

HOBBS NEL *JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY*: DALLA POLITICA ALLA RELIGIONE

ANNA LISA SCHINO

Abstract: An analysis of the issues of the *Journal of the History of Philosophy* shows that the journal has effectively recorded the changing image of Hobbes over the course of the 20th century, shifting from a strictly political perspective and a marked focus on the internal coherence of Hobbesian thought (with particular reference to the moral/political nexus and the examination of the “naturalistic fallacy”), to an increasing emphasis on the theme of theology and civil religion. Three examples are examined in this article: the theme of moral obligation as the foundation of political obligation as discussed in the 1970s issues of the *Journal of the History of Philosophy*, the centrality of the contract and the concept of authorisation brought into focus in the 1980s, and the theme of Hobbes’ religious sincerity or atheism at the centre of discussion in the 1990s.

Keywords: Thomas Hobbes; philosophical historiography; morals; religion; politics; atheism; theology.

English title: *Hobbes in the Journal of the History of Philosophy: From Politics to Religion*

Dall’esame della produzione del *Journal of the History of Philosophy* emerge, a mio avviso, che la rivista ha efficacemente registrato lo sviluppo degli studi e il modificarsi dell’immagine di Hobbes nel corso del Novecento. Se, infatti, prendiamo in esame l’intera letteratura hobbesiana novecentesca, constatiamo una ricca varietà di spunti e interventi, ma anche un progressivo spostarsi dell’attenzione degli studiosi. Si parte da interessi strettamente politici, oppure da tematiche inerenti scienza, logica ed epistemologia¹, con un’attenzione quasi ossessiva per la coerenza interna del pensiero hobbesiano (in riferimento al nesso morale/politica e con una evidenziazione della «naturalistic falla-

1 Due rimandi a titolo esemplificativo: GARGANI 1971 e SHAPIN, SCHAFFER 1985

cy»)², e si passa poi a una sempre maggiore valorizzazione del tema della teologia³ e della religione civile⁴. Il *Journal of the History of Philosophy* ha rispecchiato questo movimento ospitando importanti articoli e dando spazio a contrapposte interpretazioni. Vorrei, in particolare, soffermarmi su tre argomenti o tappe: il tema dell'obbligazione morale come fondamento dell'obbligazione politica discusso negli anni Settanta, la centralità del contratto e del concetto di autorizzazione messa a fuoco negli anni Ottanta, e il tema della sincerità religiosa o dell'ateismo di Hobbes al centro della discussione degli anni Novanta.

Il *Journal* inizia le sue pubblicazioni nel 1963. In quegli anni il dibattito attorno a Hobbes è dominato dalla cosiddetta «Warrender Thesis», cioè dalla discussione suscitata dal libro di Howard Warrender *The Political Philosophy of Hobbes*, pubblicato a Oxford nel 1957. Warrender, rielaborando un precedente contributo di Alfred Taylor⁵, parte dalla constatazione che in un sistema come quello hobbesiano nessun potere potrebbe costringere i cittadini a obbedire allo Stato se essi non fossero già vincolati dalla legge naturale che contiene un'obbligazione morale operante prima dello Stato e che costituisce l'unica giustificazione di ogni altro successivo obbligo assunto. In particolare, senza un'obbligazione naturale e morale pienamente vincolante, non sarebbe possibile stringere il patto di fondazione dello Stato in una condizione di precarietà e pericolo quale lo stato di natura⁶.

A sostegno della tesi di Warrender nel 1966 interviene sul *Journal* Frederick A. Olafson, che riprende la tesi di un Hobbes legittimamente e piena-

2 Si veda, per esempio, KEMP 1970.

3 Come esempio rimando a MARTINICH, HOEKESTRA 2016, part IV.

4 Per esempio, BEINER 2011.

5 TAYLOR 1938, ritampato in BROWN 1965, 35-55 (questo volume raccoglie molti tra i più interessanti interventi attorno alla «Warrender Thesis»).

6 Cfr. WARRENDER 1957.

mente giusnaturalista e ribadisce il ruolo fondamentale delle leggi di natura come direttive procedurali (cioè essenzialmente di carattere formale) finalizzate alla costituzione dello Stato e dunque a fondare l'obbligazione politica⁷.

1. Gli anni Settanta: l'obbligazione morale

Successivamente Stanley Moore pubblica un lungo saggio (articolato in due parti apparse nel 1971 e nel '72) sul tema, ormai impostosi come centrale, dell'obbligazione morale e politica⁸. Questi due articoli evidenziano bene la tendenza tipicamente anglosassone ad affrontare il problema ermeneutico nel quadro di una minuziosa analisi concettuale che prescinde del tutto dalla lezione storicistica, quasi che allo studioso non spetti altro compito che quello di valutare il grado di solidità interna di un testo.

Secondo Moore, perché la costruzione di Hobbes stia in piedi, il fondamento dell'obbligo politico deve essere morale e non meramente prudenziale; ma da ciò derivano profonde incongruenze nel modello hobbesiano, in particolare emerge una contraddizione tra la teoria politica, che ha per oggetto i doveri dell'uomo in quanto cittadino (*in primis* il dovere di obbedienza assoluta al sovrano e alle leggi positive), e la teoria morale che ha per oggetto i doveri dell'uomo in quanto uomo (e cioè l'obbedienza alle leggi morali che sono dettami della ragione). Detto in altri termini: se il fondamento dell'obbligazione politica è un dovere morale (bisogna stare ai patti), se dunque le leggi naturali precedono le leggi positive e la funzione del sovrano è quella di rafforzare le prime offrendo loro il supporto della coazione, non è poi possibile negare l'appello alle stesse leggi naturali come giustificazione della disobbedienza del cittadino laddove le leggi positive entrino in conflitto con

7 OLAFSON 1966.

8 MOORE 1971 e MOORE 1972.

quelle naturali.

