesi positiva, intesa come superamento (*Aufhebung*) delle antitesi stesse:

«Per sintesi creativa intendo quell'accordo, quella conciliazione che si colloca nella direzione della conservazione e dello sviluppo della vita; perciò, in ultima analisi, la riproposizione di un originario contenuto positivo che è continuamente costretto a difendersi e a salvarsi»<sup>30</sup>.

È il pensiero stesso del XIX secolo – argomenta Tönnies – a essere nel suo complesso orientato a una «sintesi creativa» in direzione della «conservazione e dello sviluppo della vita». Nel campo delle scienze naturali la sintesi ottocentesca è attinta dal concetto di "energia", che rappresenta il superamento della secentesca meccanica astratta degli atomi e dello spazio vuoto:

«Questo puro oggetto ideale [il concetto di energia], però, diviene proprio per questa sua natura il sostrato unitario dei fenomeni, al posto del dualismo delle cose percepite con i sensi: materia e movimento»<sup>31</sup>.

In questa direzione – continua Tönnies – ha condotto anche la tipica trattazione ottocentesca dei fatti della vita e degli organismi, ossia la biologia e in particolare la teoria della discendenza, in opposizione alla concezione della costanza e fissità dei tipi biologici propria della riflessione scientifica precedente.

Un altro ambito decisivo dello sviluppo scientifico-filosofico ottocentesco è la psicologia «senz'anima» che aspira a essere mera descrizione empirica di fatti:

«Essa non ricade nel metodo animistico-teleologico di derivare movimenti fisiologici o addirittura fisici dalla sensazione o dal volere come loro cause: piuttosto, essa progredisce coerentemente in questa negazione fino a rifiu-

<sup>30</sup> F. TÖNNIES, *La synthèse créatrice. Résumé philosophique*, «Bibliothèque du Congrès International de Philosophie», 1900, tome I, pp. 415-435. Citiamo dalla traduzione tedesca in F. TÖNNIES, *Die schöpferische Synthese. Ein philosophisches Résumé*, «Die Zeit», 26/1901, n. 338, pp. 183-184; 27/1901, n. 343, pp. 54-65, p. 183. Sul punto si veda J. ALWAST, *Die begriffliche Wirklichkeit und die Wirklichkeit des Begriffs. Zur Kritik und Aneignung Hegels bei Tönnies*, in L. CLAUSEN – C. SCHLÜTER (eds), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft»*, pp. 251-265.

<sup>31</sup> F. TÖNNIES, *Die schöpferische Synthese*, p. 183.

tare di derivare dalla volontà umana la spiegazione delle azioni umane, nella misura in cui sono eventi della natura oggettiva. Così, essa si vede costretta a riconoscere l'identità di anima e corpo, cioè di fatti materiali e psichici, oggettivi e soggettivi»<sup>32</sup>.

Lo stesso sviluppo emerge anche nella sociologia. Fino all'Ottocento i teorici del diritto naturale erano essenzialmente impegnati nel negare le spiegazioni teologico-sovrannaturali del potere, dei rapporti umani e della stessa storia dell'uomo e nel sostituirvi quelle tratte dalla ragione umana quale esclusiva fonte di legittimazione. Essi erano condizionati da un'esigenza pratica: la liberazione dalle autorità teologiche che rivestivano ruoli e significati immediatamente politici.

«Al contrario, il puro pensiero teorico deve rivolgersi alle *origini* e agli *inizi* della convivenza e porsi la questione dello sviluppo delle sue formazioni più evolute dalle forme primitive. Esso dovrà descrivere le ragioni *psicologiche* tanto delle prime quanto delle seconde, scoprendone gli elementi anche nelle manifestazioni sociali della vita degli animali»<sup>33</sup>.

Le scienze naturali del XVII secolo e la coeva filosofia meccanicistica, quindi, hanno avuto il ruolo fondamentale di negare i pregiudizi teologici e finalistici, ma proprio in ragione di questa negazione della metafisica tradizionale hanno definito un'immagine del mondo astrattamente razionale, limitata e unilaterale. La riflessione scientifico-filosofica ottocentesca, invece, è orientata a superare quest'astrattezza intellettualistica, muovendo sì dai risultati "positivi" del proto-illuminismo secentesco e della "filosofia scientifica", ma inserendoli in un nuovo quadro sintetico, ricostituendo così la continuità dello sviluppo senza indulgere a nostalgie antimoderne o romantiche. La vecchia idea di sviluppo – risalente almeno ad Aristotele – è ora declinata non più in senso teleologico e metafisico ma naturalistico e positivo. La direzione del processo è data dall'evoluzione di un principio unitario: la vita nelle sue molteplici articolazioni.

«La scienza naturale e la filosofia meccanicistica dal XVI al XVIII secolo contengono una *negazione* totale della fisica e della metafisica aristoteliche non meno che delle spiegazioni teologico-sovrannaturali dei fatti naturali, che con le prime fanno un tutt'uno. Ciò che pongono al loro posto sono la meccanica degli atomi e la completa separazione dell'anima dalla materia. Invece le tendenze del XIX secolo descritte e la nuova teoria dello sviluppo *perseverano* nella negazione di ogni causalità teologica e dell'armonica immagine del mondo in essa contenuta, ma nel contempo ripropongono la priorità della visione organica e così, nello stesso tempo, di quella psicologico-metafisica»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Su questi temi si veda S. BREUER, *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983 e D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn, Schöningh, 1976.

<sup>34</sup> F. TÖNNIES, *Die schöpferische Synthese*, p. 184. Un'argomentazione analoga si trova in F. TÖNNIES, *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, Leipzig, Tho-



La ricostruzione delle tendenze predominanti nella riflessione scientifica del XIX secolo trova il proprio riscontro nella riflessione filosofica: «La filosofia fa il coro al dramma delle ricerche e delle conoscenze scientifiche». La ricognizione filosofica proposta è del massimo interesse per la collocazione strategica del pensiero spinoziano:

«La vetta di questa “filosofia classica tedesca” è rappresentata dai nomi di Fichte, Schelling e Hegel. Tutti e tre saranno correttamente caratterizzati come Neospinozisti. Nel XVII e XVIII secolo la dottrina spinoziana viveva solamente come corrente sotterranea. Era screditata come ateismo, i suoi stessi seguaci non osavano professarla apertamente. A partire dall'unità di ogni essere, la conformità organica appare solo come un caso particolare dell'intima connessione delle parti in un tutto. Essa non è né un problema insolubile per la spiegazione meccanicistica, né richiede l'orologiaio del mondo o può servire come prova della sua esistenza; il movimento è inerente all'intero sistema; esso non ha bisogno di alcun “primo motore”, di alcun Dio che dall'esterno metta in moto la macchina. Come Dio e mondo, così si comportano corpo e anima: sono solo due diversi concetti per la stessa realtà. [...] L'Io assoluto di Fichte e il non-Io in cui si riflette, sono la sostanza assoluta di Spinoza nei suoi due attributi del pensiero e dell'estensione. La filosofia della natura di Schelling è esplicitamente spinozista: introduce già il pensiero dell'evoluzione nel sistema, sebbene ancora sotto un oscuro travestimento; essa insegna esplicitamente l'identità di corpo e anima. Infine Hegel! Hegel pone questa identità [...] a fondamento del suo sistema. [...] Anche qui la vita organica e l'intera realtà psichica dello Spirito – che comprende in sé tutta la vita sociale e tutta la civiltà – sono solo un caso particolare e più sviluppato dell'unità nel molteplice, che è sempre lo stesso e sempre diverso: causa sui e causa di ogni singolo è il tutto, che si riproduce in sempre nuove unità e si scompone in sempre rinnovate metamorfosi. [...] L'effetto potente della filosofia hegeliana risiede nella consequenzialità del suo carattere spinozista, che secondo una concezione superficiale rende tutto razionale, secondo una concezione profonda, invece, rende tutto in linea di principio com-

