

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes

From Acknowledgment to Market.  
Anthropology and Sociology of Power in Thomas Hobbes

*Dimitri D'Andrea*

dimitri.dandrea@unifi.it

Università di Firenze

### A B S T R A C T

Oggetto di questo contributo è la ricostruzione della profonda trasformazione dell'antropologia hobbesiana fra le opere degli anni Quaranta e il *Leviathan* e dei suoi effetti sulla concezione del potere. Questo cambiamento può essere descritto come una de-psicologizzazione del piacere della superiorità, una neutralizzazione del significato psicologico della superiorità di potere sugli altri individui. Nel *Leviathan* la ricerca della superiorità è legata non alla sua capacità di procurare una buona opinione di sé, ma a quella di veicolare un incremento esponenziale del proprio potere attraverso la possibilità di far valere (nelle forme più diverse) la propria volontà all'interno di una relazione sociale.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Potere; Riconoscimento; Superiorità; Piacere della mente.

\*\*\*\*\*

The object of this contribution is the reconstruction of the profound transformation of Hobbesian anthropology between the works of the 1940s and *Leviathan* and its effects on the conception of power. This change can be described as a de-psychologization of the pleasure of superiority, a neutralization of the psychological meaning of the superiority of power over other individuals. In *Leviathan*, the search for superiority is linked not to its ability to provide a good opinion of itself, but to that of achieving an exponential increase in own power through the possibility of asserting (in the most diverse forms) our own will within a social relationship.

KEYWORDS: Hobbes; Power; Acknowledgment; Superiority; Pleasure of the Mind.

*Premessa*

Oggetto di questo contributo è la ricostruzione di alcuni aspetti della riflessione di Thomas Hobbes sul potere come fenomeno sociale. Una riflessione costante in tutto l'arco della sua produzione, ma segnata da un significativo mutamento di impostazione e di accentuazione.

La mia tesi è che fra le opere degli anni Quaranta e il *Leviathan* l'antropologia hobbesiana subisca una trasformazione profonda e che questa incida sulle motivazioni della ricerca individuale del potere e sul rapporto fra vita emotiva e desiderio di potere. Questo cambiamento può essere efficacemente descritto, a mio avviso, nei termini di una de-psicologizzazione del piacere della superiorità, di una neutralizzazione del significato psicologico della superiorità di potere sugli altri individui. Nel *Leviathan* la ricerca della superiorità è legata non alla sua capacità di procurare una buona opinione di sé, ma a quella di veicolare un incremento esponenziale del proprio potere attraverso la possibilità di far valere (nelle forme più diverse) la propria volontà all'interno di una relazione sociale. Nell'opera del 1651, la specifica piacevolezza del potere per la mente (*pleasure of the mind*) consiste nella rappresentazione delle possibilità disponibili, mentre l'apprezzamento della superiorità è ricercato come condizione per quell'incremento di potere che consiste in una qualche forma di obbedienza altrui. L'altro e la sua obbedienza sono ormai soltanto una forma particolarmente consistente di potere e non l'origine esclusiva di uno specifico tipo di piacere.

Questo mutamento si rende visibile nel passaggio dalla centralità del tema del riconoscimento negli *Elements of Law, Natural and Politic* e nel *De cive* a quella della valutazione nel *Leviathan*, con il relativo ricorso all'analogia mercantile. Il giudizio degli altri sulla superiorità del nostro potere perde la valenza di un riconoscimento funzionale alla buona opinione di noi stessi e alla selezione dei migliori e diviene "semplicemente" una valutazione della eccedenza del nostro potere, la condizione per acquisire nuovo potere, per avere capacità di direzione sulla condotta di altri individui.

L'esito di questo ripensamento è, innanzitutto, la messa a fuoco della categoria fondamentale dell'antropologia politica del *Leviathan*: l'individuazione nel desiderio illimitato di potere della configurazione emotiva di tutta l'umanità al di là di ogni distinzione tipologica fra ricerca dell'utile e ricerca della gloria. Il senso di questa operazione è una *reductio ad unum* delle forme della condotta individuale e la conseguente neutralizzazione della dimensione etica: il superamento di qualsiasi rilevanza del tipo di soggettività ai fini della spiegazione dei fenomeni sociali politicamente significativi. Tutti gli individui hanno adesso un uguale potenziale polemogeno, un'identica propensione



all'aggressione al di là dei tipi di motivazione che li spingono ad agire. Questa strategia, tuttavia, non consegue l'obiettivo che persegue. In primo luogo, perché l'esperienza religiosa introduce una forma di soggettività per la quale la vita non si configura come il primo dei beni e la morte non costituisce il sommo male. Di fronte ai conflitti che scaturiscono dall'aspirazione a beni ultraterreni il dispositivo di neutralizzazione del conflitto messo a punto nelle prime due sezioni del *Leviathan* risulta inefficace<sup>1</sup>. In secondo luogo, perché la storia del cristianesimo testimonia la possibilità che in virtù di un certo tipo di credenze religiose si possano produrre forme di soggettività capaci di vita in comune e di comunità di mensa<sup>2</sup>, tipi di individui estranei alla logica della rivalità, della diffidenza e dell'orgoglio che domina la condizione naturale dell'umanità descritta nel XIII capitolo del *Leviathan*.

Il secondo risultato di questo ripensamento è la definizione di una sociologia del potere in cui Hobbes elabora le condizioni di possibilità delle dinamiche elementari – generali ed indifferenziate – delle relazioni di potere fra gli uomini. I principi generali di questa sociologia del potere sono sostanzialmente tre. In primo luogo, la necessità del possesso di una quantità superiore di un qualunque tipo di potere come fondamento della chance di una direzione della condotta altrui in conformità al proprio volere. In secondo luogo, la centralità del desiderio. Nessun potere possiede la capacità di far valere la propria volontà all'interno di una relazione sociale se i suoi effetti non sono temibili o desiderabili per chi li subisce. Infine, l'intercambiabilità delle specie di potere. Con la rimozione della specificità emotiva della ricerca di una buona opinione di sé, tutti i poteri divengono equivalenti, cumulabili, reciprocamente convertibili.

### 1. *Una fenomenologia elementare del potere*

Anche se condensata e restituita unitariamente in un unico capitolo soltanto nel *Leviathan*, la tematica del potere costituisce lo snodo costante e cruciale di tutta la riflessione di Hobbes sui fenomeni politici e sociali, dagli *Elements* al *Leviathan*. Lungo tutto l'arco della sua riflessione Hobbes tiene, infatti, ferme alcune distinzioni fra i diversi piani sui quali il fenomeno del potere si dispiega e fra alcune sue tipologie elementari.

Innanzitutto, il potere non è un fenomeno necessariamente sociale. Il potere è un fenomeno presente anche al di fuori di qualunque contesto sociale ed indica in questo caso semplicemente l'esistenza, il possesso da parte di un

<sup>1</sup> Su questo punto mi permetto di rimandare a D. D'ANDREA, *Identità religiosa e coercizione politica nel Leviatano di Hobbes*, «La società degli individui», 29, 10/2007 (2), pp. 69-84.

<sup>2</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, a cura di N. Malcolm, Oxford, Clarendon, 2012, XLII, pp. 840 e 846 (tr. it. a cura di A. Pacchi – A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 2018, pp. 433, 436).

attore, di una capacità di governo del futuro: «IL POTERE [POWER] di un uomo (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro [...]»<sup>3</sup>. Il potere coincide qui con il controllo di certi eventi futuri a partire dal padroneggiamento di una causa presente.

Anche negli *Elements* il potere si manifesta e può essere descritto e analizzato in condizioni di isolamento dal contesto sociale. Un qualunque Robinson in un'isola deserta sarebbe titolare di una forma di potere come capacità di produrre effetti: «Ogni concetto del futuro è un concetto di un potere [*power*] in grado di produrre [*produce*] qualcosa»<sup>4</sup>. Avere potere significa dominare qualcosa (una causa) in grado di produrre (un effetto) futuro<sup>5</sup>. Potere è capacità di produrre effetti attraverso il controllo delle loro cause di qualunque tipo esse siano: viventi o inanimate; umane o non umane; dotate o prive di volontà.

Una prima distinzione decisiva viene introdotta nel potere di un individuo distinguendo fra potere originario (*originall*) o naturale (*naturall*) e potere strumentale (*instrumentall*):

«il potere naturale consiste nell'eminenza [*eminence*] delle facoltà del corpo e della mente, come la forza, la bellezza, la prudenza, le arti, l'eloquenza, la liberalità, la nobiltà, possedute in grado straordinario [*extraordinary*]. Sono strumentali quei poteri che, essendo stati acquisiti attraverso questi ultimi o grazie alla fortuna, diventano mezzi e strumenti per acquisirne in misura maggiore: come le ricchezze [*riches*], la reputazione [*reputation*], gli amici, e quel segreto agire divino che gli uomini chiamano buona sorte [*good luck*]»<sup>6</sup>.

Hobbes stabilisce una distinzione fra il potere come insieme di talenti, di dotazioni, di capacità naturali e i poteri acquisiti attraverso l'impiego, la messa al lavoro di quelle dotazioni originarie. Nel passo del *Leviathan* appena citato Hobbes non fa altro che riproporre in forma più chiara ed esplicita una distinzione che aveva tematizzato già negli *Elements*: «Per questo potere, io intendo la stessa cosa che le facoltà del corpo e della mente menzionate nel primo capitolo, vale a dire, per il corpo, la nutritiva, la generativa, la motiva; e per la mente, la conoscenza. Ed oltre a queste, quegli ulteriori poteri che grazie ad esse vengono acquisiti (cioè) ricchezze, posti autorevoli, amicizia o favore, e buona fortuna; la quale ultima non è altro che il favore di Dio onnipotente»<sup>7</sup>. Al di là della diversa denominazione o della diversa identificazione della

<sup>3</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, X, p. 132 (tr. it. p. 69).