Moore riprende le posizioni di Taylor e di Warrender: la morale hobbesiana deve essere considerata come una vera deontologia, e non come un insieme di regole prudenziali derivate da una psicologia egoistica e da un'antropologia materialistica. Moore definisce i due principi di partenza del modello hobbesiano, e cioè il principio del *self-interest* (principio dell'interesse egoistico come regola generale di condotta) e il principio dell'uguaglianza reciproca (secondo cui ogni uomo deve trattare gli altri come uguali a lui dal punto di vista del potere fisico). Ma questi non sono teoremi della ragione, come Hobbes pretenderebbe, bensì semplici osservazioni o assiomi, e qualsiasi tentativo di dedurre leggi di natura dotate di obbligazione morale a partire da premesse fattuali è destinato al fallimento. È necessario allora considerare i due principi di partenza in tutt'altro modo, e cioè come imperativi morali: «His [Hobbes'] laws of nature are moral – as distinct of mere prudential – rules, only because these two principles function in his argument as moral imperatives in disguise»⁹. Quelle che Hobbes presenta come massime prudenziali svolgono nel suo sistema il ruolo di veri e propri imperativi morali, e infatti, limitandosi a indicare la sola regola dell'interesse egoistico, Hobbes cade in continue contraddizioni e circoli viziosi. Solo in quanto imperativi morali le leggi naturali possono essere considerate come dettami della retta ragione universalmente validi e conoscibili indipendentemente da ogni comando. Questa è quindi la conclusione: «Yet though these principles [...] function in Hobbes's system as the distinctive criteria for moral obligation, he fails to recognize – clearly and explicitly – their crucial role. Instead of using them to state an unambiguous doctrine of moral obligation, he oscillates between narrowing his account of obligation to exclude everything but con-

⁹ MOORE 1971, 46. Per l'intera argomentazione, *ibid.*, 46-51.

tracts and widening it to include constraints of every kind»¹⁰.

A sua volta l'obbligazione morale delle leggi naturali fonda, tramite la legge che impone di mantenere la parola data e dunque rispettare il contratto sociale, l'obbligazione legale delle leggi positive; ma da qui, in un sistema come quello hobbesiano, nascono una serie di problemi di coerenza logica. Secondo Moore, Hobbes si contraddice ripetutamente seguendo due linee argomentative assai diverse. Da un lato, infatti, sostiene che la funzione del sovrano (o dello Stato) è semplicemente quella di fornire l'elemento della coazione alle leggi naturali che già avevano istituito obbligazioni e che forniscono i contenuti e i limiti della legislazione positiva, dall'altro sostiene che nello stato di natura gli individui non hanno obblighi morali in quanto il loro diritto è il diritto a tutto e che, una volta entrati nello Stato attraverso la cessione di tale diritto, lo Stato può legiferare senza limiti¹¹. Moore mette inoltre in luce la profonda contraddizione tra *diritto di natura* (che è libertà illimitata, cioè diritto di tutti a tutto) e *legge di natura* (che è vincolo, obbligo morale). Queste due definizioni sono logicamente incompatibili: la prima implica che qualsiasi cosa appaia necessaria alla salvezza di un individuo sia per lui anche buona; di conseguenza bene e male dipenderebbero dagli appetiti dei singoli e varierebbero dall'uno all'altro. Mentre l'argomento centrale dell'obbligazione morale afferma che ciò che è necessario per la sopravvivenza di ciascuno viene scoperto dalla ragione e che quindi i giudizi di bene e male (che altro non sono che le leggi di natura) sono gli stessi per tutti gli individui e in

10 MOORE 1971, 55.

11 «The result is a series of inconsistencies in his account of the connection between sovereign power and moral rules. According to one line of argument, men do have obligations in the state of nature, and in the civil state positive law can conflict with natural law. According to the other line of argument men have no obligation in the state of nature, and in the civil state positive law cannot conflict with natural law. According to the former, government is created to support moral rules. According to the latter, moral rules acquire all their content from government commands» (MOORE 1972, 32).

tutte le circostanze.

Hobbes finisce così in un vicolo cieco: il contrasto tra questi due tipi di giudizi (individuali e utilitaristici da un lato, e universali e razionali dall'altro) è il punto di partenza per una definizione contraddittoria delle leggi di natura, che si presentano come leggi utilitaristiche e razionali al tempo stesso. Inoltre, la presenza di leggi naturali che istituiscono obbligazioni entra subito in conflitto con il diritto naturale come libertà illimitata. Queste premesse creano una serie di problemi, la cui via d'uscita è individuata da Hobbes nell'indicazione che le leggi naturali e razionali sono comandi divini. È però una soluzione insufficiente a fondare l'assolutezza dello Stato: «Those premises permit him to rechristen as divine commands the rules of morality discovered by reason. They do not permit him to assert that such dictates of reason cannot conflict with the dictates of any secular power»¹². Se, però, tentiamo di eliminare tali contraddizioni, Hobbes diventa irriconoscibile: «Purged of the inconsistencies that result from exaggerating the problem of security and interpretation, Hobbes's account of the connection between obligation in the civil state resembles those of Locke and Hume»¹³.

2. Gli anni Ottanta: l'autorizzazione politica

Nel 1980 il fascicolo 2 del *Journal* è monografico, con 7 articoli interamente dedicati a Hobbes; al centro di tre interventi vi è la teoria del contratto e dell'autorizzazione e un quarto riporta l'attenzione su tematiche squisitamente politiche¹⁴. Se dunque in vari saggi del ventennio precedente, sulla scia della tesi Taylor-Warrender, il focus era stato posto sull'interiorità del singolo dal mo-

12 MOORE 1972, 33.

13 MOORE 1972, 34.

14 Si tratta del fascicolo 2 dell'aprile 1980 che contiene i seguenti articoli: BARNOUW 1980, DANIEL 1980, GROVER 1980, KRONMAN 1980, MAY 1980, SACKSTEDER 1980, SHAPIRO 1980.

mento che l'obbligazione politica veniva fondata sull'obbligazione morale e interiore della legge di natura¹⁵, in questi interventi del numero speciale si viene affermando una nuova prospettiva tendente a valorizzare la proiezione esterna del singolo, e cioè la dimensione politica. Di conseguenza, mentre prima l'ambito della morale veniva nettamente distinto da quello della politica (in quanto momento precedente e giustificativo, in un'ottica molto giusnaturalistica), ora si passa a considerare etica e politica come coincidenti e ricadenti entrambe nella sfera dei rapporti interpersonali.