mas, 1906, pp. 65-66: «Noi vediamo come nel corso dell'intero XIX secolo la ricerca e la riflessione teorica concordino nella critica del meccanicismo razionalistico, nel senso di incorporarlo totalmente in una teoria più sviluppata; anche se quella critica si manifesta più di frequente come priva di reale comprensione, come pura negazione. Nella sua idea corretta essa è invece un'evoluzione necessaria dello stesso razionalismo, che riconosce se stesso e i propri limiti. Il suo progresso all'interno della scienza naturale oggettiva si caratterizza per lo studio profondo dei fatti della vita. Vanno riconosciute le seguenti conseguenze filosofiche, in cui il razionalismo descrive la propria svolta: 1) per il pensiero deduttivo, il venir prima dell'infinito rispetto al finito e così il divenir pensabile dell'unità prima della molteplicità, dell'universale prima del particolare, del tutto prima delle sue parti. 2) Il sopravvento e la vittoria del movimento sulla stasi, della trasformazione delle idee sull'identità, del divenire sull'essere. Per il pensiero razionalistico le idee vittoriose sono necessarie; ma sono concepite come se sopraggiungessero dall'esterno. La condizione di quiete è quella naturale, come in un meccanismo costruito, come in un orologio non caricato (esempio ripreso da quasi tutti questi pensatori. Anche Hobbes ne parla nella *Prefazione ai lettori del De cive*). L'urto alla materia deve essere dato dall'esterno, poiché ogni sua parte lo riceve da quella contigua; il sistema richiede il suo *Deus* come iniziatore del movimento, della trasformazione, del divenire. L'altro modo di pensare, invece, che possiamo intendere come il più empiristico, ammette la materia in movimento come fatto dei fatti e non si preoccupa del vecchio concetto secondo cui il movimento non appartiene all'“essenza” della materia [...]. 3) Così come nel sistema di conservazione dell'universo la quantità totale di energia si mantiene costante, pur nel mutare continuo delle sue forme, allo stesso modo il tutto di un organismo vivente si mantiene come durata delle relazioni fra le sue parti nel loro continuo mutare [...]. 4) La realtà di ogni momento [...] porta così in sé la possibilità reale, la disposizione, la tendenza, la forza o la capacità, o come la vogliamo chiamare, a ogni cosa seguente come propria negazione; la possibilità non è dunque un concetto soltanto pensabile, ma è la realtà stessa nel suo necessario riferimento al tempo, cioè all'attività, alla prestazione, al compimento. Si deve fare la massima attenzione a come i rinnovati concetti aristotelici s'incontrino qui con i concetti della fisica moderna».

prensibile, ossia deriva ogni conoscenza dall'autoconoscenza dell'uomo pensante»<sup>35</sup>.

La descrizione tönnesiana dello sviluppo filosofico tedesco prosegue con Schopenhauer, la cui teoria del primato della volontà – intesa come “cosa in sé” –, cioè l'idea della forza degli impulsi vegetativi operante all'interno di ogni pensare e di ogni conoscere, prefigura la dottrina biologica della discendenza: «La lotta per l'esistenza e la volontà di vita si completano e si presuppongono a vicenda»<sup>36</sup>. Altro momento essenziale dello sviluppo della filosofia tedesca è rappresentato da Marx e dalla sua concezione materialistica della storia:

«[Essa] non è altro che una conseguenza di quella psicologia che unisce Schopenhauer e Darwin; una conseguenza che, dal punto di vista del monismo, e ancor più del monismo evolutivistico, appare inevitabile. [...] Essa [la concezione materialistica della storia] giace interamente nell'alveo del pensiero storico, che si ribellò alle costruzioni razionalistiche dell'illuminismo; in modo tale, però, che da esso sono state espunte tutte le tendenze *conservative*, alle quali il suo primo sorgere di preferenza servì, poiché al loro posto subentrò la lotta *socialista* contro il liberalismo. Come lo storicismo della Reazione si rapporta al diritto naturale, così il socialismo scientifico si rapporta a quello utopistico – anch'esso vuole presentarsi come sintesi creativa»<sup>37</sup>.

È chiaro il senso di questo sviluppo: lo “spinozismo”, attraverso la mediazione di Schopenhauer, agisce sotterraneamente fino a Marx. Il materialismo storico rientra nella stessa cornice naturalistica – volutaristica e positiva – inaugurata, agli albori della modernità, dalla riflessione psicologica hobbe-

<sup>35</sup> F. TÖNNIES, *Die schöpferische Synthese*, p. 55.

<sup>36</sup> Sul tema si veda soprattutto F. TÖNNIES, *Zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre*, quindi con il titolo *Die Anwendung der Deszendententheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung* (1905-11), in F. TÖNNIES, *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung*, Jena, Fischer, 1925, pp. 133-329. In questo scritto emerge con chiarezza la distanza tönnesiana da ogni forma di “darwinismo sociale”, così come la critica a ogni ingenua trasposizione della logica delle scienze naturali al piano delle scienze sociali. Sul punto si veda C. BICKEL, *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991, pp. 175-203.

<sup>37</sup> F. TÖNNIES, *Die schöpferische Synthese*, p. 55. Considerazioni analoghe si trovano nella monografia tönnesiana su Marx (*Marx. Leben und Lehre*, Jena, Lichtenstein, 1921, pp. 121-122). Vi si ripete che la «visione realistica» di Marx rientra nelle due tendenze fondamentali della seconda metà dell'Ottocento, la prima delle quali è la concezione “volutaristica” di Schopenhauer che, estrapolata dalla cornice metafisica, implica la sua verità psicologica: «In quanto Schopenhauer e Marx sono stati e rimasti reciproci, in tanto si può intendere a buon diritto il ‘materialismo storico’ come un'applicazione di quella teoria della volontà: non lo spirito conscio, ma quello inconscio è la potenza decisiva per la vita sociale, così come per quella dell'individuo; non la ragione, ma l'impulso cieco, non il pensiero, ma il bisogno è il “primo motore”, la forza originaria nella vita e nello sviluppo umani. [...] Si tratta, dice Marx, di “rapporti necessari indipendenti dalla volontà”, che egli definisce rapporti di produzione. [...] “Non è la coscienza degli uomini a determinare il loro essere, ma, al contrario è il loro essere sociale a determinare la loro coscienza”. Nella terminologia di Schopenhauer questa proposizione suonerebbe così: alla volontà come al cieco e cupo impulso dell'autoconservazione e dell'istinto sessuale spetta il primato nella coscienza di sé; l'intelletto è il suo servitore e strumento. Anche nella storia della civiltà, avrebbe potuto continuare Schopenhauer, decidono il desiderio in qualità di padre del pensiero, l'interesse come guida delle opinioni, la necessità e il bisogno come pungolo per il pensiero inventivo». La seconda tendenza – scrive Tönnies – che finisce con il convergere sul materialismo storico marxiano, è la dottrina biologica della discendenza. Stesso discorso si trova anche in F. TÖNNIES, *Demokratie und Parlamentarismus* (1927), in F. TÖNNIES, *Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung*, Jena, Fischer, 1929, pp. 40-84, p. 62. Sul tema si veda S. KOZIR-KOWALSKI, *Ferdinand Tönnies über historischen Materialismus*, in L. CLAUSEN – C. SCHLÜTER (eds), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft»*, pp. 321-335.



