



## UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE/UNIVERSITÀ DEL SALENTO

Dottorato Internazionale in “Forme e storia dei saperi filosofici  
nell’Europa moderna e contemporanea/Formes et histoire des savoirs philosophiques  
dans l’Europe moderne et contemporaine”

XXVII ciclo

Tesi di dottorato

presentata da:

**Francesca GIULIANO**

il 28 Gennaio 2017

### **Il lessico dell’*apparenza* in Thomas Hobbes. Questioni e sviluppi terminologici e concettuali**

**Volume I**

**Sotto la direzione di/Sous la direction de:**

Prof.ssa Giulia BELGIOIOSO – Università del Salento

Prof. Vincent CARRAUD – Université Paris-Sorbonne

**Commissione/Jury:**

Prof.ssa Giulia BELGIOIOSO – Università del Salento

Prof. Vincent CARRAUD – Université Paris-Sorbonne

Dott.ssa Martine PÉCHARMAN – CNRS, CRAL

Prof. Franco GIUDICE – Università degli Studi di Bergamo





*Ai miei alunni,  
e ai loro sogni più belli*

## INDICE

### VOLUME I

ACRONIMI E ABBREVIAZIONI.....	6
INTRODUZIONE .....	8
1. <i>Status quaestionis</i> .....	11
1. 1. Studi sul lessico hobbesiano.....	11
1. 2. 'Realtà e apparenza': studi sul fenomenismo di Hobbes.....	17
2. Il problema delle fonti: la formazione intellettuale di Hobbes .....	21
3. Il lessico dell'apparenza: lemmi e metodologia di ricerca.....	28

### PARTE I

IL LESSICO DELL'APPARENZA DAGLI ANNI '30 ALLA PRIMA METÀ DEGLI ANNI '40 .....	44
CAP. 1: UN INEDITO DI HOBBS SULLA RIFRAZIONE E LA CORRISPONDENZA DEL 1634-1636 .....	45
1. 1. <i>Hobbes a ?</i> , 21/31 ottobre 1634.....	49
1. 2. <i>A William Cavendish</i> , 29 luglio/8 agosto 1636 .....	53
1. 3. <i>A William Cavendish</i> , 16/26 ottobre 1636 .....	55
CAP. 2: GLI <i>ELEMENTS OF LAW NATURAL AND POLITIC</i> .....	58
2. 1. La sensazione: <i>conception, image, apparition</i> .....	60
2.1.1. L'immagine .....	62
2.1.2. « <i>An apparition only</i> »: le qualità sensibili .....	65
2. 2. L'immaginazione e i sogni .....	69
2. 2. 1. Il fantasma .....	73
2. 3. L'inganno dei sensi e l'ipotesi annichilatoria: lo scarto fra apparenza e realtà negli <i>Elements</i> .....	76
CAP. 3: I DUE TRATTATI OTTICI LATINI E LA CORRISPONDENZA CON DESCARTES .....	80
3. 1. La partenza per Parigi e ancora sull'ottica.....	80
3. 2. Il <i>Tractatus opticus I</i> .....	83
3. 3. La corrispondenza con Descartes .....	86
3. 4. Il <i>Tractatus opticus II</i> .....	89
3. 4. 1. <i>Imago et/sive phantasma</i> .....	91
3. 4. 2. L'apparenza e la cosa che appare: le proprietà delle immagini .....	92
3. 4. 3. Il concetto di <i>magnitudo</i> : verso lo «spazio immaginario».....	94
CAP. 4: LA CRITICA AL <i>DE MUNDO</i> DI THOMAS WHITE .....	96
4. 1. La sensazione e il «phantasma».....	98
4.1.2. « <i>Phantasmata</i> », « <i>spectra</i> » e « <i>imagines</i> » .....	100
4. 2. « <i>Quid sit spatium imaginarium</i> » .....	101
4. 2. 1. <i>Spatium apparens/spatium imaginarium</i> .....	101
4. 2. 2. <i>Figura hominis/imago mundi</i> : la finta annichilazione del mondo.....	103
4. 3. Corpi e immagini di corpi: ancora sullo spazio immaginario .....	106
4. 4. Il 'fantasma' e lo 'spazio': considerazioni critiche .....	109
APPENDICE I: IL «LESSICO DELLO SPAZIO» DALL' <i>ANTI-WHITE</i> AL <i>DE CORPORE</i> .....	112

## PARTE II

IL LESSICO DELL'APPARENZA DALLA SECONDA METÀ DEGLI ANNI '40 ALLA FINE DEGLI ANNI '70 .....	124
CAP. 5: IL <i>FIRST DRAUGHT OF THE OPTIQUES</i> (1646) E IL <i>DE HOMINE</i> (1658) .....	126
5. 1. Corrispondenze lessicali.....	130
5. 2. Il lemma <i>fancy</i> .....	134
5. 3. La visione tra 'fantasia' e 'giudizio'.....	141
5. 4. La visione «distinta e figurata».....	144
CAP. 6: IL <i>LEVIATHAN</i> INGLESE (1651) E IL <i>LEVIATHAN</i> LATINO (1668).....	148
6. 1. <i>Fancy, phantasm, phantasma</i> .....	154
6. 2. La concezione 'naturale' dell'apparenza.....	157
6. 3. Le apparenze 'sovranaturali'.....	163
6. 4. I due sensi dell'immagine ( <i>image/imago</i> ).....	168
CAP. 7: IL <i>DE CORPORE</i> E LE POLEMICHE SCIENTIFICHE .....	173
7. 1. I Fantasmi.....	181
7. 1. 1. <i>Philosophia prima</i> , II, capp. VII-VIII .....	181
7. 1. 2. <i>Physica sive naturae phaenomena</i> , IV, cap. XXV .....	185
7. 2. Il sogno e il 'criterio' della meraviglia ( <i>stupor, admiratio, anaesthesia</i> ).....	190
7. 3. La vista e il tatto: 'figura', 'movimento' e 'memoria' .....	193
APPENDICE II: IL TERMINE «IDEA» COME PARTE DEL LESSICO DELL'APPARENZA .....	199
1. Consistenza delle occorrenze del lemma <i>idea</i> nei testi di Hobbes.....	201
2. La discussione con Descartes: le <i>Objectiones Tertiae</i> (1641).....	207
3. Conclusioni.....	218
CONCLUSIONE .....	221
BIBLIOGRAFIA .....	231

## VOLUME 2

APPENDICE III: OCCORRENZE E CONCORDANZE.....	248
--	-----



## ACRONIMI E ABBREVIAZIONI

AT	Ch. Adam, P. Tannery (eds.), <i>René Descartes. Œuvres</i> , Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 e Nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 voll., Paris, Vrin, 1964-1974.
AW	[= Anti-White] <sup>1</sup> J. Jacquot, H. Whitmore Jones (éd. critique), <i>Thomas Hobbes. Critique du De Mundo de Thomas White</i> , Paris, Vrin, 1973.
BAB	G. Belgioioso, J.-R. Armogathe (eds.), <i>René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619-1648</i> , Milano, Bompiani, 2015.
BLet	G. Belgioioso (ed.), <i>René Descartes. Tutte le Lettere 1619-1650</i> (2005), Milano, Bompiani, 2009 <sup>2</sup> .
BOp I	G. Belgioioso (ed.), <i>René Descartes. Opere 1637-1649</i> , Milano, Bompiani, 2009.
BOp II	G. Belgioioso (ed.), <i>René Descartes. Opere postume 1650-2009</i> , Milano, Bompiani, 2009.
CM	Mme Tannery, R. Pintard, C. de Waard, B. Rochot, A. Beaulieu (eds.), <i>Marin Mersenne. Correspondance</i> , voll. 17: vol. I, Paris, Beauchesne, 1932; vols. II-III, Paris, PUF, 1945-1947; vol. III, 2 <sup>e</sup> ed. e voll. IV-XVII, Paris, CNRS, 1955-1988.
CTH	N. Malcolm (ed.), <i>The Correspondence of Thomas Hobbes</i> , Oxford, Clarendon Press, 1994.
DC	K. Schuhmann (éd. critique), <i>De corpore</i> , avec la collaboration de M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999.
DCi	H. Warrender (critical ed.), <i>De cive: the latin version</i> , Oxford, Clarendon Press, 1983.
DHo	J. Terrel (sous la direction de), <i>De l'homme. De homine</i> , Paris, Vrin, 2015.
DP	<i>De principiis cognitionis et actionis</i> , in M. M. Rossi, <i>Alle fonti del deismo e del materialismo moderno</i> , Firenze, La Nuova Italia, 1942.
EL	F. Tönnies (ed.), <i>Elements of Law Natural and Politic</i> , Simpkin and Marshall, 1889.
EW	<i>The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and edited by Sir William Molesworth</i> , 11 voll., London, 1839-1845.
FD	E. Stroud (critical ed.), <i>Thomas Hobbes' A Minute or First Draught of the Optiques</i> , PhD Dissertation, Madison, University of Wisconsin, 1983.
OL	<i>Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth</i> , 5 vols., Londini, apud Joannem Bohn, 1839-1845.
TO I	<i>Tractatus opticus I</i> , in M. Mersenne, <i>Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis</i> , Parisiis, 1644.
TO II	F. Alessio (ed.), <i>Tractatus opticus II</i> , «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII (1963), pp. 147-228.
Answer to Davenant	<i>The Answer to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert"</i> , in D. F. Gladish (ed.), <i>Sir William Davenant's Gondibert</i> , Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 45-55.
Aubrey	<i>Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 &amp; 1696</i> , ed. A. Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898.
Decameron Phy.	<i>Decameron Physiologicum: Or, Ten Dialogues of Natural Philosophy...</i> , in <i>The</i>

<sup>1</sup> Sulla scelta della denominazione *Anti-White*, cfr. N. MALCOLM, *The Title of Hobbes's Refutation of Thomas White's De mundo*, «Hobbes Studies», 24 (2011), pp. 179-188.

	<i>English Works of Thomas Hobbes...</i> , vol. VII, pp. 69-180.
Lev	Malcolm (ed.), <i>Leviathan. The English and Latin Texts</i> , Oxford, Clarendon Press, 2012, voll. 2-3.
Object. III	<i>Objectiones Tertiae ad Cartesii Meditationes</i> , in G. Belgioioso (ed.), <i>René Descartes. Opere 1637-1649</i> , Milano, Bompiani, 2009, pp. 908-943.
Seven Phil. Probl.	<i>Seven Philosophical Problems, And Two Propositions of Geometry</i> , in <i>The English Works of Thomas Hobbes...</i> , vol. VII, pp. 1-68.
Six Lessons	<i>Six Lessons to the Professors of the Mathematics...</i> , in <i>The English Works of Thomas Hobbes...</i> , vol. VII, pp. 181-356.
Vita Carm. Expr.	<i>Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita Carmine Expressa</i> , in <i>Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica...</i> , vol. I, pp. lxxxi-xcix.

## INTRODUZIONE

Per gli dèi!, Socrate, io mi trovo straordinariamente pieno di meraviglia: che cosa sono mai queste rappresentazioni? E qualche volta, quando concentro veramente l'attenzione su di esse, mi vengono le vertigini.  
Platone, *Teeteto* 155 C

L'insieme degli scritti di Hobbes non è stato mai oggetto di un lavoro completo di indicizzazione e lemmatizzazione, ad eccezione delle versioni inglese e latina del *Leviathan*<sup>2</sup>. Scarsi, oltre che parziali, sono, in generale, gli studi consacrati all'analisi del lessico hobbesiano, sia dell'intero *corpus*, sia di una sola parte di esso.

L'opera di Hobbes sembra essere rimasta estranea a quel fenomeno che da almeno cinquant'anni interessa gli scritti di molti dei maggiori filosofi di età moderna, come Francis Bacon, Galileo Galilei, René Descartes, Baruch Spinoza (per citarne solo qualcuno), ai quali sono stati e continuano a essere dedicati numerosi lavori di lemmatizzazione e di analisi concettuale delle concordanze dei lemmi indicizzati<sup>3</sup>.

Va precisato, tuttavia, che negli ultimi venti-trent'anni c'è stato un significativo lavoro di edizione e traduzione dei testi di Hobbes, e con ciò un'attenzione sempre maggiore all'uso che il filosofo inglese fa della lingua. Dall'edizione della *Correspondence*, curata da Noel Malcolm<sup>4</sup>, all'edizione critica del *De corpore*, a cura di Karl Schuhmann<sup>5</sup>, si è giunti alla pubblicazione di undici dei venticinque volumi

---

<sup>2</sup> Si fa riferimento alla tesi di dottorato di Francesco Saita, *Indici e concordanze del Leviathan di Thomas Hobbes, versione latina. Elementi per uno studio di lessicografia filosofica* (Università di Roma "La Sapienza", XI ciclo), e allo studio condotto da Louis Roux e Hervé Gilibert sul *Leviathan* inglese: *Le vocabulaire, la phrase et le paragraphe du Leviathan de Thomas Hobbes*, Université de Saint-Étienne, 1980.

<sup>3</sup> Su F. Bacon cfr. M. FATTORI, *Lessico del Novum Organum di Francesco Bacone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980; su R. Descartes cfr. gli indici lemmatizzati – realizzati dall'équipe *Descartes* di Parigi e il «Lessico Intellettuale Europeo» di Roma – delle *Regulae ad directionem ingenii*, a cura di J.-R. Armogathe e J.-L. Marion (1976), del *Discours de la méthode*, a cura di P. A. Cahné (1977), dei *Principia philosophiae*, a cura di F. A. Meschini (1996), delle *Meditationes de prima philosophia*, a cura di J.-L. Marion (1996), nonché le concordanze delle *Meditationes* (pubblicate nel 1995 da K. Murakami, M. Sasaki e T. Nishimura) e della *Recherche de la vérité* (pubblicate da F. A. Meschini, in E. Lojacono et al. (a cura di), *La recherche de la vérité...de René Descartes*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 66-188).

<sup>4</sup> Th. HOBBS, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. by N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2 voll, 1994.

<sup>5</sup> Th. HOBBS, *De corpore*, éd. par K. Schuhmann, avec la collaboration de M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999.

consacrati dalla Clarendon Press ai testi di Hobbes, che si propone di sostituire la vecchia edizione – non priva, fra l'altro, di errori tipografici – degli *English Works* e dell'*Opera latina*, curati entrambi nella prima metà dell'Ottocento da William Molesworth<sup>6</sup>.

A queste edizioni cartacee si aggiungono due edizioni digitali dei testi di Hobbes: la prima riguarda la corrispondenza e si basa sull'edizione curata da Malcolm; la seconda riguarda le opere inglesi ed è basata sull'edizione Molesworth. Quest'ultima risulta, dunque, incompleta perché, come è noto, l'edizione Molesworth non contempla né il trattato ottico inglese del 1646 (*A Minute or First Draught of the Optiques*)<sup>7</sup> né il testo inglese di un primo abbozzo del *De corpore*, composto presumibilmente nella metà degli anni '40 del Seicento, e al quale Mario Malio Rossi – cui si deve la scoperta del manoscritto – ha dato il titolo di *De principiis cognitionis et actionis*<sup>8</sup>.

Si somma a questo elenco il materiale raccolto e inserito nella banca dati dell'Istituto del Consiglio Nazionale delle Ricerche del «Lessico Intellettuale Europeo», relativo alle tre sezioni degli *Elementa philosophiae* (*De corpore, De homine, De cive*) e al testo inglese del *Leviathan*. Anche in questo caso, l'edizione di riferimento scelta per la digitalizzazione dei testi è quella curata da Molesworth.

Questo nuovo lavoro di edizione dei testi di Hobbes è stato parallelo a un cambiamento di rotta di una parte della letteratura critica nella definizione del ruolo che il filosofo inglese assume nella storia della filosofia: non più solo e unicamente quello di pensatore politico, ma anche di filosofo naturale, che, al pari dei suoi contemporanei, ha offerto importanti contributi nel campo della gnoseologia e, in particolare, della scienza dell'ottica. Come sottolinea Alan Shapiro, infatti, la teoria della rifrazione di Hobbes rappresentava nel Seicento l'unica valida alternativa a quella di Descartes<sup>9</sup>.

Così, se la maggioranza degli studiosi continua ancora a condividere l'idea per cui la filosofia di Hobbes sia sempre una filosofia politica anche quando si occupa di temi

---

<sup>6</sup> *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845, 11 voll.; *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londini, apud Joannem Bohn, 1839-1845, 5 voll.

<sup>7</sup> William Molesworth si limita a riportare solo la lettera dedicatoria al Marchese di Newcastle: EW VII, pp. 467-468.

<sup>8</sup> Si tratta del MS 5297 della National Library of Wales, in M. M. ROSSI (ed.), *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1942, pp. 104-119.

<sup>9</sup> A. E. SHAPIRO, *Kinematic Optics: A Study of the Wave Theory of Light in the Seventeenth Century*, «Archive for History of Exact Sciences», 11 (1973), p. 143.

scientifici<sup>10</sup>, si sta tuttavia facendo strada la convinzione per cui l'opera del filosofo di Malmesbury rappresenti un «immenso laboratorio» utile per lo studio di un certo numero di aspetti del vocabolario filosofico del XVII secolo<sup>11</sup>.

In linea con questa nuova tendenza, che mette in luce l'importanza del linguaggio come chiave di accesso ai contenuti della filosofia di Hobbes, dalla politica alla gnoseologia, mi propongo con il presente lavoro di tesi di analizzare una parte del lessico hobbesiano, che definisco 'lessico dell'*apparenza*'.

Assumo il termine *apparenza* come categoria concettuale, intendendo con essa riferirmi alla problematica filosofico-scientifica, centrale nel XVII secolo, che mette in luce una nuova consapevolezza delle potenzialità conoscitive del soggetto in relazione al mondo *apparente* della natura. In tal senso, uno studio sul lessico dell'*apparenza* mira a verificare la portata delle strutture concettuali legate all'uso di una particolare terminologia di cui il filosofo inglese si è servito per trattare il complesso tema dell'*apparenza* dei fenomeni.

L'esigenza di una tale indagine nasce, dunque, non soltanto dalla constatazione del carattere parziale delle indagini lessicali finora condotte, ma anche dalla convinzione per cui il linguaggio possa costituire lo strumento privilegiato per una lettura *sinottica* dei principali aspetti della filosofia naturale di Hobbes, cui si riallaccia la tematica specifica dell'*apparenza*.

Prima di procedere con l'esame dell'uso di questa terminologia nelle opere di Hobbes, intendo soffermarmi più dettagliatamente sullo stato attuale dei lavori condotti sul lessico hobbesiano: 1) dopo una riflessione sul significato generale del linguaggio in Hobbes, fornisco un'analisi dei principali studi dedicati al vocabolario hobbesiano, evidenziandone criticità e incongruenze (§ 1.1); 2) mi soffermo a presentare in prospettiva storica il problema della genesi della tematica dell'*apparenza* sensibile in età moderna, con particolare attenzione all'ottica; al contempo, faccio il punto sugli studi che si sono occupati di questa problematica in relazione a Hobbes (§ 1.2); 3) affronto la

---

<sup>10</sup> Per questa definizione cfr. R. CAROTENUTO, *Thomas Hobbes. Arte della retorica e scienza politica*, Settimo Milanese, Marzorati, 1990, p. 13. Non si tratta, ovviamente, di una convinzione isolata. La sterminata letteratura critica di studi su Hobbes e la politica, precedente ma anche successiva al testo della Carotenuto, non fa altro che confermare quella che è un'idea radicata nella maggior parte degli studiosi del filosofo inglese. Per ragioni di sintesi, rimando solo ad alcuni dei principali studi in questo campo: N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989; L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1963; J. P. SOMMERVILLE, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, London, 1992.

<sup>11</sup> «L'œuvre de Hobbes est un immense laboratoire pour l'étude d'un certain nombre d'aspects du vocabulaire philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle»: Y.-Ch. ZARKA (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophiques*, Paris, Vrin, 1992, p. 10.

questione delle possibili fonti di Hobbes (§ 2); 4) presento gli obiettivi e la metodologia adottata nella mia ricerca (§ 3).

## 1. *Status quaestionis*

### 1. 1. Studi sul lessico hobbesiano

Dal 'linguaggio' conviene cominciare in quanto esso è sempre stato uno strumento che Hobbes ha posto a tema e al quale egli ha riservato grande attenzione in tutte le sue opere, non solo nell'ambito della 'logica', ma anche in quello politico e gnoseologico.

In effetti, in un celebre passo del *Leviathan* si legge: «L'invenzione della stampa, sebbene ingegnosa, non è gran cosa in confronto all'invenzione delle lettere (*letters*)»<sup>12</sup>, e qualche riga più avanti: «l'invenzione più nobile e utile di tutte le altre è stata quella del linguaggio (*speech*), che consiste nei nomi o appellativi»<sup>13</sup>.

Quando si parla di 'linguaggio' in Hobbes si deve far riferimento ad almeno tre aspetti che definiscono il ruolo che esso assume all'interno della sua opera. Il primo riguarda il linguaggio come oggetto della logica, ossia come insieme di unità linguistico-concettuali (i nomi) che messe insieme formano dei sillogismi; il secondo riguarda il linguaggio in quanto 'lingua' scelta per esporre il suo pensiero; il terzo riguarda il linguaggio in quanto *lessico*, che può essere inteso sia come elenco totale di lemmi che formano la struttura linguistica di un testo, sia come insieme definito e limitato di lemmi che l'autore sceglie per affrontare una particolare tematica.

Per le finalità della mia ricerca, risultano particolarmente interessanti la seconda e la terza 'dimensione' del linguaggio, ossia il linguaggio come 'lingua' e il linguaggio come 'lessico'.

Tuttavia, considero utile soffermarmi brevemente anche sul primo aspetto, il linguaggio come oggetto della logica, nella misura in cui esso richiama il problema specifico del carattere artificiale del linguaggio e del 'pericolo' di *non-senso* cui è soggetta la lingua filosofica.

---

<sup>12</sup> Lev, I, IV, p. 48.

<sup>13</sup> Lev, I, IV, p. 48.

I) Del linguaggio in quanto oggetto della logica e della teoria dei nomi in Hobbes si sono scritte numerose pagine, pari forse a quelle scritte sulla sua teoria politica. Non è questa la sede per insistere sul nominalismo di Hobbes, sui suoi rapporti con la logica antica, né sul carattere più o meno convenzionale che appartiene alla sua teoria dei nomi<sup>14</sup>. Mi basterà qui ricordare che l'attenzione di Hobbes nei confronti del linguaggio nella sua complessità e dell'importanza delle definizioni ha sempre dominato il suo pensiero, sin da quando nel *De cive* affermava che la guerra si combatte sia con le spade che con le penne (*bellum gladiis vel calamis*), facendo intendere che l'uso poco rigoroso delle parole è una delle cause principali di tutti i disordini statali<sup>15</sup>. Secondo il filosofo, infatti, la risoluzione di questi mali passa attraverso la 'correzione' degli errori del linguaggio, causati, in particolare, da un *abuso* della terminologia di derivazione scolastica. In tal senso, correggere gli errori del linguaggio equivale a correggere gli errori delle 'vecchie' filosofie:

Nella giusta definizione dei nomi – si legge ancora nel *Leviathan* – sta il primo uso del linguaggio, che è l'acquisizione della scienza, e nella loro errata o mancata definizione sta il suo primo abuso. [...] Infatti, le parole sono i gettoni degli uomini saggi, che le usano solo per contare, ma sono anche il denaro dei folli, che le valutano con l'autorità di un Aristotele, di un Cicerone o di un Tommaso o di un qualsiasi altro dottore che non sia più di un uomo<sup>16</sup>.

Il linguaggio, quindi, non è per Hobbes solo quel 'dispositivo' con cui si traducono in parole i nostri pensieri. I presupposti teorici che sono alla base di tale concezione, come fa notare Anna Minerbi Belgrado, sono innanzitutto di ordine ontologico ed epistemologico, poi anche politico<sup>17</sup>. In altre parole, le premesse materialistiche della gnoseologia hobbesiana sono alla base del rifiuto del linguaggio scolastico come 'assurdo' e 'insignificante'. Invero, in un mondo – quello di Hobbes – fatto unicamente di corpi e di fenomeni che si producono meccanicamente, parole come *incorporeo*, *immateriale*, *specie volante*, e simili, non possono trovare campo di applicazione<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Per una discussione, cfr. M. Dal Pra, *Note sulla logica di Hobbes*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII (1962), pp. 411-433; A. MINERBI BELGRADO, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Editori Riuniti, 1993; A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi della formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965; M. PÉCHARMAN, *La logique de Hobbes et la «tradition aristotélicienne»*, «Hobbes Studies», 8 (1995), pp. 105-124.

<sup>15</sup> DCi, *Epistola*, p. 138.

<sup>16</sup> Lev, I, IV, pp. 56-58.

<sup>17</sup> A. MINERBI BELGRADO, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, cit., pp. 3-8.

<sup>18</sup> La medesima critica sarà estesa da Hobbes anche al lessico cartesiano delle *Meditationes*. Nelle *Objectiones Tertiae*, infatti, il filosofo inglese definisce non solo come 'scolastico', ma anche come 'oscuro' (*obscurus*), il linguaggio che Descartes avrebbe utilizzato nel definire la natura del *cogito* (*mens, intellectus, animus, ratio*), identificando, erroneamente, il soggetto del pensiero con i suoi atti: BOp I, pp. 910 e 916; AT VII 171 e 177.

L'uso di tali parole, che, afferma il filosofo, «non fanno capire nulla»<sup>19</sup>, genera i principali abusi del linguaggio e quelle false credenze che, portate alle estreme conseguenze, generano paure, superstizioni e conflitti. Questo punto è di capitale importanza in quanto, come vedremo più avanti, avrà una ricaduta notevole nella tematica dell'apparenza e, in particolare, nella distinzione fra apparenze sensibili e apparenze extrasensibili<sup>20</sup>.

II) Relativamente al secondo senso del linguaggio, come *lingua*, va ricordato che Hobbes è un filosofo bilingue, in quanto scrive in inglese e in latino. La scelta di affidare all'inglese, ossia a una lingua vernacolare, alcune delle sue opere più importanti, prime fra tutte il *Leviathan*, è il segno della percezione che Hobbes (come molti dei suoi contemporanei: filosofi, poeti e scrittori) aveva dei cambiamenti che stavano interessando la sua epoca, non solo dal punto di vista più strettamente politico, ma anche dal punto di vista linguistico<sup>21</sup>. L'inglese è una lingua che nel Cinque-Seicento si rinnova, si arricchisce nel suo vocabolario, e comincia a essere utilizzata in tutti i contesti del discorso e della scrittura<sup>22</sup>. Certo, Hobbes vive e scrive in un periodo in cui questo fenomeno è all'inizio, e il latino è ancora la lingua ufficiale scelta dalla *République des Lettres* come mezzo di 'trasmissione' di idee e conoscenze, ma di tali cambiamenti egli mostra subito coscienza: da una parte, come abbiamo appena visto, il filosofo dimostra di voler 'svecchiare' il vocabolario filosofico dalla terminologia delle 'Scuole'; dall'altra, emerge la consapevolezza del pericolo che nuove parole possano assumere significati parimenti dannosi. È interessante, su quest'ultimo punto, la considerazione che Hobbes fa nella sua risposta alla prefazione del *Gondibert* di William Davenant:

Oggi, nella lingua inglese, vi sono molte parole di uso quotidiano che, sebbene abbiano un suono meraviglioso (come quello delle onde dell'acqua mosse dal vento) non hanno tuttavia alcun senso; ve ne sono tante altre che hanno perso il loro significato, essendo utilizzate in coppia in maniera sbagliata; si tratta di [errori] difficili da evitare, perché [tali parole] si sono imposte ai

---

<sup>19</sup> Lev, I, II, p. 36.

<sup>20</sup> Cfr., *infra*, Cap. 6, § 6. 3.

<sup>21</sup> «Hobbes created English-language philosophy»: R. TUCK, *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. vii.

<sup>22</sup> «This is the period in the history of English when for the first time the vernacular extends to practically all contexts of speech and writing. Borrowed lexis supplies new names for new concepts, but also increases synonymy in the language, thus providing alternative ways of saying the same thing in different registers»: T. NEVELAINEN, *Early Modern English Lexis and Semantics*, in R. Lass (ed.), *The Cambridge History of the English Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, vol. 3, p. 332.

giovani nelle scuole [...], e quando si cresce con esse, guadagnando reputazione con l'ignoranza, non è facile liberarsene<sup>23</sup>.