<sup>4</sup> T. HOBBS, *Elements of Law, Natural and Politic*, a cura di D. Baumgold, Cambridge, Cambridge UP, 2017, I, VIII, § 3, p. 65 (tr. it. a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 58).

<sup>5</sup> Sulla nozione di potere (*power/potentia*) e sulla sua relazione con quella di causa cfr. C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012 e L. FOISNEAU, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, in particolare pp. 68-93.

<sup>6</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, X, p. 132 (tr. it. p. 69).

<sup>7</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, VIII, § 4, p. 66 (tr. it. p. 58). Traduzione modificata: «And besides those, such farther powers, as by them are acquired (viz.) riches, place of authority, friendship or favour, and good fortune».



dotazione di potere originario, il senso della distinzione proposta negli *Elements* è assolutamente identico a quello del passo del *Leviathan*.

Quando il potere non viene più considerato in se stesso – come capacità originaria o acquisita di controllo del futuro da parte di un individuo isolato – ma all'interno di un tessuto di relazioni sociali, interviene, tuttavia, una trasformazione radicale, un mutamento rilevante nella sua logica di funzionamento. Entrando in un contesto sociale il potere diviene “potere di far fare” (di dirigere la condotta altrui con minacce o promesse) o “potere di fare nonostante” (resistenza alle pretese di direzione altrui). Il potere come controllo del tempo deve confrontarsi con la dimensione del conflitto con il potere altrui o con le condizioni della sua desiderabilità per altri. La reazione del potere all'ingresso in società consiste nella sua declinazione comparativa e nella sua dipendenza dall'eminenza, dalla superiorità sul potere altrui. Il potere cessa di essere semplice potere causale e deve declinarsi in differenziale rispetto al potere altrui seguendo due logiche diverse.

La prima è quella della superiorità di potere per vincere un'opposizione, per opporre una resistenza, per avere la meglio in un conflitto: «[...] poiché il potere [*power*] di un uomo resiste [*resisteth*] agli effetti del potere di un altro e li contrasta [*hindereth*], il potere assoluto [*simply*] non è altro che l'eccedenza [*excess*] del potere di uno sul potere di un altro»<sup>8</sup>. Pensato nella sua dimensione sociale, declinato come opposizione o resistenza, il potere è differenza, scarto, superiorità. In società avere potere significa avere più potere di qualcun altro, essere detentore di una quantità di potere superiore a quella di chi si oppone o resiste ai nostri progetti e alla nostra volontà.

La seconda è quella della superiorità come requisito del potere per essere desiderato/desiderabile apprezzabile: «In tutti i campi la virtù [*vertue*] è generalmente qualcosa che si apprezza per la sua eccellenza [*eminence*], e consiste nella comparazione. Infatti, se tutte le cose fossero ugualmente presenti in tutti gli uomini, non si apprezzerrebbe [*prized*] niente»<sup>9</sup>. Qui la superiorità è la condizione di una valutazione del potere che coincide con la sua desiderabilità: «[...] a seconda dei segni [*signs*] di onore [*honour*] e disonore [*dishonour*], noi stimiamo [*estimate*] e diamo la valutazione [*value*] o valore [*worth*] di un uomo. Infatti, tanto più una cosa ha valore, quanto più un uomo darà [*will give*] per l'uso di tutto ciò che essa può fare»<sup>10</sup>. Il valore e la desiderabilità del potere di qualcuno sono legati alla sua capacità di fare ciò che qualcun altro

<sup>8</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, VIII, § 4, p. 66 (tr. it. p. 58).

<sup>9</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, VIII, p. 104 (tr. it. p. 56).

<sup>10</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, VIII, § 5, p. 68 (tr. it. p. 60).

non è in grado di fare. Si apprezza qualcuno – e si desidera usarne il potere – solo se il suo potere è più grande del nostro.

La capacità di governare la condotta altrui è, dunque, sempre legata – sia nella logica del danneggiamento o della resistenza al danneggiamento, sia in quella del desiderio – all'esistenza di una superiorità di potere. Se non c'è superiorità di potere, se il potere di qualcuno non è superiore a quello di un altro non esiste alcuna capacità di orientare la sua condotta, per così dire, né con le buone, né con le cattive.

Il fenomeno del potere rimane sempre ancorato in Hobbes ad un'idea di base: la capacità di condurre la condotta altrui, di orientare il comportamento di altri individui, di far fare qualcosa all'interno di una relazione sociale possiede la sua condizione di possibilità nell'esistenza di una superiorità di potere. Questa centralità esclusiva della superiorità e dell'apprezzamento dell'eminenza riposa su due idee, su due assunti tutt'altro che neutri: da una parte, il carattere necessariamente conflittuale delle relazioni sociali e la priorità della minaccia di un danno – rispetto alla promessa di un bene – come fattore di regolazione della condotta; dall'altra, lo schiacciamento della logica del desiderio e dell'apprezzamento sulla logica del riconoscimento della superiorità. In una parola, sulla logica della costruzione di una gerarchia. Il potere su qualcuno è vincolato ad una superiorità quantitativa di potere che configura o l'incapacità dell'altro di resistere, o la nostra capacità di fare qualcosa che per l'altro risulta impossibile.

## 2. *La ricerca di una buona opinione di sé tra prova e riconoscimento*

Nell'antropologia hobbesiana degli anni Quaranta la domanda sul proprio valore domina incontrastata la vita emotiva degli individui e il piacere della gloria consiste, appunto, nell'acquisizione di una buona opinione di sé: «Ogni piacere dell'animo [*voluptas animi*<sup>11</sup>] consiste nella gloria [*gloria*] (cioè nell'avere una buona opinione di sé [*bene opinari de se ipso*]), o si riferisce in ultimo alla gloria»<sup>12</sup>. E più avanti: «[...] ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi»<sup>13</sup>. Il vero oggetto del desiderio degli individui degli *Elements* e del *De cive* è costituito dall'autostima, dalla consapevolezza del proprio valore, ma questa buona opinione di sé dipende interamente e indissolubilmente dall'esperienza della superiorità<sup>14</sup>: «La gloria [*glory*], o

<sup>11</sup> La versione inglese del *De cive* traduce *voluptas animi* con *pleasure of the mind* (*On the Citizen*, a cura di R. Tuck – M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 23).

<sup>12</sup> T. HOBBS, *De cive*, a cura di W. Molesworth, London 1839-45 (rist. anast. Aalen 1962), vol. II, Cap. I, § 2, pp. 160-1 (tr. it. di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 81).

<sup>13</sup> *Ivi*, I, § 5, p. 163 (tr. it. p. 84).

<sup>14</sup> Restituisce efficacemente questo aspetto B. CARNEVALI, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», 46, 18/2005, pp. 515-540, p. 528. Sul legame esplicito fra gloria e buona opinione



sentimento interno di compiacenza [*internal gloriation*] o trionfo della mente [*triumph of the mind*], è quella passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta [*contendeth*] con noi»<sup>15</sup>. L'autostima dipende interamente dal successo in una competizione il cui unico scopo-significato è quello di stabilire una gerarchia<sup>16</sup>, una disposizione in base al merito. La gloria è, dunque, il piacere di essere migliori degli altri, di primeggiare: «[...] nessuna società [*societas*], duratura [*multi temporis*] e numerosa [*multorum hominum*], può avere origine dalla ricerca della gloria, perché il gloriarsi, come l'onore, consiste nel confronto e nella superiorità; e quindi non spetta a nessuno, quando spetta a tutti»<sup>17</sup>. Se tutti fossimo uguali nessuno avrebbe motivo di gloriarsi.

La superiorità che procura il sentimento interno di compiacenza della mente è soltanto indirettamente quella del potere acquisito, del potere che ci siamo procurati. La vera fonte del piacere è l'idea della superiorità del nostro potere originario, del potere come insieme delle virtù fisiche e mentali, naturali e acquisite. Insomma, di quello che potremmo chiamare il potere del sé. L'acquisizione di nuovo potere veicola autostima perché superare gli altri nella quantità di potere posseduto – percepire la superiorità dei nostri poteri su quelli degli altri – riverbera una luce positiva sulla vera posta in gioco: la superiorità del proprio potere originario, delle proprie qualità personali, dei talenti e delle capacità che ci definiscono come singoli. Ciò che gli individui della gloria ricercano è l'opinione, la convinzione della superiorità del proprio potere complessivo (rispetto a quello degli altri) come argomento dell'essere migliori in quel potere originario che definisce il sé. Essere più ricchi, più sapienti, più potenti di altri veicola una buona opinione di sé perché è un argomento per la convinzione di essere migliori come individui.

Ciò che lega l'esigenza squisitamente interiore della conferma del proprio valore, della superiorità del potere del sé, alla ricerca spasmodica di nuovo potere (strumentale) è proprio la circostanza che la consistenza del potere (originario) si dimostra nella sua capacità di produrre potere (strumentale). Il potere (originario), la dotazione di virtù fisiche e mentali, naturali e acquisite, ha effetti di potere (strumentale). Essere migliori degli altri significa avere più capacità degli altri, ma il possesso di questa superiorità si manifesta nella capacità

di sé cfr. anche T. HOBBS, *Elements*, 1, IX, § 3, p. 52 (tr. it. p. 65) e *Elements*, 1, IX, § 13, p. 54 (tr. it. p. 69).