Su questa linea procede l'intervento di Stephen H. Daniel¹⁶, che richiama i lettori di Hobbes agli interessi più veri del filosofo, che sono fattivamente politici e non astrattamente etici. Daniel sottolinea che la scelta di Hobbes è quella di concentrarsi in primo luogo sull'uomo in quanto cittadino, proprio perché gli interessa descrivere un soggetto che è componente politico di una società e di un governo, e non genericamente un essere umano. Questa descrizione è funzionale allo specifico scopo del *De cive* e del *Leviatano*: fornire indicazioni concrete su come migliorare le relazioni civili e politiche tra gli individui. Estremizzando un po' questa tesi, Daniel sostiene che anche lo stato di natura accoglie un uomo «sociale»: l'uomo naturale descritto da Hobbes è infatti estraneo alla società politica e non a quella umana. In questi termini, Daniel riprende e appoggia la tesi interpretativa di Macpherson (molto discussa in quegli anni)¹⁷ ribadendo che lo stato di natura hobbesiano, privo di

15 Oltre a OLAFSON 1966 e MOORE 1971 e 1972, cfr. ACKERMAN 1976.

16 Cfr. DANIEL 1980.

17 Cfr. MACPHERSON 1962. Macpherson individua le motivazioni della generale competitività, che così aspramente caratterizza lo stato di natura hobbesiano, non nell'interiorità o psicologia del singolo individuo, nelle sue pulsioni egoistiche, bensì nel mondo esterno, in particolare in un mondo descritto come una società competitiva e concorrenziale. Macpherson fa derivare l'anarchia dello stato di natura da motivazioni storico-economiche, inquadrando Hobbes nel contesto dell'Inghilterra della prima metà del Seicento e presentandolo come il più rigoroso interprete della realtà umana e ed economica della società borghese concorrenziale a lui contemporanea. La tesi di Macpherson è che lo stato di natura hobbesiano non riguarda l'uomo naturale e asociale, bensì

legami politici, funziona però come società economica e che quindi la condizione naturale degli uomini, descritta come guerra di tutti contro tutti, non rappresenta altro che la società di mercato in cui ogni individuo è per l'altro innanzi tutto un concorrente.

Se dunque le leggi della società politica non derivano da un obbligo morale a esse precedente, significa allora che il fondamento della politica deve essere costruito artificialmente; di qui la valorizzazione del contratto come momento fondativo e passaggio cruciale nel processo di autodeterminazione politica. È questa la prospettiva di Robinson Grover e di Larry May. Grover chiarisce bene quanto sulla definizione hobbesiana di contratto abbia pesato l'influenza della giurisprudenza inglese del tempo e conclude proponendo un'interpretazione in chiave giuspositivistica del «pactum unionis»: il potere che nasce dal patto è essenzialmente potere di coercizione ed è la sanzione l'elemento che caratterizza le leggi positive e la possibilità che esse garantiscano un ordine duraturo. Infatti, i patti sottoscritti da individui motivati essenzialmente da egoismo e utilitarismo vengono mantenuti solo per un calcolo di convenienza, in base al quale chi disubbidisce sa di andare incontro a sanzioni¹⁸.

May propone una diversa lettura della dottrina del contratto¹⁹. May sottolinea l'attualità di uno studio approfondito della dottrina contrattualistica che può aiutare a definire chiaramente diritti e limiti di qualsiasi legislatore sovrano la cui autorità abbia a fondamento il consenso del popolo. Hobbes – spiega May – presenta una teoria del contratto che vale sia come riflessione sulla natura umana e sull'interazione sociale (dal momento che parte dalla descrizione di un ipotetico stato originario, precedente qualsiasi forma di go-

un uomo già associato nel senso che è già legato agli altri da interessi e consuetudini.

18 Cfr. GROVER 1980.

19 Cfr. MAY 1980.

verno), sia come dottrina costituzionale che definisce la legittimità e i fini del potere sovrano deducendoli dal patto. May individua quindi nelle pagine hobbesiane due teorie del contratto: la prima è una teoria morale che fa riferimento a una giustificazione etica per spiegare l'origine dello Stato; la seconda è una dottrina propriamente giuridica che fa riferimento al trasferimento di diritti necessario per istituire legittimamente il potere sovrano. In questo secondo ambito la grande novità introdotta da Hobbes sta nel fatto che, mentre nella tradizione medievale le modalità del contratto erano quelle di un semplice accordo tra popolo e legislatore, nel *De cive* e nel *Leviatano* il contratto consiste in qualcosa di più di una semplice accettazione passiva, o consenso a essere governati, in quanto richiede concretamente un accordo reciproco e un atto di trasferimento dei diritti dei singoli a favore di una terza parte beneficiaria di tale trasferimento.

Questa terza parte viene in qualche modo creata in tale occasione e, tramite l'atto di trasferimento, le volontà dei singoli si uniscono nella volontà della nuova parte costituitasi, legandosi a essa con un vincolo di obbedienza. Tale vincolo non si esaurisce in una semplice associazione o federazione suscettibile di essere sciolta in qualsiasi momento, bensì costituisce un impegno fortissimo cui nessuno può rinunciare senza contraddirsi (se non nel caso estremo di un pericolo di morte minacciato dallo stesso sovrano). L'atto del contratto non va quindi definito come semplice trasferimento di diritti, ma piuttosto come conferimento di poteri, o autorizzazione. Hobbes ha dimostrato che il diritto di governare e i doveri di chi governa non procedono necessariamente di pari passo. Questa lezione – commenta May – è assai importante se si vuole procedere oltre Hobbes e ridefinire le basi contrattuali dell'autorità politica nello Stato moderno.

Questo articolo di May, incentrato su un esame della teoria hobbesiana

del contratto sociale, è un esempio indicativo di come l'interesse degli studiosi si andasse spostando, nei primi anni Ottanta del Novecento, dal problema di Warrender, che è quello etico dell'obbligatorietà, al tema più propriamente politico dell'autorizzazione, che costituisce il fondamento libero e volontario dell'obbligo del cittadino di obbedire alle leggi dello Stato²⁰.

In questo solco si pone un altro importante articolo ospitato nel numero monografico del *Journal* del 1980. Si tratta del contributo di Anthony T. Kronman²¹ che esamina in particolare la figura dell'«autore», cioè della parte che, nel contratto, autorizza l'«attore» ad agire per suo conto²². Kronman chiarisce bene come Hobbes riconosca a ogni individuo, in quanto essere capace di esprimersi attraverso il linguaggio e dotato di coscienza del tempo, la capacità di stipulare verbalmente un contratto di autorizzazione a governare in futuro.