Se l'inglese e il latino sono le due lingue che Hobbes sceglie per comunicare con il pubblico, va tuttavia ricordato che queste non sono le uniche lingue da lui conosciute. La sua abilità nel greco e la conoscenza del francese e dell'italiano hanno fatto di Hobbes anche un esperto traduttore. Come è stato più volte notato, infatti, la carriera di Hobbes è iniziata e si è conclusa con un'opera di traduzione<sup>24</sup>: la prima ha riguardato la *Medea* di Euripide (di cui non sono rimaste tracce)<sup>25</sup> e l'ultima, a cui si è dedicato quasi novantenne, ha riguardato i due capolavori di Omero, l'*Iliade* e l'*Odissea*. Passando per la traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, delle lettere di Fulgenzio Micanzio a William Cavendish (tradotte in inglese dall'italiano)<sup>26</sup> e di un piccolo *pamphlet* di guerra, recentemente scoperto da Noel Malcolm fra i mss. di Chatsworth (tradotto dal latino all'inglese)<sup>27</sup>, Hobbes ha tradotto in latino anche due delle sue opere, il *Leviathan*<sup>28</sup> e il *First Draught*<sup>29</sup>.

Questo impressionante lavoro di traduzione (non va dimenticato d'altronde che per Hobbes la traduzione dal greco e dal latino ha rappresentato per molto tempo anche un 'esercizio' da svolgere in compagnia dei suoi allievi) può essere considerato, chiaramente, uno dei motivi per cui Hobbes ha mostrato sempre una profonda attenzione nei confronti dell'uso del linguaggio, scegliendo di rifarsi spesso, all'interno dei sui

---

<sup>23</sup> «There be so many wordes in use at this day in the English tongue, that, though of magnifique sound, yet (like the windy blisters of a troubled water) have no sense at all; and so many others that loose their meaning, by being ill coupled, that it is a hard matter to avoyd hem; for having bene obruded upon youth in the Schooles [...] they grow up with them, and gaining reputation with the ignorant, are not easily shaken off»: *Answer to Davenant*, p. 52 (traduzione mia).

<sup>24</sup> Cfr. S. I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 18.

<sup>25</sup> Cfr. J. AUBREY, *The Brief Life*, in Th. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic, with Three Lives*, ed. by J. C. A. Gaskin, New York, Oxford University Press, 1994, p. 232.

<sup>26</sup> F. MICANZIO, *Lettere a William Cavendish, nella versione inglese di Thomas Hobbes*, a cura di R. Ferrini, Roma, Istituto Storico O.S.M., 1987.

<sup>27</sup> Si tratta di un piccolo opuscolo di propaganda a favore degli Asburgo scritto durante la Guerra dei Trent'anni e dal titolo *Altera secretissima instructio Gallo-Britanno-Batava Friderico V data, ex belgica in latinam linguam versa, et optimo publico evulgata*. Il testo riguarda l'analisi della posizione geopolitica e degli interessi dell'Elettore del Palatinato (il principe tedesco protestante e genero di Giacomo I). Sulla paternità hobbesiana del ms. e sulle ipotesi di datazione, cfr. N. MALCOLM, *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Year's War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 16-29 (per la trascrizione del ms., cfr. pp. 124-199).

<sup>28</sup> La produzione della versione latina del *Leviathan* è assai complicata; l'edizione Blaeu nel 1668, pubblicata in *Opera philosophica*, riproduce il testo di mano dell'amanuense di Hobbes. Per maggiori informazioni, cfr. l'introduzione di Malcolm: *Lev*, vol. 1, pp. 278 e ss. Cfr., *infra*, Cap. 6, § 6. 3.

<sup>29</sup> La seconda parte del *First Draught* sarà tradotta in latino andando a costituire la prima parte del *De homine*: cfr., *infra*, Cap. 5.

scritti, all'origine etimologica di alcune parole da lui utilizzate (penso, ad esempio, alle parole *idea, image/imago, idol/idolum*)<sup>30</sup>.

III) Il problema della lingua richiama, dunque, il terzo aspetto del linguaggio, quello del *lessico*. La scelta della lingua con cui scrivere un testo implica la scelta di un vocabolario, vale a dire la necessità di confrontarsi con una certa tradizione, con dei significati preesistenti, con il bisogno di adattare le parole alle proprie esigenze, di usarle in nuovi contesti o, semplicemente, di crearne di nuove.

Gli studi che fino a questo momento si sono occupati del lessico hobbesiano hanno raramente tenuto conto di questi aspetti. Per le finalità della mia ricerca, conviene concentrare l'attenzione su tre studi in particolare: i primi due sono dei dizionari; il terzo è una raccolta di saggi dedicati all'analisi lessicologica di alcuni termini del vocabolario di Hobbes.

a) I dizionari in questione sono: *A Hobbes Dictionary* (di Aloysius Martinich)<sup>31</sup> e *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy* (edito da Juhana Lemetti)<sup>32</sup>. Si tratta, in entrambi i casi, di strumenti che offrono un elenco, parziale, dei lemmi del vocabolario hobbesiano, delle relative definizioni, seguite dall'indicazione del luogo, cioè del contesto in cui tali definizioni ricorrono.

Nessuno dei due 'dizionari' sembra essere basato su un lavoro effettivo di spoglio dei testi di Hobbes, né i due autori chiariscono i criteri adottati nella scelta di inclusione di alcuni lemmi e di esclusione di altri. Ad esempio, nel dizionario di Martinich sono esclusi termini-chiave del lessico gnoseologico hobbesiano, quali *phantasm*<sup>33</sup>, *appearance, apparition, fiction, o idol*. Inoltre, solo raramente Martinich fa riferimento al corrispettivo latino dei lemmi inglesi (le voci del dizionario sono infatti in inglese), e spesso anche in maniera riduttiva. È il caso, per fare soltanto un esempio, della parola *fancy*, che è introdotta nel dizionario in coppia con la parola *judgment*, e i cui corrispettivi latini sono indicati da Martinich con *phantasia e iudicium*<sup>34</sup>. Il riferimento è

---

<sup>30</sup> Cfr., *infra*, Capp. 6-7; Appendice II, pp. 199-201.

<sup>31</sup> A. MARTINICH, *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

<sup>32</sup> J. LEMETTI, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Lanham-Toronto-Plymouth, The Scarecrow, 2011.

<sup>33</sup> Martinich fa un veloce accenno alla parola *phantasm* all'interno della voce 'idea', affermando semplicemente che talvolta Hobbes si riferisce alle idee chiamandole 'fantasmi' («Ideas, often referred to by Hobbes as "phantasms"...»: *A Hobbes Dictionary*, cit., p. 141). Questa definizione è del tutto fuorviante e rischia di portare il lettore a credere che Hobbes utilizzi la parola 'phantasm' unicamente come sinonimo di 'idea', quando, invece, la storia del termine 'phantasm/phantasma' nell'opera di Hobbes è molto più complessa e avrebbe necessitato nel 'dizionario' di Martinich di una considerazione a parte.

<sup>34</sup> A. MARTINICH, *A Hobbes Dictionary*, p. 118.

indubbiamente alla trattazione del capitolo VIII del *Leviathan* in cui Hobbes definisce il ruolo della fantasia e del giudizio nei poemi e nella storiografia<sup>35</sup>. In questo caso specifico, infatti, il termine *fancy* è tradotto nel *Leviathan* latino con *phantasia*<sup>36</sup>; tuttavia, limitando l'analisi di *fancy* al rapporto fantasia-giudizio, Martinich non dà conto delle numerose altre accezioni che il termine assume nel *Leviathan* e delle differenti traduzioni che Hobbes darà nella versione latina. Come vedremo, la teoria cognitiva del *Leviathan* ruota, linguisticamente e concettualmente, proprio intorno al lemma *fancy*, che Hobbes tradurrà in latino non soltanto con *phantasia* (come Martinich fa credere), ma anche con *phantasma* e *imaginatio*<sup>37</sup>.

Anche il dizionario storico di Lemetti, pur dedicando spazio a molte delle voci tralasciate da Martinich, come *phantasm* e *apparition*, si presenta alquanto limitato nella trattazione del vocabolario hobbesiano ed esclude, ugualmente, il confronto fra lemmi latini e lemmi inglesi.

**b)** L'unico studio che fino ad oggi ha tentato un tipo di approccio lessicologico al pensiero di Hobbes, basato non già sulla semplice 'raccolta' e definizione dei lemmi, ma su una loro interpretazione critica, è la collettanea curata da Yves-Charles Zarka, *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*. Si tratta del primo tentativo di analisi concettuale di alcuni lemmi che Hobbes utilizza in diversi ambiti della sua trattazione, dalla gnoseologia alla politica, dall'etica alla filosofia prima. Il principio che ha condotto Zarka a inaugurare, per così dire, questa tipologia di studi nel campo hobbesiano è espresso dalla convinzione secondo cui l'approccio linguistico «vise à déterminer le mode de constitution de positions philosophiques singulières à partir d'un champ théorique et linguistique donné»<sup>38</sup>.

In effetti, nel suo saggio, *Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma*, lo studioso francese ha messo in evidenza non soltanto la particolarità di alcuni aspetti della teoria cognitiva di Hobbes, ma ne ha sottolineato l'originalità dal punto di vista del lessico. Zarka ha posto l'attenzione su un termine, *phantasma*, che Hobbes di fatto utilizza a tutti i livelli dell'*apparenza*, dalla sensazione al contesto politico-religioso.

---

<sup>35</sup> Lev, I, VIII, p. 106.

<sup>36</sup> «Poetis in unoquoque genere operis tum Iudicium tum Phantasia requiritur; [...] In Historia legitima eminere Iudicium debet; [...] In Laudationibus, & in Invectivis praedominari debet Phantasia»: Lev, I, VIII, p. 107.

<sup>37</sup> Cfr., *infra*, Cap. 6, Tavole 6 e 7, pp. 151-154.

<sup>38</sup> Y.-Ch. ZARKA, *Hobbes et son vocabulaire*, cit., p. 10.

Vi sono tuttavia due limiti nella sua analisi. Il primo è di aver condotto la sua indagine (come del resto hanno fatto anche gli autori degli altri saggi) senza basarsi su uno spoglio dei testi di Hobbes: Zarka afferma che il termine *phantasma* rappresenta un termine privilegiato e *permanente* nel vocabolario del filosofo inglese, ma non prende in considerazione né il dato materiale delle occorrenze, né la frequenza e modulazione nei vari contesti<sup>39</sup>. Il secondo limite è di aver identificato il vocabolario dell'*apparaître* di Hobbes essenzialmente con l'uso del termine *phantasma*, riconoscendo a lemmi come *imago*, *repraesentatio*, *idea* e *spectrum/idolum* la semplice funzione di 'equivalenti' o 'semi-equivalenti' di *phantasma*.

Credo, invece, che questa conclusione rischi di produrre un'interpretazione riduttiva del testo di Hobbes e di arginare il ruolo non meno importante che altri lemmi hanno nella costituzione del *vocabulaire de l'apparaître*. Si rischia cioè, da un lato, di non considerare la giusta peculiarità che appartiene a ciascun lemma e, dall'altro, di ridurre tutto il vocabolario della teoria cognitiva di Hobbes a un semplice insieme di sinonimi (tendenza assai diffusa fra gli studiosi).

Si può dunque concludere che, benché più sistematica, anche l'analisi di Zarka si presenta parziale, perché non solo non può essere considerata una vera e propria analisi lessicografica (a causa dell'assenza di uno studio sulle occorrenze e sulle concordanze), ma anche e soprattutto perché non offre una verifica effettiva dell'evoluzione del pensiero di Hobbes a partire dalle sue scelte lessicali (che è poi lo scopo principale che un'indagine di questo tipo dovrebbe proporsi). A Zarka spetta comunque il merito di aver pensato a Hobbes come uno degli autori la cui opera può e deve essere analizzata anche dal punto di vista delle sue scelte lessicali. La mia tesi vuole pertanto essere un ulteriore tentativo con cui percorrere, sebbene con una differente metodologia, la medesima strada.

## 1. 2. 'Realtà e apparenza': studi sul fenomenismo di Hobbes

Il problema del rapporto realtà-apparenza rappresenta, indubbiamente, una delle questioni più dibattute di tutta la storia del pensiero. Tuttavia, a partire dal XVI secolo,

---

<sup>39</sup> L'affermazione secondo cui il termine *phantasma* sia «un terme permanent» nel vocabolario di Hobbes è in realtà relativa alle sole opere analizzate da Zarka; non può dunque dirsi valida in relazione alla presenza del lemma nell'intero *corpus* hobbesiano. Lo studioso, infatti, ammette di non aver potuto seguire le occorrenze dei lemmi a causa dell'assenza di un *index verborum* dei testi di Hobbes (Y. Ch. ZARKA, *Le vocabulaire de l'apparaître*, cit., pp. 13, 15-16, note 9-10).

cioè con il dibattito tardo-rinascimentale<sup>40</sup>, il graduale rifiuto dei concetti di *specie intenzionali*, *qualità occulte* e *forme sostanziali* determina, da una parte, il crollo progressivo dell'antica immagine del mondo e, dall'altra, la nascita di una coscienza circa la natura apparente delle nostre rappresentazioni. Al cosiddetto realismo ingenuo, ossia alla fede cieca che le cose siano così come appaiono, si sostituisce una nuova consapevolezza filosofico-scientifica che cade sotto il nome di *fenomenismo* o *rappresentazionismo*. Si tratta della tesi secondo la quale l'oggetto immediato della conoscenza non è l'ente (questo è semmai la *causa*), ma la rappresentazione, il fenomeno o, appunto, l'apparenza. La nostra conoscenza è dunque *mediata* dalla rappresentazione dell'oggetto: non si conoscono immediatamente le cose, ma la rappresentazione che di esse la nostra mente è in grado di formarsi.

Questa nuova 'visione' del mondo è resa possibile anche e in primo luogo grazie agli sviluppi dell'ottica e alla scoperta di nuovi strumenti (lenti, telescopi, microscopi) che, amplificando i confini della semplice e imperfetta osservazione del mondo a occhio nudo, determineranno quella che Philippe Hamou ha definito una «*mutation du visible*»<sup>41</sup>. In effetti, le nuove scoperte strumentali, che Descartes definirà come le più utili di tutte<sup>42</sup>, diventeranno l'occasione per trasformare i «quadri strutturali dell'esperienza visiva», realizzando una vera e propria 'rivoluzione' non solo in ambito propriamente tecnico-scientifico, ma anche nell'ambito culturale e, soprattutto, epistemologico.

Il mondo che si apre, dunque, a una 'nuova' visione, comincia a essere pensato in termini di *apparenza*, la cui portata gnoseologica diviene più chiara grazie alla distinzione fra qualità primarie e secondarie. L'ottica rivela che le proprietà sensibili dell'oggetto, la luce, il colore e simili, sono soggettive, cioè non appartengono alla natura dell'oggetto in quanto tale, ma dipendono dalle disposizioni percettive di ciascuno; possono, cioè, mutare da soggetto a soggetto.

Il comportamento fisico della luce e le leggi meccaniche che ne regolano il movimento diventano una chiave di accesso alla nuova comprensione della natura e,

---

<sup>40</sup> Telesio e Campanella saranno i primi tra i pensatori tardo-rinascimentali a rifiutare il concetto di specie intelligibile e a spiegare la conoscenza in termini meccanici, ossia come un processo di natura strettamente fisiologico. Per questo, essi saranno definiti come *novatores* e annoverati tra i primi dei filosofi moderni. Su questa definizione cfr. *Descartes a Beeckman*, 17 ottobre 1630, BAB XXVII 309; AT I 158. Per un approfondimento sull'evoluzione del concetto di *specie*, cfr.: L. SPRUIT, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, vol. 2, pp. 195-222; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, Paris, Puf, 1999.

<sup>41</sup> Ph. HAMOU, *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses universitaires du Septentrion, 1999, vol. 1, p. 19.

<sup>42</sup> R. DESCARTES, *Dioptrique, Discours I*, BOp I, p. 118; AT VI 81.

nello stesso tempo, al funzionamento di quel particolare corpo naturale che è l'uomo. In altre parole, l'ottica diviene lo 'strumento' con cui osservare non solo il mondo della natura, il cielo e la terra, ma anche il 'mondo' dell'uomo.

È in questo contesto che si situa la riflessione hobbesiana sulla problematica dell'apparenza sensibile. Il filosofo risentirà dell'influenza delle nuove scoperte; tant'è vero che il tema dell'apparenza in Hobbes può essere compreso solo alla luce del ruolo che l'ottica giocherà nella delineazione degli aspetti peculiari della sua speculazione.

Diversi sono gli studi che si sono occupati di definire il significato storico-filosofico e la pertinenza rispetto a Hobbes del tema 'fenomenismo'. Tuttavia, le varie prospettive interpretative che negli ultimi anni hanno affrontato la questione non sono giunte a sciogliere in maniera univoca e definitiva il problema del rapporto di Hobbes con questa tradizione. Il tema della rappresentazione e del prodursi delle apparenze su cui si fonda il fenomenismo del filosofo inglese è stato studiato privilegiando ora un aspetto, ora un testo, per cercare di ricostruire, in relazione a una o più tradizioni di pensiero, il percorso che egli ha intrapreso. Le vie di ricerca che sono state seguite possono essere identificate in due principali: l'ottica e lo scetticismo.

I) L'ottica rappresenta, a mio giudizio, la via di ricerca fino a questo momento meglio percorsa e che ha permesso di raggiungere importanti risultati nell'analisi della teoria della rappresentazione di Hobbes. Sebbene l'interesse degli studiosi sia stato all'inizio principalmente rivolto allo studio dell'ottica e della teoria della visione di Hobbes in relazione soltanto a quella di Descartes<sup>43</sup>, nel corso degli ultimi anni questa strada è stata abbandonata. È stata sottolineata l'indipendenza delle teorie ottiche di Hobbes da quelle del filosofo francese, giungendo così a scalzare lentamente l'idea per cui «on pourra voir l'ombre de Descartes jusque dans les ouvrages plus tardifs comme le *De homine*»<sup>44</sup>. In parallelo al rinnovato interesse nei confronti di Hobbes come filosofo naturale si è potuta mettere in luce l'originalità del pensiero di Hobbes e il contributo importante che egli ha offerto nello sviluppo di questa disciplina nel corso del Seicento<sup>45</sup>. All'ottica di Hobbes

---

<sup>43</sup> Cfr. J. BERNHARDT, *L'œuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision*, in A. Napoli (a cura di), *Hobbes Oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 245-268; Id., *Hobbes et le mouvement de la lumière*, «Revue d'Histoire des Sciences», XXX, 1 (1977), pp. 3-24; R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, in J. Rogers/A. Ryan (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 11-42.

<sup>44</sup> É. MARQUER, *Ce que sa polémique Descartes a modifié dans la pensée de Hobbes*, in D. Weber (éd.) *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, p. 23.

<sup>45</sup> Alla tematica dell'ottica è collegata anche quella dell'atomismo, che nel Seicento conosce un nuovo sviluppo, e i cui problemi sono al centro delle discussioni dei principali circoli scientifici in Inghilterra e in Francia. Il cosiddetto «Atomism of the Cavendish Circle» è stato più volte oggetto di importanti studi, volti a mettere a confronto le differenti posizioni 'atomistiche' degli scienziati e intellettuali che si riunivano a Welbeck, intorno ai fratelli William e Charles Cavendish. Sembra plausibile che anche

dedicherò ampio spazio nei capitoli 3 e 5. È sufficiente per ora anticipare che le ricerche condotte nel campo della visione, a cui il filosofo inglese si è dedicato sin dagli anni '30, hanno influenzato la sua teoria cognitiva a tal punto che la tematica e il lessico dell'*apparenza* hanno trovato nell'ottica uno dei maggiori punti di riferimento.

II) Sullo scetticismo di Hobbes il dibattito è ancora aperto, essendo il parere degli studiosi discordante. In generale possiamo distinguere due filoni interpretativi. Il primo rifiuta l'idea per cui Hobbes possa essere identificato con uno scettico o «post-scettico»<sup>46</sup>, a causa dell'assenza o povertà di riscontri testuali<sup>47</sup>. Il secondo, al contrario, insiste sulla cosiddetta 'eredità scettica' di Hobbes, che sarebbe visibile sia nelle sue concezioni politiche<sup>48</sup>, sia nella sua gnoseologia<sup>49</sup>.

Per quanto la relazione di Hobbes con lo scetticismo sia, utilizzando un'espressione di Malcolm, «somewhat murky»<sup>50</sup>, cioè piuttosto oscura, gli studi sull'influenza scettica nell'opera di Hobbes hanno comunque il merito di aver posto l'accento sul fenomenismo del filosofo inglese e su una parte del suo vocabolario dell'*apparenza*. Gianni Paganini, ad esempio, che ha dedicato la sua indagine in particolare agli 'elementi scettici' presenti negli *Elements of Law*, ha rivolto parte della sua analisi anche alla terminologia hobbesiana, sottolineando sia l'importanza semantica della coppia di lemmi *seeming* e *apparition*, sia del termine *phantasm* e del suo ruolo nella teoria cognitiva hobbesiana ai vari livelli dell'apparenza sensibile<sup>51</sup>. Il confronto con la tradizione scettica, antica e

---

Hobbes fosse al corrente di tali discussioni, il cui oggetto riguardava tutta una serie di questioni su cui Hobbes stesso veniva confrontandosi: la natura della materia, la spiegazione di trasmissione della luce e l'esistenza del vuoto. Per un approfondimento, cfr. S. CLUCAS, *The Atomism of the Cavendish Circle: A Reappraisal*, «The Seventeenth Century», 9, 2 (1994), pp. 247-273; R. H. KARGON, *Atomism in England from Harriot to Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

<sup>46</sup> L'espressione è di Richard Tuck: *Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought*, in E. Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 235-263; cfr. ID., *Hobbes and Descartes*, cit., pp. 11-42.

<sup>47</sup> Cfr. T. SORELL, *Hobbes*, London, Routledge, 1986, cap. 3; ID. *Hobbes without Doubt*, «History of Philosophy Quarterly», 10, 2 (1993), pp. 121-135; N. MALCOLM, *Hobbes and Roberval*, in ID., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 184-186; Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, in Q. Skinner/Y.-Ch. Zarka, *Hobbes: The Amsterdam Debate*, ed. by H. Blom, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 21-22.

<sup>48</sup> Cfr. R. H. POPKIN, *Hobbes and Scepticism I (- Hobbes and Scepticism II)*, in ID., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden-New York, Brill, 1992, pp. 9-49; M. MISSNER, *Scepticism and Hobbes' political philosophy*, «Journal of the History of Ideas», 44 (1983), pp. 407-427; A. LISTER, *Scepticism and Pluralism in Thomas Hobbes's Political Thought*, «History of Political Thought», 19 (1998), pp. 35-60.

<sup>49</sup> Cfr. G. PAGANINI, *Hobbes among ancient and modern sceptics: phenomena and bodies*, in ID. (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003, pp. 3-35; ID., *Hobbes e lo scetticismo continentale*, «Rivista di storia della filosofia», 59, 1 (2004), pp. 303-328.

<sup>50</sup> N. MALCOLM, *Hobbes and Roberval*, cit., p. 185.

<sup>51</sup> G. PAGANINI, *Hobbes among ancient and modern sceptics*, cit., pp. 6-11; ID., *Phénomènes et corps. Hobbes, le scepticisme continental et la réforme de la «philosophie première»*, in G. Paganini (éd.),

moderna, si traduce pertanto in un confronto con la terminologia degli scettici<sup>52</sup>: *phaenomenon*, *phantasma*, *apparentia*, *phantasia*, tutti termini utilizzati da Hobbes, sebbene in molti casi (soprattutto dopo gli *Elements*) con sfumature di significato differenti.

È in effetti difficile pensare che lo scetticismo fosse estraneo a Hobbes. Nonostante la presenza molto scarsa di riferimenti espliciti ad argomenti o autori scettici<sup>53</sup>, è del tutto verosimile ipotizzare che egli abbia conosciuto la nuova corrente scettica (Montaigne, Sanchez o Charron) durante la frequentazione di Gassendi, di Mersenne e del suo circolo a Parigi<sup>54</sup>. Tuttavia, tali ipotesi non sono sufficienti per affermare, come fa Richard Tuck, che il principale scopo della filosofia di Hobbes sia stato quello di occuparsi della sfida allo scetticismo<sup>55</sup>. Al contrario, sono del parere che la via dello scetticismo, come qualsiasi altra via, vada percorsa non per 'forzare' l'interpretazione del pensiero di Hobbes, ma per tentare di ripercorrere e ricostruire il problema legato alle sue possibili fonti, offrendo una lettura quanto più genuina possibile dei suoi testi.

## 2. Il problema delle fonti: la formazione intellettuale di Hobbes

Il problema delle fonti di Hobbes è, in effetti, uno dei problemi più discussi, perché i suoi testi sono caratterizzati da scarsi riferimenti ad altre opere o autori. Quali libri Hobbes avesse letto rappresenta una domanda a cui è possibile dare una risposta solo parziale.

Esistono, tuttavia, nell'archivio di Chatsworth, fra i materiali relativi a Hobbes, due manoscritti che catalogano una certa quantità di materiale bibliografico a cui sembra che Hobbes abbia avuto accesso nel periodo 1608-1630 circa.

Il primo documento, il manoscritto E.1.A, intitolato *Old Catalogue*, è stato interamente trascritto e pubblicato da Richard Talaska<sup>56</sup>. Si tratta di un inventario che cataloga i libri che erano presenti fra gli scaffali della biblioteca dei conti di Devonshire

---

*Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 172-179.

<sup>52</sup> G. PAGANINI, *Phénomènes et corps*, cit., pp. 179-188.

<sup>53</sup> Cfr., ad esempio, il riferimento ai 'pirroniani' presente in *Six Lessons*: EW VII, p. 346.

<sup>54</sup> Cfr. G. PAGANINI, *Hobbes and the French Sceptics*, in J. C. Laursen/G. Paganini (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, 2015, pp. 55-82.

<sup>55</sup> Cfr. R. TUCK, *Hobbes*, cit., pp. 20-21, 102.

<sup>56</sup> R. A. TALASKA, *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, Charlottesville (Virginia), Philosophy Documentation Center, 2013.

nel periodo compreso approssimativamente tra il 1608 e la fine degli anni '30. A stilare questo catalogo sarebbe stato direttamente Hobbes (la calligrafia è infatti la sua) fra gli anni '20 e '30, e comunque non dopo il 1640, perché a partire da quella data egli avrebbe trascorso undici anni di esilio volontario a Parigi.

L'*Old Catalogue* rappresenta un documento interessante perché, come sottolineano Talaska e James Hamilton (al quale si deve una prima trascrizione parziale del ms.)<sup>57</sup>, esso permette di avere un'idea più chiara dei libri che Hobbes avrebbe potuto consultare nel periodo che coincide con gli anni della sua formazione intellettuale.

Nel 1608, infatti, Hobbes è assunto dai Cavendish, come insegnante privato di latino e greco<sup>58</sup>, e vi rimane fino al 1640 (tranne la breve parentesi che lo vede al servizio dei Clifton<sup>59</sup>). Non sembra neppure azzardato affermare che molti dei titoli presenti nel catalogo si riferissero a libri che i conti di Devonshire acquistavano su consiglio dello stesso Hobbes. Il periodo trascorso presso i Cavendish, che il filosofo inglese descrive come il periodo più dolce della sua vita<sup>60</sup>, permette al giovane Hobbes di dedicare molto tempo allo studio personale, e questo anche grazie alla gentilezza del suo *Lord* che provvedeva a tutti i libri di cui egli aveva bisogno per le sue ricerche<sup>61</sup>.

Il catalogo E.1.A si compone di un'ampia selezione di titoli che spaziano dalla teologia<sup>62</sup> alla letteratura vernacolare (inglese, francese e italiano) del Cinque-Seicento. Numerosi sono anche i classici latini e greci, i testi scientifici, e non mancano dizionari e lessici.

Per lunghi anni si è creduto che Hobbes fosse l'autore anche di un secondo catalogo, il ms. E2 di Chatsworth, ossia un elenco, stilato fra il 1627-28 e il 1631-32, di circa novecento testi appartenenti questa volta non alla biblioteca dei conti di Devonshire ma

---

<sup>57</sup> J. J. HAMILTON, *Hobbes's Study and the Hardwick Library*, «Journal of the History of Philosophy», 16, 4 (1978), pp. 445-453.