siana, portata a espressione compiuta e sistematica da Spinoza e teorizzata esplicitamente da Schopenhauer<sup>38</sup>.

Agli occhi di Tönnies, dunque, il ruolo di Spinoza è decisivo in questo sviluppo, soprattutto perché evidenziando la tensione ma anche la complicazione originaria fra l'unità della sostanza e la pluralità dei modi finiti, egli inaugura lo spazio per pensare il rapporto sociale fra gli individui nel suo stretto legame con la psicologia, e in particolare con la volontà. Egli mostra, infatti, come gli individui, cioè i modi finiti secondo gli attributi del pensiero e dell'estensione (corpi e menti), siano sempre esistenti in atto come effetto della sostanza – come risultato di un processo d'individuazione – e non già come atomi originariamente sussistenti di per sé – diversamente da Hobbes. Tönnies fa vedere, in altri termini, come gli individui siano costituiti e attraversati dai rapporti che ne determinano la posizione e il ruolo in un insieme che si presenta come la totalità della vita sociale, cioè come l'insieme delle singolarità sottoposte alla concatenazione infinita delle cause, all'onnilaterale comunicazione o relazionalità della sostanza («ontologia della relazione»)<sup>39</sup>.

### 3. *La tripartizione delle scienze e il ruolo della sociologia*

Su questa base s'innesta la tripartizione tönnesiana delle scienze umane e sociali nell'epoca "positiva" dello sviluppo filosofico-scientifico occidentale, anticipata da Spinoza come «profeta della verità»<sup>40</sup>. Per il chiarimento di questa tripartizione è utile richiamare ciò che Tönnies scrive in un articolo del 1907 intitolato *Zu welchem Ende studieren wir Philosophie?*<sup>41</sup>. Egli ripercorre la storia delle relazioni fra scienza e filosofia, sostenendo che un rapporto particolarmente stretto e produttivo fra questi due ambiti del sapere comincia a stabilirsi quando l'uomo è posto al centro della speculazione filosofica e scien-

<sup>38</sup> Il rapporto tra Spinoza e Marx è indagato da Tönnies in un articolo del 1921 (lo stesso anno della pubblicazione della monografia su *Marx. Leben und Lehre*) apparso in «Die neue Zeit», il settimanale della socialdemocrazia tedesca. In esso, interessante anche per l'analisi della comune origine ebraica dei due filosofi e per la riflessione generale sul significato storico-sociologico dell'ebraismo, Tönnies, citando un passo di un'opera di Max Adler (*Marx als Denker*, 1908) sul significato dell'aggettivo "materialistico" in Marx, equivalente per Adler a quello di "empirico", commenta: «Questo elemento empirico è da intendersi solo in senso spinoziano, cioè come identità di materia e spirito, di corpo e anima. Così come la psicologia empirica analizza il cervello e l'intero organismo corporeo per descrivere l'anima, allo stesso modo la sociologia empirica deve studiare la vita sociale nell'anatomia dell'economia politica, per comprendere la vita politica e morale» (F. TÖNNIES, *Spinoza e Marx* [1921], in F. TÖNNIES, *La teoria sociale di Spinoza*, pp. 106-112, pp. 109-110).

<sup>39</sup> Per l'interpretazione dell'ontologia di Spinoza come «ontologia della relazione» si veda E. BALIBAR, *Spinoza e la politica* (1985), Roma, Manifestolibri, 1996 e E. BALIBAR,, *La paura delle masse*, in E. BALIBAR,, *Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino - L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 13-40.

<sup>40</sup> F. TÖNNIES, *Spinoza e Marx*, p. 107.

<sup>41</sup> F. TÖNNIES, *Zu welchem Ende studieren wir Philosophie?*, «Jahrbuch moderner Menschen», 2/1907, pp. 9-15.

tifica. Socrate è il grande modello per l'antichità, mentre la riflessione scientifico-filosofica del Seicento riattualizza il tema greco del *gnôthi seautón*. Il problema del rapporto fra coscienza di sé e conoscenza del mondo diventa filosoficamente centrale nella modernità. Si ricercano vie nuove per la sua risoluzione – rispetto a quelle “idealistiche” – affidandosi sempre più alla produttività scientifica del «pensiero dell'inconscio» (che è un modo diverso di esprimere il determinismo meccanicistico e la psicologia materialistica del desiderio e del *conatus* di Hobbes e Spinoza): «Non possiamo ottenere la comprensione nella nostra coscienza senza scoprire qualcosa di ciò che accade sotto la coscienza, e tuttavia “nell'anima”»<sup>42</sup>.

L'inconscio – istinti auto-conservativi, desideri, passioni, appetiti – costituisce il variegato e oscuro sostrato materiale – Tönnies dice «volontario» – che condiziona e determina, secondo la struttura temporale del passato e l'operare della memoria, il nostro pensare e agire cosciente. Il pensiero cosciente non può essere astrattamente isolato da questa radice o, almeno, non lo può laddove il discorso scientifico pretenda di descrivere una realtà effettuale e non un mero dover-essere ideale. La psicologia si rende inscindibile dalla biologia, dallo studio della vita nelle sue manifestazioni organiche. È proprio la nozione di “vita”, infatti, e la necessità della sua conservazione, e quindi il concetto di “sviluppo” delle forme in cui tale necessità si esprime, a costituire, come abbiamo visto, il centro d'imputazione, ricavato dalla sua matrice nella potenza spinoziana, della riflessione scientifico-filosofica sul limitare della fase “razionalistica” dello sviluppo del pensiero occidentale.

Le scienze naturali innalzano il concetto di «energia» a legge naturale fondamentale: la sua conservazione nel mutare delle sue manifestazioni è, nel concetto, identica all'essenza della vita, ossia alla dinamicizzazione della potenza spinoziana – intesa come forza (*vis*), *conatus*, tendenza. Tönnies aggiunge che nella teoria della vita la filosofia, che muove dal pensiero, quindi dal soggetto, e le scienze naturali, che trattano di materia ed energia, dunque dell'oggetto, devono incontrarsi «come due trivelle che scavano due gallerie»<sup>43</sup>. Si tratta, ancora una volta, di una variazione sul tema del parallelismo spinoziano tra corpo e mente.