20 Un importante esempio di tale spostamento di interessi è dato da VON LEYDEN 1982. Rispetto al problema sollevato da Warrender, in questo libro l'autore avanza una nuova tesi, e cioè che in Hobbes il fondamento dell'obbligo politico non è il dettato di una legge naturale, né il potere di coazione del sovrano, bensì la scelta di rinunciare ai propri illimitati diritti naturali liberamente compiuta da ciascun individuo. Valore centrale acquista quindi il processo di deliberazione (inteso come spontanea cessione e consenso a trasferire un proprio diritto) e di autorizzazione.

21 KRONMAN 1980.

22 Come è noto nel *Leviatano* (capp. XVI e XVII) Hobbes introduce il concetto, di enorme rilevanza, di rappresentanza politica e autorizzazione chiarendo che non è tanto l'alienazione o trasferimento dei diritti naturali e delle volontà individuali che costituisce il contenuto del patto di unione (come sostenuto nel *De cive* V, 8), quanto l'autorizzazione che gli individui concedono al sovrano ad agire per loro conto. Hobbes fa riferimento all'etimologia della parola 'persona', e cioè il latino *persona* che significa maschera teatrale. Rappresentare o personificare significa dunque agire per conto di altri, come avviene nel caso della rappresentanza giuridica (come un avvocato che rappresenta un cliente). Quando ci sono due differenti individui di cui uno parla e agisce in nome di un altro, il primo è il rappresentante o *attore*, e il secondo è il rappresentato o *autore*; l'investitura, o riconoscimento che riceve un attore, a fare una determinata cosa a nome dell'autore è detta autorità: l'autore autorizza l'attore ad agire per suo conto. La rappresentanza politica è un caso di rappresentanza giuridica: una moltitudine diviene una persona quando è rappresentata da una sola persona (non in senso fisico, può anche trattarsi di un consiglio o assemblea) e trova una unità attraverso il rappresentante. In questo senso il sovrano è il rappresentante dei cittadini.

3. Gli anni Novanta: la religione

Il dibattito a mio avviso più interessante ospitato sul *Journal* negli anni Novanta riguarda gli aspetti teologici della riflessione del filosofo di Malmesbury e la sincerità dei suoi sentimenti religiosi.

È questo un grande tema, molto sentito dai contemporanei di Hobbes²³, successivamente un po' trascurato e ripreso appunto nel XX secolo. Hobbes, infatti, venne immediatamente accusato di ateismo dai suoi oppositori, in primo luogo dal vescovo John Bramhall che nel 1658 pubblicò uno scritto molto aggressivo (*The Catching of Leviathan*), cui il filosofo anni dopo rispose pubblicamente (*An Answer to a Book Published by dr. Bramhall*, scritta nel 1668). Successivamente Hobbes rischiò di continuo di essere accusato di eresia dal clero anglicano, cosa che lo spaventava molto, e cercò di discolparsi in tre occasioni²⁴ In questi scritti Hobbes si difende alla sua maniera, e cioè senza modificare in nulla il suo punto di vista materialista e pessimista, ma cercando di trovare una conferma della legittimità della sua posizione nelle Sacre Scritture, interpretate in una maniera molto peculiare, ma sempre molto coerente.

Dopo le polemiche con i contemporanei, troviamo l'immagine di un Hobbes incredulo nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, il quale, nella voce *Hobbes*, descrive le grandi qualità morali e umane del filosofo e commenta: «De toutes les vertus morales il n'y avait guère que la religion qui fût une matière problématique dans la personne de Hobbes»²⁵. Anche Dide-

23 In proposito si rimanda al grande affresco di PARKIN 2007.

24 *Historical Narration Concerning Heresie*, composta nel 1666 in occasione della discussione di una legge sull'ateismo e poi ripubblicata insieme alla risposta a Bramhall nel 1682; *Historia Ecclesiastica*, 1688; *Appendix* alla versione latina del *Leviatano*, 1668. Questi scritti sono stati raccolti da Arrigo Pacchi in traduzione italiana e con un'importante introduzione in HOBBS 1988.

25 Voce *Hobbes*, remarque M, nel tomo II di BAYLE 1730. Nel corpo dell'articolo si legge: «Il aimait sa patrie, il était fidèle à son Roi, bon ami, charitable, officieux. Il a néanmoins passé pour athée». E nella remarque E: «il enseigne que l'autorité des rois ne devait point avoir de bornes; et qu'en particulier l'extérieur de la religion, comme la cause la

rot, nell'articolo *Hobbisme* dell'*Encyclopédie* (tomo VIII) dichiara «S'il ne fut pas athée, il faut avouer que son dieu diffère peu de celui de Spinoza»²⁶. Gli illuministi, comunque, non amavano molto Hobbes, e preferivano invece leggere Locke.

La Hobbes-Renaissance comincia a metà Ottocento con l'edizione completa delle opere inglesi e latine a cura di William Molesworth (1839-45) e la monografia di George Croom Robertson (*Hobbes*, London, Blackwood and sons 1886); subito dopo in Germania Ferdinand Tönnies valorizza il pensiero hobbesiano pubblicando nel 1889 la versione completa di *The Elements of Law Natural and Politic* e poi una fondamentale monografia (*Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommanns 1896). In Germania Hobbes viene apprezzato in particolare per la dottrina di uno Stato forte e centralizzato e per l'approccio già giuspositivistico. Ma in questo grande interesse per il pensiero hobbesiano, negli studi di tutti gli interpreti, non solo tedeschi, il tema della religione viene quasi del tutto amputato: il *Leviatano* finisce a metà opera²⁷.

Ci sono solo due importanti eccezioni. La fortuna tedesca di Hobbes culmina, infatti, con Carl Schmitt, che è il primo ad affrontare la questione teologico-politica in riferimento al filosofo di Malmesbury²⁸. E contemporaneamente anche Leo Strauss si concentra su questi aspetti all'interno della sua

plus féconde des guerres civiles, devait dépendre de leur volonté».

26 Voce *Hobbisme* nel volume III di DIDEROT 1995. Diderot riporta la religione di Hobbes a mero culto esteriore e a una questione essenzialmente politica; secondo il filosofo inglese, infatti, «Le culte extérieur qu'on rend sincèrement à Dieu est ce que les hommes ont appelé religion. La foi qui a pour objet les choses qui sont au-dessus de notre raison, n'est sans un miracle qu'une opinion fondée sur l'autorité de ceux qui nous parlent. En fait de religion, un homme ne peut exiger de la croyance d'un autre que d'après miracle. Au défaut de miracles, il faut que la religion reste abandonnée aux jugements des particuliers, ou qu'elle se soutienne par les lois civiles. Ainsi la religion est une affaire de législation, et non de philosophie».