<sup>58</sup> Hobbes viene assunto dopo aver conseguito il titolo di Baccelliere delle Arti nel 1608, presso il Magdalen Hall di Oxford: *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxvii; *Aubrey*, p. 330. Per ulteriori informazioni cfr. N. MALCOLM, *Thomas Hobbes (1588-1679)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

<sup>59</sup> Nel 1628 William Cavendish muore, lasciando come erede suo figlio di soli dieci anni, un altro William Cavendish. Sua moglie, Christian, figlia di Lord Bruce di Kinloss, capo dell'archivio di Stato durante il regno di Giacomo I (cfr. N. MALCOLM, *Biographical register of Hobbes's correspondents: CTH*, vol. 2, pp. 806-807), sceglie un altro precettore per il piccolo William, ossia George Aglionby (CTH, pp. 777-778 e 808). Cfr. anche *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxviii. Hobbes passa così al servizio di Sir Gervase Clifton, dal 1629 al 1631 (cfr. N. MALCOLM, *Hobbes's Early Career*, in ID., *Reason of State*, cit., pp. 13-15).

<sup>60</sup> «Pars erat illa meae multo dulcissima vitae, / Et nunc saepe mihi somnia grata facit»: *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxviii.

<sup>61</sup> «Ille per hoc tempus mihi praebuit otia, libros / Omnimodos studiis praebuit ille meis»: *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxviii.

<sup>62</sup> L'elenco dei *Libri theologici* è stato pubblicato anche da Patricia Springborg: Th. HOBBS, *Historia Ecclesiastica*, Paris, H. Champion, 2008, pp. 282-292.

direttamente alla Bodleian Library, e che Pacchi aveva identificato come la «biblioteca ideale» del filosofo inglese<sup>63</sup>. In realtà, le recenti ricerche di Malcolm<sup>64</sup> hanno dimostrato che a stilare questo elenco non fu Hobbes, ma Robert Payne (1595/96-1651), cappellano del conte di Newcastle e amico di Hobbes<sup>65</sup>.

Il catalogo E2 si presenta diverso rispetto all'*Old catalogue*, e anche più 'aggiornato', soprattutto per la consistenza massiccia di materiale ad argomento scientifico. Si contano infatti più di trecento titoli (contro i settanta del ms. E.1.A) relativi a opere di aritmetica, geometria, astronomia e *perspectiva*; i testi di politica sono soltanto dieci e mancano tutti i classici latini e greci che riempivano la biblioteca dei Cavendish.

Sebbene lo stesso Malcolm abbia ipotizzato che il ruolo di Payne potrebbe essere stato quello di semplice copista<sup>66</sup>, è certo che molti degli autori presenti nel catalogo E2 non potevano essere sconosciuti a Hobbes, perché li cita all'interno delle sue opere.

Va inoltre sottolineato che i contenuti alquanto diversi dei due cataloghi rispecchiano in un certo senso quella duplicità di interessi che Hobbes andava maturando nel periodo compreso fra il 1608 e il 1640.

In effetti, se si ripercorrono brevemente i momenti essenziali della formazione e della vita di Hobbes in questi anni si nota una certa discrepanza fra produzione filosofico-letteraria e interessi scientifici. A tale riguardo, così scrive Miriam Reik: «se Hobbes fosse morto a quarant'anni egli verrebbe ricordato, oggi, solo come uno dei rappresentanti minori degli umanisti della generazione dei Tudor, e come uno dei traduttori in lingua inglese della cultura classica»<sup>67</sup>.

Infatti, il primo scritto che Hobbes consegna al pubblico è la traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, gli *Eight Books of the Peloponnesin War*, che escono a Londra nel 1629, quando il filosofo inglese ha appunto quarant'anni.

La traduzione dell'opera dello storico greco giunge a conclusione e come risultato più 'naturale' di un periodo che Hobbes afferma di aver dedicato allo studio dei classici: Omero, Virgilio, Orazio, Sofocle, Plauto, Euripide, Aristofane, ma anche scrittori di

---

<sup>63</sup> A. PACCHI, *Una biblioteca ideale di Thomas Hobbes*, «Acme», 21 (1968), pp. 5-42.

<sup>64</sup> Cfr. N. MALCOLM, *Biographical register: CTH*, vol. 2, p. 874; *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 81-82.

<sup>65</sup> Per maggiori informazioni su Robert Payne, cfr. N. MALCOLM, *Biographical register: CTH*, vol. 2, pp. 872-876.

<sup>66</sup> Cfr. N. MALCOLM, *Biographical register: CTH*, vol. 2, p. 874.

<sup>67</sup> Cfr. M. REIK, *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Detroit, Wayne State University Press, 1977, p. 25.

storia (*scriptores historiarum*)<sup>68</sup>. Alcuni di questi autori, Orazio, Virgilio e Plauto, compaiono di fatto all'interno dell'*Old Catalogue*, insieme agli storici Erodoto, Tacito e Tucidide.

A quasi sette anni di distanza dalla pubblicazione degli *Eight Books*, vengono date alle stampe altre due opere di Hobbes: il *De mirabilibus peccis*, pubblicato intorno al 1636, ma composto circa dieci anni prima per celebrare le meraviglie del Derbyshire Peak District, visitato in compagnia di William Cavendish e Richard Andrews, e un compendio alla retorica di Aristotele, *A Brief of the Art of Rhetoric*, scritto da William in latino sotto dettatura di Hobbes e da quest'ultimo tradotto in inglese, che uscirà anonimo a Londra nel 1637.

Una traduzione, un poema e un compendio sono, dunque, le uniche opere che Hobbes scrive prima del 1640, ossia prima degli *Elements of Law*, e con esse il filosofo inglese avrebbe dato prova, come è stato più volte sostenuto, del suo 'debito' nei confronti della cultura umanistica<sup>69</sup>, continuamente evidente anche nei numerosi riferimenti a importanti nomi della classicità che Hobbes non mancherà di fare nelle opere successive: Ovidio, Plutarco, Quintiliano, Cicerone, Lucrezio, Demostene, Seneca, Luciano (tutti autori tra l'altro presenti nell'elenco E.I.A di Chatsworth).

In realtà, le fonti classiche rappresentano solo una parte della formazione intellettuale di Hobbes, perché se è vero che le sue scelte editoriali legano il filosofo a una certa tradizione e a una precisa selezione di letture e studi, è anche vero che i suoi interessi, negli anni precedenti al 1640, non si fermano a Tucidide né ad Aristotele, ma si muovono anche in un'altra direzione, che è quella della nuova scienza.

Come sappiamo dalla sua *Vita* in versi, la fisica e l'astronomia non erano completamene sconosciute a Hobbes, perché le aveva studiate a Oxford<sup>70</sup>. Tuttavia, quando viene assunto dalla famiglia Cavendish, egli diviene presto anche un 'visitatore occasionale'<sup>71</sup> della cosiddetta 'Welbeck Academy' (o 'Newcastle Circle'), il gruppo di scienziati che si raccoglieva intorno a Charles e William Cavendish (futuro conte di

---

<sup>68</sup> «Vertor ego ad nostras, ad Graecas, atque Latinas / Historias; etiam carmina saepe lego. / Flaccus, Virgilius, fuit et mihi notus Homerus, / Euripides, Sophocles, Plautus, Aristophanes, / Pluresque; et multi Scriptores Historiarum: / Sed mihi prae reliquis Thucydides placuit»: *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxviii.

<sup>69</sup> Cfr., in particolare, L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 30-43; M. M. REIK, *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, cit., p. 28; D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 3-25; K. SCHUHMAN, *Hobbes and Renaissance Philosophy*, in A. Napoli (a cura di), *Hobbes Oggi*, cit., pp. 332-336; Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 216-217.

<sup>70</sup> Cfr. *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxvii.

<sup>71</sup> «Hobbes was an occasional visitor to Welbeck»: N. MALCOLM, *The Life of John Pell*, in N. Malcolm/J. Stedall (eds.), *John Pell (1611-1685) and his correspondence with Sir Charles Cavendish*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 90.

Newcastle)<sup>72</sup>. La saltuaria partecipazione al circolo, intervallata da tre viaggi sul Continente (uno dei quali in compagnia di Gervase Clifton)<sup>73</sup>, permette a Hobbes di accostarsi alle nuove tematiche e scoperte scientifiche in maniera rapida e feconda<sup>74</sup>. Grazie ai fratelli Cavendish, Hobbes entra in contatto – diretto o indiretto – con alcune delle più importanti personalità del panorama scientifico inglese: Robert Payne, Walter Warner (1557 ca-1642-4), Kenelm Digby (1603-1665); e durante il suo terzo viaggio in giro per l'Europa (1634-1637) conosce Galileo Galilei a Firenze<sup>75</sup> e Marin Mersenne a Parigi.

L'incontro con Mersenne, «amico fidato, uomo dotto, sapiente e di esemplare bontà»<sup>76</sup>, è raccontato da Hobbes come uno dei momenti più intensi e importanti della sua vita e della sua crescita intellettuale. Hobbes comunica al Minimo le sue recenti scoperte, ossia i «segreti della materia e del movimento»<sup>77</sup>, cui era giunto in seguito all'osservazione della natura nel corso del suo viaggio. È in quell'occasione, scrive Hobbes, che «fui 'enumerato' tra i filosofi»<sup>78</sup>.

La scoperta delle uniche cose vere al mondo, i corpi e i movimenti, è avvenuta dunque in un periodo in cui Hobbes era, agli occhi del pubblico, soltanto il traduttore di Tucidide. Il principio secondo cui tutto nel mondo si spiega attraverso il movimento dei corpi non si rivela a Hobbes per puro caso, ma è il risultato di un periodo di conversazioni, studi, ricerche, viaggi, che farebbero di Hobbes un rappresentante esemplare della rivoluzione scientifica (e non solo, dunque, della tradizione umanistica).

Tutta la corrispondenza 'attiva' che ci è pervenuta degli anni 1634-36 è ricca di riferimenti, da parte di Hobbes, alle nuove indagini scientifiche, agli esperimenti, agli strumenti utilizzati nel campo dell'ottica (occhiali, specchi), ma anche alla teoria della

---

<sup>72</sup> Che Hobbes frequentasse Welbeck sin dai primi anni '30 è testimoniato anche dalla lettera dedicatoria a William Cavendish del *First Draught* (p. 76). Cfr. N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, cit., p. 10; T. RAYLOR, *Newcastle's Ghosts: Robert Payne, Ben Jonson, and the 'Cavendish Circle'*, in C. J. Summers/E.-L. Peabworth (eds.), *Literary Circles and Cultural Communities in Renaissance England*, Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 92-114.

<sup>73</sup> Hobbes fu uno dei maggiori protagonisti del cosiddetto 'Grand Tour'. Come accompagnatore dei suoi pupilli visitò l'Europa tre volte. Il primo viaggio si colloca fra il 1614 e il 1615: insieme a William Cavendish Hobbes visita Roma e Venezia; il secondo viaggio porta Hobbes e Gervase Clifton a Parigi, dal 1629 al 1630; durante il terzo (dal 1634 al 1637) Hobbes e William Cavendish visitano l'Italia e la Francia. Per ulteriori dettagli, cfr. N. MALCOLM, *Thomas Hobbes (1588-1679)*, cit.

<sup>74</sup> A partire dagli anni '30 del Seicento, William e Charles Cavendish furono tra i maggiori promotori in Inghilterra di ricerche ed esperimenti nel campo dell'ottica, della matematica e della meccanica. Cfr. T. RAYLOR, *Newcastle's Ghosts*, cit., p. 94.

<sup>75</sup> Aubrey, p. 366.

<sup>76</sup> «Adfuit e Minimis Mersennus, fidus amicus; / Vir doctus, sapiens, eximieque bonus»: *Vita Carm. Expr.*, p. xci.

<sup>77</sup> «Ergo materiae motusque arcana recludo»: *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxix.

<sup>78</sup> «Hic ego Mersennum novi, communico et illi / De rerum motu quae meditatus eram. / Is probat, et multis commendat; tempore ab illo / Inter philosophos et numerabar ego»: *Vita Carm. Expr.*, p. xc.

conoscenza, alla natura della luce e al modo in cui essa si propaga. Le lettere di questi anni sono fondamentali per comprendere quella discrepanza, cui prima facevo riferimento, fra produzione letteraria e interessi scientifici. Mentre nel 1637 veniva pubblicato anonimo il suo compendio all'opera di Aristotele, Hobbes leggeva la *Dioptrique* di Descartes<sup>79</sup>, affrontando con i suoi interlocutori temi di natura completamente opposta rispetto alla retorica o alla poesia.

Di Hobbes e delle sue teorie sulla rifrazione – su cui egli lavorava già dal 1634 – si parla altresì nelle lettere che Cavendish, Payne e Warner si scambiano negli stessi anni<sup>80</sup>, a dimostrazione del fatto che Hobbes è già un filosofo naturale, e non soltanto agli occhi di Mersenne, ma anche agli occhi di alcuni dei principali scienziati dell'Europa del Seicento.

La corrispondenza diretta attesta che Hobbes possedeva una conoscenza molto ampia della letteratura ottica e scientifica dell'epoca: non solo egli fa riferimento agli scritti di Warner, Galilei e Mydorge, ma dimostra di aver acquisito un punto di vista ben preciso sul metodo di indagine della filosofia naturale<sup>81</sup>.

Le citazioni di opere o autori, contenute nei testi scritti a partire dal 1640, non saranno relative solo alle fonti classiche e umanistiche, ma anche alle fonti scientifiche: Galilei, Kepler, Witelo, Harvey, Descartes, Tolomeo, Copernico, Brahe, Euclide, Archimede, Gilbert, Fermat, Torricelli, Scheiner, sono alcuni dei nomi che, oltre ad essere presenti nei cataloghi E.1.A e E2, testimoniano lo stretto legame di Hobbes anche con questa tradizione<sup>82</sup>.

Questa duplicità di interessi, che è stata talvolta interpretata come una semplice distinzione in fasi della sua attività filosofica<sup>83</sup>, va al contrario vista come la

---

<sup>79</sup> Cfr. *Sir Kenelm Digby to Hobbes*, 4 [14] October 1637: CTH, vol. 1, p. 51.

<sup>80</sup> Cfr. HALLIWELL J. O. (ed.), *A Collection of Letters Illustrative of the Progress of Science in England*, London, 1841: *Walter Warner to Robert Payne*, October 17<sup>th</sup>, 1634 (p. 65); *Sir Charles Cavendish to Walter Warner*, May 2<sup>nd</sup>, 1636 (pp. 66-67); *Robert Payne to Walter Warner*, October 3<sup>rd</sup>, 1636, (pp. 67-69).

<sup>81</sup> Cfr. *Hobbes to William Cavendish*, 29 July/8 August 1636: CTH, vol. 1, p. 34.

<sup>82</sup> Gli scritti di ottica che Hobbes compone fra il 1640 e il 1646 (*Tractatus opticus I*, *Tractatus opticus II* e *First Draught of the Optiques*) rappresentano i testi da cui poter ricavare il maggior numero di fonti: Hobbes cita, soprattutto nei trattati latini, più o meno tutta la letteratura ottica disponibile e studiata dell'epoca.

<sup>83</sup> «During the 1630s – afferma Q. Skinner – Hobbes not only turned away from the *studia humanitatis*; he also turned against the humanistic disciplines»: *Reason and Rhetoric*, cit., p. 256. In altre parole, secondo lo studioso, Hobbes si sarebbe 'ribellato' negli anni '30 contro le discipline umanistiche (*The turn away from humanism*), iniziando così una fase scientifica della sua riflessione o, per meglio dire, una fase di attacco e di rifiuto dell'eloquenza (*Hobbes's rejection of eloquence*), che si sarebbe conclusa a partire dalla seconda metà degli anni '40 («Hobbes appears to have decided on a complete change of direction at the beginning of 1646. [...] he suddenly returned to the study of civil science», *Reason and Rhetoric*, cit.,

testimonianza di una forte ricchezza intellettuale che Hobbes esprime anche nella scelta del suo lessico.

Come vedremo, relativamente alla tematica dell'apparenza sensibile, Hobbes guarderà a entrambe le fonti per la scelta del suo vocabolario, sebbene talvolta alcuni termini saranno presi in prestito per assegnare loro dei significati o sfumature di significato differenti. Questo è, ad esempio, il caso del lemma *phantasma*, che Hobbes non eredita solo da Aristotele, ma anche dalla tradizione latino-medievale che traslittera il termine greco<sup>84</sup>; nonché del lemma *imago*, che Hobbes ritrova sia nella tradizione classica (basti pensare all'uso, non sempre in funzione retorica, che del termine fa Quintiliano<sup>85</sup>) sia nella letteratura ottica medievale e moderna<sup>86</sup>, in riferimento a impressioni o rappresentazioni visive con determinate qualità fisiche e capaci di perdurare nel tempo e nella memoria.

La vicinanza di Hobbes alla cultura umanistico-rinascimentale non va interpretata soltanto dal punto di vista delle sue concezioni in merito al ruolo delle passioni nell'ambito della scienza civile, ma anche in relazione all'influenza che tale tradizione ha avuto nella definizione del suo lessico. Nella sua autobiografia Hobbes racconta che al ritorno dal suo primo viaggio sul continente (1614-1615), il suo scopo fu quello di riprendere lo studio del latino, attraverso la lettura di poeti e storici, non per scrivere in modo fiorito, ma per imparare a riconoscere quali fossero le parole *che meglio potessero esprimere il suo pensiero*<sup>87</sup>. In altri termini, gli scrittori antichi non hanno insegnato a Hobbes solo il significato didattico della storia o le regole della *inventio*; dalle lingue classiche egli ha ereditato una parte del lessico con cui esporre i suoi pensieri.

L'attenzione di Hobbes per il linguaggio acquista pertanto il suo significato più profondo se inserita all'interno di un percorso di formazione intellettuale dove l'interesse scientifico non si è mai mostrato come antitetico rispetto a quello umanistico.

---

p. 329). È con il *Leviathan*, in particolare, che Hobbes riconsidererà il suo *background* umanistico e il ruolo dell'eloquenza nella scienza civile.

<sup>84</sup> Per una ricostruzione storica, cfr. gli atti del V° Colloquio Internazionale del LIE, *Phantasia-Imaginatio*, Roma 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

<sup>85</sup> QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VI, 2.

<sup>86</sup> Si veda, ad esempio, la distinzione fra immagine fisica (o retinica) e immagine mentale in Alhazen e Witelo (*Opticae Thesaurus*, Basileae, 1572, pp. 125 e 253) e J. Kepler (*Gesammelte Werke*, hrsg. von M. Kaspar, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, II, p. 64).

<sup>87</sup> «Itaque cum in Angliam reversus esset, historicos et poetas (adhibitis grammaticorum celeberrimum commentariis) versavit diligenter; non ut floride, sed ut Latine posset scribere, et vim verborum cogitatis congruentem invenire»: *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita, Authore Seipso*, OL I, pp. xiii-xiv.

### 3. Il lessico dell'*apparenza*: lemmi e metodologia di ricerca

Sin da quando Hobbes giunse a individuare nei corpi e nel movimento i due principi che soli potessero spiegare la realtà delle cose, egli giunse alla conclusione che pure la conoscenza, al pari di ogni altro processo fisico, dovesse essere spiegata ricorrendo ai medesimi principi. Infatti, la conoscenza è un processo fisiologico che si realizza grazie all'interazione meccanica fra due corpi: il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto<sup>88</sup>.

Accettando la tesi per cui la sensibilità è l'inizio della conoscenza e che nella nostra mente non vi è nulla che non sia stato dapprima nel senso<sup>89</sup>, Hobbes spiega il movimento nei termini di un *conatus* o *endeavor* (sforzo), che, partendo dall'oggetto, tocca i nostri organi di senso e raggiunge il cervello e il cuore: è qui che si genera una contro-reazione (*rebound* o *counter-pressure*) al movimento iniziale, che, ripercuotendosi nuovamente verso l'esterno, produce l'«apparenza», ossia la conoscenza sensibile del fenomeno, vale a dire delle qualità dell'oggetto esterno<sup>90</sup>.

La teoria della conoscenza sensibile in Hobbes è tale che egli concepisce il movimento che si genera nell'ambito della sensibilità come un'azione che non termina nel momento stesso in cui cessa l'atto del senso (*Act of sense*), ma che continua anche quando l'oggetto non è più attualmente presente ai sensi (*without us*). È il movimento, dunque, che spiega quella serie di facoltà o attività cognitive che condividono con la sensazione un rapporto di stretta dipendenza: l'*immaginazione*, in quanto facoltà che ritiene le immagini dei sensi, sebbene più deboli e affievolite; la *memoria*, che conserva le immagini in maniera ancora più oscura; e il *sogno*, che elabora quelle stesse immagini in maniera involontaria e casuale<sup>91</sup>. Come Hobbes affermerà all'interno dell'*Anti-White*, 'sensazione', 'immaginazione', 'memoria' e 'sogno' sono nomi differenti con cui denominiamo uno stesso movimento<sup>92</sup>.

Sulla base di questa concezione unitaria della sensibilità, in cui i diversi momenti dell'attività cognitiva sono spiegati e resi possibili da un rapporto con il senso (sebbene non sempre continuo, come nel caso del sogno), indirizzo la mia indagine all'analisi dell'apparenza sensibile dal punto di vista strettamente *psico-fisico* e *fisiologico*. La mia

---

<sup>88</sup> DC, IV, XXV, 3, p. 270.

<sup>89</sup> «For there is no conception in a mans mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense»: Lev, I, 1, p. 22.

<sup>90</sup> «Nam ubicunque actio objecti attingit corpus sentientis, propagatur actio per aliquem nervum ad cerebrum, et siquidem nervus eo ducens ita laedatur vel obstruatur, ut motus propagari ultra non possit, sensio nulla sequitur. Item si motus idem inter cerebrum et cor defectu organi alicujus deferentis interceptus sit, objecti nulla erit sensio»: DC, IV, XXV, 4, p. 270. Cfr. EL, I, 2, pp. 6-7; Lev, I, 1, p. 22.

<sup>91</sup> EL, I, 2; Lev, I, 1-3.

<sup>92</sup> AW, XXX, 5; Lev, I, 2.

analisi è cioè rivolta al lessico che Hobbes stabilisce in funzione di questa concezione, senza considerare quindi le specificità semantiche con le quali alcuni termini si 'allontanano' dal piano della pura apparenza sensibile per entrare in ambiti che riguardano differenti tipologie di apparenza: fantasia (nel senso propriamente estetico o poetico), teologia e politica.

Va infatti precisato che la problematica generale dell'apparenza non riguarda, in Hobbes, solo l'aspetto puramente sensibile, ma essa ha a che fare con tutta una serie di 'esperienze' cognitive che interessano la sfera complessa dell'idolatria, del fanatismo religioso e delle 'visioni' (come prodotti dell'immaginazione creati o indotti artificialmente)<sup>93</sup>.

Questi due aspetti dell'apparenza sono certamente collegati fra loro e rappresentano un elemento di unità dell'intero sistema hobbesiano, non solo rispetto alla sua gnoseologia ma anche rispetto alla sua dottrina politica. Basti pensare alla teoria dell'immagine in Hobbes, e al modo in cui essa, attraverso la polisemia del termine *image/imago*, consente al filosofo inglese di spaziare dall'ottica alla metafora, dalla politica alla teoria dei simulacri. Anche il lemma *phantasm/phantasma*, come ha mostrato Zarka, consente a Hobbes di trattare dell'apparenza nel senso più completo e ampio del termine: dal fantasma come prodotto del *rebound* che dal cuore si riversa all'esterno<sup>94</sup>, al fantasma inteso come *ghost* o *idol*, ossia come rappresentazione puramente fantastica, che diviene tale a causa della soggettività dei timori e delle passioni che gli uomini proiettano verso gli oggetti<sup>95</sup>.

Con la mia analisi intendo soffermarmi allo stadio dell'apparenza che riguarda il momento fisico e psichico di formazione delle nostre rappresentazioni, prima che esse acquistino quel significato simbolico e figurato che le porta ad uscire dall'ambito della pura sensibilità e ad entrare, per utilizzare un'espressione di Hobbes, nel 'regno delle tenebre'<sup>96</sup>. In altre parole, secondo il filosofo, il rapporto delle nostre apparenze con la

---

<sup>93</sup> «a man doth many times naturally take his dream for a vision, as not having well observed his own slumbering. To say he speaks by supernaturall Inspiration, is to say he finds an ardent desire to speak, or some strong opinion of himself, for which he can alledge no naturall and sufficient reason»: Lev, III, XXXII, p. 580.

<sup>94</sup> DC, IV, XXV, 4, p. 270.

<sup>95</sup> «by introducing the Daemonology of the Heathen Poets, that is to say, their fabulous Doctrine concerning Daemons, which are but Idols, or Phantasms of the braine, without any reall nature of their own, distinct from humane fancy; such as are dead mens Ghosts, and Fairies, and other matter of old Wives tales»: Lev, IV, XLIV, p. 958.

<sup>96</sup> Il 'Regno delle tenebre', dal titolo della quarta parte del *Leviathan (Of the Kingdom of Darkness*; nella versione latina: *De regno tenebrarum*), popolato di demoni, fantasmi o spiriti dell'illusione (*demons, phantasms, or spirits of illusion*), è una *Confederacy of devicers*, capace di ottenere il dominio sugli uomini nel mondo presente, proponendo una falsa interpretazione del Vangelo: Lev, IV, XLIV, p. 956.

sensibilità cessa nel momento in cui ciò che viene percepito dai sensi (visto, udito, ecc.) acquista un significato che oltrepassa la testimonianza dei sensi e la conferma o r/assicurazione della ragione. Come spiega chiaramente Hobbes già a partire dagli *Elements*, un'ombra vista al buio è una pseudo-immagine che corrisponde a qualcosa che i nostri occhi percepiscono della realtà circostante. Fin qui, sebbene manchi la condizione principale per realizzare una visione distinta, ossia la luce, siamo ancora nell'ambito dell'apparenza sensibile. Vi usciamo quando quelle ombre nel buio vengono scambiate per *spiriti*, e si assegna loro significati che nessuno dei sensi è in grado di attestare<sup>97</sup>. Si finisce cioè per confondere una semplice ombra con qualcosa che esiste realmente, ma che, non potendo essere afferrata o 'toccata', si interpreta nei termini di immaterialità (*immaterial bodies*). È a questo punto che alla sensibilità subentra la superstizione, perché ciò che è privo di materia, per definizione, non può agire sui nostri organi di senso<sup>98</sup>.

Nella convinzione che la problematica dell'apparire in Hobbes vada esaminata anche in questo senso, mi propongo con la mia ricerca di ricostruire le principali questioni lessico-concettuali legate a tale tematica limitandomi all'analisi degli aspetti strettamente epistemologici.

#### CRITERI DELLA PRESENTE RICERCA:

**a) Costituzione di una banca dati.** A causa dell'assenza di un'edizione integrale digitale dei testi di Hobbes e di lavori di lemmatizzazione delle sue opere, ho condotto la mia indagine a partire dalla creazione di una serie di strumenti che potessero servirmi da supporto lessicografico e metodologico. Ho innanzitutto provveduto a creare una banca dati dei testi del filosofo inglese, utilizzando un *software* specifico per il riconoscimento dei file immagine ottenuti grazie a un precedente lavoro di scansione dei testi stessi. Il *software* ha quindi permesso di trasformare i *file* di *input* in *file word*, sui quali ho effettuato un controllo, testo per testo, e parola per parola, per scongiurare eventuali errori di riconoscimento da parte del programma. Ho realizzato questa 'biblioteca

---

<sup>97</sup> «but proceeding from the ignorance of what those things are which are called spectra, images that appear in the dark to children, and such as have strong fears, and other strong imaginations [...]. For taking them to be things really without us, like bodies, and seeing them to come and vanish so strangely as they do, unlike to bodies; what could they call them else, but incorporeal bodies? which is not a name, but an absurdity of speech»: EL, I, XI, 5, p. 56.

<sup>98</sup> EL, I, XI, 5, pp. 55-56.

personale' a partire dalle edizioni dei testi di Hobbes considerate al momento più accreditate. Di essi fornisco la lista<sup>99</sup>, in cui indico accanto al titolo l'edizione di riferimento utilizzata<sup>100</sup>.

**b) Lista dei lemmi.** Il lavoro di digitalizzazione dei testi mi ha permesso di verificare la frequenza delle occorrenze dei lemmi del lessico dell'*apparenza*, ottenendo un livello di precisione indubbiamente superiore rispetto a quello che può derivare da una ricerca di tipo manuale. La scelta dei lemmi non è stata casuale, ma è derivata da una precedente lettura dei testi, che mi ha permesso di individuare una prima rosa di termini su cui indirizzare la mia ricerca. Il numero dei lemmi si è *in itinere* allargato grazie ai risultati che la ricerca nel *database* ha fatto di volta in volta emergere<sup>101</sup>. Ho potuto così verificare la vicinanza semantica di alcuni lemmi e la loro modulazione nei vari contesti; ho cercato di comprendere le scelte che Hobbes fa quando utilizza un termine piuttosto che un altro, dando importanza anche alla presenza di preposizioni e altre locuzioni grammaticali di cui il filosofo si serve per creare sintagmi e stabilire dei legami fra termini, facendo intendere che si tratti di equivalenti o sinonimi (*and/et/latque, or/sive/vel, that is/which is/id est*, e così via). Questo lavoro mi ha inoltre consentito di corredare la tesi di un importante apparato<sup>102</sup>, a mia conoscenza inedito nel campo delle ricerche su Hobbes, comprendente le concordanze relative a ciascuna opera analizzata.