Tönnies, quindi, prende in considerazione la più sviluppata ed evoluta forma di vita, quella sociale. Già quando discute del significato dell'inconscio per la psicologia moderna, pone l'accento sul significato di quest'acquisizione – la consapevolezza dell'inconsapevole – per la conoscenza dell'Altro. Anche l'estraneo, l'altro-da-noi, può agire su di noi in modo (per noi) inconscio; siamo cioè inseriti in una trama di cause ed effetti, di condizionamenti inconsa-

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>43</sup> *Ibidem*.



pevoli, che acquistano progressivamente la connotazione di un rapporto sociale dotato di una specifica forza normativa, poiché radicato in una specifica forma di “volontà”:

«Anche ciò che è estraneo può operare sulla nostra coscienza in modo tale che non sia diverso da una parte di essa. Questa conoscenza è molto importante, perché fa da tramite per il nostro passaggio a un altro grande ambito del pensiero filosofico, la *vita sociale*, che però è solo un fenomeno particolare della vita in generale, a noi nota nella sua duplice natura, fisica e psichica»<sup>44</sup>.

La consapevolezza psicologica della dipendenza causale dello strato psichico cosciente da una dimensione per molti aspetti “inconscia” pone l’individuo nella condizione di proiettare questa consapevolezza sul mondo esterno; di attingere, cioè, la soglia sociale ma anche epistemica della determinazione, della condizionatezza “materiale”, del determinismo. La «vita sociale», così, diventa l’oggetto di studio della sociologia e rappresenta un prodotto dell’attività dell’uomo inteso come essere eminentemente spirituale. La vita sociale è la soglia dello sviluppo umano a partire dalla quale è possibile articolare la sua comprensione scientifica; con la sociologia il soggetto e l’oggetto della comprensione – la filogenesi e l’ontogenesi dell’umanità – coincidono.

«Perciò la sociologia è una disciplina filosofica nel senso più autentico del termine. [...] Essa si basa interamente sulla psicologia, che, se compresa con sufficiente profondità, si può definire la dottrina filosofica *par excellence*»<sup>45</sup>.

La sociologia studia la vita associata dell’umanità e costituisce il momento culminante, ossia la terza sezione della tripartizione delle discipline – biologia, psicologia, sociologia – che sono, secondo Tönnies, l’equivalente scientifico della triplice forma in cui si esprime l’unità del principio vitale. La sociologia tratta della vita non più dal punto di vista esclusivo delle funzioni vegetative (biologia), né dal punto di vista esclusivo di quelle sensitive e razionali (psicologia), ma considera la vita dell’individuo nei suoi rapporti con altri individui; studia le dinamiche e le forme della convivenza umana – le «unioni sociali» – nelle quali si esprime la produttività spirituale – razionale – dell’uomo, ossia la possibilità di dare forma alla vita associata sulla base di un riferimento alla volontà e quindi alla ragione. Ciò non significa che l’analisi psicologica perda la propria importanza; anzi, essa costituisce – nella sua variante “biologica” – il presupposto e l’origine dello studio dei fatti politici e sociali<sup>46</sup>. Possiamo dire che si tratta, ancora del tutto spinozianamente, di cono-

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 12-13. Sul punto si veda R. FECHNER, *Man geht in die “Gesellschaft wie in die Fremde”*. *Individuum und Welt in der Neuzeit. Überlegungen zu Ferdinand Tönnies’ Konzept der Moderne*, «Jahrbuch für Soziologiegeschichte», 5/1996, pp. 153-176.

<sup>45</sup> F. TÖNNIES, *Zu welchem Ende studieren wir Philosophie?*, p. 14.

<sup>46</sup> Su questi temi, in prospettiva più generale, si veda A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull’individualità nell’Ottocento tedesco*, Bologna, Il Mulino, 1992.

scere adeguatamente le cause di ciò che ci determina, trasformandoci così da individui passivi in attivi.

La connessione sistematica e coerente dei “tipi” e dei gradi in cui si esprime il principio vitale è data anche dal fatto che, all’interno stesso della sociologia, si articola un’altra tripartizione, che riproduce la precedente. Nel saggio *Soziologie und Politik* (1908), Tönnies definisce tre tipi di rapporto inter-individuale: economico, politico ed etico<sup>47</sup>. I rapporti economici sono quelli che intervengono tra singoli individui mettendo capo all’aiuto reciproco, allo scambio e al commercio in vista della soddisfazione dei bisogni “biologici” legati alla sopravvivenza. I rapporti politici, invece, intercorrono fra individui che si sentono, immediatamente e irriflessivamente, partecipi di una «schiera» (*Schar*) che, come un tutto unitario, è in grado di agire<sup>48</sup>. Nel rapporto politico, a differenza di quello economico, è primaria la relazione fra tutti i singoli, da un lato, e fra il singolo e tutti gli altri collettivamente intesi – la totalità – dall’altro. Il terzo rapporto, quello etico, interviene quando la relazione fra i singoli individui, così come quella fra tutti gli individui, si fonda in comuni rapporti verso un terzo, che può essere un’entità reale o una rappresentazione – un’idea – che abbia però realtà oggettiva, cioè che non sia indipendente dal pensiero in generale ma da quello dei suoi occasionali portatori. Il momento etico-normativo rappresenta una sorta di completamento sociale del rapporto politico, poiché fonda una relazione con la totalità non sulla base di un confuso sentimento di comune appartenenza a un gruppo, ma a partire da una volontà cosciente, dal pensiero dei membri di un gruppo che “oggettivano” questo pensiero in qualche cosa di diverso e di superiore alla semplice somma dei loro sentimenti individuali, in un’entità che sopravvive all’eventuale annientamento della «schiera». Tönnies scrive: «Qui interviene il *volere* sociale come momento di mediazione, che implica un pensare comune. Solo un volere sociale crea il legame sociale»<sup>49</sup>.

A questa tipologia di rapporti, Tönnies fa corrispondere una tripartizione di attitudini scientifiche: «Io distinguo nettamente [la sociologia teorica pura] dalla visione biologica e psicologica della convivenza umana, alla quale, però, essa deve continuamente rivolgersi»<sup>50</sup>. La considerazione biologica tratta i fatti della convivenza umana come fenomeni della vita organica; esamina, quindi, le condizioni della riproduzione e del sostentamento degli individui: essa mette capo a una considerazione prettamente economica. La considerazione psicologica, invece, pur non potendo prescindere dalla precedente, tratta i fenomeni della vita sensibile nei suoi diversi gradi: sensazione, percezione,

<sup>47</sup> F. TÖNNIES, *Soziologie und Politik*, «Zeitschrift für Politik», 1/1908, pp. 219-229.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 226.





rappresentazione. Questi ultimi rimangono sempre connessi con il sostrato biologico-materiale. La considerazione psicologica ci mostra anche come gli individui siano indotti a unirsi in parte da sentimenti socievoli – simpatie istintive – in parte dalla consapevolezza e dal calcolo del proprio utile, e come, d'altro canto, siano portati a separarsi dall'odio, dallo spirito vendicativo, dall'invidia e dall'antipatia naturale, ma anche da semplici interessi contrastanti o dal razionale egoismo che ignora i legami naturali.