27 Un esempio per tutti è la classica monografia di STEPHEN 1904, che dedica pochissimo spazio e interesse alle tematiche religiose.

28 Cfr. SCHMITT 1922 e poi, soprattutto, SCHMITT 1938.

monografia dedicata alla critica della religione di Spinoza²⁹ e in una successiva e specifica monografia su Hobbes, scritta nel 1933-1934 ma rimasta inedita per quasi sette decenni³⁰.

In ambito inglese, il tema della religione, o meglio la necessità di un fondamento religioso dell'obbligo morale, viene in primo piano a metà Novecento con il già citato studio di Taylor, poi ripreso dalla cosiddetta «Warrender Thesis». Come si è detto, prima Taylor in un articolo (1938) e poi Warrender nel suo celebre libro (1957) sostengono che tutta l'impalcatura delle leggi di natura (e di conseguenza tutto il sistema hobbesiano) non starebbe in piedi, se non fosse operante un vincolo morale che renda obbligatorie tali leggi già nello stato di natura. In assenza di un obbligo di coscienza garantito da Dio che imponga in particolare il rispetto della parola data (terza legge naturale), non sarebbe possibile stipulare il *pactum unionis* nello stato di natura e dare origine allo Stato. Lo stato di natura è, infatti, uno stato di guerra, e quindi di pericolo e di diffidenza, in cui l'obbligatorietà delle leggi naturali risulta sospesa qualora obbedire a tali leggi comportasse un pericolo: nel sistema hobbesiano un obbligo è efficace e vale nel foro esterno (è un vero e proprio obbligo), solo se c'è un potere che lo fa rispettare, altrimenti è un semplice vincolo di coscienza che cade di fronte a un pericolo che minaccia la vita. Pertanto, per Warrender, lo stato di natura non può essere un vuoto etico e solo Dio può garantire, con la minaccia di pene ultraterrene, che i patti saranno rispettati già nello stato di natura. Senza Dio, sarebbe impossibile stringere il patto ed entrare nello Stato. Dio – conclude Warrender – è necessario al sistema hobbesiano.

Il quadro degli studi si è successivamente venuto arricchendo e una maggiore attenzione è stata rivolta alla riflessione hobbesiana su religione e

29 Cfr. STRAUSS 1930.

30 Cfr. STRAUSS 2001.

teologia: contemporaneamente ai lavori di Raymond Polin e di Arrigo Pacchi degli anni Ottanta del Novecento³¹, anche molti ricercatori anglo-americani, tradizionalmente interessati a studi di impianto analitico che valorizzavano essenzialmente gli elementi logico-linguistici, si sono interessati ad aspetti teologici e religiosi, parallelamente allo studio del pensiero politico. Su questo tema, però, gli interpreti si sono divisi: alcuni hanno reputato le argomentazioni ortodosse come frasi di circostanza o dispositivi di autoprotezione, altri hanno considerato Hobbes come un sincero cristiano. In proposito mi limito a segnalare i casi di Aloysius Patrick Martinich³², con la tesi estrema di un Hobbes credente e calvinista ortodosso, e quello di Richard Tuck sull' «ateismo cristiano» di Hobbes³³.

È in questo contesto di analisi e discussione che cade il dibattito tra Edwin Curley e Al P. Martinich ospitato nel fascicolo di aprile 1996 del *Journal*. La polemica, che riprende e sviluppa tesi interpretative già presentate, si articola in tre interventi: un articolo di Curley che è una serrata critica delle posizioni espresse da Martinich nel suo libro, la risposta di quest'ultimo e poi la controrisposta di Curley³⁴. Il fascicolo è interessante perché mostra chiaramente l'inconciliabilità dei due punti di vista: Martinich afferma la sincerità di Hobbes, Curley ne mette in luce lo scetticismo e l'ironia.

Tale discussione ha dunque due antecedenti, che sono costituiti da un lungo saggio del 1992 di Curley, che dà una lettura ateista di Hobbes³⁵, e da un'appendice del libro di Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, in cui tale tesi viene fortemente contestata³⁶.

31 Cfr. POLIN 1981, PACCHI 1988 e Pacchi in HOBBS 1988.

32 MARTINICH 1992.

33 TUCK 2003.

34 Cfr. CURLEY 1996(1), MARTINICH 1996, CURLEY 1996(2).

35 CURLEY 1992.

36 MARTINICH 1992, «Appendix A. Curley on Hobbes», 339-353.

Nel suo saggio del 1992 Curley aveva sostenuto che Hobbes era per lo meno un deista, ma più probabilmente un ateo, il quale, nell'espone le sue tesi in materia religiosa, aveva fatto ricorso a una strategia comunicativa che egli definisce «suggestion by disavowal»³⁷. Si tratta di una modalità retorica che conduce il lettore ad accettare una certa tesi radicale e dissacrante, che tuttavia viene apparentemente negata da chi scrive. Hobbes si sarebbe servito di tale modalità per discutere concetti teologici quali i miracoli, la profezia, l'autorità delle Sacre Scritture, la Trinità e il destino degli esseri umani dopo la morte³⁸.

In particolare, secondo Curley, Hobbes presenta tali dottrine teologiche «in a way suggesting irony» nel senso che fa largo uso dell'ironia per prendere le distanze; questo significa che un lettore esperto comprende che il suo punto di vista è quello di chi sostiene la non esistenza di Dio. Curley parla di questa strategia comunicativa in termini di «deliberate ambiguity»: Hobbes è deliberatamente ambiguo in modo che alcuni lettori possano cogliere le implicazioni antireligiose del suo testo e altri, invece, accettino il suo formale ripudio dell'ateismo e la presa di distanza da ogni posizione eterodossa. In tal modo il lettore potrà separare le considerazioni teologiche (fondamentalmente insincere) dalle conclusioni politiche che vengono dimostrate autonomamente e sono indipendenti da qualsiasi presupposto religioso³⁹.

Per quanto riguarda il fortunato libro di Martinich del 1992, al centro del lavoro c'è la tesi secondo cui la teoria hobbesiana della sovranità (il sovrano come dio mortale) è interamente ricavata dalle Sacre Scritture e che la tradizionale concezione di Hobbes come pensatore perfettamente laico e secolarizzato debba essere rivista: Hobbes era, invece, impegnato a fornire una dife-

37 Cfr. CURLEY 1992, 517-520.

38 *Ibid.*, 520-556.