<sup>15</sup> *Ivi*, 1, IX, § 1, p. 51 (tr. it. p. 63).

<sup>16</sup> Proprio negli *Elements* la vita viene, infatti, paragonata da Hobbes ad una corsa (*race*) che «non abbia altra meta, né altro premio che l'essere davanti [*being foremost*]» [*Elements*, 1, IX, § 21, p. 59 (tr. it. p. 75)] e in cui «essere superato continuamente, è infelicità. Superare continuamente quelli davanti, è felicità [*felicity*]. Abbandonare la pista, è morire» [T. HOBBS, *Elements*, 1, IX, § 21, p. 59 (tr. it. p. 76)].

<sup>17</sup> T. HOBBS, *De cive*, I, § 2, p. 161 (tr. it. p. 81).

di acquisire più potere strumentale. La proiezione del soggetto nel mondo, l'ampliamento ossessivo della dimensione esteriore del potere è collegata, dunque, ad un significato esclusivamente interiore.

Il fabbisogno di potere dell'individuo che, spinto dalla gloria, ricerca l'onore e il riconoscimento altrui si dilata indefinitamente perché non è funzionale ad una stima di sé già definita<sup>18</sup>. L'opinione di sé non preesiste alla prova circa le capacità produttive (in termini di potere acquisito) del proprio potere (naturale). L'aumento del proprio potere acquisito nella corsa-competizione per essere davanti agli altri è un fattore di incremento dell'io, di intensificazione del valore di sé. In un contesto esasperatamente individualistico, l'assenza di una gerarchia sociale predefinita non soltanto generalizza la domanda sul proprio valore, ma configura l'autostima come l'esito ex post di una dinamica di incremento di potere che non possiede un limite predefinito. La gerarchia sociale è il prodotto a posteriori dell'aspirazione generalizzata alla superiorità che si origina in assenza di una posizione sociale ascritta e immodificabile. La centralità del riconoscimento è legata all'esigenza di autoaffermazione che accompagna la scomparsa dell'ordine sociale come dato: vivere in un mondo sociale in cui l'individuo non dispone di una posizione prestabilita veicola un'esigenza di autoaffermazione del tutto identica a quella prodotta, per dirla con Blumenberg, dalla trasformazione del cosmo in mondo. L'autoaffermazione è il compito infinito che grava sull'individuo che deve fronteggiare un mondo sociale in cui non possiede un posto, e un mondo naturale privo di riguardi nei confronti degli uomini<sup>19</sup>.

La nona legge di natura sul riconoscimento dell'uguaglianza chiarisce benissimo senso e oggetto del riconoscimento<sup>20</sup>:

«La questione su chi sia l'uomo migliore [*better man*] è risolvibile solo nello stato di governo e di politica [*estate of government and policy*], per quanto sia erroneamente considerata come una questione di natura [...]. Infatti egli [Aristotele] fa tanta differenza tra i poteri degli uomini per natura, che non esita a porre come fondamento di tutta la sua politica, che alcuni uomini sono per natura degni [*worthy*] di governare, ed altri per natura debbono servire»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Sulla relazione fra gloria e onore cfr. F. TOTO, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, «Consecutio Rerum», 1, 1/2016, pp. 9-32 e L.M.J. BAGBY, *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*, Lanham, Lexington Books, 2009, pp. 18-9.

<sup>19</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974<sup>2</sup> (tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, in particolare pp. 143-50). Sull'autoaffermazione come cifra del desiderio hobbesiano cfr. G. FIASCHI, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, pp. 83-94.

<sup>20</sup> Sul rapporto fra la concezione hobbesiana del riconoscimento e le altre concezioni moderne cfr. E. PULCINI, *Il Sé mimetico e il falso riconoscimento*, in M. CALLONI - S. FERRARA - S. PETRUCCIANI (eds), *Pensare la società*, Roma, Carocci, 2001, E. PULCINI, *Pathologies de la reconnaissance*, e P. CHANIAL, *Sauver l'honneur, dompter l'envie. Splendeurs et misères de la reconnaissance en démocratie selon A. de Tocqueville*, entrambi in A. CAILLE - C. LAZZERI (eds), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, Presses du CNRS, 2009, pp. 403-25 e F. TOTO - T. PENIGAUD DE MOURGUES - E. RENAULT (eds), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, Lyon, ENS Éditions, 2017.

<sup>21</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, XVII, § 1, p. 176 (tr. it. pp. 137-8).





L'impostazione è chiara ed è definita da due assunti. Il primo è che il riconoscimento serve a stabilire chi è il migliore e che l'urgenza dell'interrogativo discende dal venir meno dell'idea di una gerarchia naturale che avrebbe anche e soprattutto risvolti politici. Il secondo è che, proprio perché collocato in questo *frame*, l'oggetto del riconoscimento è la superiorità del potere di un individuo inteso come grandezza unitaria e indifferenziata, come l'esito complessivo, la risultante quantitativa unitaria dei singoli poteri.

Ora, quali sono le forme in cui può avvenire l'acquisizione di una buona opinione di sé? Intanto mettendosi alla prova, ottenendo, cioè, attraverso le nostre azioni e la nostra condotta, la conferma del possesso effettivo di una superiorità di potere sugli altri o su un altro:

«Quest'immaginazione del nostro potere e merito [la gloria] può essere una esperienza sicura e certa delle nostre azioni, e in questo caso quel gloriarsi è giusto e ben fondato [*just and well grounded*], e produce l'idea di accrescerlo mediante azioni future; in ciò consiste l'appetito che chiamiamo aspirazione [*aspiring*], o progresso da un grado di potere all'altro»<sup>22</sup>.

Noi conosciamo le nostre capacità, in primo luogo, mettendole alla prova, dimostrandole con azioni che ne testimoniano l'esistenza. La distinzione fra gloria e vanagloria acquista senso proprio in relazione alla presenza o all'assenza di una verifica fattuale dell'esistenza di un certo potere attraverso l'esibizione della capacità di produrre determinati effetti. Nel caso della gloria l'esperienza della superiorità è legata alla messa alla prova del potere, alla verifica degli effetti di cui è capace, all'ostensione del suo potenziale.

Negli *Elements* questa modalità di verifica della propria superiorità di potere(-valore) attraverso le azioni viene contrapposta ad una convinzione della propria superiorità che riposa unicamente sulla reputazione e sulla fiducia degli altri: «La medesima passione [la gloria] può derivare, non da una coscienza delle nostre azioni, ma dalla reputazione [*fame*] e dalla fiducia [*trust*] di altri, per cui uno può avere una buona opinione di sé [*one may think well of himself*], e ingannarsi; questa è falsa gloria [*false glory*] e l'aspirazione [*aspiring*] ad essa conseguente porta all'insuccesso»<sup>23</sup>. L'alternativa posta in questi due passi sembra radicale: o la consapevolezza della superiorità deriva interamente dalle azioni e dalla conferma della capacità di produrre effetti da cui si stima una consistenza superiore del potere originario, oppure dipende esclusivamente dalle opinioni altrui. In questa prospettiva il riconoscimento o è inutile, o è patologico: l'opinione degli altri o è irrilevante perché bypassata dalle azioni, o è patologica. Detto altrimenti: la definizione della gloria e del gloriarsi ci consegna la questione del ruolo del riconoscimento o, da un altro punto di vista, del

<sup>22</sup> *Ivi*, I, IX, § 1, p. 51 (tr. it. pp. 63-4).

<sup>23</sup> *Ibidem* (tr. it. p. 64).

buon uso del riconoscimento. A cosa serve il riconoscimento se le azioni hanno già esibito il potere e se un'opinione della superiorità basata soltanto sulla opinione altrui viene patologizzata nella nozione di vanagloria?

Prima di fornire un'ipotesi di risposta, può essere utile tratteggiare una breve fenomenologia del riconoscimento in Hobbes, provando a distinguerne le differenti figure e le specifiche dinamiche. Possiamo distinguere tre tipologie distinte della relazione di riconoscimento in Hobbes. La prima forma è costituita da una relazione a due. In questo caso siamo di fronte ad una contesa fra due attori ognuno dei quali pretende di essere riconosciuto dall'altro come superiore. Oggetto della contesa è, qui, chi tra i due sia il migliore, il più forte. La forma tipica di questa relazione è il duello, la sfida, la competizione diretta e il riconoscimento si configura come la presa d'atto da parte dello sconfitto della superiorità del contendente. Si tratta di una declinazione della dinamica del riconoscimento a cui solitamente Hobbes allude – in modo privilegiato – nella genesi della relazione padrone-servo. Utilizzando il lessico del mondo aristocratico qui sono i signori a competere tra loro, il riconoscimento a cui si aspira è quello del diretto competitore, di colui che deve essere superato.