#### ALCUNE PRECISAZIONI SUI LEMMI:

(a) Il numero dei lemmi inglesi è maggiore rispetto a quelli latini<sup>103</sup>. Ciò dipende in primo luogo dal fatto che alcuni lemmi latini traducono più lemmi inglesi: ad esempio, il sostantivo *apparentia* è utilizzato come equivalente di *appearance* e *seeming*, e allo stesso modo il verbo *appareo* è equivalente di *to appear* e *to seem*. In secondo luogo, il vocabolario inglese offre a Hobbes la possibilità di scegliere fra un numero più ampio di lemmi, con significati anche più articolati. Per esempio, per riferirsi all'immagine e all'immaginazione (nel senso più largo del termine, ossia come facoltà conoscitiva

<sup>99</sup> Cfr., *infra*, Tab. n. 1, pp. 38-40.

<sup>100</sup> L'ordine seguito nell'elenco dei testi è quello di pubblicazione (in vita o postuma). Quando l'edizione di riferimento utilizzata è quella *Molesworth*, essa è indicata dalle sigle 'EW' (*English Works*) e 'OL' (*Opera Latina*), accompagnate dal volume e dalle pagine. Per i riferimenti completi, cfr. la *Bibliografia*.

<sup>101</sup> Per la lista dei lemmi latini e inglesi che analizzo nella tesi, cfr., *infra*, Tab. 2, pp. 40-41.

<sup>102</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. II.

<sup>103</sup> Cfr., *infra*, Tab. 2, pp. 40-41.

riproduttiva e come facoltà creativa) Hobbes ha a disposizione almeno cinque lemmi inglesi: *fancy*, *image*, *imaginary*, *imagination*, *phantasy*, contro i tre latini: *imago*, *imaginatio*, *phantasia*. Come sarà evidente nel corso della mia analisi (soprattutto nel confronto delle due versioni del *Leviathan*), non è semplice seguire la storia delle parole quando essa riguarda i cambiamenti semantici determinati da un persistente influsso della tradizione latina e greca latinizzata e l'emergere di neologismi o modificazioni semantiche nelle lingue moderne. In Hobbes questi elementi saranno in qualche modo complementari: da un lato, il richiamo alla tradizione sarà sempre presente; dall'altro, sarà costantemente viva la volontà di comunicare nella propria lingua di origine, nella speranza, come scrive il filosofo a William Cavendish, di essere il primo a esporre le ragioni (*reasons*) delle facoltà e passioni dell'anima *in playne English*<sup>104</sup>;

(b) l'elenco di lemmi scelti è il risultato di un percorso di analisi dei testi di Hobbes e, in particolar modo, dei passi in cui il filosofo inglese parla del modo in cui fisiologicamente si producono le nostre percezioni sensibili e del risultato a livello psicologico delle rappresentazioni che ne derivano. Questa indagine mi ha portata a concludere che i lemmi che ho individuato come parte del lessico dell'*apparenza* sono statisticamente più frequenti nei testi e nei passi in cui Hobbes affronta questioni che riguardano l'ottica e il meccanismo della visione. Coerentemente con una tradizione che sin da Platone e Aristotele vede nel senso della vista il senso privilegiato e più utile di tutti, Hobbes fa della visione il modello di spiegazione del funzionamento di tutti gli altri sensi. A livello lessicale deriva, pertanto, che il significato e l'uso dei lemmi è, nella maggior parte dei casi, riconducibile all'ottica e alla psicologia della visione;

(c) ho scelto di considerare le quattro flessioni principali dei lemmi (sostantivi, verbi, aggettivi, avverbi) perché, linguisticamente, il significato di alcuni termini è reso con accezioni o sfumature differenti a seconda che si utilizzi una forma o l'altra. Accade infatti che aggettivi, avverbi o perifrasi siano in grado di specificare il senso dei sostantivi e dei verbi a più livelli: fisico, psicologico, metaforico. Ad esempio, l'aggettivo *figured/figuratus* è utilizzato da Hobbes per definire le immagini visive, ma anche per distinguere i fantasmi sensibili dai fantasmi generati dalla paura e dalla superstizione<sup>105</sup>. Allo stesso modo, l'uso del verbo acquista talvolta un'efficacia superiore rispetto al sostantivo: questo è il caso del verbo *to appear/appareo* che

---

<sup>104</sup> *Hobbes to William Cavendish*, 15/25 August 1635: CTH, vol. 1, p. 29.

<sup>105</sup> *Lev*, III, XXXIV, p. 624.

testimonia la concezione dinamica dell'apparenza, ossia l'azione che dall'oggetto arriva a produrre una risultante nel soggetto conoscente<sup>106</sup>;

(d) la costituzione di un vocabolario che potesse presentarsi quanto più esaustivo possibile in relazione alla tematica dell'apparenza sensibile mi ha portata a considerare anche ciò che in lessicografia prende il nome di 'co-occorrenza', vale a dire il presentarsi insieme di due termini. Tutta la storia della filosofia è ricca di esempi di lemmi che sono stati utilizzati in coppia per marcare il significato dei concetti espressi; basti pensare a *natura* e *simplex*, o alla coppia di aggettivi *clair* e *distinct* (utilizzati anche nella forma di avverbi, *clairement* e *distinctement*) con cui Descartes descrive, ad esempio, l'idea di Dio. Anche in Hobbes è possibile individuare un caso di co-occorrenza, ossia *colour* e *figure* (nel latino *color/figura*). Questi due termini sono di fatto presi in prestito dalla tradizione geometrica e fisica e applicati all'ambito della psicologia e della filosofia naturale. Essi saranno frequentemente utilizzati insieme da Hobbes, separati dalla preposizione semplice *and/et*, per connotare le nostre rappresentazioni e sottolinearne la loro derivazione dal mondo esterno<sup>107</sup>. La 'figura' e il 'colore', che sono rispettivamente la proprietà che 'contorna' il corpo esterno e la qualità che si percepisce dei corpi illuminati, caratterizzano e definiscono le nostre immagini visive: come non è possibile vedere in assenza di luce, così non è possibile percepire un corpo privo di figura (cioè un non-corpo). Contro l'autore delle *Meditationes* Hobbes affermerà a più riprese che le idee sono immagini composte di colore e figura<sup>108</sup>, opponendosi così alla distinzione cartesiana fra idee dell'intelletto e immagini dell'immaginazione<sup>109</sup>;

(e) ho scelto di includere all'interno del lessico dell'*apparenza* anche il lemma *idea*, nonostante la storia di questo termine sia legata concettualmente e semanticamente alla sfera della comprensione intellettuale, ossia a un livello cognitivo 'superiore' rispetto alla semplice apparenza sensibile (che genera immagini piuttosto che idee). Nel vocabolario di Hobbes, il termine *idea* non rappresenta certo una costante: se non è completamente assente, vi compare con un numero molto basso di occorrenze. Le uniche due eccezioni importanti sono costituite dalle *Objectiones tertiae* e dalla prima parte del *De corpore* (la

<sup>106</sup> Cfr., per qualche esempio: EL, I, III, 5; FD, II, I, p. 335; DC, IV, XXV, 10, pp. 276-277.

<sup>107</sup> Alcuni esempi: «by sight we have a conception or image composed of colour or figure», EL, I, II, 3, p. 3; «wee see the sun or other lucid bodie, and that it hath such and such coulor and figure»: FD, II, p. 95; «Jam huiusmodi imagines constant colore et figura»: AW III, 1, p. 116; «Species est (ut sciunt omnes, qui Latine sciunt) Forma rei aspectu cognita, constans ex Figura & Colore»: Lev, IV, XLVI, p. 1089.

<sup>108</sup> «Cum hominem cogito, agnosco ideam, sive imaginem constitutam ex figura et colore»: *Object. III*, BOp I, p. 918; AT VII 179.

<sup>109</sup> Cfr., *infra*, Appendice II, pp. 207-218.

*Logica*), in cui emerge, invece, un uso massiccio del termine<sup>110</sup>. Se nel primo caso, l'alta frequenza si può spiegare con la tendenza ad 'adattarsi' – sebbene con un significato differente – alla terminologia di Descartes, nel secondo caso, l'*idea* permette a Hobbes di considerare il rapporto dei nostri contenuti mentali con il linguaggio e con l'attività della ragione che calcola le idee prima che vengano stabiliti e assegnati i nomi alle cose dell'esperienza<sup>111</sup>. In generale, il termine *idea* può essere considerato come un caso tipico di rapporto inverso fra frequenza d'uso e rilevanza di significato. Con l'esempio della coppia 'figura-colore', a cui ho prima accennato, ho mostrato che lo statuto del termine *idea* nella filosofia di Hobbes è apparentato alla rappresentazione sensibile, e questo dato emerge non solo nella disputa con Descartes, ma anche negli altri scritti. L'*idea* per Hobbes è un'immagine sensibile e, come tale, essa rientra di diritto all'interno dell'elenco dei lemmi che formano il lessico dell'*apparenza*. Tuttavia, sulla base della tradizione di questo termine e del modo e dei contesti in cui viene utilizzato da Hobbes, ho deciso di riservare a *idea* un esame a parte (*Appendice II*), in cui farò rientrare l'analisi testuale delle *Objectiones tertiae* e dei passi o delle sezioni delle altre opere in cui il lemma ricorre;

(f) il numero delle occorrenze riportate nelle tavole in *Appendice III* si riferisce alla frequenza di fatto verificata per ciascuna delle forme con cui i lemmi selezionati si presentano. Il numero non è cioè indicativo del significato dei termini, che provvederò io stessa a evidenziare nel corso della mia analisi e che emergono anche dalla lettura delle concordanze. La polisemia del lessico di Hobbes è tale che molti lemmi possiedono dei significati differenti da quelli su cui verte la mia indagine. Ad esempio, i lemmi *appear/appareo* e *to seem* sono spesso utilizzati con un valore consequenziale ('pare che', 'si evince che', 'sembra che'); il lemma *phantasia/fancy/phantasy* ha spesso un significato puramente estetico e non conoscitivo (la fantasia dei poeti, dei retori, o di chi semplicemente ama 'fantasticare'); i lemmi *imago* e *figura* hanno molte volte un significato propriamente geometrico (la figura o l'immagine di un triangolo, i lati dell'immagine, ecc.); il sostantivo *representation/repraesentatio* e il verbo *to represent/repraesento* hanno anche un senso politico (la rappresentanza in Parlamento);

(g) a questi usi e significati se ne aggiungono altri che determinano una serie di 'slittamenti' semantici che si evolvono in funzione di ciò che Hobbes elabora a livello concettuale. Termini come *phantasm*, *spectrum*, *idol*, *apparition* acquistano così dei

<sup>110</sup> Nelle *Objectiones Tertiae* il termine *idea* conta quarantotto occorrenze; nel *De corpore*, cinquantatré; cfr. *Tavole delle occorrenze*, *Appendice III*, vol. II, pp. 267, 325.

<sup>111</sup> DC, I, I, 3, pp. 12-13; cfr., *infra*, *Appendice II*, pp. 204-205.

significati che si allontanano dalla specificità dell'apparire sensibile, per indicare quella diversa tipologia di 'apparenza' cui facevo riferimento all'inizio di questo paragrafo<sup>112</sup>. Ad esempio, il termine *idol/idolum* non designa solamente un'immagine visiva, secondo l'etimologia del termine<sup>113</sup>, ma è assunto con la particolare accezione di illusione che, creduta vera, viene venerata come se fosse una rappresentazione della divinità (che Hobbes condanna appunto come *idolatria*).

Sulla base di queste considerazioni e delle ricerche lessicali condotte all'interno del *corpus* di Hobbes ho potuto così escludere dalla mia analisi quei testi che, anche a causa dello scopo con cui sono stati pensati e composti, presentano un lessico che non può essere individuato come lessico dell'*apparenza*. Per ciascuno di essi fornisco ugualmente in *Appendice III* le tavole delle occorrenze e delle concordanze affinché sia visibile l'uso della terminologia da parte di Hobbes.

I testi esclusi sono i seguenti:

- gli scritti precedenti al 1640 (*Eight Books of the Peloponnesian War*, *De mirabilibus peccis* e *A Brief of the Art of Rhetorique*);

- gli scritti interamente a stampo politico e polemico: il *Dialogue of the Common Law* e il *Behemoth*;

- le opere risultanti dalla polemica con il vescovo inglese John Bramhall (*Of Liberty and Necessity, An Answer to a Book published by Dr. Bramhall, The Quaestions concerning Liberty, Necessity and Chance*), perché in essi si affrontano questioni legate alla dottrina del libero arbitrio e della necessità e nelle quali la tematica dell'apparenza acquista un significato differente;

- l'*Appendice* alla versione latina del *Leviathan*;

- le traduzioni dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

Per quel che concerne le traduzioni dei testi di Hobbes, ho seguito i seguenti criteri:

- ho messo a confronto il *First Draught* e il *De homine* (Cap. 5), e le versioni inglese e latina del *Leviathan*<sup>114</sup> (Cap. 6);

- ho riservato a *The Body* (1656), traduzione inglese del *De corpore* (alla quale Hobbes sembra aver collaborato solo parzialmente)<sup>115</sup>, una trattazione in nota, facendo

---

<sup>112</sup> Cfr., *supra*, pp. 28-29.

<sup>113</sup> «these are the Images which are originally and most properly called *Ideas*, and *IDOLS*, and derived from the language of the Graecians, with whom the word *Εἶδω* signifieth to *See*»: Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>114</sup> Per maggiori informazioni sulla composizione del *Leviathan* inglese e della sua traduzione in latino, cfr. N. MALCOLM, *General Introduction; Textual Introduction: Lev*, vol. I.

emergere, solo là dove presenti, eventuali somiglianze e differenze nella scelta dei lemmi (Cap. 7).

## CONCLUSIONI

Così stabiliti i parametri di ricerca, passo ora a definire il metodo di indagine che ho seguito nel corso della mia tesi.

Come anticipato, lo scopo della mia ricerca non consiste soltanto nell'approccio lessicologico alla filosofia di Hobbes, ma anche nel tentativo di condurre tale analisi in un senso diacronico, nella convinzione che solo così sia possibile verificare l'evoluzione, insieme, della terminologia e della riflessione hobbesiana. Lungi infatti dal presentarsi come un pensiero stabilmente fissato e definito sin dalle prime opere, i testi del filosofo inglese documentano un'appropriazione progressiva dei termini, soprattutto relativamente alla tematica della rappresentazione, che si stabilizzerà, come vedremo, solo a partire dagli anni '50, e comunque con le sue opere più mature, il *Leviathan* e il *De corpore*.

L'appropriazione progressiva del lessico è in Hobbes il frutto di un lavoro di ricerca che si accompagna a un'attività di scrittura spesso faticosa e lenta, piuttosto che veloce e lineare. I tempi di composizione raramente coincidono con quelli di pubblicazione: il caso più emblematico è rappresentato dal *De corpore*, la cui gestazione è durata quasi vent'anni. Tuttavia, fra un'opera e l'altra, Hobbes ha avuto la possibilità di sperimentare, di affrontare nuove tematiche o di ritornare, approfondendole, su quelle già trattate.

Divido la mia tesi in due parti:

I) nella prima, analizzo il lessico dell'*apparenza* nei testi composti tra la prima metà degli anni '30 e la prima metà degli anni '40: la corrispondenza del 1634-1636, insieme ad un inedito sulla rifrazione (Cap. 1), gli *Elements of Law* (Cap. 2), i due trattati ottici latini e la corrispondenza con Descartes del 1641 (Cap. 3) e la critica al *De Mundo* di Thomas White (Cap. 4). Questo è un periodo fondamentale per la riflessione hobbesiana: il filosofo inglese scrive molto ma pubblica poco (soltanto il *De cive* e il *Tractatus opticus I* verranno dati alle stampe). Tuttavia è in questi anni che Hobbes inizia a sviluppare i principi della sua filosofia meccanicistica e, con essi, la terminologia adatta a esporli. Il lessico dell'*apparenza*, che nasce nel contesto della corrispondenza, si sviluppa in maniera sempre più tecnica passando attraverso una serie di momenti ben

---

<sup>115</sup> Cfr., *infra*, Cap. 7, p. 179.

precisi: a) la composizione della sua prima opera filosofica, gli *Elements of Law*, in cui Hobbes si appropria di un lessico dell'*apparenza* che potremmo quasi considerare definitivo, nonostante ancora una certa imprecisione evidente a livello semantico; b) la polemica con Descartes sulla materia sottile e sulle teorie della riflessione e rifrazione, e la polemica con Thomas White, sostenitore della filosofia aristotelica; c) lo sforzo di ordinare i risultati delle sue ricerche nel campo dell'ottica e del meccanismo della visione all'interno dei due trattati latini; d) e, infine, l'inizio della lunga gestazione del suo progetto filosofico, gli *Elementa philosophiae*, con la pubblicazione del *De cive* (1642) e con la stesura di una prima bozza del *De corpore* (il *De principiis cognitionis et actionis*). Concludo la prima parte della tesi con una *Appendice* sul lessico e sul concetto di «spazio immaginario» dall'*Anti-White* al *De corpore*;

II) nella seconda parte mi occupo dell'analisi dei testi composti tra la seconda metà degli anni '40 fino agli anni '70, secondo la seguente suddivisione in capitoli: «*A Minute or First Draught of the Optiques* (1646) e il *De homine* (1658)» (Cap. 5), «Il *Leviathan* inglese (1651) e il *Leviathan* latino (1668)» (Cap. 6), «Il *De corpore* (1655) e le polemiche scientifiche (1656-1678)» (Cap. 7). La scelta di accorpare all'interno dello stesso capitolo testi che non sempre si seguono cronologicamente è derivata da un'esigenza concettuale e metodologica insieme. Ho creduto fosse necessario e importante per i risultati della mia indagine analizzare l'evoluzione del lessico dell'*apparenza* anche in relazione al confronto fra due versioni di un medesimo testo, cercando di comprendere le scelte traduttive di Hobbes. Per tali ragioni, ho accorpato le due versioni del *Leviathan* (nonostante i diciassette anni che separano la versione inglese da quella latina) e il *De homine* con il *First Draught* (la seconda parte di quest'ultimo è stata infatti tradotta in latino da Hobbes, costituendo la prima parte del *De homine*).

Fra il 1646 e il 1678 Hobbes arriva a una delineazione precisa della tematica dell'*apparenza* sensibile: il lessico, fissato già negli *Elements* (e in parte nella corrispondenza), si evolve in maniera graduale, acquisendo una sempre maggiore chiarezza tecnica. In altre parole, la maturità cui Hobbes giunge in quasi cinquant'anni di riflessione filosofica è direttamente proporzionale alla coscienza progressiva che egli acquisisce circa l'uso del linguaggio. Concludo la mia indagine con l'analisi del termine «idea» (*Appendice II*) nell'opera di Hobbes e del suo ruolo e della sua funzione nel lessico dell'*apparenza*.

TABELLA 1  
EDIZIONI DELLE OPERE DI HOBBS UTILIZZATE NEL PRESENTE LAVORO

TITOLO	EDIZIONE DI RIFERIMENTO
[1629] <i>The History of the Grecian War</i>	EW VIII-IX.
[1636 ca.] <i>De Mirabilibus Pecci, Carmen</i>	OL, V, pp. 323-340.
[1637] <i>A Briefe of the Art of Rhetorique</i>	EW VI, pp. 419-510.
[1641] <i>Objectiones Tertiae ad Cartesii Meditationes</i>	BELGIOIOSO G. (ed.), <i>René Descartes. Opere 1637-1649</i> , Milano, Bompiani, 2009, pp. 908-943.
[1642] <i>De cive: the latin version</i>	OL II, pp. 133-432.
[1644] <i>Tractatus Opticus I</i>	MERSENNE M., <i>Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis</i> , Parisiis, apud Antonium Bertier, 1644, pp. 567-589.
[1650] <i>The Answer to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert"</i>	GLADISH D. F. (ed.) <i>Sir William Davenant's Gondibert</i> , Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 45-55.
[1651] <i>Leviathan, Or The Matter, Forme, &amp; Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill</i>	MALCOLM N. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012, voll. 2-3.
[1651] <i>De cive: the english version</i>	WARRENDER H. (critical ed.), Oxford, Clarendon Press, 1983, vol. 2.
[1654] <i>Of Liberty and Necessity</i>	EW, IV, pp. 229-278.
[1655] <i>De corpore</i>	SCHUHMANN K. (éd. critique) avec la collaboration de PECHARMAN M., Paris, Vrin, 1999.
[1656] <i>Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body</i>	EW, I.
[1656] <i>Six Lessons to the Professors of the Mathematics, one of Geometry, the other of Astronomy: In the Chaires set up by the Noble and Learned Sir Henrey Savile, in the University of Oxford</i>	EW, VII, pp. 181-356.
[1656] <i>The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance</i>	EW V.
[1657] Στίγματα Αγεομετρίας, Αγροικίας, Αντιπολιτείας, Αμαθείας, or, <i>Markes of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church-Politicks, And Barbarismes of John Wallis Professor of Geometry and Doctor of Divinity</i>	EW VII, pp. 357-400.
[1658] <i>Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine</i>	OL II.
[1660] <i>Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae. Qualis explicatur in libris Johannis Wallisii Geometriae Professoris Saviliani in Academia Oxoniensi. Distribuita in sex Dialogos</i>	OL IV, pp. 1-232.
[1661] <i>Dialogus Physicus, sive de Natura Aeris Conjectura sumpta ab Experimentis nuper Londini habitis in Collegio Greshamensi Item De Duplicatio Cubi</i>	OL IV, pp. 233-296.
[1662] <i>Problemata Physica... Adjunctae sunt etiam Propositiones duae de Duplicatione</i>	OL IV, pp. 297-384.

<i>Cubi, &amp; Dimensione Circuli</i>	
[1666] <i>De principiis et ratiocinatione geometrarum. Ubi ostenditur incertitudinem falsitatemque non minorem inesse scriptis eorum, quam scriptis Physicorum &amp; Ethicorum. Contra fastum Professorum Geometriae</i>	OL IV, pp. 385-484.
[1666] <i>A dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England</i>	CROMARTIE A./Q. SKINNER (eds.), Oxford, Clarendon Press, 2005.
[1668] <i>Leviathan (the latin version)</i>	MALCOLM N. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012, voll. 2-3.
[1669] <i>Quadratura circuli, cubato sphaerae, duplicatio cubi, una cum Responsione ab objectionis Geometriae Professoris Saviliani Oxoniae editas</i>	OL IV, pp. 485-522.
[1671] <i>Three Papers presented to the Royal Society against Dr. Wallis, together with Considerations on Dr. Wallis his Answer to them</i>	EW VII, pp. 429-448.
[1671] <i>Rosetum Geometricum, Sive Propositiones aliquot frustra antehac tentatae, Cum censura brevi doctrinae Wallisiana de Motu</i>	OL V, pp. 5-88.
[1672] <i>Lux Mathematica. Excussa Collisionibus Johannis Wallisii Theol. Doctoris, Geometriae in celeberrima Academia Oxoniensi Professoris Publici, et Thomae Hobbesii Malmesburiensis</i>	OL V, pp. 89-150.
[1674] <i>Principia et problemata aliquot geometrica ante desperate, nunc breviter explicata et demonstrata</i>	OL V, pp. 151-214.
[1673] <i>Translations of Homer. Odissey</i>	NELSON E. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2009.
[1676] <i>Translations of Homer. Iliad</i>	NELSON E. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2008.
[1678] <i>Decameron Physiologicum: Or, Ten Dialogues of Natural Philosophy. To which is added the Proportion of a Straight Line to Half the Arc of a Quadrant</i>	EW VII, pp. 69-180.
[1679] <i>Behemoth, or the Long Parliament</i>	SEAWARD P. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2010.
[1679] <i>Vita carmine expressa</i>	OL I, pp. lxxxi-xcix.
[1679 ca.] <i>Thomas Hobbes Malmesburiensis vita</i>	OL I, pp. xiii-xxi.
[1680] <i>Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury. Written by Himself</i>	EW IV, pp. 409-440.
[1680] <i>An Historical Narration concerning Heresy, and the punishment thereof</i>	EW IV, pp. 385-408.
[1682] <i>Seven Philosophical Problems, And Two Propositions of Geometry</i>	EW VII, pp. 1-68.
[1682] <i>An Answer to Bishop Bramhall' Book, called "The Catching of the Leviathan"</i>	EW IV, pp. 279-384.
[1688] <i>Historia ecclesiastica</i>	OL V, pp. 341-408.

[1889] <i>Elements of Law Natural and Politic</i> <sup>116</sup>	TÖNNIES F. (ed.), London, Simpkin and Marshall, 1889.
[1942] <i>De Principiis Cognitionis et Actionis</i>	ROSSI M. M., <i>Alle fonti del deismo e del materialismo moderno</i> , Firenze, La Nuova Italia, pp. 104-119.
[1963] <i>Tractatus Opticus II</i>	ALESSIO F. (ed.), «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII, pp. 147-228.
[1973] <i>Anti-White</i>	JAQUOT J./WHITMORE JONES H. (éd. critique), <i>Critique du «De Mundo» de Thomas White</i> Paris, Vrin, pp. 105-438.
[1973] Ms. A 10, Chatsworth <sup>117</sup>	JAQUOT J./ WHITMORE JONES H. (éd. critique), <i>Critique du «De Mundo» de Thomas White</i> Paris, Vrin, pp. 463-513.
[1973] <i>De Motibus Solis, Aetheris &amp; Telluris</i> (MS 3064, Toronto) <sup>118</sup>	JAQUOT J./ WHITMORE JONES H. (éd. critique), <i>Critique du «De Mundo» de Thomas White</i> Paris, Vrin, pp. 439-447.
[1983] <i>A Minute or First Draught of the Optiques</i>	STROUD E. (critical edition), PhD Dissertation, Madison, University of Wisconsin.
[1988] <i>Of Passions</i> (MS Harl. 6083, London) <sup>119</sup>	MINERBI BELGRADO A. (a cura di), «Rivista di storia della filosofia», 43, 4 (1988), pp. 729-738.
[1994] <i>The Correspondence of Thomas Hobbes</i>	MALCOLM N., Oxford, Clarendon Press, 2 voll.
[2015] <i>Corrispondenza Hobbes-Descartes</i> (gennaio-aprile 1641)	BELGIOIOSO G./ARMOGATHE J.-R., <i>René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersemme. Lettere 1619-1648</i> , Milano, Bompiani, 2015.

TABELLA 2  
LISTA DEI LEMMI ANALIZZATI NELLA TESI

	LEMMI	
	INGLESE	LATINO
	Apparition	Apparitio
	Appearance	Apparentia
	Colour	Color
	Conceit	Conceptio
	Conception	Conceptus

<sup>116</sup> Gli *Elements of Law Natural and Politic* sono scritti da Hobbes nel 1640, poco prima dello scoppio della guerra civile inglese. L'opera, a causa del contenuto filomonarchico, non viene pubblicata, ma comincia a circolare manoscritta. Solo nel 1650 sarà data alle stampe divisa in due trattati: *Humane Nature* e *De corpore politico*. Gli *Elements* saranno conosciuti come due opere separate fino al 1889, anno in cui le ricerche di Ferdinand Tönnies hanno dimostrato che quei due manoscritti costituivano in realtà un unico trattato.

<sup>117</sup> Il testo contiene una versione primitiva di alcuni capitoli della *Logica* e della *Philosophia prima* del *De corpore*. La paternità hobbesiana del ms. è stata messa in discussione da Malcolm (*Aspects of Hobbes*, cit., pp. 99-103), secondo il quale si tratterebbe di appunti presi da Robert Payne; cfr. *infra*, *Appendice I*, p. 112.

<sup>118</sup> Jacquot e Jones datano il ms. in un arco di tempo compreso fra il 1643 e il 1655 (AW, p. 440). Di recente, Emilio Sergio (*Thomas Hobbes's De Motibus Solis (1649-1653): Problems of Dating*, «Notes & Queries», 252, 1 (2007), pp. 54-56) ha avanzato una nuova ipotesi di datazione: 1649-1653.

<sup>119</sup> Secondo le ipotesi di A. Minerbi Belgrado, la composizione del ms. sarebbe da collocarsi tra il 1649 e il 1651.