39 *Ibid.*, 589-593.

sa razionale della Chiesa calvinista in auge sotto il regno di Giacomo I. Martinich presenta Hobbes come un sincero cristiano vicino al calvinismo e definisce la posizione del filosofo come «relatively orthodox», in quanto egli aderisce alle dottrine della Chiesa cristiana delle origini e sottoscrive le tesi espresse nei primi quattro concili, fino a Nicea, anche se di fatto procede a una rielaborazione molto personale dei concetti teologici delle confessioni calvinista e anglicana. Hobbes crede sinceramente, pur riaggiustando un po' il tiro, nella verità della rivelazione e in Gesù Cristo come il Messia inviato dal Signore, crede nelle leggi naturali come comandi divini, nella Trinità, nei profeti, nei miracoli e negli angeli, e nella missione della Chiesa. Queste credenze sono, secondo Martinich, parte essenziale della filosofia hobbesiana a livello sia morale sia politico.

Per Martinich, il progetto di Hobbes era sostanzialmente quello di rispondere alle sfide che la nuova scienza di Copernico e Galileo poneva alla religione e di prevenire ogni abuso della religione in ambito politico. Per realizzarlo, il filosofo doveva far emergere la conciliabilità della Bibbia con la scienza, eliminando le nozioni teologiche troppo compromesse con la metafisica e dimostrare che la religione non poteva essere utilizzata a livello politico per destabilizzare un governo, se non in modo illegittimo. Martinich riconosce, tuttavia, il sostanziale fallimento della parte epistemologica di questo progetto, che ebbe un esito paradossalmente opposto allo scopo che Hobbes intendeva ottenere: i suoi contemporanei, infatti, lo accusarono di ateismo e di materialismo, mentre molti dei commentatori più recenti hanno visto nelle sue mosse un opportunismo religioso che non rispecchia la sua reale posizione⁴⁰.

Concluso il suo percorso, nell'appendice del libro Martinich contesta le

40 Cfr. MARTINICH 1992.

posizioni di Curley rimproverando la parzialità delle fonti scelte per sostenere e rafforzare la tesi dell'ambiguità di Hobbes e di aver confuso l'anticlericalismo hobbesiano, innegabile, con un ateismo di cui non vi sarebbe alcuna traccia certa nelle opere.

Come ho detto, questi lavori costituiscono il punto di partenza della polemica che si svolge nel 1996 sulle pagine del *Journal*. Nel primo degli interventi Curley risponde alle contestazioni ricevute, ribadendo e radicalizzando la sua posizione attraverso l'esame delle dottrine hobbesiane che possono suffragare un giudizio di ateismo; mette quindi in evidenza il materialismo di Hobbes con la negazione delle sostanze separate, la tesi della corporeità divina e della mortalità dell'anima, e infine una definizione di legge di natura nella quale l'elemento essenziale non è che il contenuto di tale legge ricalchi le leggi morali dei Vangeli, bensì che prescriva i mezzi per preservarsi in vita⁴¹. Curley mette pure in luce l'impossibilità di ricondurre la dottrina hobbesiana della Trinità (poi eliminata nella versione latina del *Leviatano* a causa delle violente critiche di Bramhall) nei confini di un'ortodossia cristiana⁴².

Rifiutando l'impostazione di Martinich, Curley propone una lettura «ironica» dei testi hobbesiani, spiegando che questo non significa che Hobbes sia «un codardo» o «un bugiardo» che si nasconde sotto una voluta ambiguità

41 Cfr. CURLEY 1996(1), 257-261.

42 Cfr. CURLEY 1996(1), 265-266. Nel cap. XVI del *Leviatano* Hobbes afferma che «il vero Dio può essere impersonato» cioè rappresentato; quindi Dio è detto persona una e trina, in quanto «persona» significa «rappresentante»: una moltitudine diventa, infatti, una persona unica quando, con il consenso di tutti, un uomo o un'assemblea la rappresenta. Nella Trinità Dio è «impersonato» da Mosè, rappresentante di Dio Padre, nell'Antico Testamento; da Gesù nel Nuovo Testamento; dagli Apostoli, rappresentanti dello Spirito Santo, nelle epoche successive. Hobbes fa qui riferimento a individui umani e storici come rappresentanti di Dio sulla terra e tra questi inserisce anche il Cristo. Sulla Trinità Hobbes si sofferma anche nel paragrafo finale del cap. XLI dedicato all' «ufficio del nostro benedetto Salvatore» (e anche qui ripete che Cristo, insieme a Mosè, rappresenta la persona di Dio) e nel lungo paragrafo 2 del cap. XLII dove sottolinea come nella Bibbia non si parli mai di Trinità.

e confusione: la discussione che Hobbes conduce delle dottrine teologiche è ironica in quanto ciò che gli interessa è portare il lettore a indagare le contraddizioni e le assurdità delle posizioni dei teologi. E aggiunge: «The kind of irony I claimed to find in *Leviathan* places the responsibility for drawing the right conclusion on the reader»⁴³. A Curley non interessa affatto salvare la possibile coerenza tra la politica hobbesiana e la teologia hobbesiana, né considera tale coerenza come un valore; gli interessa invece mettere in risalto la nuova strategia comunicativa che Hobbes mette in opera con i suoi lettori.

Martinich, nella sua risposta, ribadisce la sincerità di Hobbes, che presenta come un vero teologo, e ne riconferma la sostanziale ortodossia, certamente un'ortodossia particolare che può essere avvicinata alle posizioni di William Chillingworth per l'esegesi biblica, e comunque non standardizzata⁴⁴. «Hobbes's reading of the Bible – spiega Martinich – was non standard for his times in part because it was much more sophisticated and insightful than that of all but a few others. Most of his interpretations have been taken over by twentieth-century biblical scholars»⁴⁵. Chiarisce poi che le posizioni deterministiche e volutaristiche di Hobbes possono essere facilmente ricondotte al calvinismo e respinge con forza ogni lettura in chiave ironica delle pagine hobbesiane più complesse e contraddittorie⁴⁶.