«La considerazione psicologica, però, ci mostra anche l'influsso che la volontà di molti, congiunta e orientata nella stessa direzione, esercita sul singolo, soprattutto su quello che si sente appartenente alla stessa schiera; ciò è quindi particolarmente importante per il rapporto *politico*. Il rapporto politico, anche tramite il bisogno di difesa e di lotta dalla cui coscienza esso sorge, mostra la natura animale dell'uomo. [...] La considerazione psicologica della convivenza umana, dunque, si estende specialmente alla teoria dei rapporti politici, quindi alla *politica*»<sup>51</sup>.

È così fissato un altro binomio – psicologia-politica – oltre a quello di biologia ed economia. Anche in questo caso, non si tratta per Tönnies di isolare i due binomi, ma di farli precipitare in una considerazione eminentemente sociologica. Essa ha a che fare con l'uomo come essere razionale, con la sua vita spirituale, «perché anche le precedenti considerazioni non possono tralasciare questo aspetto, e il punto di vista sociologico è soltanto un'espressione sviluppata, divenuta autonoma, di quello psicologico»<sup>52</sup>.

Tutto ciò che è manifestazione della cultura, in antitesi alle mere condizioni naturali della vita umana, può essere riconosciuto solo tramite la considerazione sociologica, vale a dire per mezzo di un pensiero che ha come proprio specifico oggetto d'indagine i prodotti dello spirito umano (istituzioni, leggi, diritti, chiese, Stati, ecc.): «Perciò anche il rapporto *morale*, nella misura in cui si basa sulle relazioni con tali formazioni, è accessibile e comprensibile soltanto alla considerazione sociologica»<sup>53</sup>. Il cerchio si chiude su sociologia ed etica. La scienza sociale considera gli individui moderni nella loro dimensione etico-spirituale, come gli artefici consapevoli di prodotti tipicamente ed esclusivamente umani. L'etica, a sua volta, come forma di rapporto sociale concretamente spirituale e umano, s'inserisce come forza pratica nella costituzione del sociale. Quest'ultima non potrà prendere le mosse se non dall'assunzione della condizionatezza biologico-psicologica e quindi economico-politica della vita umana, vale a dire dalla materialità dei rapporti economico-sociali in cui l'individuo moderno è concretamente inserito. Quest'etica, quindi, sarà collocata all'interno di una griglia scientifica materialistica<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>54</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Ethik und Sozialismus*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 25/1907, pp. 573-612; 26/1908, pp. 56-95; 29/1909, pp. 895-930. Sul punto si veda G. RUDOLPH,

4. *Hobbes e Spinoza tra diritto e politica*

Per affrontare il secondo tema del nostro intervento, ossia il ruolo svolto da Hobbes e Spinoza nella riflessione sociologica tönnesiana, dal punto di vista della relazione tra scienza della società e teoria politica, è utile ritornare a *Gemeinschaft und Gesellschaft* e in particolare alla definizione delle due forme di legame sociale indicate da questi termini. Abbiamo già visto che, in senso del tutto spinoziano, volontà e intelletto sono inscindibili e “paralleli”; formano una connessione coerente, affrontando la quale, tuttavia, è utile distinguere «la volontà in quanto in essa è contenuto il pensiero, e il pensiero in quanto in esso è contenuta la volontà»<sup>55</sup>. Nel primo caso, l’unità e l’ordine sono naturali – poiché radicati nella tradizione, nella consuetudine e nel costume – nel secondo sono arbitrari, cioè prodotti come costrutti artificiali dagli individui societari. Il che significa, contro ogni oggettivismo, organicismo ed emanatismo sociologico, che anche nella «volontà essenziale» vi è presenza simultanea di volontà e ragione – una volontà che vuole un rapporto sociale e una ragione che gli conferisce un senso non utilitaristico – e non semplice istinto o coercizione, sebbene in questo specifico caso la volontà degli individui sia essenzialmente orientata al riconoscimento e alla riproduzione del rapporto cui immediatamente inerisce e partecipa e che ha già voluto in passato. Nel caso della «volontà arbitraria», invece, l’intelletto è l’elemento in cui il dato volontario stesso si manifesta come nel suo prodotto – come rappresentazione di uno scopo desiderato – vale a dire esso s’identifica con la ragione d’individui calcolanti che intendono e vogliono l’unità e l’ordine sociale non come propria destinazione naturale o come ciò che hanno sempre voluto, ma come mezzo più utile per la realizzazione dei propri scopi<sup>56</sup>.

Per Tönnies, in ogni caso, l’elemento specificamente sociale della convivenza umana consiste nel fatto che le unioni diventano oggetto di conoscenza e di consenso da parte dei loro membri. Questi rapporti voluti e riconosciuti hanno un costitutivo riferimento a norme e regole dell’agire, e queste a valori economici, politici o morali. Il carattere normativo e “volontario” di ogni unione spiega perché Tönnies consideri la riflessione sul *Naturrecht* moderno – a cominciare da Hobbes – e, più in generale, lo studio del diritto come elemento essenziale della nascente sociologia<sup>57</sup>.

*Die philosophisch-soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der bürgerlichen Soziologie*, Hamburg-Harvestehude, Fechner, 1995.

<sup>55</sup> F. TÖNNIES, *Comunità e società*, p. 108.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 108 e ss.

<sup>57</sup> Sul punto si veda F. TÖNNIES, *Soziologie und Rechtsphilosophie*, in F. TÖNNIES, *Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung*, Jena, Gustav Fischer, 1926, pp. 169-172; F. TÖNNIES, *Das Wesen der Soziologie*, in F. TÖNNIES, *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung*, pp. 350-368 e F. TÖNNIES, *Einführung in die Soziologie*, pp. 209 e ss. Su questo tema si veda soprattutto S. BREUER, *Sozialgeschichte des Naturrechts*.



Una volta delineati i «tipi normali» dal punto di vista concettuale e psicologico, quindi, Tönnies esamina i presupposti sociologici del diritto naturale, affrontando il tema della normatività implicita nella comunità e nella società come forme distinte di volontà sociale<sup>58</sup>. I due tipi di rapporto sociale mettono capo a due diverse forme di organizzazione socio-giuridica della vita associata – «ordinamento della convivenza»<sup>59</sup>. La comunità è una formazione sociale fondata sul soggetto, sul possesso del suolo e sul diritto di famiglia; la società, invece, si basa sulla nozione di “persona” giuridica, sul denaro e sul diritto delle obbligazioni. In corrispondenza di queste due opposte configurazioni, si hanno due declinazioni del diritto naturale che a loro volta si traducono in due differenti forme di diritto “positivo” (come insieme di norme coercibili distinte in base al diverso riferimento alla volontà): quella comunitaria e quella societaria. Il diritto naturale comunitario, «essendo radicato nella vita familiare e attingendo il suo contenuto più significativo dai fatti del possesso fondiario, ha le proprie *forme* determinate essenzialmente dal costume. Quest’ultimo riceve la sua consacrazione e la sua trasfigurazione dalla religione». Il diritto naturale societario, invece, «ha i propri presupposti naturali nell’ordinamento convenzionale del commercio e di ogni traffico affine: esso diventa valido e regolarmente efficace soltanto in virtù della volontà arbitraria sovrana e della potenza dello Stato»<sup>60</sup>.