La seconda modalità, quella più dettagliatamente ricostruita da Hobbes negli *Elements*, possiede, invece, due versanti distinti e coinvolge almeno tre attori: (almeno) due individui che aspirano al riconoscimento da parte di (almeno) un terzo individuo di chi tra loro sia l'individuo dotato di maggior potere. La lotta per il riconoscimento è sempre un conflitto fra pretese di superiorità, fra individui che aspirano ad una posizione gerarchica superiore. Qui, tuttavia, la lotta si declina in una competizione per essere riconosciuti superiori non direttamente dal contendente, ma da un terzo il cui potere è inferiore a quello di entrambi i competitori. In questo caso è l'inferiore che riconosce con il suo comportamento chi fra due individui a lui superiori possiede la maggiore quantità di potere:

«I segni [*signs*] mediante i quali noi conosciamo [*know*] il nostro potere sono le azioni che da esso procedono; e i segni [*signs*] mediante i quali gli altri lo conoscono [*know*], sono quelle azioni, quei gesti, quel contegno e modo di parlare che comunemente tali poteri producono: ed il riconoscimento [*acknowledgment*] del potere si chiama onore [*honour*]; e onorare un uomo (nell'intimo del proprio spirito) significa concepire [*conceive*] o riconoscere [*acknowledge*] che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta [*contendeth*] o si mette a confronto [*compareth*] con lui. Onorevoli sono quei segni per cui un uomo riconosce [*acknowledgeth*] in un altro potere o superiorità sul suo concorrente [*concurrent*]»<sup>24</sup>.

Il luogo della decisione sulla superiorità fra i due è l'opinione di un terzo. Negli *Elements* la forma tipica della lotta per il riconoscimento non è, dunque, il duello, ma una competizione di fronte ad un giudice che possiede l'"inferiorità" necessaria a valutare i rapporti di potere tra i competitori.

<sup>24</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, VIII, § 5, p. 67 (tr. it. p. 59, corsivi miei).



C'è, infine, una terza tipologia di riconoscimento: quella dell'inferiore da parte del superiore. In questo caso il superiore riconosce la superiorità di un inferiore rispetto ad un altro inferiore che si trova in competizione con l'inferiore riconosciuto:

«Ma i segni [*signs*] di onore del superiore all'inferiore sono i seguenti: lodare o preferire uno ad un suo concorrente [*concurrent*]; ascoltarlo più volentieri; parlargli con più familiarità; ammetterlo più vicino a sé; servirsene di preferenza; chiedere di preferenza il suo parere; gradire le sue opinioni; e dargli qualche regalo piuttosto che denaro, o, se denaro, tanto che non possa sottintendere una sua necessità di poco»<sup>25</sup>.

Il riconoscimento non sempre o necessariamente proviene dal basso. Nel continuum di una gerarchia c'è sempre un sopra e un sotto e il riconoscimento della superiorità su un competitore, oltre che da lui stesso, può provenire non soltanto da chi ha meno potere, ma anche da chi ne ha di più.

Tratto distintivo del modello hobbesiano è la relazione fra riconoscimento e superiorità. Sulla base dell'antropologia hobbesiana la contesa per il riconoscimento prende forma sempre a ridosso della richiesta/pretesa di un dislivello, di una gerarchia, ha sempre a che vedere con il determinarsi di uno scarto, di una distinzione<sup>26</sup>. Il riconoscimento non costituisce in Hobbes un dispositivo che produca necessariamente, e neppure che garantisca in prevalenza, una convergenza sull'uguaglianza. La sua declinazione in senso del riconoscimento fra uguali costituisce un evento unico e puntuale, anche se decisivo ai fini dell'istituzione dell'artificio politico: il riconoscimento normativamente imposto dalla nona e dalla decima legge di natura<sup>27</sup>, rispettivamente contro la superbia e contro l'arroganza (πλεονεξία). Una presa d'atto della condizione di uguaglianza, logicamente necessaria all'ingresso nella condizione civile, che soltanto i moderati<sup>28</sup> riescono a compiere senza la pressione della paura di una morte imminente.

Alla luce di questa breve fenomenologia possiamo adesso tentare di rispondere alla questione del ruolo del riconoscimento, del suo buon uso, se esiste, nella ricerca di una buona opinione di sé. Detto altrimenti: perché, se ipotizziamo che ci siano già azioni che testimoniano l'esistenza e la consistenza di un potere, è comunque necessario-utile passare per l'opinione altrui?

Una prima risposta rimanda all'incertezza sulla consistenza relativa delle proprie capacità. Non è casuale che la tipologia di riconoscimento più analiticamente descritta negli *Elements* sia quella in cui gli inferiori sono chiamati a

<sup>25</sup> *Ivi*, I, VIII, § 6, p. 69 (tr. it. p. 61).

<sup>26</sup> Su questo aspetto cfr. B. CARNEVALI, "Glory". *La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, «Communications», 93/2013, pp. 49-67, in particolare p. 55.

<sup>27</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, XV, pp. 234-6 (tr. it. pp. 125-6).

<sup>28</sup> Sul riconoscimento dei moderati cfr. F. TOTO, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, pp. 21-2.

dirimere una controversia che possiamo descrivere come quella fra due quasi-uguali. Gli altri e le loro opinioni sono, in primo luogo, gli indispensabili decisori di una controversia che non possiede, proprio per chi è direttamente coinvolto, una risposta evidente. Passare per l'opinione degli altri, anche dopo aver dimostrato l'esistenza di una certa quantità di potere, è indispensabile per valutarne la superiorità, la consistenza quantitativa relativa. In un contesto in cui il valore dipende dalla superiorità e questa non costituisce un posizionamento ascrivibilmente assegnato, l'incertezza regna sovrana innanzitutto in chi aspira alla gloria. Il giudizio altrui acquista rilevanza in funzione della problematicità della valutazione di sé. L'opinione altrui risulta tanto più importante quanto più precaria è la convinzione soggettiva del proprio valore.

Ma c'è di più. Il riconoscimento non è soltanto la registrazione statico-sincronica dei rapporti di potere. È anche un fattore capace di alterarli. È ciò a cui si aspira per superare chi ci sta davanti. È un fattore di positiva alterazione delle gerarchie di potere perché è ciò attraverso cui il potere si trasferisce e si distribuisce. Il riconoscimento è fattore attivo di alterazione dei rapporti di potere, è momento decisivo di quella acquisizione di nuovo potere attraverso cui si superano i quantitativi di potere acquisito degli altri e si ottiene così una opinione della superiorità del nostro potere originario, del nostro essere migliori e più meritevoli.

Il prodotto del riconoscimento è costituito, infatti, dai segni d'onore: da quell'insieme di comportamenti che testimoniano il giudizio dell'altro sulla superiorità del nostro potere. Il riconoscimento e i segni d'onore testimoniano l'avvenuta acquisizione di nuovo potere nella forma della nostra capacità di direzione della condotta altrui in conformità al nostro volere. Il riconoscimento media obbedienza, produce quell'incremento di potere che è prova del nostro valore, genera quella buona opinione di sé che si nutre di comparazione. In una vita emotiva ossessionata dalla domanda sul proprio valore e dalla ricerca di nuovo potere come argomento della propria qualità, il riconoscimento gioca un ruolo decisivo perché costituisce la mediazione sociale indispensabile per l'acquisizione di nuovo potere.

Chi vince guadagna, dunque, il potere costituito dall'onore dell'inferiore che lo riconosce superiore al competitore. Il competitore perde potere e autostima. L'inferiore che riconosce perde potere, tributando onore e obbedienza a chi ritiene superiore fra i due competitori, ma guadagna protezione e/o distinzione dagli altri inferiori.



### 3. *Dalla lotta per il riconoscimento alla guerra di tutti contro tutti*

La dinamica del riconoscimento possiede in Hobbes uno statuto costitutivamente ambiguo. Da una parte, l'aspirazione al riconoscimento della superiorità, nella sua specifica diversità dalla ricerca dell'utile o dei piaceri del senso, costituisce per Hobbes, negli anni Quaranta, il principale meccanismo di innesco del ricorso alla violenza e di produzione della condizione naturale del genere umano come guerra di tutti contro tutti. Dall'altra, invece, descrive le interazioni sociali che presiedono alla distribuzione del potere e alla produzione delle gerarchie sociali nella società civile, in una condizione cioè in cui il ricorso alla violenza sia stato inibito dalla presenza dello Stato.

La via che porta dalla richiesta di riconoscimento alla lotta e al conflitto e, infine, alla guerra di tutti contro tutti non è legata al fatto che la relazione di riconoscimento costituisca necessariamente una relazione a somma zero, in cui il guadagno di potere dell'uno viene pagato in termini di perdita di potere dall'altro o dagli altri. Il conflitto non nasce dalla necessità di pagare un prezzo, o dal mancato conseguimento di un bene. Nasce piuttosto dall'asimmetria fra le aspettative di riconoscimento e la disponibilità a riconoscere. Il generatore del conflitto è costituito dall'altissima improbabilità di un incastro perfetto fra pretesa e disponibilità, fra la misura della superiorità percepita dal superiore e la superiorità che l'inferiore è disposto a concedere. L'escalation della lotta per il riconoscimento in direzione del conflitto violento nasce dal carattere costitutivo di questa asimmetria dei giudizi. Il problema è che tutte queste dinamiche si reggono non sull'oggettività, non sul principio di realtà, ma su quello di piacere. A generare il conflitto non è soltanto il competitore che resiste all'eventualità di una sconfitta, alla possibilità di una perdita secca, ma anche tutti gli altri che, nelle diverse posizioni, non ottengono ciò a cui ritengono di avere "diritto". Tutti coloro che si trovano di fronte ad una pretesa eccessiva (ad un costo eccessivo), ma anche tutti coloro che non ottengono l'onore che ritengono di meritare.