Il dibattito Martinich-Curley ha avuto ampia ripercussione. Sull'argomento è tornato George Wright, sempre sul *Journal*, con un articolo uscito nel 2002⁴⁷. Secondo Wright questo dibattito è stato di grande importanza, sia nel

43 Cfr. CURLEY 1996(1), 261-263.

44 «Hobbes's view are constrained not only by the creeds but also by the biblical text. His novel readings of the Bible are consonant with the view of his associate at Great Tew, the great theologian William Chillingworth, who said that religion of Protestants was nothing but the Bible» (MARTINICH 1996, 274).

45 MARTINICH 1996, p. 274.

46 MARTINICH 1996, 274-281: «Even if we grant that Hobbes said something blatantly false, there is no great need to interpret him as speaking ironically» (281).

47 Cfr. WRIGHT 2002. Così commenta Wright « When two highly accomplished and learned

portare avanti la ricerca su Hobbes sia nel fare di Hobbes un fondamentale «case study» per discutere il tema della «authorial intention», intesa come contenuto che un autore vuole comunicare attraverso il suo testo; Hobbes, spiega Wright: «is an apt subject, given both the widely divergent views we have of him and the current impasse, as experienced here, among Hobbes scholars». In questo intervento Wright ribadisce, per qualsiasi lavoro di interpretazione, la fondamentale importanza del rapporto con il testo, che non può essere manipolato o eluso. La conclusione di Wright, dopo aver esaminato gli stretti rapporti tra pensiero filosofico e interessi scientifici di Hobbes, è che «The hesitations, gaps, and impasses in Hobbes's thought furnish fertile ground for doubt and suspicion, but fidelity to the text and openness to new research argue against deciding for an ironic reading of Hobbes' s intentions»⁴⁸.

Vorrei ricordare anche un'ulteriore ripresa della discussione ospitata sul *Journal*, e cioè il dibattito tra Martinich e Patricia Springborg sulla rivista on-line *Philosophical Readings* del 2012⁴⁹. In questa occasione P. Springborg ribadisce l'eterodossia della posizione hobbesiana: Hobbes, però, non può essere accusato di dissimulazione, ma piuttosto di aver preso con ironia le distanze dalle dottrine teologiche più astruse e incomprensibili.

In questo lungo confronto interpretativo, sia Curley sia Martinich utilizzano le pagine del *De cive* e del *Leviatano* come indicative della personale credenza di Hobbes in Dio. Il concetto contestato e discusso è dunque quello della sincerità dell'autore: Martinich la attribuisce tenacemente all'Hobbes 'teo-

philosophers divide on fundamental points, the result must be of interest. But here the theme itself also compelled attention: Hobbes's theology. Had these dry bones risen? If so, could the dancing angels be far to seek, and what then of the filioque?» (461).

48 WRIGHT 2002, p. 476.

49 Il dibattito è ospitato sul primo fascicolo di *Philosophical readings* del 2012, *Special Issue on Hobbes and religion*. Cfr. SPRINGBORG 2012(1), MARTINICH 2012, SPRINGBORG 2012(2).

logo', mentre Curley propende per una lettura ironica del testo che, in effetti, permetterebbe di risolvere varie difficoltà e ambiguità delle pagine hobbesiane: le frasi contraddittorie o di difficile comprensione avrebbero il significato e la funzione di mettere in allarme il lettore e di renderlo diffidente verso le affermazioni dei teologi.

Un problema che viene in primo piano in questa interessante discussione è quello delle modalità di comunicazione di un autore del Seicento attraverso i suoi testi. Martinich afferma la totale corrispondenza di intenzioni e testo, Curley enfatizza la possibilità di un modo «ironico» di porgere un contenuto e le diverse possibilità di lettura da parte di lettori a loro volta sinceri cristiani o deisti o atei.

A questo proposito, a mio avviso, andrebbero ben tenuti presenti i rapporti e legami di Hobbes con molti personaggi dell'ambiente del *libertinage érudit* francese durante il decennio trascorso in esilio volontario a Parigi durante il quale pubblica il *De cive* e scrive il *Leviatano*⁵⁰. Qui Hobbes frequenta gli amici di Mersenne, molti dei quali sono *esprits forts*, e si lega a Gassendi; il traduttore in francese del *De cive* è Samuel Sorbière; Guy Patin è il medico che lo cura durante la grave malattia che lo colpisce a Parigi; Gabriel Naudé acquista una delle primissime copie del *De cive* e immediatamente la spedisce a Roma al cardinal Francesco Barberini. Inoltre, pagine cruciali del *Leviatano*, in particolare il capitolo XII sulla religione e il XXXVII sui miracoli, sono piene di allusioni, citazioni e rimandi dal forte sapore libertino.

È ipotizzabile dunque che Hobbes adoperasse in alcuni casi la modalità di scrittura obliqua dei libertini, che è quella di presentare una serie di argomentazioni o di evidenziare una serie di contraddizioni senza trarre una conclusione fortemente dissacrante, ma lasciando al lettore *déniaté* il compito di

⁵⁰ In proposito si veda: SCHINO 2018, PAGANINI 2019, MORI 2022.

farlo da solo. Questa distinzione tra due livelli di comunicazione, per gli *esprits forts* o lettori smaliziati, che sanno compiere il passo ulteriore e per gli *esprit faibles*, o lettori ingenui (ma anche per gli inquisitori) che si fermano alla lettera, è tipica dell'ambiente libertino ed è fatta propria da Hobbes. Ciò non significa un'ambiguità o uno sdoppiamento tra Hobbes uomo e Hobbes filosofo, né comporta uno speciale sviluppo delle teorie politiche, che rimangono ferme alla necessità di subordinare la religione allo Stato. Scopo di Hobbes è rafforzare il potere civile e indebolire l'autorità di coloro che, adducendo motivazioni religiose, sfidano l'autonomia dello Stato.

Questa strategia di scrittura sottolinea piuttosto l'impellenza di comunicare, ma attraverso una modalità più privata che pubblica. Hobbes parla a differenti lettori che accedono in modo diverso alle sue pagine: attraverso una modalità pubblica e semplice che si ferma a un primo livello e accetta lo scudo del rimando letterale alle Sacre Scritture e lo sbocco fideista, e attraverso una modalità privata e sofisticata destinata a chi troverà nelle pagine hobbesiane conferma dei propri dubbi. D'altra parte il modello che Hobbes propone è quello di una religione civile organizzata in base a culti e cerimonie pubbliche cui tutti i cittadini devono partecipare perché rafforzano la coesione di una comunità e garantiscono la pace religiosa. Tale religione civile serve anche a placare le ansie e l'angoscia per un futuro imprevedibile e che si teme catastrofico.