Il costume, dunque, si presenta come forma normativa distinta dall’ordinamento giuridico, ossia dal diritto in senso proprio caratterizzante l’età moderna. Il diritto naturale comunitario, in definitiva, definisce un tipo di normatività che non deriva dalla pattuizione fra gli individui che vi si sottomettono, ma che ricava la propria forza coercitiva, paragonata a una sorta di necessità naturale, dal dominio della tradizione e del passato che gli individui riconoscono e cui obbediscono («consenso» e «concordia» delle volontà). Il diritto naturale societario, invece, è innanzitutto «convenzione», traducendosi in una serie di regole che garantiscono la sopravvivenza della società stessa come insieme d’individui separati che devono essere messi in relazione, mantenendo tuttavia questa loro separatezza. La dimensione sempre più ampia della convenzionalità e della mediazione dei rapporti tra gli individui mostra come sul terreno della moderna “società” il ricorso all’immediatezza normativa della natura sia del tutto inattuale e come il diritto naturale societario, in quanto diritto naturale fondato sulla validità dei contratti, rinvii inevitabilmente alla legge positiva e all’ordinamento giuridico dello Stato sia come

<sup>58</sup> F. TÖNNIES, *Comunità e società*, pp. 189 ss.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

garante dei contratti stessi tra i singoli individui sia anche – e per conseguenza solo apparentemente paradossale – come esclusivo produttore dell'unico «diritto di natura» vigente: «Anche il diritto naturale, per essere efficace e reale deve essere inteso come posto ed effettivo»<sup>61</sup>.

Il risultato del ragionamento tönnesiano è la teoria del «duplice carattere» dello Stato, come prodotto e come artefice del diritto naturale stesso. Lo Stato, infatti, da un lato esiste come «persona fittizia e artificiale», vale a dire come «associazione sociale generale» che, in quanto «titolare e rappresentante di tutti i diritti coercitivi naturali», può ergersi sopra la società al fine di realizzare il diritto naturale convenzionale fondato sulla validità dei contratti. In questa forma, lo Stato è un'associazione politica che sussiste accanto e sopra la società – che mantiene e può far valere il suo diritto anche contro quello dello Stato – e che traduce in diritto politico il diritto naturale attraverso il suo potere legislativo. Dall'altro lato, lo Stato è la «persona assoluta» che coincide con la società stessa, rendendo possibile l'unità della sua volontà generale.

«Ma lo Stato è [...] la società *stessa* o la ragione sociale, che è data col concetto del singolo soggetto razionale. Esso è la società nella sua unità, posta non già come persona particolare al di fuori e accanto alle altre persone, bensì come la persona assoluta, in rapporto a cui le altre persone traggono la loro esistenza. In questo senso non esiste nessun diritto contro il *suo* diritto; il diritto della politica è il diritto di natura»<sup>62</sup>.

È proprio prendendo le mosse da questa duplice esistenza dello Stato, come prodotto della società e come condizione assoluta di possibilità della società stessa, che si ridefinisce il rapporto di Tönnies con Hobbes e Spinoza. Nelle diverse edizioni della monografia su Hobbes, infatti, il problema di Tönnies è capire se la positivizzazione del diritto naturale operata dallo Stato hobbesiano conosca dei resti e delle eccedenze, cioè come avvenga la transizione dalla condizione naturale a quella civile, se tramite un contratto con cui ciascun individuo alienerebbe il proprio diritto naturale, o tramite una composizione delle forze, un'unione delle potenze e quindi dei diritti individuali (in senso spinoziano). La «persona assoluta» dello Stato, infatti, sembra rinviare a quel potere «perfettamente assoluto» con cui Spinoza identifica la democrazia<sup>63</sup>. In termini più radicali, si tratta per Tönnies di capire se lo Stato sia un'associazione contrattuale che, per quanto generale possa essere, mantiene strutturalmente il carattere di persona particolare, o sia invece una persona

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 247. Sul punto si veda soprattutto M. RICCIARDI, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, pp. 165 e ss.

<sup>63</sup> B. SPINOZA, *Trattato politico* (1677), Roma-Bari, Laterza, 1991, XI, I, p. 111.



assoluta, un ente collettivo e comune in grado di determinare le condizioni non contrattuali e non societarie dell'unità della società stessa<sup>64</sup>.

##### 5. *Le interpretazioni tönnesiane di Hobbes*

In base alla propria distinzione di “diritto naturale comunitario” e “diritto naturale convenzionale”, Tönnies individua in Hobbes il teorico moderno del secondo che, come abbiamo visto, rinvia costitutivamente alla positivizzazione dello Stato. Il diritto naturale convenzionale è l'espressione giuridica di una condizione storico-sociale fondata su proprietà privata e libertà individuale. Esso trapassa nel diritto privato dello Stato moderno. Secondo questa lettura, società e Stato, lungi dal contrapporsi, si implicano, essendo lo Stato la ragione unitaria della società. Nella prima interpretazione tönnesiana di Hobbes, risalente alle *Anmerkungen* e alla prima edizione della monografia (1896), essi appaiono coestesi. La razionalizzazione societaria, infatti, consente la mediazione non problematica tra il versante naturale-sociale dello *ius* e quello positivo-statuale della *lex*. Il sistema della normatività “naturale”, cioè delle obbligazioni che costituiscono la realtà sociale, trova “naturalmente” nello Stato moderno – borghese – la propria garanzia di effettività e la propria sanzione. La mediazione fra diritto naturale convenzionale e Stato è fornita dai concetti di *Versammlung* e *Vertretung*:

«L'assemblea [*Versammlung*] è costituita tramite un contratto che prevede che per un determinato atto la volontà della maggioranza valga come volontà di tutti; la rappresentanza [*Vertretung*] sorge tramite un mandato illimitato, che una tale assemblea concede a una sola o a più persone, che di nuovo devono costituirsi come assemblea»<sup>65</sup>.

Hobbes è per Tönnies, in primo luogo, il teorico dello Stato liberale di diritto, vale a dire dello Stato che ha come proprio fine la realizzazione del diritto razionale non come qualcosa di esterno ma come intima e costitutiva ragione d'essere e destinazione storica<sup>66</sup>. Questo è lo Stato di leggi, fondato razionalmente attraverso un patto di ciascuno con ciascun altro all'interno del quale non può darsi, appunto, diritto extrastatale perché tutto il diritto natu-

<sup>64</sup> Su questo punto, rinvio al mio *La politica della società*, pp. 201 e ss.

<sup>65</sup> F. TÖNNIES, *Hobbes' Leben und Lehre*, Stuttgart, Friedrich Frommanns Verlag, 1896, p. 201. Sul concetto di rappresentanza si veda G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 1988 e H. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento* (1974), Milano, Giuffrè, 2007. Sulla rappresentanza in Hobbes cfr. H.F. PITKIN, *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1967, soprattutto pp. 14 ss. e L. JAUME, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Puf, 1986.