<p><b>SOSTANTIVI</b></p>	<p>Dream Fancy/Phancy Fiction Figment Figure Ghost Idea Idol Image Imagery Imagination Impression Phantasm Phantasy Phenomenon Perception Resemblance Representation Seeming Similitude/Dissimilitude Space Species Spectrum</p>	<p>Fictio Figmentum Figura Idea Idolum Imago Imaginatio Impressio Phaenomenon Phantasma Phantasia Perceptio Repraesentatio Similitudo/Dissimilitudo Somnium Spatium Species Spectrum</p>
<p><b>VERBI</b></p>	<p>To appear To conceive To dream To feign To fancy To figure To imagine To imprint To perceive To resemble To represent To seem To sleep</p>	<p>Appareo Concipio Fingo Imagino Imprimo Percipio Somnio Repraesento</p>
<p><b>AGGETTIVI</b></p>	<p>Apparent Coloured Conceptible/Inconceptible Conceptive Fantastical Figured/Unfigured Imaginable Imaginary Perceptible Phantastical Representative Unperceived</p>	<p>Coloratus Conceptibilis/Inconceptibilis Figuratus Imaginabilis Imaginaris Imaginativus Perceptibilis/Imperceptibilis Phantasticus</p>
<p><b>AVVERBI</b></p>	<p>Apparently</p>	<p>Apparenter Imperceptibiliter</p>



# PARTE I

Nelle pagine che seguono analizzo il lessico dell'*apparenza* dalla corrispondenza del 1634-1636 alla critica al *De Mundo* di Thomas White (1642-1643 ca.). Non considero i testi che Hobbes consegna alle stampe prima degli *Elements of Law*, a causa di una mancanza di affinità, nel contenuto e nel significato del lessico utilizzato, con l'oggetto del presente lavoro. La ricerca lessicale condotta sulle opere precedenti al 1640 e la conseguente analisi delle concordanze mi ha permesso di escludere che in esse si possa parlare della presenza di un lessico dell'*apparenza*. Le tavole poste in *Appendice III*<sup>120</sup> mostrano, infatti, che il significato dei lemmi recensiti non concerne quello strettamente filosofico dell'apparire sensibile. Per fare solo qualche esempio, il termine *image* è utilizzato nella *Epistola dedicataria* degli *Eight Books* con un senso puramente metaforico, mentre il termine *figure* indica semplici raffigurazioni grafiche (come la mappa dell'antica Grecia disegnata dallo stesso Hobbes)<sup>121</sup>; oppure, il lemma *similitude* nel compendio alla retorica di Aristotele è usato per descrivere la funzione della figura retorica della 'similitudine' all'interno di un discorso o di una orazione<sup>122</sup>.

L'assenza di elementi rilevanti di indagine lessico-concettuale mi ha portata, dunque, a muovere la mia analisi dalla corrispondenza attiva del 1634-1636, la quale testimonia l'entrata significativa di una parte del vocabolario dell'*apparenza* nella terminologia hobbesiana. Il cambiamento semantico subito da un certo numero di lemmi si svela in funzione di esigenze teoriche che portano Hobbes a occuparsi, ora, di argomenti differenti, relativi alla filosofia naturale (all'ottica in particolare) e alla teoria della conoscenza sensibile. Includo in questa analisi anche un breve scritto inedito di Hobbes sulla rifrazione, che si inserisce idealmente nell'ambito della corrispondenza. È infatti grazie alla corrispondenza indiretta che oggi siamo a conoscenza dell'esistenza di questa prima e breve esposizione ottica di Hobbes.

Ho preso il 1634-1636 come *terminus ad quem* essendo il biennio che precede la lettura da parte di Hobbes della *Dioptrique* di Descartes. A partire dal 1637, infatti, la riflessione di Hobbes risentirà in un certo senso del confronto con il filosofo francese, alla cui opera egli farà spesso riferimento (seppur quasi sempre con toni polemici). Del carteggio con Descartes del 1641, che contiene tra l'altro le ultime tracce all'interno della corrispondenza di un lessico dell'*apparenza*, mi occuperò nel terzo capitolo dedicato ai due trattati ottici latini, la cui analisi non può di fatto prescindere da un confronto con il primo dei saggi del *Discours*. Concludo questa prima parte della tesi con una *Appendice* in cui esamino l'evoluzione del concetto e del lessico di «spazio immaginario» dall'*Anti-White* al *De corpore*.

<sup>120</sup> Cfr. vol. II, *Tavole delle concordanze*, pp. 250-266.

<sup>121</sup> «But for maps of Greece, sufficient for this purpose, I could light on none [...]. Wherefore I was constrained to draw one as well as I could myself. Which to do, I was to rely for the main *figure* of the country on the modern description now in reputation»: *To the Readers, Eight Books*.

<sup>122</sup> Cfr. *Brief of the Art of Rhetoric*, pp. 473, 474, 490, 491 e ss.

## CAP. 1

### UN INEDITO DI HOBBS SULLA RIFRAZIONE E LA CORRISPONDENZA DEL 1634-1636

Gli studi consacrati alla corrispondenza di Hobbes sono tutt'oggi piuttosto scarsi, e questo certamente per una ragione sostanziale, ossia la presenza alquanto limitata, nelle lettere attive e in quelle passive, di questioni di grande rilievo filosofico. Come nota Malcolm nell'introduzione alla sua edizione del 1994, Hobbes «was not one of the great letter-writers of the seventeenth century»<sup>123</sup>. Rispetto ai grandi epistolari, come quelli di Descartes, Locke o Leibniz, di Hobbes sopravvivono poco più di duecento lettere e solamente in una piccola percentuale di esse si affrontano tematiche di natura filosofica e scientifica<sup>124</sup>.

Tuttavia, la prima parte della corrispondenza di Hobbes, dagli anni '30 agli anni '40, merita senza dubbio un'attenzione maggiore, poiché è alle lettere che il filosofo inglese riserva le sue prime opinioni sull'ottica, sul metodo della filosofia naturale e sui meccanismi cognitivi legati alla teoria delle immagini e della memoria.

Relativamente a questo periodo, oltre alla corrispondenza con Descartes, che rappresenta senz'altro la parte più conosciuta dell'epistolario hobbesiano, è soprattutto la lettera del 16/26 ottobre 1636 a William Cavendish ad aver da sempre interessato gli studiosi, specialmente quella parte di essi<sup>125</sup> che fino a non molti anni fa era convinta della paternità hobbesiana dello *Short Tract on First Principles*, un piccolo trattato risalente ai primi anni '30 in cui si argomenta a favore della teoria emissionistica della propagazione della luce<sup>126</sup>. La lettera dell'ottobre del 1636 sarebbe, agli occhi di tali studiosi, la prima testimonianza dell'abbandono da parte di Hobbes della concezione ingenuamente realista dell'emissione delle specie e dell'adesione al cosiddetto modello continuo di trasmissione della luce, secondo cui le fonti luminose (ad es. il Sole) posseggono un movimento interno che comunicano al mezzo (aria o acqua). Nella lettera a Cavendish, infatti, si legge:

---

<sup>123</sup> N. MALCOLM, *General Introduction: CTH*, vol. 1, p. xxi.

<sup>124</sup> Per una ricostruzione cfr. A. MINERBI BELGRADO, *La corrispondenza di Hobbes*, «Rivista di filosofia», LXXXVI, 3 (1995), pp. 465-475.

<sup>125</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *The Editor's Preface: EL*, pp. xii-xiii; J. BERNHARDT, *Essai de commentaire*, in ID (éd.) *Court Traité des premiers principes: le Short Tract on First Principles de 1630-1631. La naissance de Thomas Hobbes à la pensée moderne*, Paris, PUF, 1988, pp. 61-199 (d'ora in avanti, cit. come *Short Tract*); K. SCHUHMAN, *Le Short Tract: première œuvre philosophique de Hobbes*, «Hobbes Studies», 8 (1995), pp. 3-36; F. GIUDICE, *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Firenze, Leo S. Olschki, 1999, pp. 23-30.

<sup>126</sup> *Short Tract*, Section 2, pp. 24-38.

Ovunque io usi la frase, la luce passa, o il colore passa o diffonde se stesso, il mio significato è che il movimento è solo nel mezzo (*medium*), e che la luce e il colore non sono altro che effetti di quel movimento nel cervello. Ma se qualcuno mi chiedesse quale tipo di movimento io immagino nel mezzo (o aria) [...] non saprei rispondere. Questa proposizione così vera e condivisa, per cui *simile generat sibi simile*, è tanto difficile da dimostrare e tanto manifesta da essere negata<sup>127</sup>.

Questa lettera è stata inoltre utilizzata come ulteriore prova a favore di un'indipendenza delle teorie ottiche di Hobbes da quelle di Descartes: il filosofo inglese sarebbe giunto ad abbracciare la moderna teoria del mezzo prima ancora della lettura della *Dioptrique*, avvenuta l'anno successivo<sup>128</sup>.

Le recenti ricerche di Raylor<sup>129</sup>, confermate poi da Malcolm<sup>130</sup>, hanno dimostrato che l'autore del 'piccolo trattato' è Robert Payne, escludendo così definitivamente dal *corpus* hobbesiano quel testo che Frithiof Brandt aveva definito come «Hobbes' most important work on natural philosophy»<sup>131</sup>.

La lettera del 16/26 ottobre 1636 va dunque interpretata, semplicemente, come la prima testimonianza delle idee di Hobbes sull'ottica e, come è stato giustamente sostenuto, di una loro indipendenza da quelle cartesiane.

Di fatto, almeno fino al 1641, Hobbes parla quasi esclusivamente di ottica con i suoi interlocutori, nella maggior parte dei casi perché sollecitato da essi; inoltre, Hobbes non mancherà di riferirsi all'ottica per marcare attraverso l'uso della similitudine il significato delle sue parole. Nel 1635, da Parigi, durante il suo terzo *tour* europeo, Hobbes scriveva a Sir Gervase Clifton:

la mia lettera avrà l'effetto di un cannocchiale (*perspective glass*), il quale mostra non solo una torre lontana, ma anche i bastioni, le finestre e tutte le altre parti di essa distintamente. Così spero che questa mia vi mostri la mia qualità principale, la gratitudine, per la quale sola aspiro

---

<sup>127</sup> «But whereas I vse the phrases, the light passeth or the colour passes or diffuseth it selfe, my meanings is that the motion is onely in y<sup>e</sup> medium, and light and colour are but the effects of that motion in ye brayne. But if one should aske me what kind of motion I can imagine in the medium [> or ayre] [...] that I can not answer. This proposition so true, and so well receaued, simile generat sibi simile, is too hard to be demonstrated, and too manifest to be denyed»: CTH, vol. 1, p. 38 (traduzione mia).

<sup>128</sup> Cfr. J. PRINS, *Kepler, Hobbes and medieval optics*, «Philosophia naturalis», 3 (1987), pp. 287-288; F. GIUDICE, *Luce e visione*, cit., pp. 17-18.

<sup>129</sup> T. RAYLOR, *Hobbes, Payne and "A Short Tract on First Principles"*, «The Historical Journal», 14, 1 (2001), pp. 29-58. Già Richard Tuck (*Hobbes and Descartes*, cit., pp. 16-18), tuttavia, aveva messo in discussione la paternità hobbesiana dello *Short Tract*.

<sup>130</sup> N. MALCOLM, *Robert Payne, the Hobbes Manuscripts, and the 'Short Tract'*, in ID, *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 80-145 (in particolare pp. 105-139).

<sup>131</sup> F. BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London, Hachette, 1928, p. 380. Della singolarità di alcune tesi presenti nello *Short Tract* si era accorto lo stesso Brandt, ma tale diversità veniva interpretata come il risultato di una mente, quella di Hobbes, che era ancora in fase di 'formazione' e che risentiva dell'influenza di una certa tradizione.

alla vostra buona opinione e all'onore di essere da voi considerato il vostro umile e obbediente servitore<sup>132</sup>.

Il riferimento al cannocchiale, cui faranno seguito nelle lettere successive riferimenti ad altri strumenti ottici (specchi ustori, lenti concave e convesse), è il segno della vicinanza di Hobbes alle nuove ricerche nel campo dell'ottica, al potenziale e all'utilità conoscitiva di tali strumenti e agli esperimenti che per il loro tramite venivano condotti.

Di tali interessi sappiamo anche grazie alla corrispondenza indiretta: non solo le opinioni di Hobbes sull'ottica erano oggetto di discussione fra i suoi amici e conoscenti, ma egli aveva già iniziato a fissarle per iscritto all'interno di un piccolo trattato che potremmo considerare come il primo scritto di ottica di Hobbes. Di esso ci parla Warner in una lettera a Payne del 17 ottobre 1634, nella quale si afferma che l'*Analogy* di Mr. Hobbes è «riconducibile alla teoria e all'investigazione delle cause della rifrazione, la cui indagine *ex principiis opticis* è la più grande conquista della scienza dell'ottica»<sup>133</sup>.

«Analogy» è, in effetti, il titolo con cui questo scritto è tutt'oggi conservato presso la British Library<sup>134</sup>. I tre fogli di cui esso si compone propongono una prima spiegazione (molto schematica) da parte di Hobbes del fenomeno della rifrazione, basata sui concetti di raggio luminoso, di linea di propagazione, angolo di incidenza e angolo di rifrazione. Pur mancando di una riflessione sulle conseguenze gnoseologiche del processo visivo (lo scarto fra immagine e realtà quando si guarda un oggetto), il manoscritto contiene, tuttavia, dal punto di vista lessicale, la presenza di una terminologia significativa, che ritroveremo tanto nelle lettere quanto negli scritti successivi.

Il sostantivo *imago* (quattro occorrenze) e l'aggettivo *imaginarius* (due occorrenze) sono infatti utilizzati da Hobbes per descrivere il «luogo dell'immagine o immagine dell'oggetto» (*locus imaginis sive obiecti imago*) e definire come 'immaginaria' la linea diretta dal punto di rifrazione all'immagine<sup>135</sup>. Come è noto, la tradizione ottica medievale, ma anche quella più recente con Kepler, tendeva a distinguere fra immagine fisica o retinica e immagine psichica (come rappresentazione mentale più o meno

---

<sup>132</sup> «my letter will haue the effect of a perspective glasse, w<sup>ch</sup> shewes you not onely a towre afarre of in grosse, but also the battlements and windowes and other principall partes distinctly, as this shewes you my principall quality, gratitude, by w<sup>ch</sup> onely I pretend to your good opinion, and the hono<sup>r</sup> to be esteemed your most humble and obedient seruant»: CTH, vol. 1, p. 25 (traduzione mia).

<sup>133</sup> «That analogy which you have, though it be but a particular passion of the subject it concerns, yeti t is very conducibile to the theory and investigation of the cause of refraction, the intention whereof ex principiis opticis in the grettest magistry in the optik science»: *Walter Warner to Robert Payne*, October 17<sup>th</sup>, 1634, in J. O. HALLIWELL, *A Collection of Letters*, cit., p. 65 (traduzione mia).

<sup>134</sup> «Mr Hobbes Analogy», MS 4395, British Library, ff. 131-133.

<sup>135</sup> «a punto refractionis ad imaginem directa producta linea est imaginaria»: «Mr Hobbes Analogy», MS 4395, f. 132v.

illusoria). Sebbene all'interno del manoscritto Hobbes faccia indubbiamente riferimento al primo senso di immagine, è possibile sin da ora anticipare che il filosofo inglese non sarà mai particolarmente sensibile alla convinzione per cui la visione possa essere spiegata indipendentemente dell'apporto soggettivo che l'uomo aggiunge con le sue rappresentazioni. In altre parole, per Hobbes la visione non si conclude con la proiezione sul fondo della retina dell'immagine dell'oggetto (cosa di cui era particolarmente convinto Kepler), ma continua con la formazione delle immagini mentali, le quali, nonostante il loro carattere ingannevole, costituiscono l'unica conoscenza che il soggetto possiede del mondo circostante. In questo senso, lo studio delle immagini psichiche aiuta a comprendere la natura delle nostre rappresentazioni e a distinguere la realtà delle cose dalla loro apparenza.

Lo scritto *Analogy* si inserisce, dunque, sia a livello teorico che lessicale, all'interno di un percorso di studio e di 'investigazione' (come scrive Warner) che vede Hobbes lentamente raccogliere i suoi frutti e di cui la corrispondenza diretta degli anni 1634-1636 costituirà la testimonianza parallela dello sviluppo di tali idee. Nelle pagine che seguono concentrerò la mia indagine su tre lettere – *Hobbes a ?*, 21/31 ottobre 1634; *Hobbes a William Cavendish*, 29 luglio/8 agosto 1636; *Hobbes a William Cavendish*, 16/26 ottobre 1636 – che mostrano un uso, ancor più significativo, di una parte del vocabolario dell'*apparenza*.

Prima di procedere, credo sia opportuno fare una precisazione: la corrispondenza rappresenta, in generale, un terreno di analisi che necessita di una serie di cautele interpretative. Normalmente, le lettere coinvolgono almeno due interlocutori e sono scritte o per avviare una conversazione o in risposta a una conversazione già iniziata. Quando si analizza una lettera è perciò importante fare attenzione al lessico di entrambi gli interlocutori, perché può capitare che, per esigenze comunicative, uno dei due si adegui o si opponga al linguaggio dell'altro. La corrispondenza di Hobbes rappresenta un caso eccezionale, in quanto l'unico esempio di carteggio con lo stesso interlocutore che è possibile seguire dall'inizio alla fine è quello con Descartes<sup>136</sup>. In tutti gli altri casi o manca la lettera di Hobbes o manca quella dell'altra parte. Di quest'ultima natura sono le tre lettere che intendo esaminare. Gli unici strumenti di cui ho potuto servirmi, tanto come termine di confronto quanto come supporto alla mia analisi lessico-concettuale, sono stati essenzialmente due: da un lato, le lettere scritte a Hobbes dai medesimi

---

<sup>136</sup> Cfr., *infra*, Cap. 3, § 3. 3.

interlocutori (laddove presenti e laddove trattino argomenti simili) e, dall'altro, i testi del filosofo inglese.

### 1. 1. *Hobbes a ?*, 21/31 ottobre 1634

La lettera del 21/31 ottobre 1634 presenta due problemi: non solo manca la lettera precedente, ma è sconosciuta anche l'identità dell'interlocutore<sup>137</sup>.

Rispondendo alle richieste di chiarimento cui il suo destinatario pare lo avesse interrogato in una missiva precedente, Hobbes interviene offrendo la propria soluzione ad alcuni problemi riguardanti il funzionamento della visione e della memoria. Sono, questi, argomenti che Hobbes affronterà in tutti suoi scritti successivi, dagli *Elements* al *Leviathan* e ai trattati ottici, essendo tra i temi chiave di tutta la teoria dell'apparenza sensibile: la formazione delle immagini e la loro conservazione nella memoria<sup>138</sup>.

Dal punto di vista propriamente lessicale, la lettera del 21/31 ottobre propone un uso del termine *image* diverso rispetto a quello predominante nel manoscritto sulla rifrazione. Sebbene, come ho già sottolineato, la visione sarà concepita da Hobbes come un processo di natura soggettivo, egli preciserà a più riprese che una cosa è l'immagine che si forma sulla retina, un'altra è quella mentale<sup>139</sup> (indipendentemente dal legame che pure egli istituisce fra le due).

La lettera del 1634 è senza dubbio il primo luogo in cui Hobbes pone la problematica della visione sul piano psicologico: l'*image* indica in sostanza quel contenuto intellettuale che, generatosi in seguito a una sensazione visiva, persiste nella mente e continua a 'rappresentare' la sua causa (l'oggetto esterno) anche a distanza di tempo. A fare da cornice a questa descrizione dell'immagine saranno i lemmi *impression* e *to imprint*, che permetteranno a Hobbes di spiegare il meccanismo stesso di formazione dell'immagine. Questi due lemmi, insieme al termine *image*, saranno gli unici, fra quelli individuati nella Tabella n. 2<sup>140</sup>, a comparire all'interno della lettera.

---

<sup>137</sup> Sulla base dello stile, della formula di saluto utilizzata e di alcuni riferimenti di Hobbes a luoghi e persone (Welbeck e la famiglia Clifton), Malcolm avanza tre ipotesi sulla possibile identità del destinatario: Robert Payne, Mr. Glen o Robert Gale (CTH, vol. 1, p. 24; N. MALCOLM, *Biographical Register*: CTH, vol. 2, p. 837 (sia Robert Gale che Mr. Glen – la cui identità resta tuttavia oscura – erano in qualche modo legati ai Cavendish e godevano di uno *status* simile a quello di Hobbes).

<sup>138</sup> Cfr. EL, I, I-III; Lev, I, II, p. 28; DC, IV, XXV, 7, pp. 272-273. Per una discussione cfr. A. NAPOLI, *Metafisica e fisiologia dell'emotività in Hobbes*, in ID. (a cura di), *Hobbes oggi*, cit., pp. 279-327.

<sup>139</sup> «I am to admonish the Reader to remember I speake not yett of the image which wee have in the fancie by beholding the Object through the glasse, butt of the image wee have by beholding the wall or paper on which an image is designed by the object»: FD, I, XI, pp. 264-265

<sup>140</sup> Cfr., *supra*, *Introduzione*, pp. 40-41.

Credo sia conveniente riportare l'intero passo della lettera che andrò ad esaminare, non solo perché essa costituisce di fatto la prima esposizione di Hobbes sul rapporto visione-memoria, ma anche per confrontare l'uso dei termini (la scelta degli aggettivi, verbi o sostantivi che li accompagnano) in relazione alle opere successive. Scrive Hobbes:

Per quel che riguarda la vostra domanda – *Perché un uomo ricorda meno la propria faccia, che vede spesso in uno specchio, del viso di un amico, che non vede da molto tempo?* La mia opinione in generale è che un uomo ricorda meglio quei volti di cui ha avuto una impressione (*impression*) più grande, e che le impressioni (*impressions*) sono più grandi quanto più spesso li si vede e quanto più lungo sia il tempo che si trascorre a guardarli. Ora, voi sapete che gli uomini osservano il proprio viso, ma per brevi istanti; al contrario, guardano il volto dei propri amici, mentre discorrono o conversano insieme per lungo tempo; in questo modo, un uomo può ricevere un'impressione maggiore (*a greater impression*) del viso di un suo amico in un giorno che del proprio in un anno. E, sulla base di questa impressione (*impression*), l'immagine (*image*) sarà più viva ( *fresher*) nella sua mente. Inoltre, la visione del viso di un proprio amico due ore di seguito è in grado di imprimere l'immagine (*imprint the image*) di esso con una forza maggiore rispetto alla stessa quantità di tempo separata da intervalli. E questo accade perché le pause possono facilmente cancellare ciò che è stato leggermente impresso (*lightly imprinted*). In generale, penso che si conserva più a lungo nella memoria ciò che si riceve con più forza dai sensi (*stronglier received by the Sense*)<sup>141</sup>.

Appare subito evidente che attraverso i lemmi *impression* e *to imprint*, Hobbes sembra recuperare il vocabolario di *impressio*, largamente utilizzato dalla *perspectiva* medievale e da tutta la tradizione latina (da Cicerone<sup>142</sup> fino al XIII-XIV secolo) per spiegare la visione e il meccanismo conoscitivo come una sorta di 'impressione' delle specie sullo spirito<sup>143</sup>. Come è noto, il legame fra impressioni sensoriali, immaginazione e memoria, stabilito certamente già da Aristotele e dagli stoici, venne ripreso e sviluppato in particolare dalla riflessione ottica medievale per fare della visione un vero e proprio atto conoscitivo (spiegabile non più solo in termini geometrici ma anche fisiologici e psicologici)<sup>144</sup>. Per quanto Hobbes non si serva del termine *species* e per

---

<sup>141</sup> *Hobbes to? from Paris*, 21/31 October 1634: CTH, vol. 1, pp. 22-23 (traduzione mia).

<sup>142</sup> Risentendo della componente stoica, Cicerone descrive la visione e in generale la rappresentazione (*visus o phantasia*) come l'effetto di una impressione lasciata sui sensi da un oggetto esterno: *Academica*, II, VI, 18.

<sup>143</sup> Cfr., per citare solo una parte della letteratura ottica medievale disponibile all'epoca di Hobbes, ALHAZEN, *Opticae Thesaurus*: «Et apparentia formae visi cum fuerit in remotione mediocri, est propter impressionem forme in visu, secundum quod est, & propter hoc, quod sentit visus partes eius parvas», p. 87 (cfr. anche p. 113); R. BACON, *De multiplicatione specierum*, pp. 409-410; J. PECHAM, *Perspectiva communis*, G. Hartmann, Nuremberg, 1542, p. 3.

<sup>144</sup> Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, G. Giappichelli, 1965; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., pp. 55-79.

quanto egli attaccherà come superfluo e insensato il ricorso a questi 'oggetti' volanti<sup>145</sup>, i concetti espressi nella lettera sono in una certa misura coerenti con una tradizione che fa della sensazione una facoltà passiva che riceve le *impressiones* (o *species* o *formae*) dalla realtà esterna e che fa dipendere la memoria dalla sensazione stessa (non vi è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nel senso). Ora, non solo Hobbes si serve di una terminologia largamente diffusa, ma non manca altresì di utilizzare il verbo *to receive* per indicare ciò che il *Sense* riceve dall'esterno<sup>146</sup>.

L'ipotesi per cui Hobbes stia riprendendo il lessico del suo destinatario o si stia semplicemente adattando ad esso è da escludere, per il semplice fatto che la medesima terminologia sarà da lui utilizzata nelle opere successive. All'interno del *Leviathan*, il lemma *impression* si trova spesso accompagnato dall'aggettivo *great* e dal verbo *to receive* (proprio come nella lettera). Hobbes parla di: «*great impression*» («magna impressione» nel latino)<sup>147</sup>, «*greatness of the impression*» («propter magnitudinem impressionis» nel latino)<sup>148</sup>, «*impressions our senses had formerly received waking*»<sup>149</sup> e «*impression made on the organs of Sight*»<sup>150</sup>. Allo stesso modo, nel trattato ottico inglese, Hobbes afferma che l'impressione esercitata dalla luce sui nostri occhi (quando siamo appena svegli) è tanto grande quanto più lungo e duraturo è il movimento:

For the greater the Impression, the longer doth the motion it makes last, which cause is to be rendered for appearance of the Sunne in our eyes<sup>151</sup>.

Nonostante le somiglianze lessicali, va tuttavia sottolineato che già a partire dagli *Elements*, Hobbes giungerà a una definizione della funzione della memoria che sarà molto più precisa e coerente con i principi della sua filosofia meccanicistica. Se è vero che le impressioni sensoriali incidono sulla capacità della memoria di conservare le immagini delle cose esperite e che un'immagine è tanto più viva e duratura quanto più forte è l'impressione che si riceve (come la visione del viso di un amico o l'immagine che il Sole imprime sui nostri occhi), nelle opere dal 1640 in poi Hobbes insisterà più

---

<sup>145</sup> EL, I, II, pp. 3-4; FD, II, VI, p. 530; Lev, I, I, p. 24.

<sup>146</sup> Hobbes caratterizzerà sempre l'esperienza sensoriale e visiva nei termini di una 'passione': «*Visio est passio producta in vidente per actionem objecti lucidi vel illuminati*», TO I, p. 217. Tuttavia, come vedremo, la sensazione comprende anche una componente attiva, ossia la reazione del soggetto (interna al cervello o al cuore) al movimento esterno: EL, I, II, p. 6; TO II, pp. 225-226; FD, I, III, p. 108; DC, IV, XXV, 2, p. 269.

<sup>147</sup> Lev, I, II, p. 30.

<sup>148</sup> Lev, I, III, p. 40.

<sup>149</sup> Lev, II, XXVII, p. 466

<sup>150</sup> Lev, IV, XLV, p. 1012.

<sup>151</sup> FD, II, II, p. 416.

che sul vigore del ricordo sulla sua debolezza. Ricordare significa avere una debole immagine d'insieme, senza riuscire più a distinguere chiaramente tutti i particolari della cosa vista, indipendentemente dalla forza con cui il movimento esterno si imprime sui sensi<sup>152</sup>. Ogni conoscenza, infatti, si origina per mezzo di un movimento che dall'oggetto esterno raggiunge i nostri organi di senso. Quando l'oggetto – e quindi l'azione – è presente, il movimento si chiama sensazione; quando si allontana si chiama immaginazione, e quando è completamente passato, si chiama memoria<sup>153</sup>.

Quel che però Hobbes ha già intuito nel 1634 è che l'effetto della sensazione può essere cancellato o reso più debole dalla mancanza di continuità nella sensazione stessa. Se la visione di un oggetto è spesso interrotta, l'immagine di esso farà fatica a imprimersi nella memoria. Come vedremo, questo fenomeno non dipende, secondo Hobbes, dalla debolezza del movimento, ma dal suo *oscurarsi*, conseguente al fatto che i nostri sensi sono continuamente stimolati da oggetti diversi, al punto che diventa facile dimenticarsi delle cose appena viste o dei suoni appena uditi<sup>154</sup>.