Ma per gli spiriti forti rappresenta solo l'aspetto pubblico, esteriore e politico della loro vita religiosa, cui può corrispondere interiormente una forma di deismo razionalistico (quello che Hobbes chiama «la parola razionale di Dio»⁵¹) o addirittura l'ateismo. Questi convincimenti devono però rimanere privati perché non si può togliere al popolo il sostegno della religione, indi-

⁵¹ In proposito si rimanda al cap. XV del *De cive* che tratta del «regno di Dio attraverso la natura» e al corrispondente cap. XXXI del *Leviatano*.

spensabile a farne un gruppo ordinato e pacifico, a condizione però che sia gestita dallo Stato.

ANNA LISA SCHINO

“SAPIENZA” UNIVERSITÀ DI ROMA*

* annalisa.schino@uniroma1.it; Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma RM, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ACKERMAN 1976 = TERRENCE F. ACKERMAN, «Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes's Ethics», *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), 415-425.

BARNOW 1980 = JEFFREY BARNOUW, «Hobbes's Causal Account of Sensation», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 115-130.

BAYLE 1730 = PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde, 1730. Prima edizione 1697.

BEINER 2011 = RONALD BEINER, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

BROWN 1965 = KEITH C. BROWN (ed.), *Hobbes studies*, Oxford, Blackwell, 1965.

CURLEY 1992 = EDWIN CURLEY, «"I Durst Not Write So Boldly" or, How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise», in DANIELA BOSTRENGHI (ed.), *Hobbes e Spinoza, Atti del Convegno Internazionale, Urbino 14-17 ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, 1992, 497-593.

CURLEY 1996(1) = EDWIN CURLEY, «Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian», *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 257-271.

CURLEY 1996(2) = EDWIN CURLEY, «Reply to Professor Martinich», *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 285-287.

DANIEL 1980 = STEPHEN H. DANIEL, «Civility and Sociability: Hobbes on Man and Citizen», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 209-215.

DIDEROT 1995 = DENIS DIDEROT, *Œuvres*, ed. LAURENT VERSINI, Paris, Laffont, 1995.

GARGANI 1971 = ALDO GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971.

GROVER 1980 = ROBINSON A. GROVER, «The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of Contract», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 177-194.

HOBBS 1988 = THOMAS HOBBS, *Scritti teologici*, trad. GIUSEPPE INVERNIZZI, AGOSTINO LUPOLI, introd. ARRIGO PACCHI, Milano, FrancoAngeli, 1988.

KEMP 1970 = JOHN KEMP, *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, London, Macmillan, 1970.

KRONMAN 1980 = ANTHONY T. KRONMAN, «The Concept of an Author and the Unity of the Commonwealth in Hobbes's Leviathan», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 159-175.

MACPHERSON 1962 = CRAWFORD MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

MARTINICH 1992 = ALOYSIUS P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MARTINICH 1996 = ALOYSIUS P. MARTINICH, «On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy», *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 273-283.

MARTINICH 2012 = ALOYSIUS P. MARTINICH, «On Thomas Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence, and Goodness», *Philosophical Readings* 4 (2012), 18-30.

MARTINICH, HOEKESTRA 2016 = ALOYSIUS P. MARTINICH, KINCH HOEKESTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

MAY 1980 = LARRY MAY, «Hobbes's Contract Theory», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 195-207.

MOORE 1971 = STANLEY W. MOORE, «Hobbes on Obligation, Moral and Political: Part One: Moral Obligation», *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), 43-62.

MOORE 1972 = STANLEY W. MOORE, «Hobbes on Obligation, Moral and Political: Part Two: Political Obligation», *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972), 29-42.

MORI 2022 = GIANLUCA MORI, *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Paris, Champion, 2022.

OLAFSON 1966 = FREDERICK A. OLAFSON, «Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law», *Journal of the History of Philosophy* 4 (1966), 15-30.

PACCHI 1988 = ARRIGO PACCHI, *Hobbes and the Problem of God*, in G. A. J.

ROGERS, ALAN RYAN (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes, 177-187*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

PAGANINI 2019 = GIANNI PAGANINI, «Hobbes, the “Natural Seeds” of Religion and French Libertine Discourse», *Hobbes Studies* 32 (2019), 125-158.

PARKIN 2007 = JON PARKIN, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

POLIN 1981 = RAYMOND POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

SACKSTEDER 1980 = WILLIAM SACKSTEDER, «Hobbes: The Art of the Geometricians», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 131-146.

SHAPIN, SCHAFFER 1985 = STEVEN SHAPIN, SIMON SCHAFFER, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

SHAPIRO 1980 = GARY SHAPIRO, «Reading and Writing in the Text of Hobbes’s Leviathan», *Journal of the History of Philosophy* 18 (1980), 147-157.

SCHINO 2018 = ANNA LISA SCHINO, «Hobbes et les libertins. Comparaison sur le rôle politique de la religion», *Libertinage et philosophie à l’époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle)* 15 (2018), 239-267.

SCHMITT 1922 = CARL SCHMITT, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1922.

SCHMITT 1938 = CARL SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

SPRINGBORG 2012(1) = PATRICIA SPRINGBORG, «Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright», *Philosophical Readings* 4 (2012), 3-17.

SPRINGBORG 2012(2) = PATRICIA SPRINGBORG, «Reply to Martinich on Hobbes’s English Calvinism», *Philosophical Readings* 4 (2012), 84-94.

STEPHEN 1904 = LESLIE STEPHEN, *Hobbes*, London, Macmillan, 1904.

STRAUSS 1930 = LEO STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie Verlag, 1930.

STRAUSS 2001 = LEO STRAUSS, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933/1934)*, in LEO STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. HEINRICH MEIER, 263-373, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2001.

TAYLOR 1938 = ALFRED TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Hobbes», *Philosophy* 13 (1938), 406-424.

TUCK 2003 = RICHARD TUCK, «The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes», in MICHAEL HUNTER, DAVID WOOTTON (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 111-130, Oxford, Oxford University Press, 2003.

VON LEYDEN 1982 = WOLFGANG VON LEYDEN, *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, London, Macmillan, 1982.

WARRENDER 1957 = HOWARD WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

WRIGHT 2002 = GEORGE WRIGHT, «Curley and Martinich in Dubious Battle», *Journal of the History of Philosophy* 40 (2002), 461-476.