<sup>66</sup> Di ciò si rese conto Schmitt quando si riferì agli «elementi di “Stato di diritto” presenti nella dottrina di Hobbes» messi in luce da Tönnies; cfr. C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938), in C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, in C. GALLI (ed), Milano, Giuffrè, 1986, pp. 61-144, p. 120.

rale è assorbito da quello positivo e dove, quindi, è massima la coincidenza del diritto naturale convenzionale, che fornisce il contenuto normativo di legittimità alla legge, con la forma coercitiva della legge positiva che ne costituisce il principio di validità. Ogni questione di legittimità è risolta, a quest'altezza, ricorrendo all'argomentazione trascendentalistico-normativa – il contratto – volta a isolare astrattamente le condizioni di pensabilità di uno Stato che deve strutturalmente realizzare il diritto<sup>67</sup>.

A questo stadio dell'interpretazione tönnesiana può essere collocata la “provocazione” di Otto von Gierke. Questi esibisce l'aporia della costruzione pattizia hobbesiana, mostrando la contraddizione esistente fra diritto e potere e fra *ius* e *lex*, ossia facendo vedere come in Hobbes non vi sia lo spazio per un diritto naturale autonomo e come tutto il diritto naturale sia assorbito dallo Stato che ne diventa l'unica fonte.

«Hobbes cercò per primo di sconfiggere il diritto naturale sul suo terreno e con le sue stesse armi. Infatti, egli abbassò il diritto prestatale dello stato di natura a un “jus inutile” che in realtà non era neppure l'embrione di un diritto; fece scomparire completamente nello Stato – dal quale soltanto, attraverso l'imperativo e la coercizione, sorgeva il diritto – ogni diritto che non ne derivasse direttamente; rifiutò assolutamente ogni idea di un obbligo giuridico del potere statale, la cui decisione sovrana era al di sopra dei concetti di diritto e di torto»<sup>68</sup>.

Gierke, in altri termini, coglie la sostanziale identità in Hobbes tra la logica della rappresentanza e la creazione dell'unità politica. La sovranità rappresentativa è isolata nella propria autonomia ed eccedenza: essa sola è in grado di porsi come soggetto di diritto “irresponsabile”. Egli, in definitiva, mostra l'impossibilità logica d'individuare in Hobbes un momento nella costruzione dell'artificio politico in cui il popolo esista e agisca come volontà unitaria e sia in grado, come un tutto, di prendere decisioni, prima di essere unificato e rappresentato da un sovrano che così facendo lo priva però di ogni diritto.

Sollecitato anche da questa critica, Tönnies sottopone a revisione la propria interpretazione della filosofia politica hobbesiana. In particolare, dalla seconda edizione della monografia (1912) analizza a fondo lo schema contrattualistico e la logica stessa della rappresentanza del filosofo inglese. Recupera, pertanto, oltre il concetto di Stato di diritto, una problematica politico-istitutiva, cioè cerca in Hobbes uno spazio e un ruolo per il popolo come soggetto costituente. Il diritto di natura, in quest'ottica, funge per Tönnies da principio di legittimazione del potere costituente; diventa diritto effettivamente prestatale che governa e orienta l'istituzione del corpo politico collettivo. Con il concetto di «assemblea originaria» – approfondito e ripensato ri-

<sup>67</sup> Su questi temi si veda almeno N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989.

<sup>68</sup> O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto* (1880), Torino, Einaudi, 1974, p. 228. Su Gierke si veda S. MEZZADRA, *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della «Genossenschaftslehre» di Otto von Gierke*, «Filosofia politica», 7/1993, pp. 445-476.



spetto alla prima edizione della monografia – Tönnies conferisce alla teorica del diritto naturale una concretizzazione storico-istituzionale e, in prospettiva, democratico-rivoluzionaria e su questo terreno avviene, come abbiamo anticipato, il recupero produttivo della riflessione spinoziana sulla democrazia come potere che più si avvicina alla realizzazione del diritto naturale «determinato dalla potenza, non più di ciascuno, ma della moltitudine, guidata come da una sola mente»<sup>69</sup>.

Per Tönnies, infatti, si tratta di ristabilire una continuità fra diritto e potere (che è però discontinuità tra natura e artificio) che possa – spinozianamente – realizzare l'*omnino absolutum imperium*. La persona sovrano-rappresentativa (lo Stato come «persona assoluta»), produttrice di unità politica, trova la propria legittimità in una procedura istitutiva, in un potere costituente di diritto naturale che la instaura nel suo diritto e da cui è concettualmente distinta. Tönnies sottolinea così la declinazione democratico-rivoluzionaria della riflessione hobbesiana sull'assemblea originaria, che avrà effetti diretti, tramite la mediazione di Rousseau, sulla Rivoluzione francese. Lo Stato artificiale hobbesiano, infatti, si fonda su una decisione dell'assemblea originaria costituente (costituita dal patto di ciascuno con ciascun altro di prendere decisioni a maggioranza); con la nomina del sovrano termina il mandato limitato dell'assemblea ed essa si scioglie. In questo modo, s'inserisce un elemento di mediazione politica tra società e Stato che permette di pensare quest'ultimo non come una società in grande accanto alle altre e come tale sottoposta alla mera logica societaria e contrattualistica, ma come costituzione e istituzione collettiva e democratica della condizione societaria stessa.

«Lo Stato non sorge immediatamente né attraverso un patto, né attraverso molti patti, ma questi chiamano in vita solo l'assemblea costituente e le sue deliberazioni hanno proprio il senso di una costituzione, cioè di un atto creativo. Questo è il punto saliente dell'intera deduzione»<sup>70</sup>.

Non si tratta più, dunque, di legittimare gli Stati esistenti attraverso la categoria trascendentale del contratto, ma di pensare le procedure istitutive di uno Stato rappresentativo artificiale che segna la massima distanza possibile dalla natura.

«Il patto che fonda ogni Stato o, piuttosto, i patti di tutti con tutti non sono più la *differentia specifica* dello Stato di diritto, che pure è l'oggetto specifico della teoria in senso stretto. Ma questo [lo Stato di diritto] diventa qui un caso particolare, anche se dominante dal punto di vista della teoria, per mezzo di un secondo momento: l'assemblea che lo istituisce tramite una deliberazione e che proprio in quanto tale decide nello stesso tempo anche sulla costituzione, sicché non si può

<sup>69</sup> B. SPINOZA, *Trattato politico*, III, II (p. 18). Sul tema si veda S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

<sup>70</sup> F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes Leben und Lehre*, p. 302, nota 121.

più parlare di una originarietà della democrazia. Perciò la definisco assemblea “costituente” [*konstituierend*] o “che dà la costituzione” [*verfassunggebend*], e se al posto della moltitudine di uomini è posta una nazione, allora la chiamo assemblea nazionale costituente»<sup>71</sup>.