Un'ultima considerazione sulla possibile identità del destinatario della lettera. Nello *Short Tract on First Principles*, per dimostrare che la sensazione non è una qualità inerente, l'autore afferma che la semplice presenza dell'agente (cioè l'oggetto esterno) che invia le specie ai nostri organi di senso non è sufficiente per determinare una sensazione. Ad esempio, ciò accade per le 'specie' di un amico che si formano nei nostri occhi (*species of a friend in the eye*): se la mente è in altro modo orientata (cioè stimolata da altro) non si avrà una sensazione in atto di quell'amico<sup>155</sup>. Ora, benché lo *Short Tract* non contenga alcuna considerazione intorno alla memoria, né l'autore si serva mai del sostantivo *impression* o del verbo *to imprint*, è singolare che nella lettera all'interlocutore sconosciuto Hobbes si trovi a rispondere a una questione che riguarda l'attività della visione e della memoria in relazione alle *impressioni* generate dal volto di

---

<sup>152</sup> EL, I, III, 7, p. 11; DC, IV, XXV, 8, pp. 273-274.

<sup>153</sup> Lev, I, II, p. 28.

<sup>154</sup> EL, I, III, 1, p. 8; AW, XXVII, 19, p. 327; Lev, I, II, pp. 28-29.

<sup>155</sup> «The Species are confessed to be Agents in the act of sense; and the Animal spirits the patient (as in the Conclusion of Phantasma. (Concl. 4. Sect. 3.) and seeing the Agent produceth nothing in the Patient, but Motion, or some inherent quality (by Prin. II. Sect. I.) and the Act of sense is an Accident belonging to the Patient that useth sense; it followeth, that the Act of sense is eyther an inherent quality, or motion, or else the bare presence of the Agent. Not the bare presence of the Agent; for then, wherever the species were present, there should be the act of sense. (which is absurd.) nay though the species be present in the very organ of sense, (as the species of a friend in the eye) yet if the minde be otherwise bent, there shall not be actual sense of that friend, as is proved by Experience Agayne, actual sense cannot be an inherent quality»: *Short Tract*, pp. 46-48.

un amico sui nostri sensi (è singolare, inoltre, che questo esempio non ritornerà in nessuna delle riflessioni successive di Hobbes sulla memoria)<sup>156</sup>.

I contatti e l'amicizia fra Hobbes e Payne sono noti<sup>157</sup>. Della corrispondenza fra i due si conserva solo una lettera (di Payne a Hobbes)<sup>158</sup>, la quale, però, poco aiuta nel ricostruire il contenuto della lettera perduta. Dal tono confidenziale dei saluti (già sottolineati da Malcolm)<sup>159</sup> e dalla parziale affinità di contenuto con lo *Short Tract*, si potrebbe tuttavia suggerire che Hobbes e Payne avessero modo di discutere di tali argomenti. Non va infatti dimenticato che entrambi facevano parte di un circolo scientifico che in quegli anni affrontava tutta una serie di questioni legate alla nuova scienza dell'ottica e al meccanismo della conoscenza. D'altronde, lo *Short Tract* è stato più volte considerato come il risultato di idee e concezioni condivise da un intero gruppo<sup>160</sup>.

## 1. 2. A William Cavendish, 29 luglio/8 agosto 1636

Le altre due lettere del periodo 1634-1636 sono entrambe scritte da Hobbes a William Cavendish a pochi mesi di distanza l'una dall'altra. L'argomento principale trattato all'interno delle due lettere è l'ottica.

Nella prima (29 luglio/8 agosto 1636), Hobbes discute con William Cavendish del luogo delle immagini (*place of the images*) negli specchi concavi e convessi. Le sette occorrenze del lemma *image* e l'unica occorrenza del verbo *to appear* sono utilizzate per parlare delle immagini visive o retiniche e del luogo in cui esse 'appaiono' e, dunque, sembrano erroneamente essere. Come nel ms. *Analogy*, il lemma *image* è assunto con il senso di immagine visiva che si forma sul fondo dell'occhio quando si guarda un oggetto o per visione diretta o per riflessione o rifrazione (per il tramite, ad esempio, di uno specchio). Il verbo 'apparire' consente però, questa volta, a Hobbes, di definire con maggiore chiarezza il meccanismo stesso di formazione delle immagini dando così il senso del movimento dell'apparenza.

---

<sup>156</sup> Per un esempio simile (il ricordo del volto di un uomo), cfr. J. PECHAM, *Perspectiva communis*, II, XI.

<sup>157</sup> Cfr. N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 80-104; *Biographical Register: CTH*, vol. 2, pp. 873-876.

<sup>158</sup> *Robert Payne to Hobbes*, 26 October/5 November 1636: CTH, vol. 1, p. 40.

<sup>159</sup> Cfr., *supra*, in questo capitolo, p. 49, n. 137.

<sup>160</sup> Cfr. A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Roma, Laterza, 2002, pp. 15-16; R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, cit., pp. 16-18.

La discussione prende avvio da una considerazione critica da parte di Hobbes degli scritti di ottica di Warner e Mydorge nei quali sono contenute, a giudizio del filosofo, false supposizioni riguardanti la luce e il luogo delle immagini<sup>161</sup>. Facendo riferimento a un particolare esperimento condotto sul sangue umano (dal quale sembra essere apparsa l'immagine di un uomo<sup>162</sup>), Hobbes stabilisce il principio secondo cui la causa della visione e del prodursi del luogo apparente delle immagini coincide con il movimento, il quale si trasmette dall'oggetto all'occhio determinando la varietà dell'apparenza, ossia immagini di uno stesso oggetto che appaiono differenti a seconda della modalità della visione. Così, esemplifica Hobbes, l'immagine che un abete è in grado di produrre di se stesso (come albero grande o piccolo) varia a seconda che lo si guardi direttamente o per il tramite di uno specchio:

Sono dell'opinione che il movimento attraverso cui un abete è in grado di produrre l'immagine di se stesso come albero nell'occhio di un uomo che lo osserva direttamente [...], è lo stesso che produce una piccola immagine del medesimo albero nell'occhio di colui che lo guarda da uno specchio, trattandosi ora di un movimento piccolo o finto (*feynt motion*)<sup>163</sup>.

L'uso dell'aggettivo *feynt* per descrivere il movimento che dallo specchio si dirige verso l'occhio dell'osservatore è indicativo del ruolo che il movimento ha nella produzione delle nostre immagini. Il movimento che passa per il tramite di uno specchio è *little* in quanto più debole e *feynt* in quanto restituisce una rappresentazione ulteriormente falsificata dell'oggetto e delle sue dimensioni (più di quanto non sia già imprecisa quella fornita da una visione diretta).

Il luogo dell'immagine è pertanto il posto in cui l'oggetto non è realmente, ma sembra essere. È dal confondere l'immagine riflessa nello specchio con l'oggetto stesso che derivano i principali inganni dei sensi, di cui Hobbes non tratta ancora nella sua lettera a Cavendish. Negli *Elements*, ma soprattutto nei trattati ottici, la distinzione fra

---

<sup>161</sup> Da questa lettera e dalla corrispondenza precedente sappiamo che Hobbes possedeva, almeno fino a quella data, solo una conoscenza indiretta degli scritti dei due matematici, basata quasi esclusivamente su ciò che Payne e lo stesso William comunicavano al filosofo all'interno delle loro missive (di cui però non restano tracce). Nella lettera del 13/23 giugno 1636 a William Cavendish, Hobbes scrive di essere in contatto con Mydorge, perché quest'ultimo gli aveva detto di aver inviato a Charles Cavendish il suo trattato sulla rifrazione. Nell'attesa di ritornare a Welbeck per leggere personalmente il trattato del matematico francese, Hobbes spera che Payne possa comunicargli nella sua lettera successiva quale soddisfazione la lettura di esso abbia procurato a Sir Charles (CTH, vol. 1, p. 32). Cfr. anche *Hobbes to William Cavendish*, 29 July/8 August 1636: «M<sup>r</sup> Warner has sent a tract to S<sup>r</sup> Charles concerning the place of the Image», CTH, vol. 1, p. 24.

<sup>162</sup> *Hobbes to William Cavendish*, 29 July/8 August 1636: CTH, vol. 1, pp. 34 e 35 (n. 5).

<sup>163</sup> «For my part my opinion of firre trees is that the same motion by w<sup>ch</sup> the tree it selfe was able to produce the image of a tall tree in y<sup>e</sup> ey of a man that looked on it [...] workes the little image of a tree in the ey of him that looks upon y<sup>e</sup> glasse, and therefore a little [>image of a] tree, because now a little or feynt motion»: *Hobbes to William Cavendish*, 29 July/8 August 1636, CTH, vol. 1, p. 34 (traduzione mia).

immagine mentale e immagine visiva, e la conseguente riflessione sul luogo 'apparente' delle immagini, permetterà a Hobbes di affrontare il tema capitale dell'apparenza dei fenomeni, attraverso la distinzione fra ciò che è reale e oggettivo (i corpi e i movimenti) e ciò che è puramente soggettivo (le nostre apparenze)<sup>164</sup>.

### 1. 3. A *William Cavendish*, 16/26 ottobre 1636

Di questa lettera e del suo interesse da parte degli studiosi si è già accennato<sup>165</sup>: in essa Hobbes propone la teoria del continuo per spiegare la trasmissione della luce.

Questa lettera è importante anche per altre due ragioni: in primo luogo, Hobbes fornisce una prima riflessione sulla natura dei colori che, coerentemente con le sue considerazioni successive, egli definisce come luce mescolata, «*light mingled*»<sup>166</sup>. In secondo luogo, attraverso la teoria del mezzo e la proposta di una spiegazione esclusivamente cinetica della trasmissione della luce, Hobbes arriva a stabilire uno dei presupposti alla base della sua filosofia meccanicistica e del suo rappresentazionismo: il carattere soggettivo delle qualità sensibili. La luce e i colori, come effetti di un movimento (dalla fonte luminosa) nel cervello, altro non sono se non qualità sensibili che, in quanto tali, esistono solo come rappresentazioni interne del soggetto che subisce le alterazioni del mondo esterno. Questo principio varrà per tutte le nostre rappresentazioni delle qualità sensibili (suoni, odori, sapori) la cui 'realtà' è tale solo in relazione al soggetto.

A tali conclusioni Hobbes giunge rispondendo a una domanda con molta probabilità posta da William in una lettera precedente, riguardante appunto il meccanismo di propagazione della luce e dei colori.

Dalle tavole delle concordanze<sup>167</sup> si osserva la presenza del termine *species* che sembrerebbe non accordarsi con la negazione implicita da parte di Hobbes del modello emissionistico. In realtà, l'unica occorrenza del lemma è evidentemente utilizzata per riprendere la terminologia che William avrebbe utilizzato nella sua domanda. Hobbes esordisce, infatti, scrivendo: «Quanto alla ragione per cui le specie passano per un foro

---

<sup>164</sup> EL, I, II, pp. 3-7.

<sup>165</sup> Cfr., *supra*, in questo capitolo, pp. 45-46.

<sup>166</sup> *Hobbes to William Cavendish*, 16/26 October 1636, CTH, vol. 1, p. 37. Per una medesima definizione dei colori e sulla teoria hobbesiana dei colori cfr.: EL, I, II, p. 6; DC, IV, XXVII; M. BLAY, *Genèse des couleurs et modèles mécaniques dans l'œuvre de Hobbes*, in J. Bernhardt/Y.-Ch. Zarka (éds.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990, pp. 153-168.

<sup>167</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. II, p. 638.

verso un foglio bianco, la mia opinione è la seguente» (*For the reason of the species passing through a hole to a white paper, my opinion is this*)<sup>168</sup>. Riassumendo l'opinione di Hobbes, la propagazione della luce può essere spiegata solo in termini di movimento dalla fonte luminosa all'oggetto e poi fino agli occhi.

Spiega Hobbes: il movimento proveniente da un corpo luminoso (come il Sole) continua anche dopo che l'oggetto è stato illuminato; quest'ultimo, ereditando la medesima virtù (*vertue*)<sup>169</sup> a illuminare, è in grado di esercitare a sua volta un movimento, sebbene più debole, e di illuminare ciò che è intorno. Tuttavia, se il movimento che proviene dal Sole si chiama luce, il movimento che si diffonde a partire dall'oggetto illuminato si chiama colore<sup>170</sup> (le quattro occorrenze del lemma *colour* sono dunque utilizzate in questo senso, ossia per distinguere la luce originaria da quella derivata. Dovremo aspettare gli *Elements* perché Hobbes si serva della coppia *colour-figure* per descrivere la natura delle nostre rappresentazioni)<sup>171</sup>.

Sulla base della spiegazione offerta a Cavendish, Hobbes può così concludere che la luce e il colore non sono altro che effetti di un movimento che si esercita solo tramite il mezzo. Risulta dunque evidente che il lemma *species* è semplicemente 'ricavato' dal lessico del suo interlocutore: piuttosto che di *specie* che passano (*to pass*) o si diffondono (*to diffuse*), Hobbes parla della luce direttamente in termini di movimento, senza che nel tragitto dal foro al foglio bianco sia implicato il passaggio di particelle provenienti dalla fonte luminosa.

L'analisi di questa prima parte della corrispondenza di Hobbes (diretta e indiretta) ha fatto emergere almeno tre punti fermi: 1) Hobbes interviene su questioni che riguardano da vicino la problematica dell'apparenza sensibile essenzialmente perché sollecitato da altri; 2) tutte le considerazioni di Hobbes intorno all'apparenza nascono e si sviluppano all'interno della scienza dell'ottica. L'inedito sulla legge di rifrazione e le lettere

---

<sup>168</sup> *Hobbes to William Cavendish*, 16/26 October 1636: CTH, vol. 1, p. 37 (traduzione mia).

<sup>169</sup> Nella lettera a William Cavendish del 29 luglio/8 agosto 1636, il termine *virtue* si trova cancellato e sostituito con *motion* per descrivere il movimento che un albero produce nell'occhio dell'osservatore sia che lo si osservi per riflessione o per visione diretta (CTH, vol. 1, p. 34). È ad ogni modo palese che, anche in questa seconda lettera a William, Hobbes voglia significare con *virtue* la nozione di 'movimento'.

<sup>170</sup> «For the reason of the species passing through a hole to a white paper, my opinion is this. The lucide body, as for example, the sunne, lighting on an obiect, as for example, the side of a house doth illuminate it, that is, to say giue it the same vertue, though not in the same degree, of diffusing light euery way, and illuminating other obiects w<sup>th</sup> a lesse light, but the light that commeth from the house side, is not pure light, but light mingled, that is to say, color, This light mingled, or colour, passing through the hole there crosses, and goes w<sup>th</sup> y<sup>e</sup> figure inuerted to the white paper, and giues the paper in that part where it falles a power to diffuse light euery way, and so it comes to y<sup>e</sup> eye wheresoeuer they stand»: CTH, vol. 1, p. 37.

<sup>171</sup> Cfr., *infra*, Cap. 2, § 2.1.1.

esaminate mostrano un'evoluzione del lessico rispetto alle opere composte nello stesso periodo. A partire dalle concordanze è possibile constatare che Hobbes introduce due nuovi significati del lemma *imago/image* (immagine mentale e visiva), contro il senso puramente materiale e metaforico assegnato nelle opere 'giovanili'; 3) le lettere consentono di riflettere sulle possibili fonti di Hobbes, ricollegabili alla tradizione della *perspectiva* (teoria delle impressioni sensoriali) e all'ottica moderna (legge sulla rifrazione, modello di trasmissione della luce e dei colori).

Le lettere esaminate sono scritte da Hobbes in un periodo di fondamentale importanza per la sua formazione intellettuale: il terzo viaggio sul continente. È nel corso di questi anni che Hobbes frequenta Mersenne, legge probabilmente alcuni scritti di Galileo, ma soprattutto arriva all'intuizione per cui tutti i fenomeni sono riconducibili al movimento dei corpi. Come si vedrà nel prossimo capitolo, Hobbes condenserà in maniera sistematica tutti questi elementi all'interno della sua prima opera filosofica, gli *Elements of Law*, all'interno della quale si ritroveranno sviluppati sia i principi della sua filosofia meccanicistica sia i principi della sua filosofia politica<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> Le opere composte prima del 1640 contengono tutta una serie di elementi concettuali importanti che Hobbes svilupperà negli *Elements*, ma in maniera ancora più precisa nel *De cive* e nel *Leviathan*. In particolare, nell'introduzione agli *Eight Books (Of the Life and History of Thucydides)* Hobbes traccia le sue prime considerazioni intorno al concetto di 'prudenza', alla funzione didattica della storia e ai pericoli della retorica, arrivando per la prima volta a condannare l'inefficienza della democrazia.

## CAP. 2

### GLI ELEMENTS OF LAW NATURAL AND POLITIC

Nel capitolo precedente si è mostrato che nel periodo compreso fra gli anni '20 e la seconda metà degli anni '30 del Seicento – vale a dire il periodo che coincide con la sua formazione intellettuale – Hobbes si occupa di questioni riguardanti la filosofia naturale, l'ottica e la teoria della visione solo all'interno delle lettere, fatta eccezione di un piccolo manoscritto in cui egli tenta una prima formulazione della legge di rifrazione.

È solo nel 1640, a poco più di vent'anni dalla pubblicazione degli *Eight Books*, che Hobbes completa la stesura della sua prima opera filosofica, gli *Elements of Law Natural and Politic*, scritti e ordinati metodicamente (come lo stesso Hobbes sottolinea) su comando di William Cavendish, primo duca di Newcastle, al quale l'opera è dedicata<sup>173</sup>.

Ancora una volta, come per le lettere, Hobbes sembra avvicinarsi alla riflessione e alla scrittura filosofica perché sollecitato da altri. Quel che conta, tuttavia, è che gli *Elements* si presentano non solo come il primo contributo di Hobbes alla scienza civile<sup>174</sup>, ma anche come il suo primo contributo sistematico alla filosofia naturale. Le questioni, affrontate in parte nella corrispondenza e in parte durante le conversazioni private con il suo Lord<sup>175</sup>, vengono ora condensate all'interno di uno scritto all'interno del quale Hobbes delinea i principi della sua filosofia: nella prima parte, l'autore esamina le facoltà conoscitive dell'uomo e le sue passioni, e offre una prima definizione di «stato di natura»; nella seconda, chiarisce in cosa consistano i patti, e quali siano i diritti e i poteri del sovrano.

Gli *Elements* segnano dunque il punto di svolta sia rispetto alle opere date alle stampe prima del '40 sia rispetto alle lettere. Rispetto alle opere perché con gli *Elements* Hobbes acquista una sua 'identità' filosofica (essendo conosciuto fino ad allora semplicemente come il traduttore di Tucidide) e prende finalmente posizione nel dibattito contemporaneo intorno alla nuova interpretazione meccanicistica della natura e a quale sia la migliore forma di governo; rispetto alle lettere perché Hobbes 'ordina' i diversi risultati delle sue ricerche esposti ai suoi corrispondenti, dando a essi una formulazione più precisa. Rispetto a entrambe – opere e lettere – il filosofo inglese

---

<sup>173</sup> «Now (my Lord) the principles fit for such a foundation, are those which I have heretofore acquainted your Lordship withal in private discourse, and which by your command I have here put into method»: EL, *The Epistle Dedicatory*, pp. xv-xvi.

<sup>174</sup> Cfr. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric*, cit., p. 243.

<sup>175</sup> Cfr. *Hobbes to William Cavendish*, 29 July/8 August 1636: CTH, vol. 1, p. 34; EL, p. xv.

dimostra di essersi appropriato di un lessico che, utilizzato ai vari livelli della sua trattazione, dalla gnoseologia alla politica, egli non abbandonerà più.

Relativamente all'oggetto del presente studio, Hobbes delinea all'interno degli *Elements* un vocabolario dell'apparenza sensibile che ritroveremo, seppur talvolta modificato o 'corretto' semanticamente, all'interno di tutte le sue opere successive. Gli *Elements* rappresentano un testo fondamentale per la comprensione degli elementi basilari di tutta la tematica dell'apparenza così come la ritroveremo esposta nelle opere più mature, come il *Leviathan* e il *De corpore*. Leggere gli *Elements* significa leggere e interpretare un pensiero in evoluzione, che è già giunto a dei punti fermi – primo fra tutti il carattere apparente delle nostre rappresentazioni – ma che, nello stesso tempo, costringe il lettore a frequenti sforzi di interpretazione, soprattutto se si tenta il confronto con le opere successive. Il lessico, pur presentandosi chiaramente come il risultato di un lungo periodo di studio e di analisi etimologica, è ancora utilizzato con alcune incertezze o sfumature semantiche che verranno presto abbandonate, in particolar modo per quel che concerne l'uso di termini come *phantasm* e *appearance*. Come vedremo nel corso della presente indagine, all'interno degli *Elements* Hobbes stabilisce per intero la terminologia dell'apparenza, invitando quasi idealmente il lettore a prendere confidenza con un lessico che ritroverà più o meno identico nelle opere successive. Ciò che Hobbes farà, dopo gli *Elements*, sarà 'modellare' il significato di tali termini e, con ciò, assegnare maggior rilievo ai suoi concetti.

Procederò qui attraverso due momenti: commenterò brevemente la tavola delle occorrenze e le tavole delle concordanze<sup>176</sup>; passerò poi a contestualizzare i dati rilevati.

Dall'esame degli strumenti posti in *Appendice III*, si nota la presenza, negli *Elements*, di nuovi lemmi: i sostantivi *apparition*, *conception*, *phantasm*, *phantasy*, *fancy*, *idea*, *imagery*, *fiction* e *seeming*, e gli aggettivi *phantastical*, *fantastic*, *conceptive* e *conceptible*. Dal punto di vista quantitativo, il sostantivo *conception* conta il maggior numero di occorrenze (centodiciassette), seguito dal sostantivo *imagination* e dal verbo *to appear* (quarantadue in entrambi i casi). Dal punto di vista del contenuto, tutti i lemmi recensiti<sup>177</sup> hanno una stretta pertinenza con la tematica della rappresentazione, a eccezione del sostantivo *appearance* che non designa, in nessuna delle tre occorrenze, una apparenza di tipo fenomenico, e dei casi in cui, ad esempio, i verbi *to appear* e *to*

---

<sup>176</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. II, pp. 533-545.

<sup>177</sup> Cfr., *supra*, *Introduzione*, Tab. n. 2, pp. 40-41.

*seem* concludono un'argomentazione, potendo essere resi con le espressioni 'si evince che', o 'pare che'.

Dalla tavola delle concordanze emerge, infine, un ultimo dato, ossia l'assenza di molti lemmi del lessico dell'*apparenza* nella seconda parte dell'opera, consacrata ad argomenti di natura politica. I termini *apparition*, *colour*, *conception*, *image*, *imagination*, *imagery*, *fiction*, *fancy*, *figure*, *idea*, *phantasm*, *phantasy*, *to perceive* e *spectrum* ricorrono, infatti, esclusivamente nella prima parte, con una frequenza più alta nei primi tredici capitoli. Ad esempio, su ventinove occorrenze del sostantivo *image*, venti ricorrono fra il secondo e il terzo capitolo, nei quali si definiscono la sensazione e l'immaginazione.

Ho concentrato la mia analisi essenzialmente sui primi tre capitoli, all'interno dei quali sono delineati i caratteri principali della tematica dell'apparenza degli *Elements* e nei quali emerge l'uso più significativo dei lemmi recensiti. In effetti, il lessico dell'*apparenza* negli *Elements* delimita almeno tre ambiti intorno ai quali si sviluppa, secondo Hobbes, l'attività percettiva dell'individuo: la sensazione, l'immaginazione e il sogno. Questi momenti del processo fisiologico e cognitivo possono essere interpretati come categorie concettuali, al cui interno sono 'contenuti' uno o più lemmi che ne descrivono i tratti essenziali, permettendo così di cogliere il significato peculiare che appartiene a ciascuno di essi. Come vedremo, vi sono alcuni lemmi che rientrano in ognuna di tali categorie, come *conception*, la cui applicazione a tutti i gradi dell'apparenza sensibile fa di esso un termine chiave per la comprensione della teoria conoscitiva degli *Elements*.

## **2. 1. La sensazione: *conception*, *image*, *apparition***

Tutta la conoscenza comincia, secondo Hobbes, dai sensi, ossia dall'azione (*action*) degli oggetti esterni sui nostri organi di senso<sup>178</sup>. La conseguenza, a livello mentale, di tale azione, è la formazione di un concetto (*conception*), la cui funzione è quella di rappresentare le qualità delle cose fuori di noi (*without us*).

Condurrò la mia analisi sul lemma *conception*, passando poi agli altri lemmi, allo scopo di chiarire il rapporto, le somiglianze o le differenze semantiche, che Hobbes stabilisce fra di essi.

---

<sup>178</sup> «Originally all conceptions proceed from the actions of the thing itself, whereof it is the conception»: EL, I, II, 1, p. 3.

Con le sue centodiciassette occorrenze, il lemma *conception* è il più utilizzato da Hobbes, dalla definizione della sensazione al discorso razionale, dall'immaginazione alla trattazione sulle passioni. «Conception» si presenta come un termine 'camaleonte', capace di adattarsi ai diversi livelli dell'argomentazione. Nella sua accezione più propria, il 'concetto' indica tutto ciò che si trova all'interno della mente<sup>179</sup> e che, come si è detto, deriva da una conoscenza sensibile<sup>180</sup>. In altre parole, tutto ciò che conosciamo attraverso i sensi si può chiamare *conception*.

Come si può notare, Hobbes propone un uso del termine *conception* diametralmente opposto alla tradizione di *conceptus* o *conceptio*<sup>181</sup>. Più che prodotti dell'intelletto, i concetti sono propriamente prodotti dei sensi, al pari delle immagini. Hobbes sembra dunque voler adeguare una certa tradizione lessicale alle proprie esigenze teoriche: il concetto è sì un contenuto mentale, ma è tale solo in relazione al risultato di un'apparenza esclusivamente di natura sensibile.

Questo legame del concetto con la sensibilità viene stabilito da Hobbes attraverso opportune scelte semantiche e sintattiche insieme.

Invero, il lemma *conception* possiede, secondo Hobbes, degli *equivalenti* (*words equivalent*)<sup>182</sup>, che hanno, in una certa misura, una funzione pari a quella designata dal concetto, ossia di rappresentare gli oggetti conosciuti tramite i sensi. Tuttavia, tale rapporto di equivalenza non va inteso nei termini di sinonimia perfetta, poiché, pur condividendo la funzione del 'rappresentare', gli *equivalenti* di *conception* posseggono un significato meno generico e, dunque, più idoneo a descrivere le differenze fra le nostre rappresentazioni o apparenze. È questo il primo obiettivo di Hobbes all'interno degli *Elements*: affermare che tutta la conoscenza deriva dai sensi e mostrare (*to show*), allo stesso tempo, la differenza (*the difference*) fra i 'concetti', le loro cause (*their causes*) e il modo in cui essi sono prodotti (*the manner of their production*)<sup>183</sup>.

'Distinguere' i concetti significa operare una distinzione che è, insieme, terminologica e gnoseologica. È terminologica, in quanto Hobbes mostra la differenza

---

<sup>179</sup> EL, I, I, 8, p. 2.

<sup>180</sup> EL, I, II, 2, p. 3.

<sup>181</sup> Come nota O. Boulnois (*Être et représentation*, cit., pp. 107-150), il 'concetto' nasce alla fine del XIII secolo nell'abito della teologia trinitaria per designare il rapporto fra Padre e Figlio; solo in seguito a un ampliamento del vocabolario, il *conceptus* ha iniziato a designare il pensiero umano, ma esclusivamente in relazione all'atto dell'intellezione come momento del processo conoscitivo che lega, attraverso il *verbum*, la percezione dell'immagine alla significazione linguistica (cfr., ad esempio, Tommaso e Scoto). Questa elaborazione del 'concetto' non è presente nel pensiero di Hobbes, secondo il quale il concetto è elemento del discorso razionale (sulla base di una considerazione della ragione come mera attività di calcolo) solo in quanto generato da una conoscenza sensibile.

<sup>182</sup> EL, I, II, 1, p. 3.