È interessante notare come nei testi degli anni Quaranta questa asimmetria e il conflitto che ne discende sia costruito sull'attribuzione di un posizionamento superiore-inferiore basato sull'interezza del potere di ciascun individuo e a ridosso di una pretesa di comando che possiede tratti "politici". Così negli *Elements*:

«[...] considerando la grande differenza [*difference*] esistente negli uomini, per la diversità [*diversity*] delle loro passioni, e considerando come alcuni siano vanagloriosi [*vainly glorious*], e si aspettino [*hope for*] precedenza [*precedency*] e superiorità [*superiority*] sui loro compagni [*fellows*], non soltanto quando sono uguali nel potere, ma anche quando sono inferiori, dobbiamo necessariamente riconoscere [*acknowledge*] che deve di necessità seguire che quegli uomini che sono moderati

[*moderate*] e che non cercano altro che l'eguaglianza di natura saranno soggetti alla forza di altri, che tenteranno di sottometterli»<sup>29</sup>.

Il *De cive* ripropone quasi alla lettera lo stesso tipo di argomentazione:

«La volontà di nuocere [*voluntas laedendi*] è presente in tutti, nello stato di natura, ma non per la stessa causa, né è ugualmente colpevole [*culpanda*]. Uno infatti, secondo l'uguaglianza naturale, permette [*permittit*] agli altri tutto quello che permette a se stesso (questo è proprio di un uomo moderato [*modesti hominis*], che valuta esattamente le proprie forze). Un altro, stimandosi superiore agli altri, vuole che solo a lui tutto sia lecito, e si arroga [*sibi arrogat*] un onore maggiore degli altri (e questo è proprio di un ingegno tracotante). La volontà di nuocere [*voluntas laedendi*] di quest'ultimo deriva dunque dalla vanagloria [*inani gloria*], e da una falsa stima [*falsa aestimatione*] delle proprie forze; quella del primo, dalla necessità di difendere contro l'altro i propri averi e la libertà»<sup>30</sup>.

L'impossibile convergenza fra le pretese del superiore e la disponibilità dell'inferiore – il carattere inevitabilmente eccessivo o infondato delle pretese del primo insieme con la riottosità del secondo al riconoscimento di tutta la superiorità pretesa dall'altro – generano un'escalation del conflitto che approda alla volontà di nuocere da parte di entrambi perché la violenza è per Hobbes, al tempo stesso, il luogo della decisione e una risorsa universalmente accessibile<sup>31</sup>.

Lo scontro violento è il momento della verità perché qui il conflitto per la superiorità approda ad una conclusione certa ed evidente su chi sia superiore rispetto all'altro. La decisività della prova dipende, in questo caso, interamente dal bene che la violenza consente di minacciare. La vita è, infatti, qualcosa che non potendo essere indifferente per nessuno toglie discrezionalità alle gerarchie di potere: chi è il più forte lo si decide vedendo chi è in grado di minacciare il sommo male (terreno). L'impiego della violenza è, così, ciò a cui tende il superiore per manifestare il carattere evidente e non irrilevante della sua superiorità di potere. L'esercizio vittorioso della violenza mette in grado di arrecare il male più grande che un potere umano può infliggere e cancella, quindi, ogni dubbio su chi abbia più potere.

La violenza è, tuttavia, anche il luogo dell'uguaglianza. La capacità di uccidere rimanda ad una superiorità di potere, ma si tratta di una superiorità contingente. Non è un dato stabile e incardinato nella natura, ma un risultato contingente. Il gioco della violenza si conclude con un vincitore, ma chi esso sia lo si può stabilire soltanto a posteriori, alla fine di un confronto il cui esito non è garantito da nessuna oggettività. La violenza è così il luogo verso cui si muove anche la protesta contro una pretesa ritenuta eccessiva: l'uguale capacità di

<sup>29</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, XIV, § 3, p. 69 (tr. it. p. 110).

<sup>30</sup> T. HOBBS, *De cive*, I, § 4, p. 162 (tr. it. p. 83).

<sup>31</sup> Coglie perfettamente questa dinamica L. FOISNEAU, *La passion de la gloire chez Montaigne et Hobbes*, E. FERRARI – T. GONTIER (eds), *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris, Classiques Garnier, 2016, pp. 87-8.



uccidere delegittima ogni gerarchia e la violenza è ciò a cui l'inferiore fa ricorso per dimostrare che la superiorità dell'altro è infondata o smisurata.

Le ragioni della gravitazione del conflitto per il riconoscimento verso lo scontro violento sono, così, legate al fatto che la violenza è contemporaneamente il momento della verità e il luogo dell'uguaglianza: ciò verso cui tende il superiore per estorcere un riconoscimento adeguato, ma anche ciò verso cui tende l'inferiore per resistere ad una pretesa ritenuta esorbitante. È il luogo a cui tutti tendono: gli uni perché decisivo, gli altri perché è il luogo più inospitale per la legittimazione di una gerarchia.

Ma il riconoscimento funziona anche come meccanismo di circolazione del potere e di attribuzione di posizioni sociali gerarchicamente ordinate. Detto altrimenti: come meccanismo di distribuzione del potere. Al di là della comune vulnerabilità e della uguale capacità di uccidere, gli individui hobbesiani sono, infatti, profondamente segnati dalla diversità. Gli *Elements* riconoscono esplicitamente l'esistenza di una «diversità di grado nella conoscenza in diversi uomini» e di una «eccedenza di capacità, che noi osserviamo quotidianamente in un uomo nei confronti di un altro»<sup>32</sup>. Non solo. All'enfatizzazione della disuguaglianza delle capacità segue immediatamente quella diversità delle passioni dipendente dalla varietà delle costituzioni: «[...] noi vediamo per esperienza che gioia e dolore non derivano, in tutti gli uomini, dalle medesime cause, e che gli uomini differiscono molto nella costituzione del corpo, per cui ciò che asseconda e favorisce la costituzione vitale in uno, ed è quindi piacevole, la impedisce e la contrasta in un altro, e causa dolore»<sup>33</sup>. Nel *Leviathan* Hobbes sottolinea il carattere evidente dell'esistenza di «un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro»<sup>34</sup>.

L'inibizione effettiva della possibilità di ricorrere alla violenza apre lo spazio che consente al riconoscimento di funzionare da meccanismo di produzione di disuguaglianza sociale. L'interdizione fattuale del ricorso alla forza fisica neutralizza l'effetto livellante dell'uguale fragilità della «compagine del corpo umano»<sup>35</sup>, cancella gli effetti eguaglianti del carattere contingente della superiorità<sup>36</sup> e consente l'emersione delle differenze, della disuguaglianza. Il

<sup>32</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, X, § 1, p. 75 (tr. it. p. 77).

<sup>33</sup> *Ivi*, I, X, § 2, p. 75 (tr. it. p. 78).

<sup>34</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, XIII, p. 188 (tr. it. p. 99).

<sup>35</sup> T. HOBBS, *De cive*, I, § 3, p. 162 (tr. it. p. 83). L'affermazione hobbesiana della fragilità del corpo umano non allude in alcun modo ad una maggiore vulnerabilità del corpo degli esseri umani rispetto a quello degli altri animali, bensì alla diversità dei mezzi che gli uomini possono usare per uccidere. È la molteplicità delle strategie praticabili da parte degli uomini per uccidere che rende la possibilità di infliggere il danno radicale universalmente accessibile, e perciò gli uomini più esposti al rischio di una morte prematura per mano dei propri simili.

<sup>36</sup> Sull'uguale capacità di uccidere come contingenza della superiorità mi permetto di rimandare a D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 151-158.

riconoscimento inizia a funzionare come distributore di posizioni di potere una volta che dallo spazio sociale è stato espulso ciò che rendeva gli uomini uguali, ciò per cui gli uomini sono e rimangono uguali. È questo il senso dell'origine politico-giuridica della disuguaglianza: «La questione di quale di due uomini sia superiore non riguarda lo stato di natura, ma lo stato civile. Si è infatti, mostrato [...] che tutti gli uomini sono fra di loro uguali per natura. Quindi la disuguaglianza ora presente, ad esempio, per la ricchezza, per la potenza, per la nobiltà della stirpe deriva dalla legge civile»<sup>37</sup>. La disuguaglianza è artificiale non perché creata dallo Stato e dalle leggi positive – in definitiva dalla politica – ma perché soltanto la politica può farla emergere, perché l'uguaglianza naturale è uguaglianza nella diversità, uguaglianza accanto alla diversità, uguaglianza nonostante la diversità. Se la capacità di uccidere costituisce l'uguaglianza puntuale che neutralizza la disuguaglianza delle capacità, la neutralizzazione della violenza consente al riconoscimento di far emergere la disuguaglianza sociale come effetto di quella naturale.

#### 4. *La ricerca della superiorità e la piacevolezza del potere in quanto tale*

In un contesto sociale segnato dal perseguimento generalizzato di finalità egoistiche e reciprocamente confliggenti, come quello descritto da Hobbes, l'aspirazione al soddisfacimento di qualunque passione (utile, gloria, paura) si traduce immediatamente nella ricerca della superiorità, nel proposito di acquisire una quantità di potere superiore a quello di chi si frappone fra il nostro desiderio e la sua soddisfazione. Malgrado ciò, nelle opere degli anni Quaranta, il desiderio del riconoscimento della superiorità rimane interno alla dinamica della gloria, indissolubilmente collegato a quella passione che ne estrae uno specifico tipo di piacere. È come se il desiderio di riconoscimento fosse alla base del desiderio di forme specifiche di potere irrilevanti ai fini della soddisfazione di altre passioni. E questo nonostante la presenza, sia negli *Elements*<sup>38</sup>, sia nel *De cive*<sup>39</sup>, di una volontà di nuocere che si origina dal confliggere degli appetiti sensuali, dal convergere del desiderio su di un unico oggetto/bene che non può essere goduto in comune.