Qui è chiaramente espressa la differenza teorico-politica fra lo Stato di diritto e lo Stato costituzionale di diritto, che ha la propria origine, i propri limiti e la propria legittimazione in un’assemblea costituente e in un dettato costituzionale. Il paragone con Rousseau è nella logica del ragionamento:

«In questa forma il teorema, attraverso la mediazione di Rousseau, ha avuto conseguenze sugli inizi della grande rivoluzione in Francia. Rousseau lo modifica soltanto in questo: che per lui nessuna costituzione e quindi nessuna forma di Stato è definitiva; per lui era ovvio il periodico rinascere dell’assemblea nazionale come stabile diritto di natura; in altre parole, egli fa della rivoluzione stessa una sorta di istituzione statale, derivante dalla condizione naturale, che permane al di sotto di quella politica, e legalizzata dal diritto di natura in essa vigente; invece Hobbes ne vuole la durevole negazione e il superamento nell’effettivo e compiuto *status civilis*, e quindi riconosce il perdurare della sovranità popolare come forma di Stato democratica solo quando quest’ultima è stata espressamente votata e fissata – quando per esempio è stata esposta in un documento scritto – con cui dunque viene istituito un corpo sovrano distinto dall’assemblea costituente: un Reichstag dopo l’Assemblea nazionale»<sup>72</sup>.

Per Hobbes, dunque, la moltitudine è un soggetto politico in grado di prendere decisioni a maggioranza solo come assemblea costituente, non già come Stato, tranne nel caso dell’istituzione di uno Stato rappresentativo democratico. La rivoluzione in Hobbes non è permanente: il potere costituente deve costituirsi ed essere rappresentato<sup>73</sup>.

Anche nello scritto del 1930<sup>74</sup> Tönnies incentra la propria interpretazione sui concetti di “rappresentanza” e di “persona”, così come sono delineati nel *Leviathan*. Il punto centrale è l’incipit del XVIII capitolo, in cui è fissato il trinomio patto-assemblea costituente-Stato, con la mediazione del principio di maggioranza con cui la *multitudo* originaria diventa persona in grado di volere e agire:

«Ma l’assemblea costituente e deliberante, proprio in quanto tale, non è ancora un’assemblea secondo il diritto pubblico, ma un’assemblea di diritto naturale: lo Stato non è ancora presente al momento della sua seduta, ma vi viene appunto istituito. Perciò Hobbes, introducendo l’importante cap. XVI, che conclude la prima parte dell’opera sull’uomo e funge solo da tramite per la seconda parte sul “Commonwealth”, ha tentato espressamente di giustificare il principio di maggioranza, cioè di motivarlo dal punto di vista giusnaturalistico»<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> F. TÖNNIES, *Einführung zur deutschen Ausgabe* (1926), in T. HOBBS, *The Elements of Law Natural and Politic*, Berlin, Hobbing, 1926, ora in T. HOBBS, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre*, pp. 21-44, p. 36.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 37. Su questo punto si vedano le osservazioni critiche di P. PASQUINO in *Thomas Hobbes. Stato di natura e libertà civile*, Milano, Anabasi, 1994, p. 56.

<sup>73</sup> Su questo tema si veda A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, SugarCo, 1992.

<sup>74</sup> F. TÖNNIES, *Die Lehre von den Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes’ Leviathan* (1930), in F. TÖNNIES, *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre*, pp. 331-352.

<sup>75</sup> *Ivi*, pp. 348-349.





Tönnies mostra come sia possibile il formarsi in un momento prestatale, quindi secondo il diritto naturale, di una volontà collettiva unitaria in grado di prendere decisioni a maggioranza. In questo modo, aggira il cortocircuito esibito dalla lettura di Gierke fra patto e sovranità, trovando nell'assemblea costituente originaria il luogo di manifestazione del diritto naturale di un popolo di decidere sulla propria esistenza politica.

«È notevole che qui il filosofo, senza averlo direttamente voluto, abbia indicato il metodo secondo cui ancora ai suoi tempi, anche se non al tempo di Cromwell, spesso in epoche successive e di recente regolarmente operano le rivoluzioni: quando una forma di Stato e quindi lo Stato stesso, nella misura in cui non può vivere senza una forma, è distrutto, rifarlo in una nuova forma. Questo è ciò che noi oggi chiamiamo assemblea nazionale»<sup>76</sup>.

La ridefinizione da parte di Tönnies del paradigma hobbesiano della rappresentazione e della *Versammlung* assume la forma della critica del legittimazionismo contrattualistico e dunque interagisce produttivamente con il pensiero di Spinoza sulla democrazia come fondamento assoluto dell'autorità. La democrazia diventa, in senso più spinoziano che hobbesiano, la figura stessa del rapporto politico, il fondamento comune della società.

## 6. Conclusioni

Se riannodiamo i fili della nostra riflessione, vediamo che il lungo confronto tönniesiano con Hobbes e Spinoza ha definito e ridefinito la cornice in cui si iscrive il monismo immanentistico e materialistico che fa da sfondo all'elaborazione delle principali categorie del sociologo tedesco, a cominciare da quelle di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. L'uomo è un ente unitario, composto di corpo e mente, volontà e ragione. Il suo diritto non può scindersi, alienarsi, separarsi dalla sua natura. Del pari, la sua ragione ha radici istintive così come la sua volontà determina le sue deliberazioni razionali. I rapporti sociali in cui entra sono voluti e dotati di senso, siano essi fondati nel costume e nella tradizione o nel calcolo del proprio utile. Dal punto di vista dell'analisi sociale, il monismo si traduce nel nesso fra le tre dimensioni della vita associata – economica, politica ed etica – oggetto privilegiato di studio, rispettivamente, della biologia, della psicologia e della sociologia. Il momento etico-normativo è quello della consapevole creazione da parte degli individui di una seconda natura, in cui non si limitano a soddisfare i propri bisogni vitali o a sentirsi accomunati a una «schiera» politica, ma creano legami sociali a partire da un pensiero comune che trova oggettivazione nelle norme come concrezioni della volontà sociale.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 349.

Su questa base, la sociologia si presenta come lo strumento privilegiato di comprensione etico-scientifica della società, con l'obiettivo di guidare la politica nel progetto normativo di ri-costituzione delle basi materiali del sociale. È soltanto su questo terreno – sembra dire Tönnies – che nella modernità post-rivoluzionaria è possibile superare il determinismo naturale-sociale e anche l'instabilità dei rapporti politici, progettando scientificamente e realizzando politicamente le stesse condizioni sociali della convivenza. Da questo punto di vista, recuperare e tenere fermo il potere costituente di un agire comune e democratico come spazio politico di articolazione dell'uguaglianza delle volontà individuali è di fondamentale importanza per concepire e praticare un rapporto politico sottratto ai rapporti di dominazione esistenti nell'ambito della società. L'obiettivo ultimo del riformismo tönnesiano, infatti, il punto di caduta dell'intera eredità hobbesiana e spinoziana presente nel suo pensiero, è la risoluzione della «questione sociale», prodotta dallo sviluppo della modernità capitalistico-borghese, con l'ausilio dello Stato sociale democratico<sup>77</sup>. In definitiva, la sociologia come scienza deve orientare la politica nella sua riconversione verso quel fondo comune, quella *Gemeinschaft* che rappresenta la possibilità stessa, mai del tutto neutralizzabile, della vita sociale.

<sup>77</sup> Sul punto si veda F. TÖNNIES, *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege*, Berlin, de Gruyter, 1926 e F. TÖNNIES, *Geist der Neuzeit*, Leipzig, Hans Buske Verlag, 1935.