<sup>183</sup> EL, I, II, 1, p. 3.

fra i concetti assegnando al lemma *conception* nuove denominazioni: il 'concetto' si chiama «senso» (*sense*) quando l'azione dell'oggetto sugli organi sensoriali è attuale<sup>184</sup>; si chiama «immagine» (*image*) quando deriva dal senso della vista<sup>185</sup>, o si chiama «suono» (*sound*) quando si riferisce al senso dell'udito<sup>186</sup> (e così via per tutti gli altri sensi). È gnoseologica, in quanto Hobbes, 'affinando' il significato di *conception*, opera una distinzione che non è solo fra i concetti – come risultato dell'apparenza –, ma è anche fra i sensi, come strumenti votati alla conoscenza.

In altre parole, la differenza e l'equivalenza fra i concetti vanno intese in questo modo: i concetti sono diversi perché derivano da sensi diversi (gli occhi fanno conoscere qualità diverse rispetto a quelle rappresentate dalle papille gustative); i concetti sono equivalenti nella misura in cui condividono due proprietà. La prima si è già detta, ossia la loro derivazione sensibile; la seconda riguarda il principio cardine del fenomenismo hobbesiano: tutti i concetti esistono solo all'interno della nostra mente (*the subject of their inherence is not the object, but the sentient*)<sup>187</sup>. La preposizione semplice *or*, con cui Hobbes lega talvolta i lemmi *conception* e *image*<sup>188</sup>, serve a fondare esattamente questo tipo di equivalenza, piuttosto che un rapporto di sinonimia perfetta: tutte le immagini sono concetti, certo, ma non tutti i concetti sono immagini (perché il suono, ad esempio, è un concetto acquisito tramite l'udito e non tramite la vista).

Il lemma *conception* è dunque il comune denominatore che definisce i nostri contenuti mentali: l'immagine è un *concetto* visivo, il suono è un *concetto* uditivo. Tuttavia, come si è dimostrato, il termine *conception* da solo non basta a Hobbes per distinguere i diversi momenti dell'attività percettiva e conoscitiva. Gli altri lemmi del lessico dell'apparenza sono utilizzati non solo per distinguere il 'risultato' della rappresentazione, ma anche per definire la sua reale natura e per mostrare in che modo avvenga la conoscenza.

### 2.1.1. L'immagine

Come abbiamo visto, Hobbes aveva lasciato intendere che la conoscenza avesse un'origine sensibile già all'interno della corrispondenza: il ricordo, così scriveva al suo

---

<sup>184</sup> «Now when the action is present, the conception it produceth is called Sense»: EL, I, II, 2, p. 3.

<sup>185</sup> «by sight we have a conception or image composed of colour or figure, which is all the notice and knowledge the object imparteth to us of its nature by the eye»: EL, I, II, 3, p. 3.

<sup>186</sup> «By hearing we have a conception called sound»: EL, I, II, 3, p. 3.

<sup>187</sup> EL, I, II, 9, p. 7.

<sup>188</sup> Cfr., *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. II, pp. 541-542.

interlocutore sconosciuto, è il risultato di impressioni visive che lasciano nella memoria un'immagine, più o meno viva e duratura, delle cose percepite con gli occhi. Il filosofo inglese aveva fissato la sua spiegazione sul lessico di *impression* e aveva, per la prima volta, caratterizzato l'*image* come contenuto psichico, oltre che visivo<sup>189</sup>.

All'interno degli *Elements*, Hobbes non si limita a istituire il rapporto fra visione e memoria, ma va oltre, arrivando a fondare la derivazione sensibile dei concetti sulla funzione paradigmatica del senso della vista. Tuttavia, a differenza della lettera del '34, Hobbes non si basa sul concetto di 'impressione', ma direttamente su quello di movimento (*motion, alteration o agitation*)<sup>190</sup>, che nella lettera era rimasto implicito<sup>191</sup>. D'altra parte, gli *Elements* sembrano ora fare a meno del lemma *impression*, la cui unica occorrenza ricorre per parlare della 'leggerezza' come una delle disposizioni della mente (*temper of the brain*)<sup>192</sup>.

Hobbes si serve del senso della vista come modello di spiegazione del funzionamento di tutti gli altri sensi: se si vede perché gli oggetti esterni comunicano ai nostri occhi un certo movimento o azione, così si potranno sentire i suoni o percepire gli odori, perché gli agenti del suono (ad es. una campana) o dell'olfatto (ad es. un fiore) esercitano una certa azione sulle nostre orecchie o sul nostro apparato olfattivo.

I concetti visivi, che Hobbes chiama *images*, sono descritti come la conoscenza che i nostri occhi acquisiscono di un oggetto esterno. Le immagini si distinguono dagli altri concetti perché posseggono due proprietà particolari: il colore e la figura<sup>193</sup>. Per la prima volta Hobbes introduce all'interno degli *Elements* questa definizione di immagine, utilizzando la coppia di lemmi *colour* e *figure* (quest'ultimo sostituito talvolta da *shape*)<sup>194</sup>. Questa definizione resterà da ora in poi una costante del pensiero hobbesiano: tutte le immagini derivanti dal senso della vista sono *composed of colour and figure*.

Ancora una volta, l'ottica serve a Hobbes come momento di riflessione e di costituzione del vocabolario della sua filosofia. Secondo la tradizione della *perspectiva* rinascimentale che, grazie alle influenze esercitate dalle nascenti arti pittoriche, inizia a concepire la visione come un fatto empirico (e non solo geometrico), la percezione del

---

<sup>189</sup> Cfr., *supra*, Cap. 1, § 1.1.

<sup>190</sup> EL, I, II, 4, p. 4.

<sup>191</sup> Pur essendo presenti i concetti di 'durata' e 'forza' dell'impressione, i quali presuppongono, naturalmente, il concetto di movimento, Hobbes non utilizza termini come *motion, mouvement*, e simili.

<sup>192</sup> EL, I, X, 5, p. 51.

<sup>193</sup> «by sight we have a conception or image composed of colour or figure, which is all the notice and knowledge the object imparteth to us of its nature by the eye»: EL, I, II, 3, p. 2.

<sup>194</sup> EL, I, II, 4, p. 2.

colore, in condizioni di visione normali, non è mai separata da quella della figura<sup>195</sup>: laddove appare il colore, appare anche la figura, definita, quest'ultima, come la determinazione geometrica dei corpi.

Questo assunto viene accettato da Hobbes, il quale non solo sceglie di definire l'immagine come un composto di colore e figura, utilizzando in maniera quasi del tutto intercambiabile i termini *image*, *colour* e *figure*, ma riesce, in virtù di tale composto, a distinguere, all'interno degli *Elements*, le vere immagini dalle 'false' immagini, prive cioè o del colore o della figura. Di questa seconda tipologia di immagini, che Hobbes chiama *phantasms*, parleremo più avanti<sup>196</sup>; per il momento, si noti come la definizione del concetto visivo acquisti in Hobbes una caratterizzazione precisa, attraverso la quale il processo di formazione delle immagini diventa esemplificativo per la formazione di tutte le nostre apparenze sensibili.

Restando fedele al modello del continuo, adottato già nella lettera a Cavendish dell'estate del 1636<sup>197</sup>, Hobbes spiega la formazione delle immagini visive sulla base del movimento (o agitazione o alterazione) che i corpi esterni trasmettono all'occhio per il tramite di un mezzo (l'aria o l'acqua); questo movimento raggiungere il nervo ottico e, grazie agli spiriti animali, arriva al cervello<sup>198</sup>, determinando una contro-reazione (dall'interno nuovamente verso l'esterno) che si traduce con la formazione di un concetto visivo.

Il meccanismo della visione è descritto in termini 'moderni': si ammette il medio (*medium*)<sup>199</sup> come 'strumento' di trasmissione del movimento e si esclude la presenza di *specie* visibili e intelligibili (*species visible and intelligible*) che «vanno avanti e indietro dall'oggetto»<sup>200</sup>.

---

<sup>195</sup> Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, cit., pp. 239-241, 257-258. Questa concezione della visione come percezione indistinta di figura e colore si ritrova in Biagio Pelacani (1355-1416): *Quaestiones Perspectivae*, III, 2, f. 42. Non c'è evidenza che Hobbes conoscesse l'opera di Pelacani (il nome è infatti assente dai due cataloghi dei testi potenzialmente consultati da Hobbes); ciò non toglie, nondimeno, che il legame fra colore e figura nella percezione visiva fosse oggetto di indagine da parte di ottici, matematici, architetti e artisti soprattutto in età rinascimentale e che tale dibattito non poteva essere del tutto sconosciuto a Hobbes, il quale fa dell'ottica la disciplina fondante di tutta la sua concezione dell'apparenza sensibile.

<sup>196</sup> Cfr., *infra*, in questo capitolo, § 2.2.1.

<sup>197</sup> Cfr., *supra*, Cap. 1, § 1. 2.

<sup>198</sup> A partire dal secondo *Tractatus Opticus* Hobbes sposta dal cervello al cuore la sede di reazione al movimento sensibile. Questa concezione non verrà più abbandonata. Cfr. anche DC, IV, XXV, 4, p. 270.

<sup>199</sup> EL, I, II, 8, pp. 5-6.

<sup>200</sup> «Because the image in vision consisting in colour and shape is the knowledge we have of the qualities of the object of that sense; it is no hard matter for a man to fall into this opinion, that the same colour and shape are the very qualities themselves; and for the same cause, that sound and noise are the qualities of the bell, or of the air. And this opinion hath been so long received, that the contrary must needs appear a great paradox; and yet the introduction of species visible and intelligible (which is necessary for

Infatti, sulla base della spiegazione offerta dal filosofo inglese, l'immagine è il risultato non tanto del primo movimento – quello che dall'oggetto raggiunge il nervo ottico e poi il cervello – ma, piuttosto, del secondo, ossia di quel *rebound* (ripercussione) che dal cervello ripercorre il tragitto contrario, verso l'esterno<sup>201</sup>. È esattamente tale *rebound* a determinare la natura 'apparente' dell'immagine, ossia il suo 'mostrarsi' come qualcosa di esterno e di indipendente dal soggetto senziente. Il rifiuto delle specie, accompagnato da questa spiegazione meccanicistica della formazione delle immagini, è a fondamento della concezione per cui l'area conoscitiva del soggetto è costituita dai soli fenomeni o modificazioni psichiche.

### 2.1.2. «*An apparition only*»: le qualità sensibili

Nella lettera a Cavendish (29 luglio/8 agosto 1636), Hobbes aveva affrontato il problema del luogo dell'immagine, mostrando che la figura di un albero può 'apparire' in modi diversi a seconda che si guardi l'albero per riflessione in uno specchio o per visione diretta.

All'interno degli *Elements*, la questione della visione di un oggetto per riflessione o per rifrazione viene posta per sottolineare, da un lato, l'illusorietà dell'immagine (il bastone che sembra spezzato all'interno dell'acqua), dall'altro, per definire la natura stessa dell'apparenza e il significato che l'uomo attribuisce a essa.

Come è emerso già dall'analisi della corrispondenza, la teoria della visione aveva insegnato a Hobbes che gli oggetti non sono dotati di qualità intrinseche oggettive. La definizione per cui la luce e i colori non sono altro che effetti di un movimento nel cervello viene mantenuta da Hobbes anche negli *Elements* (*the colour is not inherent in the object, but an effect thereof upon us*)<sup>202</sup>, con la precisazione, però, che la luce, il colore e, in generale, tutti i nostri concetti, sono apparizioni (*apparitions*) di quell'unica cosa reale che esiste nel mondo: il movimento dei corpi.

Il termine *apparition*, che negli *Elements* compare con una frequenza bassa (solo nove occorrenze) assume tuttavia un'importanza fondamentale per la teoria dell'apparenza sensibile così come Hobbes la espone in quest'opera. Se volessimo

---

the maintenance of that opinion) passing to and fro from the object, is worse than any paradox, as being a plain impossibility»: EL, I, II, 4, pp. 3-4.

<sup>201</sup> EL, I, II, 7-10, pp. 5-7.

<sup>202</sup> EL, I, II, 9, p. 6.

individuare un sinonimo di questo termine, lo troveremmo solo nel lemma *seeming*, in quanto Hobbes scrive:

Qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non vi si trovano, ma sono solo sembianze e apparimenti (*seemings and apparitions*). Le cose che realmente si trovano nel mondo esterno sono quei movimenti dai quali quelle sembianze (*seemings*) sono causate<sup>203</sup>.

In questa prima fase della sua riflessione, Hobbes sembra non aver ancora assegnato un significato prettamente filosofico al termine *appearance*, che negli *Elements* compare solo tre volte in proposizioni in cui si discute delle forme del potere e delle preoccupazioni che chi governa ha nei confronti dei sudditi<sup>204</sup>. A differenza degli scritti successivi, in cui il lemma designerà un'apparenza di tipo fenomenico, Hobbes si serve ora solo del lemma *apparition* per designare indistintamente tutte le nostre apparenze, siano esse di natura sensibile o di natura extrasensibile (come spettri e fantasmi). Come vedremo, all'interno del *Leviathan* inglese, la distinzione fra *appearance* e *apparition* sarà resa più evidente, perché col secondo termine Hobbes indicherà un tipo di apparire che ha i tratti tipici della 'parvenza'. In tal senso, se le qualità che percepiamo dei corpi sono 'apparenze' (*appearances*)<sup>205</sup>, la visione di un fantasma (*ghost*) è una 'apparizione', ossia una mera illusione<sup>206</sup>.

Ritengo di dover sottolineare questo dato, in quanto, pur mostrando di conoscere il lemma *appearance* e pur avendo già chiara la differenza fra le due tipologie di apparenza, Hobbes decide tuttavia di utilizzare negli *Elements* solo il termine *apparition*. Quest'ultimo viene introdotto con lo scopo di definire il risultato di un movimento, ossia per rappresentare non qualcosa di statico, ma di dinamico. Si potrebbe parlare di una vera e propria *azione dell'apparire* che determina, secondo il filosofo inglese, due effetti strettamente legati l'uno all'altro: il primo è la credenza che le qualità cosiddette secondarie siano inerenti all'oggetto; il secondo è la convinzione che tali qualità (proprio perché credute inerenti all'oggetto) siano anche *reali*, cioè con un'esistenza indipendente dalla nostra facoltà conoscitiva<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> EL, I, II, 10, p. 7 (trad. it.: *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 18-19).

<sup>204</sup> EL, II, V, 2, p. 139; I, X, 9, p. 51.

<sup>205</sup> Cfr., per alcuni esempi, Lev, I, 1, pp. 22, 24; I, 6, p. 82.

<sup>206</sup> Lev, II, 12, p. 166; III, 34, pp. 620, 622.

<sup>207</sup> «That image and colour is but an apparition unto us of that motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain, or spirits, or some internal substance in the head»: EL, I, II, 7, p. 5.

La luce, il colore, l'immagine e tutti i concetti sono *apparitions* nella misura in cui 'appaiono' fuori di noi: «*that apparition of light without, is really nothing but motion within*»<sup>208</sup>.

Credo di poter ribadire che il termine *apparition* non abbia altri sinonimi perfetti a parte *seeming*, perché esso funge essenzialmente da predicato in proposizioni in cui lemmi come *image* e *colour* fanno da soggetto. L'immagine è in primo luogo la conoscenza o nozione che acquisiamo tramite la vista; solo in secondo luogo essa è anche un'apparizione, e lo diventa nel momento in cui il movimento che dall'interno si ripercuote verso l'esterno ci fa 'apparire' come reali quella stessa immagine o colore. In altre parole, l'immagine è un'apparizione nella misura in cui non è nulla di reale fuori di noi.

A tali conclusioni, che lo portano a negare qualsiasi forma di realismo ingenuo, Hobbes giunge grazie all'ottica e, va detto, anche in seguito al confronto con l'opera di Descartes, la cui influenza si sente a livello teorico e, in parte, anche a livello lessicale. Gli esempi che Hobbes fa per fondare il carattere apparente delle nostre rappresentazioni si ritrovano sostanzialmente identici all'interno della *Dioptrique*. Una ferita all'occhio<sup>209</sup> o una forte agitazione del nervo ottico può causare la visione di una forte luce, la quale altro non è se non il risultato di un movimento, quello che Hobbes definisce come *an apparition only*<sup>210</sup>. E così come Descartes aveva parlato di *mouvement* o *agitation* che permane negli occhi e nelle parti interne del cervello<sup>211</sup>, così Hobbes sostiene il medesimo concetto parlando di *motion*, *agitation* o *alteration*:

Dobbiamo osservare che in seguito ad una forte agitazione o scossa (*agitation or concussion*) del cervello, come avviene per un colpo, specialmente se il colpo è all'occhio, per cui il nervo ottico subisce una forte violenza, appare (*appear*) davanti agli occhi una certa luce, e questa luce non è nulla di esterno, ma un semplice apparimento (*apparition*), poiché tutto quello che vi è di reale è lo scotimento o movimento delle parti di quel nervo. Da questa esperienza possiamo concludere che l'apparimento (*apparition*) di una luce fuori di noi non è in realtà che un movimento dentro di noi<sup>212</sup>.

Il concetto di movimento, sottolineato da Hobbes grazie al sostantivo *apparition* e al verbo *to appear*, permette al filosofo inglese di fondare la soggettività delle qualità

---

<sup>208</sup> EL, I, II, 7, p. 5.

<sup>209</sup> R. DESCARTES, *Dioptrique*, Discours VI, BOp I, pp. 189-191; AT VI 130-131. Hobbes aveva letto la *Dioptrique* nel 1637, grazie a una copia inviata da Sir Kenelm Digby (cfr. *Kenelm Digby to Hobbes*, 4 October 1637, CTH, vol. 1, p. 51). Sui rapporti Hobbes-Descartes mi soffermerò nel Cap. 3, § 3. 3.

<sup>210</sup> EL, I, II, 7, p. 5.

<sup>211</sup> R. DESCARTES, *Dioptrique*, Discours VI, BOp I, pp. 188-190; AT VI 130-132.

<sup>212</sup> EL, I, II, 7, p. 5 (trad. it. pp. 15-16).

sensibili come reazioni interne a un movimento che ha avuto la sua prima origine all'esterno.

Nulla può produrre qualcosa in se stesso – scrive Hobbes –: il battaglio non ha suono in sé, ma movimento, e produce movimento nelle parti interne della campana; e così la campana ha movimento, non suono. Essa trasmette movimento all'aria; e l'aria ha movimento, ma non suono. L'aria trasmette movimento attraverso l'orecchio e i nervi al cervello; e il cervello ha movimento, ma non suono. Dal cervello, il movimento si ripercuote di nuovo ai nervi in direzione dell'esterno, e da ciò proviene un apparimento (*apparition*) esterno, che chiamiamo suono. [...] Con questo viene dimostrato che, come nel caso del concetto visivo (*conception by vision*), così anche per quanto riguarda i concetti (*conceptions*) che derivano da altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il senziente<sup>213</sup>.

Hobbes è consapevole che l'apparire delle qualità sensibili (la luce, il colore, ecc.), come proprietà inerenti all'oggetto, è la causa principale dell'inganno dei sensi (*deception of sense*)<sup>214</sup>. Lo studio dei fenomeni della riflessione e della rifrazione insegna che il colore e l'immagine possono essere là dove la cosa vista non è (*that colour and image may be there where the thing seen is not*)<sup>215</sup>, e che l'immagine riflessa nell'acqua è una cosa puramente fantastica (*merely phantastical*)<sup>216</sup>. Nonostante ciò, il compito di correggere tali inganni viene affidato da Hobbes alla sensazione stessa:

Come il senso mi indica, quando vedo direttamente l'oggetto, che il colore sembra (*the colour seemeth*) trovarsi nell'oggetto stesso, così è ancora il senso a suggerirmi, quando vedo per riflessione, che il colore non è nell'oggetto<sup>217</sup>.

All'interno del *De corpore*, ma già nelle *Objectiones* a Descartes<sup>218</sup>, Hobbes proporrà una soluzione differente, affidando alla ragione il compito di correggere gli inganni dei sensi<sup>219</sup>. Nondimeno, quel che gli *Elements* già introducono è la distinzione fra le nostre apparenze e la realtà sensibile, in virtù della quale Hobbes fonda un rapporto causale che non ci permette di dubitare né dell'esistenza dei corpi, né del risultato della percezione: «le cose che realmente si trovano nel mondo esterno sono quei movimenti dai quali quelle sembianze (*seemings*) sono causate»<sup>220</sup>.

---

<sup>213</sup> EL, I, II, 9, p. 7 (trad. it. p. 18).

<sup>214</sup> EL, I, II, 10, p. 7.

<sup>215</sup> EL, I, II, 5, p. 4.

<sup>216</sup> EL, I, II, 5, p. 4.

<sup>217</sup> EL, I, II, 10, p. 7 (trad. it. p. 19).

<sup>218</sup> *Object. III*, BOp I, p. 908; AT VII 171.

<sup>219</sup> Sul ruolo assegnato da Hobbes alla ragione nelle opere successive agli *Elements*, cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, cit., pp. 166-167.

<sup>220</sup> «The things that really are in the world without us, are those motions by which these seemings are caused»: EL, I, II, 10, p. 7.

Con questa prima parte della mia analisi mi sembra di aver mostrato che i termini *conception* e *apparition* sono le due parole chiave per accedere al tema dell'apparenza in relazione a quanto Hobbes scrive sulla sensazione, come momento iniziale della conoscenza umana. Si è inoltre mostrato che i termini *conception*, *image* e *apparition* condividono un rapporto di equivalenza inversamente proporzionale: tutto ciò che si trova nella mente prende il nome generico di *conception*; le immagini (*images*) sono concetti (*by vision*), ma non tutti i concetti sono immagini; e le immagini e tutti i concetti sono a loro volta *apparitions*, in quanto semplicemente effetti di un movimento: «*conceptions or apparitions are nothing really, but motion in some internal substance of the head*»<sup>221</sup>.

## 2. 2. L'immaginazione e i sogni

Il secondo stadio dell'apparenza sensibile è individuato da Hobbes nell'immaginazione. Il termine *imagination* assume, all'interno degli *Elements*, una funzione molto ampia perché con esso Hobbes intende tanto la facoltà dell'immaginare quanto il contenuto di quest'atto.

In quanto atto o facoltà, il termine *imagination* è collegato ai termini *fiction* e *fancy*, mediante i quali Hobbes fa riferimento a un tipo di immaginazione creativa. Attraverso il termine *fiction*, Hobbes sottolinea l'abilità dell'immaginazione di comporre (*composition*) nuove immagini a partire da quelle ricevute e concepite (*conceived*) isolatamente dal senso, come i castelli per aria o le chimere<sup>222</sup>. Con il termine *fancy*, invece, Hobbes parla di quella particolare fantasia o ingegno che appartiene soprattutto a poeti e oratori, capaci di catturare l'attenzione del pubblico mediante metafore e altri tropi del discorso<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> EL, I, VII, 1, p. 28.

<sup>222</sup> «As when the water, or any liquid thing moved at once by divers movents, receiveth one motion compounded of them all; so also the brain or spirits therein, having been stirred by divers objects, composeth an imagination of divers conceptions that appeared singly to the sense. As for example, the sense sheweth us at one time the figure of a mountain, and at another time the colour of gold; but the imagination afterwards hath them both at once in a golden mountain. From the same cause it is, there appear unto us castles in the air, chimeras, and other monsters which are not in *rerum natura*, but have been conceived by the sense in pieces at several times. And this composition is that which we commonly call FICTION of the mind»: EL, I, III, 4, p. 10.

<sup>223</sup> «In which comparison, a man delighteth himself either with finding unexpected similitude in things, otherwise much unlike, in which men place the excellency of FANCY: and from thence proceed those grateful similies, metaphors, and other tropes, by which both poets and orators have it in their power to make things please or displeas, and shew well or ill to others, as they like themselves; or else in discerning suddenly dissimilitude in things that otherwise appear the same»: EL, I, X, 4, p. 50.

In quanto contenuto dell'atto dell'immaginare – ed è questo l'aspetto più interessante relativamente alla tematica dell'apparenza – il lemma *imagination* è utilizzato per designare tanto dei concetti oscuri (*obscure conception*) quanto dei concetti forti e chiari (*strong and clear*).

Nella prima accezione, *imagination* è sinonimo di *phantasy* e si presenta come un altro equivalente di *conception*, poiché designa quel concetto che diventa oscuro o più debole al cessare della sensazione. In altre parole, così come l'immagine è un concetto visivo, l'immaginazione è un concetto oscuro.

In maniera coerente con la tradizione risalente al *De anima* di Aristotele, Hobbes concepisce l'immaginazione come un'attività capace di riprodurre le immagini anche in assenza dell'oggetto sensibile<sup>224</sup>:

L'effetto prodotto dall'oggetto sul cervello – si legge nel terzo capitolo degli *Elements* – non cessa nell'atto stesso in cui l'oggetto ha cessato di operare, col distogliersi da esso dell'organo; vale a dire, benché il senso sia passato, l'immagine o concetto (*image or conception*) permane, ma in maniera meno chiara, finché si è svegli, poiché un oggetto o l'altro continuamente stimola e sollecita i nostri occhi ed orecchi, mantenendo la mente in un movimento più violento, a causa del quale il più debole non emerge facilmente. E questo concetto oscuro (*obscure conception*) è ciò che chiamiamo fantasia o immaginazione (*phantasy or imagination*): infatti l'immaginazione (*imagination*) (se vogliamo definirla) è un concetto (*conception*) che permane dopo l'atto del senso e svanisce a poco a poco<sup>225</sup>.

Come Aristotele, anche Hobbes concepisce la nozione di 'immaginazione' in rapporto alle altre strutture della conoscenza, in particolar modo alla sensazione: da una parte l'immaginazione (o *phantasy*) è una facoltà che rende possibile l'insorgere delle immagini, dall'altra è un movimento prodotto dalla sensazione in atto. In tal senso, Hobbes è ben lungi da attribuire al termine *imagination* un senso puramente intellettuale o indipendente dal rapporto con la materia<sup>226</sup>; infatti, l'immaginazione deriva dalla sensazione, con l'unica differenza che la seconda è sempre presente, la prima no.

Dal punto di vista propriamente lessicale, si deduce che i termini *phantasy* (come evidente traduzione inglese del greco φαντασία), *fiction* e *fancy*, servono a Hobbes per

---

<sup>224</sup> ARISTOTELE, *De Anima*, Γ 427 b 14 – 429 a 9.

<sup>225</sup> EL, I, III, 1, p. 8.

<sup>226</sup> Negli autori del XII-XIII secolo vi è la tendenza a distinguere *imaginatio* da *phantasia*. Quest'ultima è l'immagine di un corpo rappresentato nello spirito in seguito a un'operazione del pensiero; l'*imaginatio* è, invece, una forza dell'anima attraverso la quale si possono cogliere le forme senza che si abbia una precedente rappresentazione di tipo materiale. È proprio l'elemento materiale, infatti, a caratterizzare la definizione di *phantasia* e a distinguerla da quella di *imaginatio* (come attività intellettuale). Cfr. J. HAMESSE, *Imaginatio et Phantasia chez les auteurs philosophiques du 12° et du 13° siècle*, in M. Fattori/M. L. Bianchi (atti a cura di), *Phantasia e Imaginatio. V° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 9-11 gennaio 1986, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 153-184.

marcare la differenza fra un'immaginazione ri-produttiva o sensibile e un'immaginazione produttiva, cioè creativa<sup>227</sup>. È appena il caso di anticipare che negli scritti successivi, il lemma *fancy* subirà un 'ampliamento' semantico, per cui con *fancy* Hobbes non designerà più solo e unicamente l'ingegno dei poeti, ma anche il prodotto della percezione: '*fancies*' saranno la luce, il suono e tutte le apparenze sensibili<sup>228</sup>.

Nella seconda accezione – come concetto *strong and clear* – il lemma *imagination* è collegato ai termini *dream*, *image* e *phantasm*.

Entriamo, con questi termini, in una sfera dell'apparenza sensibile alla quale Hobbes dedica particolare attenzione, perché mette ulteriormente in causa la verità o evidenza della rappresentazione. Abbiamo visto che le qualità sensibili e tutti i nostri concetti possono ingannarci nella misura in cui sembrano altro rispetto a ciò che realmente sono, ossia semplici modificazioni interne o effetti di un movimento sensibile. Il confronto fra le sensazioni aveva permesso tuttavia di uscire da tale inganno, mostrando che tutto ciò che esiste realmente nel mondo sono corpi e movimenti e che la nostra conoscenza, nonostante il suo carattere più o meno ingannevole, rappresenta l'unica possibilità di accesso al mondo esterno.

In altre parole, l'attestazione continua dei sensi rappresenta una forma di garanzia sulla derivazione causale della nostra conoscenza. Tale garanzia diviene, però, sempre più debole quando si ha a che fare con una particolare tipologia di apparenza sensibile: il sogno.