Rispetto a questa impostazione, la grande novità introdotta dal *Leviathan* può essere sintetizzata nel passaggio dal riconoscimento alla valutazione, nella trasformazione del riconoscimento della superiorità di potere da fonte di un piacere specifico a meccanismo di circolazione del potere. Quella che nelle opere degli anni Quaranta era la causa di un tipo particolare di piacere diviene nel *Leviathan* semplicemente la condizione di accesso ad una maggiore

<sup>37</sup> T. HOBBS, *De cive*, III, § 13, p. 189 (tr. it. pp. 105-6).

<sup>38</sup> T. HOBBS, *Elements*, I, XIV, § 5, p. 135 (tr. it. p. 111).

<sup>39</sup> T. HOBBS, *De cive*, I, § 6, p. 163 (tr. it. p. 84).





quantità di potere la cui desiderabilità risulta svincolata da una passione determinata. Il desiderio di potere di tutti gli individui è ugualmente illimitato, e l'acquisizione di una superiorità di potere è il modo migliore, più razionale per soddisfarlo perché costituisce la via d'accesso alla forma di potere più consistente: l'obbedienza di altri individui.

Il tassello fondamentale di questa riorganizzazione dell'antropologia nell'opera del 1651 è la de-psicologizzazione del piacere della mente<sup>40</sup>, il suo sganciamento dalla coincidenza con una buona opinione di sé:

«Fra i piaceri, o dilette, alcuni sorgono dalla sensazione di un oggetto presente e possono essere chiamati piaceri del senso [*pleasures of sense*] [...]. Sono di questo genere le funzioni di carico e scarico del corpo come anche tutto ciò che risulta piacevole alla vista, all'udito, all'odorato, al gusto, o al tatto. Altri nascono dall'aspettativa [*expectation*] indotta dalla prefigurazione [*foresight*] del fine [*end*] o della conseguenza [*consequence*] delle cose, sia che quelle cose risultino piacevoli o spiacevoli al senso [*sense*]. Questi sono i piaceri della mente [*pleasures of the mind*] propri di chi trae tali conseguenze e vengono generalmente chiamati GIOIA [*JOY*]»<sup>41</sup>.

Colpisce l'assenza di qualsiasi riferimento non soltanto al tema della buona opinione di sé, ma anche alla presenza di altri individui<sup>42</sup>. Ad essere fonte di piacere è qui l'aspettativa di conseguenze piacevoli – attualmente in-desiderate, ma desiderabili – che possono derivare anche da oggetti spiacevoli al senso. Il piacere della mente è il semplice piacere dell'aspettativa, della consapevolezza di disporre di una potenzialità di piacere che può essere al momento in-desiderata e che non necessariamente verrà desiderata. È il potere come controllo sul tempo ad essere piacevole. La piacevolezza degli effetti futuri che siamo in

<sup>40</sup> Fino dalla titolazione dei capitoli VIII (*Of the pleasures of the sense; of honour*) e IX (*Of the passions of the mind*) negli *Elements* le passioni della mente coincidono con il piacere dell'onore. L'onore e i suoi segni costituiscono l'oggetto unico dal quale scaturisce il *delight of the mind* o il *pleasure or joy of the mind* come specificamente altro dal *pleasure of the senses*. Questa insistita equiparazione fra piacere della mente e onore rende problematica l'iscrizione della curiosità nel novero di passioni della mente e rende comprensibile la sua omissione dall'elenco riepilogativo delle passioni attraverso il paragone fra la vita e la corsa che compare nel paragrafo finale del IX capitolo.

<sup>41</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, VI, p. 84 (tr. it. p. 44, traduzione modificata).

<sup>42</sup> La mancata messa a fuoco della distinzione fra il piacere della mente come tipo di piacere legato al potere e al controllo sul futuro e le sue concrete manifestazioni emotive come la curiosità o la gloria è all'origine di tutte le interpretazioni continuiste dell'antropologia hobbesiana, fra le quali cfr. A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS, 2001, pp. 155-6 e 210-2, G. SLOMP, *Hobbes on Glory and Civil Strife*, in P. SPRINGBORG (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 181-98 e G. SLOMP, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, Palgrave Macmillan, 2000, in particolare pp. 33-36. Slomp difende opportunamente contro F.S. MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan*, London, Macmillan, 1968, la tesi della persistenza di un riferimento costitutivo della gloria alla superiorità su qualcun altro, ma questa ha ormai perduto qualsiasi spessore psicologico: nel *Leviathan* la ricerca della superiorità sugli altri è legata soltanto al fatto che il riconoscimento dell'eccedenza del nostro potere veicola una qualche forma di obbedienza, subordinazione, precedenza da parte degli altri, ovvero, il tipo di incremento più consistente del nostro potere fra quelli a cui possiamo aspirare. La gloria costituisce ormai soltanto la passione specifica per quella forma di potere che consiste nel riconoscimento altrui: un piacere (della mente) che non ha, tuttavia, più niente a che fare con la buona opinione di sé, ma che deriva dalla contemplazione della possibilità. Un piacere dello stesso genere di quello che può scaturire dall'acquisizione di altre forme di potere come la ricchezza (cupidigia), gli incarichi (ambizione) o, appunto, la conoscenza (curiosità).

grado di produrre è un piacere presente indipendente dall'effettiva realizzazione di tali effetti. Il piacere della mente viene, così, "depurato" delle sue valenze psicologiche e riposto integralmente in una piacevolezza del potere che prescinde dalla comparazione e dall'esperienza della superiorità come via d'accesso ad una buona opinione di sé. Nel *Leviathan* il potere è piacevole in sé al di là della sua superiorità o inferiorità rispetto a quello degli altri e l'apprezzamento della superiorità da parte degli altri diviene semplicemente il mezzo più efficiente di ampliamento della propria disponibilità di potere.

La presenza di questo tipo di piacere fornisce un fondamento antropologico finalmente adeguato alla passione della curiosità su cui si fonda nel *Leviathan* una parte significativa della differenza fra gli uomini e gli altri animali:

«Il desiderio di conoscere il perché e il come è detto CURIOSITÀ [*CURIOSITY*]; e non si trova in nessun'altra creatura vivente, se non nell'uomo. L'uomo non è perciò contraddistinto soltanto dalla ragione, ma anche da questa particolare passione, rispetto agli altri animali, in cui il predominio dell'appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso [*pleasures of sense*] toglie la cura di conoscere le cause. Questa passione è una forma di concupiscenza della mente [*lust of the mind*], che, per il persistere del piacere [*delight*] nella continua e infaticabile generazione della conoscenza [*knowledge*], supera la breve intensità di qualsiasi piacere carnale [*carnal pleasure*]»<sup>43</sup>.

Alla curiosità sono da ricondurre almeno due caratteristiche antropologiche che hanno un impatto decisivo sulla posizione dell'uomo nel mondo ed implicazioni politiche decisive. In primo luogo, la curiosità è la passione che ci rende capaci di organizzare i pensieri secondo quella che Hobbes chiama serie di pensieri regolati di tipo causale:

«La serie di pensieri regolati [*trayn of regulated thoughts*] è poi di due specie. L'una si ha quando cerchiamo le cause o i mezzi che producono un effetto immaginato [*effect imagined*] e questa specie è comune agli uomini e alle bestie. L'altra si ha quando, immaginando una cosa qualunque, ne ricerchiamo tutti i possibili effetti [*possible effect*] che è in grado di produrre. Immaginiamo cioè quel che potremmo fare con essa se la possedessimo. Di questa seconda specie non ho mai visto alcun segno se non negli uomini, perché questa curiosità [*curiosity*] difficilmente è riscontrabile in esseri viventi che siano dotati soltanto di passioni sensuali [*sensual*], come la fame, la sete, la concupiscenza e l'ira»<sup>44</sup>.

In secondo luogo, la curiosità è la radice antropologica del linguaggio e, per questo, della ragione; l'appetito, sconosciuto a tutti gli altri animali, per la cui soddisfazione gli uomini si sono dotati di nomi come segni-note per la

<sup>43</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, VI, p. 86 (tr. it. p. 46).

<sup>44</sup> *Ivi*, III, pp. 40-2 (tr. it. pp. 21-2). Il primo ad aver segnalato la rilevanza di questo tema nell'antropologia del *Leviathan* è stato L. STRAUSS, *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, in L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?* (1936), Urbino, Argalia, 1977, p. 360. Per una valorizzazione di questa distinzione fra le due tipologie di serie di pensieri regolati in termini di centralità della curiosità nell'antropologia del *Leviathan* e di luogo della ricomposizione della frattura fra ragione e passione cfr. G. PAGANINI, "Passionate Thought": Reason and the Passion of Curiosity in Thomas Hobbes, in S. EBBERSMEYER (ed), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, pp. 227-56. Sulla stessa linea cfr. O. MARRAMA, *Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology*, «Science et Esprit», 68, 1/2015, pp. 71-81.



memoria<sup>45</sup>. Il linguaggio è cioè lo strumento di cui gli uomini si sono dotati sotto la pressione di un'esperienza della complessità del reale (presente e futuro) legata all'orizzonte aperto della curiosità, di una passione resa possibile dalla capacità umana di provare piacere per il potere (piacere della mente). La curiosità, l'interesse per un sapere/potere desiderabile perché utile (anche se non razionale rispetto ad uno scopo presente), mette gli esseri umani in relazione con un mondo che necessita del linguaggio per essere maneggiato. La libertà di interessarsi al sapere come utilità non immediata costituisce la motivazione necessaria e sufficiente per l'invenzione dei nomi, degli strumenti in grado di espandere oltre ogni capacità animale lo spazio della memoria e la capacità di calcolo.

In terzo luogo, a questa passione esclusivamente e universalmente umana va ricondotta quella perpetua sollecitudine per il tempo avvenire<sup>46</sup> che costituisce la novità più vistosa dell'antropologia del *Leviathan*<sup>47</sup> e che ridefinisce in profondità il rapporto degli individui con il potere:

«Considero perciò al primo posto, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità [*all mankind*], un desiderio perpetuo e ininterrotto [*perpetuall and restlesse desire*] di acquisire un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte. La causa di questo non sta sempre nel fatto che si spera in una soddisfazione più intensa di quella che si è già raggiunta, o che non si riesca ad accontentarsi di un potere moderato [*moderate power*], ma nel fatto che non è possibile assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene che si hanno nel momento presente senza acquisirne di maggiori»<sup>48</sup>.

Al di là delle differenze fra individui e fra i tipi di piacere che ciascuno ricerca (sensuali o della mente), tutti hanno un desiderio illimitato di potere perché tutti hanno esigenza di assicurarsi la via al proprio desiderio futuro<sup>49</sup>. La garanzia ultima del carattere illimitato del desiderio umano di potere non è la

<sup>45</sup> La formulazione più esplicita si trova negli *Elements*: «[...] da questa passione della meraviglia e curiosità sono sorti, non solo l'invenzione dei nomi, ma anche la supposizione di quelle cause di tutte le cose, che gli uomini pensavano potessero produrle» (T. HOBBS, *Elements*, I, IX, § 18, p. 57 (tr. it. pp. 73-4). Sulla curiosità come cardine della differenza antropologica e fondamento motivazionale del linguaggio cfr. G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze, FUP, 2017, pp. 38-44, J. BARNOUW, *La curiosit  chez Hobbes*, «Bulletin de la Soci t  française de Philosophie», 32/1988, pp. 41-69 e K. TABB, *The Fate of Nebuchadnezzar: Curiosity and Human Nature in Hobbes*, «Hobbes Studies», 27/2014, pp. 13-34. Per una tesi che enfatizza invece le trasformazioni antropologiche indotte dall'invenzione del linguaggio cfr. P. PETIT, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

<sup>46</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, XII, pp. 164-7 (tr. it. pp. 86-7). Sull'uomo «famelico anche di fame futura» cfr. T. HOBBS, *De Homine*, a cura di W. Molesworth, London 1839-45 (rist. anast. Aalen 1962), vol. II, Cap. X, p. 91 (tr. it. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1972, p. 142).

<sup>47</sup> Sul ruolo dell'ansia per il futuro nell'antropologia del *Leviathan* cfr. F. IZZO, *Forme della modernit . Antropologia, politica e teologia in Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 78-92.

<sup>48</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, XI, p. 150 (tr. it. pp. 78-9, traduzione modificata).

<sup>49</sup> Sul carattere illimitato del desiderio umano di potere cfr. E. PULCINI, *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in G.M. CHIODI - R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 65-70, C. LAZZERI, *Droit, pouvoir et libert : Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, pp. 61-5, e J. TERREL, *Hobbes. Materialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, pp. 141-8.

dinamica di uno specifico tipo di desiderio, ma il perimetro stesso della condizione umana.

Il fabbisogno degli uomini dediti ai piaceri sensuali e di quelli dediti alla ricerca dell'utile è adesso non soltanto ugualmente illimitato<sup>50</sup>, ma si rivolge all'obbedienza altrui come fenomeno di ampliamento del proprio potere sprovvisto di qualsiasi valenza psicologica. Gli uomini ricercano il potere e la direzione della condotta altrui è semplicemente la forma più consistente di incremento del proprio potere<sup>51</sup>. Come dimostra la curiosità, il piacere della mente è legato ormai al potere, non al confronto con gli altri. Il potere è piacevole non più perché veicola una buona opinione di sé: è qualcosa di piacevole in sé, qualcosa che gli individui ricercerebbero anche al di fuori di qualsiasi contesto sociale. Non la conferma è lo scopo dell'acquisizione del potere, ma la contemplazione della nostra capacità di dominare il mondo, di controllare il tempo, di godere della semplice possibilità.

L'emancipazione della ricerca del potere e della superiorità da una specifica passione (gloria) e da una determinata esigenza emotiva (buona opinione di sé) neutralizza, infine, qualsiasi distinzione qualitativa fra le forme-specie di potere. Non soltanto il potere produce altro potere, ma non esistono neppure forme di potere legate indissolubilmente-preferibilmente alla soddisfazione di passioni specifiche. Il potere costituisce l'obiettivo neutro e indifferente dell'intera vita emotiva, l'universale vuoto e indifferenziato capace di soddisfare qualunque desiderio.

##### 5. *Dal riconoscimento alla valutazione*

È in questo contesto che Hobbes affronta la definizione della logica che governa l'espansione del proprio potere attraverso la capacità di regolare la condotta di altri uomini. L'acquisizione della capacità di comandare o di dirigere il comportamento altrui viene adesso ricondotta ad un giudizio degli altri individui per il quale Hobbes non utilizza più il termine riconoscimento, ma piuttosto, ricorrendo all'immagine della compravendita sul mercato, quello di valutazione:

«Il valore [*value*], o il PREGIO [*WORTH*] di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo [*price*], cioè, con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere. Non è perciò un valore assoluto, ma dipendente dal bisogno [*need*] e dalla stima [*judgement*] di altri. Un abile condottiero ha un prezzo [*price*] alto in tempo di guerra presente o imminente, ma non lo ha in tempo di pace. Un giudice erudito e incorrotto ha un alto pregio [*worth*] in tempo di pace, ma non ne ha altrettanto in tempo di guerra. E anche per gli uomini, come per le altre cose, il

<sup>50</sup> Per la tesi di una persistente centralità della gloria anche nel *Leviathan*, cfr., invece, M. REALE, *La difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Roma, Editori Riuniti, 1991.

<sup>51</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, X, p. 132 (tr. it. p. 69).



prezzo [*price*] non è determinato dal venditore [*seller*] ma dal compratore [*buyer*]<sup>52</sup>.

Il primo elemento che merita di essere sottolineato è, per così dire, di contesto. Il tema della valutazione e dell'apprezzamento viene introdotto in un capitolo dedicato estensivamente al tema del potere. Viene introdotto, cioè, come snodo cruciale di una teoria generale delle forme del potere e della sua circolazione che non possiede un legame specifico con una passione particolare o con una tipologia di soggettività (gli uomini della gloria). La valutazione viene presentata come il dispositivo generale che decide del trasferimento di potere in forma di disponibilità ad una qualche forma di obbedienza. Le regole che governano il funzionamento della valutazione sono sostanzialmente due: l'esistenza di un dislivello quantitativo di potere fra gli individui; la presenza di un giudizio dell'inferiore sulla rilevanza degli effetti di una determinata superiorità di potere.

Rispetto alle ricostruzioni della dinamica del riconoscimento contenute nelle opere degli anni Quaranta, l'introduzione nel *Leviathan* del concetto di valutazione/apprezzamento conferma un tratto generale dell'approccio hobbesiano al fenomeno del potere, ma propone anche almeno un elemento decisamente innovativo.

L'elemento di continuità è costituito dalla riaffermazione della superiorità di potere come condizione per l'apprezzamento. Ciò che conta ai fini della possibilità di dirigere la condotta altrui è il possesso di una eccedenza nella quantità di potere (complessiva o locale) che metta in condizione di fare qualcosa che gli altri non sono in grado di fare come, ad esempio, giudicare imparzialmente o condurre con perizia una guerra. La direzione della condotta altrui presuppone necessariamente quella capacità di arrecare un danno o procurare un bene la cui condizione di possibilità risiede nella disponibilità di una quantità superiore di potere. L'attribuzione di valore definisce adesso le condizioni di accesso ad un'obbedienza altrui che, ormai depurata di qualsiasi valenza psicologica, risulta semplicemente il mezzo ideale e universale per qualunque strategia pratica al di là del concreto fine perseguito (sicurezza, piacere sensuale o piacere della mente).

La principale novità è costituita, invece, dal ruolo attribuito agli inferiori. Se la superiorità in uno specifico potere è la condizione di possibilità di un condizionamento della condotta altrui, la sua effettività e l'intensità dell'obbedienza dipendono dalle passioni degli inferiori. Hobbes approda, così, ad una teoria del potere fra gli uomini in cui l'elemento soggettivo delle passioni svolge un ruolo decisivo: se gli effetti di una superiorità di potere risultano indifferenti,

<sup>52</sup> Cfr. *Ivi*, X, p. 134 (tr. it. pp. 70-1).

quest'ultima si rivela incapace di produrre obbedienza. Per generare un rapporto di direzione il potere di un individuo deve possedere non soltanto una maggiore consistenza quantitativa, ma anche una rilevanza per le passioni di chi deve essere diretto. La superiorità non basta ad estrarre obbedienza, è necessario anche che i suoi effetti siano desiderabili o temibili. Il ruolo delle passioni conferisce, così, un peso decisivo nella circolazione del potere a chi possiede una minore quantità di potere. Sono, infatti, gli inferiori a valutare la rilevanza degli effetti che una determinata superiorità di potere è in grado di produrre e conseguentemente a stabilire i margini di potere/obbedienza che sono disposti a concedere. Il ricorso all'analogia del mercato non rimanda, dunque, all'adozione del paradigma dello scambio economico<sup>53</sup>, ma all'idea che la radice ultima del potere sugli uomini vada cercata nelle loro passioni.

Il ruolo delle passioni apre alla centralità della contingenza. Il bisogno di qualcosa, di un qualche tipo di potere dipende da passioni che sono non soltanto diverse da individuo ad individuo, ma anche in funzione delle circostanze, del contesto temporale. La produttività del potere in termini di nuovo potere – nella forma della disponibilità altrui a farsi condurre – dipende dai desideri, ma questi variano anche in funzione delle contingenze. Guerra o pace decidono della valutazione di un potere perché definiscono in modi radicalmente diversi ciò che è utile e desiderabile per gli individui. L'impossibilità di una definizione oggettiva del merito deriva dalla sua dipendenza dal contesto.

L'enfasi sul desiderio consentirebbe, inoltre, di mettere a fuoco la possibile divaricazione fra la logica del potere come capacità di produrre effetti e quella del potere come relazione sociale: la prima dominata dalla logica cumulativo-acquisitiva, la seconda aperta alla possibilità di una trasformazione in virtù della riduzione del desiderio. A partire dalla centralità delle passioni, la condizione di esposizione al potere di qualcuno non verrebbe a dipendere principalmente dall'entità del suo potere, quanto piuttosto dalla quantità e intensità dei nostri desideri/timori. All'interno di una relazione sociale la distribuzione del potere avverrebbe in base alla capacità non di fare di più, ma di desiderare/temere di meno. Se il potere sul futuro – la capacità di fare – aumenta necessariamente con l'aumento del controllo sui mezzi, il potere nella relazione – il potere di far fare – potrebbe aumentare anche in virtù della riduzione delle passioni. In una relazione sociale un individuo potente con molti desideri/timori ha meno potere di un altro individuo con meno potere, ma con ancora meno

<sup>53</sup> Per questa tesi cfr. C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* (1962), Milano, Mondadori, 1982, pp. 82-3. Per una critica di questa impostazione cfr. N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in N. BOBBIO – M. BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 59-61 e, con diversi argomenti, S. FROST, *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 149-50.



passioni. Si può aumentare il proprio potere in una relazione sia incrementando il potere come capacità di produrre effetti, sia comprimendo la dipendenza dal potere altrui attraverso la riduzione dei propri desideri e delle proprie paure. Una variabile fondamentale del nostro potere nella relazione è la quantità del nostro desiderio di potere.

Ad impedire la tematizzazione di questo funzionamento del potere come relazione è naturalmente l'assunto antropologico della illimitatezza del fabbisogno umano di potere. La possibilità di concettualizzare l'incremento di potere sulle persone in virtù non di un incremento della capacità di produrre effetti, ma in virtù della riduzione del desiderio è inibita nell'universo concettuale di Hobbes dalla assunzione che il desiderio umano di potere è, al tempo stesso, costante e infinito, insopprimibile e privo di limiti. La trasformazione delle relazioni di potere si dà sempre in Hobbes nella forma dell'incremento quantitativo, perché il fabbisogno di potere è una grandezza incomprimibile.

#### 6. *Una sociologia imperfetta, una fenomenologia incompleta*

Lo sganciamento del desiderio di riconoscimento-valutazione dal suo legame con la gloria costituisce un passo importante in direzione di una teoria generale del potere e della sua circolazione che prescindano dal riferimento a motivazioni specifiche e che sia libera da assunzioni antropologiche. Hobbes, tuttavia, non sviluppa coerentemente questa prospettiva, non elabora fino in fondo una teoria soggettiva del potere. Nonostante l'enfasi sul ruolo delle passioni – e quindi della soggettività – nella produzione e nella circolazione delle forme di potere, lo sguardo hobbesiano sul potere rimane incantato dal fenomeno della disuguaglianza quantitativa fra i poteri come condizione per l'attivazione di relazioni di potere. Nella prospettiva di Hobbes, la disuguaglianza nella quantità di potere/poteri rimane la condizione necessaria – ancorché non sufficiente – della capacità di influenzare la condotta altrui. La superiorità quantitativa non genera obbedienza senza essere temuta/desiderata da parte dell'altro, ma il possesso di una quantità di potere uguale o inferiore inibisce alla radice la possibilità di suscitare desiderio o avversione e perciò disponibilità ad obbedire. L'esistenza di una superiorità quantitativa del potere come capacità di produrre effetti è il fenomeno indispensabile all'attivazione del potere come relazione in cui chi ha più potere orienta in qualche misura la condotta di chi ne ha meno. Lo spazio aperto dalla centralità del desiderio non si sviluppa fino alla completa neutralizzazione della rilevanza della quantità.

Per questa ragione, la fenomenologia hobbesiana del potere e delle sue forme di circolazione possiede almeno un punto cieco, una dimensione

impensata e impensabile sulla base della persistente rilevanza della quantità. Si tratta di quello che potremmo chiamare il potere (come capacità di orientare la condotta) di chi possiede una quantità di potere (come capacità di produrre effetti) minore o uguale a quella di qualcun altro. L'emancipazione del piacere della superiorità dalla ricerca di una buona opinione di sé e l'enfasi sul ruolo del desiderio avrebbero potuto aprire la strada nel *Leviathan* ad una fenomenologia del potere come capacità di orientare la condotta altrui non necessariamente ed esclusivamente dipendente dal possesso di una superiorità quantitativa di potere, dall'esistenza di uno scarto quantitativo della dotazione di potere. Sarebbe stata possibile, detto altrimenti, l'elaborazione di una teoria più articolata del potere in cui la capacità di influenzare la condotta di qualcuno non dipende inevitabilmente – e forse neppure in primo luogo – dall'esistenza di un divario quantitativo di potere, ma può radicarsi nella sua capacità di contribuire alla soddisfazione dei desideri e delle aspirazioni di qualcun altro. Per essere desiderabile un potere non ha bisogno di essere superiore. Utile e desiderabile può essere per noi anche un potere che non è quantitativamente superiore al nostro, ma che sommato, aggiunto al nostro ci consentirebbe di fare ciò che adesso non possiamo fare. Un tale potere conferisce al suo titolare un potere su di noi, anche se la quantità assoluta di quello specifico potere o del potere complessivo detenuto dall'altro individuo risulta inferiore a quella di cui noi attualmente disponiamo. La logica del desiderio è indifferente alla consistenza quantitativa del potere altrui: ciò che deve risultare superiore per veicolare una relazione di conduzione è il potere di cui dispone chi accetta di farsi condurre. Insomma, l'incremento del nostro potere di fare qualcosa non è legato in modo esclusivo ad una relazione con qualcuno che ne detiene una quantità maggiore.

Questo punto cieco della riflessione hobbesiana sulla fenomenologia del potere e sulle forme della sua circolazione è dovuto al persistere di due premesse che orientano lo sguardo hobbesiano sul fenomeno del potere.

La prima è che la valutazione del potere costituisce il luogo di costruzione delle gerarchie sociali e che la sua distribuzione risponde ad un criterio meritocratico. Il potere rimane in Hobbes inestricabilmente agganciato all'individuazione dei migliori: «La questione di chi siano i migliori [*better man*] non si pone nella condizione di mera natura, nella quale (come è stato sopra mostrato) tutti gli uomini sono uguali. L'attuale disuguaglianza [*inequality*] è stata introdotta dalle leggi civili»<sup>54</sup>. Anche se la valutazione cessa nel *Leviathan* di essere funzionale alla buona opinione di sé, l'analogia mercantile e la dinamica dell'acquisizione di potere continuano ad essere pensate in relazione alla definizione di una gerarchia in base al merito. Questo impedisce alla radice di

<sup>54</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, XV, p. 234 (tr. it. p. 125).





pensare la possibilità del potere dei più deboli, dei meno potenti. Il potere sugli altri è coerente con la gerarchia in base al merito perché è sempre misurato sulla comparazione fra ciò che due individui possono fare nel loro reciproco isolamento e postulando la non cumulabilità e la non trasferibilità dei poteri. Il potere è sempre un poter fare da solo ciò che un altro da solo non può fare. Nonostante tutto, il potere viene sempre pensato come radice del valore e il valore come prodotto del potere che ciascuno detiene o controlla.

La seconda premessa è che la logica del potere è essenzialmente la logica del danno, del confronto fra capacità di offesa e risorse di resistenza. La capacità di danneggiare è la forma generale astratta che il potere continua ad avere in Hobbes, nonostante tutti i cambiamenti di dettaglio e di impostazione. Il potere sugli altri rimane ancorato alla superiorità perché continua ad essere pensato eminentemente nella forma del successo in un conflitto violento, attraverso la logica meccanica dello scontro fra forze di diversa intensità, ma di direzioni opposte; in definitiva, di una capacità di danneggiare che per essere tale deve essere in grado di superare la resistenza dell'altro. Il potere in Hobbes non si emancipa dal paradigma del fare a qualcuno qualcosa a cui l'altro è incapace di resistere. La bilancia è la sua forma metaforica, la guerra il suo tipo puro, il conflitto meccanico di forze il suo paradigma: avere potere significa essere titolari di un "di più" e il potere nella relazione viene pensato come un'eccedenza, uno squilibrio legato alla disponibilità di una maggiore quantità di ciò che nell'altro resiste.