I sogni (*dreams*), definiti da Hobbes come le «immaginazioni di coloro che dormono» (*imaginationes of them that sleep*), si caratterizzano per una chiarezza di contenuto perché durante il sonno i sensi non sono stimolati come accade durante la veglia<sup>229</sup>: non vi sono nuovi concetti che si sostituiscono ai vecchi, e le immagini che ci

---

<sup>227</sup> Come è stato osservato, in età moderna, a partire dal XVI secolo, gli ambiti linguistici volgari sono interessati da cambiamenti lessicali e semantici, che coinvolgono altresì l'uso e il significato di termini come *imaginatio* e *phantasia* (che la tradizione occidentale latina aveva fino a quel momento utilizzato in maniera pressoché intercambiabile nell'operazione di traduzione o traslitterazione del termine greco φαντασία. Cfr. G. SPINOSA, *Phantasia e Imaginatio nell'Aristotele latino*, in M. Fattori/M. L. Bianchi (atti a cura di), *Phantasia e Imaginatio*, cit., pp. 117-152). Nella lingua inglese, grazie anche allo sviluppo di discipline molto influenti come la retorica e la poetica, si assiste a un vero e proprio processo di differenziazione fra il termine *imagination* e il termine *fancy*, che si può tradurre in una distinzione fra «immaginazione riproduttiva» e «immaginazione creativa». Cfr. G. CAMASSA, *Phantasia da Platone ai neoplatonici*, in M. Fattori/M. L. Bianchi (atti a cura di), *Phantasia e Imaginatio*, cit., pp. 23-25; L. NAUTA/D. PÄTZOLD (eds.), *Imagination in the Late Middle Ages and Early Modern Times*, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2004.

<sup>228</sup> «All fancies are motions within us, relics of those made in the sense»: Lev, I, 3, p. 38 (cfr. anche Lev, I, 1-3. Sul significato di *fancy* come buon ingegno (*good wit*): Lev, I, 8, pp. 104-106). Cfr. anche FD, I, 2 e I, 6; *Seven Phil. Probl.*, pp. 27-29.

<sup>229</sup> EL, I, III, 2, p. 8.

rappresentiamo sono così chiare da sembrare vere. Infatti, precisa Hobbes, quando si sogna non ci si meraviglia di vedere persone, oggetti e luoghi, di cui ci si meraviglierebbe da svegli:

La chiarezza del concetto, in un sogno, toglie la diffidenza, a meno che la stranezza sia eccessiva come al pensiero di cadere dall'alto senza farsi male: ma in questi casi molto spesso ci si sveglia<sup>230</sup>.

Il meccanismo di formazione delle immagini dei sogni ripercorre il processo di costituzione delle immagini visive. I sogni sono sostanzialmente delle immagini che provengono dal sensibile e che la mente ritiene in maniera involontaria. Ciò che distingue le immagini dei sogni dalle immagini nella veglia non è soltanto la chiarezza, tale da far sembrare reali i sogni, ma l'*autonomia* dell'immagine rispetto al reale.

Come si è mostrato, l'immagine visiva non è il risultato del movimento che dall'esterno raggiunge gli occhi e poi il cervello, ma del movimento opposto, che dall'interno si ripercuote verso l'esterno.

Nel caso del sogno, il movimento si *reitera*, poiché il *rebound* che, proiettandosi nuovamente verso l'oggetto esterno, causa l'apparenza, non può aver luogo. Detto altrimenti, durante il sonno i nostri occhi non vedono nulla, poiché non sono soggetti ad alcuna stimolazione esterna. Le immagini dei sogni sono rappresentazioni create durante la veglia, per cui non c'è necessità alcuna che, nell'atto del sogno, gli oggetti esterni inviino ai nostri occhi dei movimenti destinati a ritornare (*rebound*) indietro.

In questa capacità di reiterare il movimento, il sogno è simile alla memoria, con l'unica differenza che se l'immagine del sogno è solitamente chiara, l'immagine nella memoria è per la maggior parte oscura. Anche la memoria, in fondo, non ha bisogno del movimento di oggetti esterni affinché un'immagine riaffiori alla mente, ma è sufficiente che il concetto di una cosa passata riaffiori alla mente per mezzo di un movimento interno:

Quando il concetto della medesima cosa si presenta per la seconda volta, noi ci accorgiamo che è la seconda volta, vale a dire, che abbiamo già avuto prima il medesimo concetto, e questo equivale ad immaginare una cosa passata; ciò è impossibile al senso, che si ha solo di cose presenti<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> EL, I, III, 9, p. 12 (trad. it. p. 25).

<sup>231</sup> EL, I, III, 6, p. 11 (trad. it. p. 24). Hobbes aveva già parlato della funzione della memoria nella lettera al suo destinatario sconosciuto: l'immagine di un amico nella memoria si conserverebbe anche qualora non si presentasse più occasione di rivedere il suo volto, perché la qualità del ricordo dipende dalla forza con cui l'immagine si è impressa nella mente nell'atto della sensazione (cfr., *supra*, Cap. 1, § 1.1.).

### 2. 2. 1. Il fantasma

Come si può notare, Hobbes tratta il sogno come un fenomeno naturale, prodotto da leggi psichiche e fisiologiche, e non come un evento sovranaturale. Certo, non mancheranno, soprattutto nel *Leviathan*, tutta una serie di considerazioni intorno alla dimensione 'religiosa' o 'mitica' del sogno<sup>232</sup>; tuttavia, negli *Elements* Hobbes inaugura una trattazione sul sogno che, presente anche negli scritti successivi, risente ancora una volta del *background* della tradizione greca e latina.

Credo si possa affermare che le fonti dirette di Hobbes siano il *De anima* e gli scritti sul sogno e sul sonno di Aristotele, contenuti nei *Parva naturalia* (in particolare, *De somno et vigilia* e *De insomniis*)<sup>233</sup>, nonché tutta la tradizione latina che da Cicerone ha commentato i testi del filosofo greco. Come è noto, per Aristotele il sogno è un *phantasma* generato dal movimento di una percezione sensibile<sup>234</sup>, ovvero da un residuo di sensazioni avute da svegli, ed è, proprio come per Hobbes, un'immagine legata alla facoltà percettiva in quanto *phantasia*<sup>235</sup> (*imagination* o *phantasy*): i sogni sono, infatti, secondo la definizione del filosofo inglese, «le immaginazioni di coloro che dormono».

A differenza di Aristotele, per il quale la formazione dei sogni, al pari di ogni altra immagine, si spiega per mezzo di una fisiologia che coinvolge anche il cuore, Hobbes sottolinea negli *Elements* il ruolo del cervello (forse anche sotto l'influenza della fisiologia cartesiana) nella produzione delle immagini oniriche<sup>236</sup>.

Dal punto di vista lessicale, Hobbes non è ancora sul punto di parlare dei sogni come di fantasmi (sebbene il termine *imago/image* possa legittimamente tradurre il greco φαντασμα); tuttavia, egli introduce il termine *phantasm* per parlare di una tipologia di immagini vive che condivide col sogno uguale chiarezza e distinzione. Di tali immagini, designate sempre con φαντασμα, aveva parlato lo stesso Aristotele, quando affermava che non tutti i *phantasmata* sono necessariamente sogni. Vi sono, infatti,

---

<sup>232</sup> Cfr. Lev, III, XXXIV.

<sup>233</sup> Che Hobbes conoscesse il *De somno et vigilia* è testimoniato da una citazione contenuta nel *Tractatus opticus II* (p. 207), in cui il filosofo inglese rimanda al cap. 3 del testo aristotelico per la concezione della visione come movimento. Per gli scritti sul sogno di Aristotele cfr. *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955.

<sup>234</sup> ARISTOTELE, *De insomniis*, 462 a 29-31.

<sup>235</sup> ARISTOTELE, *De insomniis*, 459 a 15-25.

<sup>236</sup> EL, I, III, 3, p. 9.

alcune immagini (εἶδωλα) che appaiono in movimento nell'oscurità o a chi tiene gli occhi chiusi<sup>237</sup>.

Tendendo presente la precisazione aristotelica, ecco cosa scrive Hobbes negli *Elements* quando introduce per la prima volta nel suo vocabolario il lemma *phantasm*<sup>238</sup>:

C'è però un altro tipo di immaginazione (*imagination*) che gareggia in chiarezza col senso, altrettanto bene di un sogno (*dream*), e si ha quando l'azione del senso (*action of sense*) è stata prolungata o violenta: questo si sperimenta più frequentemente nel senso della vista che negli altri. Un esempio di ciò è dato dall'immagine (*image*) che permane davanti agli occhi dopo aver guardato fisso il Sole. Inoltre sono esempi del medesimo fenomeno quelle piccole immagini che appaiono davanti agli occhi al buio [*those little images that appear before the eye in the dark*] (cosa di cui io credo ognuno abbia esperienza, ma più di tutti chi è pauroso o superstizioso). Queste immagini, per distinguerle (*for distinction-sake*), si possono chiamare fantasmi (*phantasms*)<sup>239</sup>.

Come si può notare, al di sotto della categoria di «immaginazioni chiare», Hobbes fa rientrare due tipologie di immagini (*images*): quelle che appaiono dopo aver guardato fisso il Sole e quelle che appaiono al buio. Pur essendo entrambe immagini, Hobbes ritiene di doverle distinguere (*for distinction-sake*) terminologicamente; solo alle seconde, infatti, spetta propriamente il nome di 'fantasmi'.

«*Image*» e «*phantasm*» sono dunque due nomi con cui Hobbes indica due rappresentazioni visive, con la differenza che l'*image* si genera in presenza di luce (dopo aver guardato fisso il Sole, in quanto fonte luminosa), mentre il *phantasm*, contrariamente all'etimologia greca del termine (da *phaos*, luce), si genera in assenza di luce, essendo un tipo di immagine che appare al buio. Ora, se l'immagine, come si è visto, è un concetto visivo dotato di colore e figura, il 'fantasma' potrebbe essere definito come un'immagine in bianco e nero, ossia dotata di figura ma non di colore. Del resto, nel capitolo secondo, Hobbes aveva già chiaramente affermato che dove non c'è luce non c'è visione<sup>240</sup>. Ne deriva pertanto che il fantasma è un tipo di rappresentazione con cui non vediamo, ma *crediamo* di vedere qualcosa.

---

<sup>237</sup> ARISTOTELE, *De insomniis*, 462 a 8-19; cfr. anche *De anima*, Γ 3, 428 a 16.

<sup>238</sup> Va sottolineato che, pur prendendo indubbiamente in prestito da Aristotele l'uso del termine *phantasm*, Hobbes non ne condivide a pieno il significato. Il 'fantasma' di cui parla Aristotele è una rappresentazione che condivide un rapporto di somiglianza con l'oggetto esterno; per Hobbes, al contrario, credere che le nostre immagini siano simili o conformi agli oggetti coincide con il più potente pregiudizio da abbattere: è in virtù di tale credenza che tendiamo a interpretare le qualità sensibili come proprietà inerenti all'oggetto, e non come semplici modificazioni interne del soggetto senziente.

<sup>239</sup> EL, I, III, 5, p. 10 (trad. it. pp. 23-24).

<sup>240</sup> «For where there is no light, there is no sight; and therefore colour also must be the same thing with light, as being the effect of lucid bodies»: EL, I, II, 8, p. 6.

L'illusione di vedere qualcosa, in realtà, è una prerogativa che appartiene non solo al fantasma, ma anche alle altre due tipologie di immaginazioni che Hobbes definisce come forti e chiare (*strong and clear*): a) i sogni, considerati reali da coloro che dormono, e b) le immagini che appaiono davanti agli occhi dopo aver guardato fisso il Sole o dopo aver premuto molto forte il nervo ottico.

Tuttavia, se le immagini hanno pur sempre un *fondamento* nelle cose (il Sole, ad esempio, esiste realmente), il fantasma sembra avere il proprio fondamento nella sola forza dell'immaginazione, o in quei sentimenti che Hobbes identifica con la paura e la superstizione.

Le altre due occorrenze del termine *phantasm*, negli *Elements*, sono infatti presenti nel capitolo XI in cui Hobbes parla della nostra concezione di Dio e degli spiriti. Senza entrare nel dettaglio delle opinioni di Hobbes in materia di religione, mi basterà notare che sotto i profili lessicale e concettuale il significato del termine *phantasm* è paragonato da Hobbes, almeno in questa prima fase della sua riflessione, esclusivamente ai lemmi *ghost* e *spectrum*, e alla concezione della natura degli spiriti come sostanze materiali.

Il termine *spectrum*, nella sua origine etimologica e nella sua accezione più generale, significa 'immagine', ovvero rappresentazione di qualcosa che si acquisisce per mezzo della vista. In un'accezione più negativa, *spectrum* significa appunto fantasma, illusione, parvenza, al pari dell'inglese *ghost*, ossia indica una rappresentazione di origine emotiva più che sensibile.

Negli *Elements* Hobbes definisce gli spiriti come corpi sottilissimi il cui concetto consiste in una figura senza colore (*figure without colour*). Ne consegue che, se esistessero, gli spiriti dovrebbero essere dotati di corpo, perché nella 'figura' è implicito il concetto di 'dimensione'<sup>241</sup>. L'errata interpretazione delle Sacre Scritture<sup>242</sup> ha però portato a considerare gli spiriti come «sostanze incorporee» (*incorporeal bodies*) che avrebbero – impropriamente – la capacità di agire sui nostri sensi, mostrandosi davanti ai nostri occhi come farebbero i corpi reali. Le immagini che derivano da tali 'visioni' sono chiamate da Hobbes appunto *phantasms*, ma anche *ghosts* e *spectra*, che altro non sono

---

<sup>241</sup> «By the name of spirit we understand a body natural, but of such subtilty that it worketh not on the senses; but that filleth up the place which the image of a visible body might fill up. Our conception therefore of spirit consisteth of figure without colour; and in figure is understood dimension: and consequently, to conceive a spirit, is to conceive something that hath dimension. But spirits supernatural commonly signify some substance without dimension; which two words do flatly contradict one another»: EL, I, XI, 4, p. 55.

<sup>242</sup> «But though the Scripture acknowledge spirits, yet doth it nowhere say, that they are incorporeal, meaning thereby, without dimensions and quantity; nor, I think, is that word incorporeal at all in the Bible»: EL, I, XI, 5, p. 55.

se non *apparitions* che dipendono dalla «falsa opinione concernente la forza dell'immaginazione (*force of imagination*)»<sup>243</sup>.

Il termine *apparition* torna nuovamente a definire l'effetto della rappresentazione: fantasmi e spettri sono *apparitions* così come erano *apparitions* tutti i concetti che Hobbes aveva esaminato nei capitoli precedenti, con l'importante differenza per cui, se i concetti erano 'risposte motorie'<sup>244</sup> ad azioni esercitate dall'oggetto stimolante, i fantasmi sono reazioni motorie (in quanto gli occhi sono pur sempre in funzione) a 'supposte' azioni esercitate da altrettanti 'supposti' oggetti stimolanti.

### **2. 3. L'inganno dei sensi e l'ipotesi annichilatoria: lo scarto fra apparenza e realtà negli *Elements***

I sensi ingannano, sottolinea Hobbes: il colore sembra inerire all'oggetto, la torre vista da lontano sembra avere una pianta quadrata, un abete riflesso in uno specchio sembra meno alto di quanto non lo sia nella realtà. I sensi, nondimeno, sono in grado di salvarci dall'inganno, perché è sufficiente avvicinarsi all'abete o alla torre per verificare, rispettivamente, la sua reale altezza e la conformazione geometrica della sua pianta.

I sogni, per quanto forti e chiari, ingannano ancor più dei sensi, perché durante il sonno i sensi non sono stimolati e nessun confronto fra le sensazioni ci aiuterebbe a uscire dall'inganno o dall'incertezza, certe volte persistente, di essere svegli o di stare ancora sognando.

È così che Hobbes arriva alla conclusione, interpretata come l'indizio di derivazioni scettiche nel suo pensiero<sup>245</sup>, che non esista criterio (*κριτήριον or mark*)<sup>246</sup> per distinguere il sogno dalla veglia: «e quindi – continua – mi stupisco meno di udire talvolta qualcuno che mi racconta il suo sogno come una cosa vera, o lo prende per una visione»<sup>247</sup>.

Il fantasma, al pari delle immagini che appaiono durante il sonno, non è verificabile per mezzo di un confronto fra le sensazioni, nonostante ci si trovi in uno stato di veglia.

---

<sup>243</sup> EL, I, XI, 5, p. 56.

<sup>244</sup> Cfr. A. NAPOLI, *Metafisica e fisiologia dell'emotività in Hobbes*, cit., p. 290.

<sup>245</sup> Cfr., *supra*, *Introduzione*, pp. 20-21.

<sup>246</sup> «I know no *κριτήριον or mark* by which he can disce[m] whether it were a dream or not»: EL, I, III, 10, p. 12.

<sup>247</sup> EL, I, III, 10, p. 12 (trad. it. p. 26).

In entrambi i casi manca cioè quel criterio con cui verificare l'*evidenza* della rappresentazione: ogni evidenza è concetto, scrive Hobbes, e ogni concetto procede dal senso<sup>248</sup>.

Lo scarto fra apparenza e realtà, che sembra non potersi colmare quando sogniamo e quando prendiamo per vere le piccole immagini volteggianti nel buio, appare perfettamente colmabile per tutte le altre rappresentazioni che ci formiamo del mondo esterno. Lo studio sul funzionamento dei sensi, e del senso della vista in particolare, aiuta, secondo Hobbes, a ridurre la portata del dubbio e ad arrivare alla conclusione che tutti i nostri concetti non sono un nulla, ma che essi costituiscono la sola conoscenza del mondo circostante.

La distinzione fra *dream/phantasm/ghost/spectrum*, da un lato, e *conception/image/imagination*, dall'altro, è la controprova a livello lessicale del modo in cui Hobbes concepisce tale scarto.

Il potere della mente di conoscere e di formarsi le immagini della realtà sensibile viene chiarito da Hobbes con la supposizione della distruzione del mondo, di cui egli si serve per dimostrare il carattere soggettivo dei nostri pensieri e il fatto che la scienza si fonda esclusivamente sulla loro acquisizione ed elaborazione. In sintesi, Hobbes suppone che se un uomo potesse sopravvivere all'ipotetica distruzione del mondo, questi conserverebbe nella sua mente le immagini o concetti (*images or conceptions*) delle cose precedentemente viste e percepite:

Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione (*cognition*), immaginazione (*imagination*), idea (*idea*), nozione (*notion*), concetto (*conception*), o conoscenza (*knowledge*) di esse<sup>249</sup>.

Sulla base dell'analisi condotta, non dovrebbe meravigliare che dalla lista di lemmi che Hobbes introduce per definire il potere cognitivo (*power cognitive or conceptive*)

---

<sup>248</sup> EL, I, XI, 5, p. 55

<sup>249</sup> «For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things which he had before seen and perceived in it; every man by his own experience knowing that the absence or destruction of things once imagined, doth not cause the absence or destruction of the imagination itself. This imagery and representations of the qualities of things without us is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception, or knowledge of them. And the faculty, or power, by which we are capable of such knowledge, is that I here call power cognitive, or conceptive, the power of knowing or conceiving»: EL, I, I, 8, p. 2. La teoria del 'finto annichilamento del mondo' si trova anche in: AW, III, 1, p. 117; DP, f. 1r, ll. 30-51; DC, I, VII, 1, pp. 75-76.

siano assenti i lemmi *phantasm*, *dream*, *spectrum*, *ghost* e *apparition*, e siano presenti solo quelli che Hobbes stesso aveva definito come termini equivalenti di *conception*<sup>250</sup>.

Benché il sogno, nella sua spiegazione fisiologica, sia collegato alla tesi dell'annichilamento del mondo, in quanto sia il sogno sia la permanenza delle immagini nella mente dell'uomo che sopravvive alla distruzione del mondo sono spiegabili in base all'assunzione di un movimento che, generato dall'esterno, continua a sussistere solo internamente, dal punto di vista del suo contenuto, il sogno non può dirsi portatore di conoscenza. Sebbene esso rappresenti cose o situazioni sperimentate durante la veglia, queste non hanno né la forza di conservarsi nella memoria (i sogni solitamente si dimenticano al risveglio) né di costituire un oggetto solido per costruire scienza.

Ugualmente, *phantasms*, *ghosts* e *spectra* non possono rientrare nella definizione del potere cognitivo perché essi hanno bisogno di un correlato esterno che negli *Elements* ancora manca. I fantasmi sono mere illusioni e, al pari dei sogni, non possono né conservarsi nella memoria né costituire oggetto di conoscenza (cui attingere nell'ipotesi di vivere soli in un mondo annientato).

È forse il caso di ribadire che il fantasma, ancor meno del sogno, può avere una funzione conoscitiva, perché esso non si fonda sul concetto di movimento che rende legittimo il significato dell'ipotesi annichilatoria. Il fantasma, a differenza del sogno, non sembra essere generato da un movimento proveniente da un corpo reale. E, come sappiamo, le cose che realmente si trovano nel mondo sono quei movimenti dai quali i nostri concetti sono causati.

Può invece apparire anomalo che il termine *apparition* sia assente dalla lista di lemmi che definiscono il potere cognitivo. In effetti, il lemma *apparition* assume negli *Elements* una funzione del tutto particolare. Con esso Hobbes ha descritto due tipologie di apparenza, la prima di origine sensibile (es. la luce), la seconda di origine extrasensibile (es. gli spettri). Nel primo caso si è visto che il termine assume principalmente la funzione di predicato all'interno di proposizioni in cui Hobbes afferma che i concetti, i colori, la luce o le immagini sono *apparitions* nella misura in cui 'appaiono' come esterni al soggetto e, quindi, inerenti all'oggetto. Il termine *apparition* qualifica l'azione stessa dell'apparire: il concetto e l'immagine, pur essendo nomi assegnati a reazioni a un movimento, sono contenuti che vanno a depositarsi nella mente. Non a caso, Hobbes afferma che l'ipotetico superstite alla distruzione del mondo conserverebbe le immagini o rappresentazioni delle qualità delle cose precedentemente

---

<sup>250</sup> EL, I, II, 1, p. 3.

esperite (ossia percepite con i cinque sensi). Il termine *apparition* descrive propriamente il processo di restituzione del movimento dal cervello verso l'esterno: la luce è un 'apparimento' perché all'interno del cervello si genera una contro-reazione al movimento iniziale che fa 'apparire' la luce come una qualità intrinseca dei corpi.

Nell'ipotesi annichilatoria, l'ipotetico sopravvissuto non avrebbe più possibilità di inviare indietro (*rebound*) il movimento generato nell'atto della sensazione, perché intorno a lui non vi sono più corpi in grado di 'subire' l'azione.

La teoria dell'apparenza sensibile, così come Hobbes la espone all'interno degli *Elements*, fonda un principio basilare di tutta la sua filosofia: la rappresentazione è sempre l'esito immediato di un movimento interno al corpo e solo ed eventualmente in maniera mediata è l'esito di un impulso che viene dall'esterno.

La distinzione, che può essere così riassunta, fra *phantasms*, da un lato, e *conceptions*, dall'altro, è comprensibile a partire dalla considerazione che i primi, a differenza dei secondi, sono pseudo-rappresentazioni privi di una causa corrispondente nell'oggetto esterno.

Come vedremo nelle opere successive, i termini *phantasm* e *conception* subiranno delle trasformazioni in relazione tanto al significato quanto alla frequenza d'uso. Il lemma *phantasm* subirà una vera e propria evoluzione semantica: pur essendo utilizzato ancora come sinonimo di *ghost* o *spectrum* (soprattutto nel *Leviathan*), il 'fantasma' assumerà un significato differente rispetto a quello degli *Elements*, fino a giungere alla definizione tipica del *De corpore*, secondo cui il *phantasma* coincide con la prima sensazione delle qualità di un corpo<sup>251</sup>. Al contrario, il lemma *conception*, che con la sua alta frequenza ha avuto una funzione di rilievo nel vocabolario dell'*apparenza* degli *Elements*, verrà sempre meno utilizzato da Hobbes: basti pensare che in uno scritto tanto corposo come il *Leviathan*, il lemma *conception* conta solo quattordici occorrenze<sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> DC, IV, XXV, 2, p. 269.

<sup>252</sup> Cfr. *Tavola delle occorrenze*, Appendice III, vol. II, p. 284.

## CAP. 3

### IDUE TRATTATI OTTICI LATINI E LA CORRISPONDENZA CON DESCARTES

#### 3. 1. La partenza per Parigi e ancora sull'ottica

L'analisi del lessico dell'*apparenza* nei capitoli precedenti mi ha permesso di constatare che l'interesse prioritario manifestato da Hobbes nei confronti dell'ottica (unito alle indagini da egli stesso condotte in questo ambito di ricerca) ha avuto una notevole rilevanza nella costituzione del suo vocabolario e nello sviluppo delle sue teorie nel campo della fisiologia della percezione e della formazione delle immagini sensibili. Mi sembra di poter sin da subito affermare che questo dato troverà ulteriori conferme nell'analisi che condurrò nel presente capitolo e che riguarderà proprio una serie di scritti consacrati interamente all'ottica.

In effetti, il periodo immediatamente successivo alla stesura e alla prima circolazione 'clandestina' degli *Elements* vede Hobbes impegnato nella stesura di scritti di ottica. Il filosofo inglese si trasferisce a Parigi: siamo alla fine del 1640 e da quella data Hobbes trascorrerà nella capitale francese undici anni di esilio volontario, accolto all'interno del circolo del suo amico Mersenne<sup>253</sup>. Come da sua consuetudine, Mersenne coinvolge presto Hobbes in una polemica con Descartes: il risultato sarà una controversia alquanto ostica che, sotto forma di corrispondenza, avrà come oggetto di discussione per l'appunto l'ottica e, più precisamente, le tesi della *Dioptrique* sulle leggi di riflessione e rifrazione e sulla natura della materia sottile. Inoltre, già prima di partire per Parigi, Hobbes aveva iniziato la composizione di un trattato ottico, che sarà pubblicato da Mersenne come *Liber Septimus* della sua *Synopsis* nel 1644<sup>254</sup>; e nel corso del primo biennio parigino Hobbes scriverà un secondo trattato ottico, rimasto però inedito fino al secolo scorso<sup>255</sup>.

Come si può notare, l'ottica rappresenta un terreno di indagine che tiene occupato il filosofo inglese per lungo tempo e in maniera sistematica almeno fino al 1646, anno in cui su richiesta di William Cavendish Hobbes scriverà un terzo trattato ottico, questa

---

<sup>253</sup> Cfr. *Aubrey*, pp. 333-334; *Vita carm. expr.*, p. xcvi.

<sup>254</sup> M. MERSENNE, *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, Parisiis, Bertier, 1644, pp. 567-589; il testo è riprodotto anche in OL V, pp. 215-248.

<sup>255</sup> Si tratta del ms. Harley 6796 (ff. 193-266) della British Library, riprodotto in: Th. HOBBS, *Tractatus Opticus*, a cura di F. Alessio, «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII (1963), pp. 147-228; nel 1889 Tönnies ne aveva pubblicato alcuni estratti in appendice alla sua edizione degli *Elements* (EL, pp. 211-226).

volta in inglese<sup>256</sup>, e di cui, a causa dei suoi nessi con il *De homine*, mi occuperò nella seconda parte di questa tesi.

Nel presente capitolo, mi sono concentrata sui primi scritti riguardanti l'ottica ai quali ho fatto pocanzi accenno. Le ragioni di questa scelta sono molteplici. In primo luogo, i due trattati latini e la corrispondenza con Descartes sono strettamente interconnessi dal punto di vista cronologico. Infatti, il *Tractatus opticus I* è scritto da Hobbes poco prima del viaggio per Parigi, a partire dal novembre del 1640, mentre il *Tractatus opticus II* è composto, presumibilmente, fra il 1641 e il 1642<sup>257</sup>. Fra i due trattati latini si inserisce il carteggio con Descartes, che occupa i due filosofi per un arco di tempo che va dal novembre 1640 all'aprile 1641. La prima lettera inviata da Hobbes a Descartes (per il tramite di Mersenne), del 5 novembre 1640, non ci è pervenuta<sup>258</sup>; tuttavia, sulla base degli studi condotti negli ultimi anni, nonché del contenuto delle missive successive, sappiamo che si trattava di una lettera assai corposa che, data l'estensione, conteneva ragionevolmente una bozza di uno dei due trattati latini<sup>259</sup>. Questo, un ulteriore dato a conferma del legame molto stretto fra i tre scritti che qui si esaminano.

In secondo luogo, i due trattati latini e la corrispondenza col filosofo francese presentano una comune base teorica che si sviluppa su almeno tre concezioni fondamentali: 1) la spiegazione in chiave meccanicistica del processo visivo e la negazione della tesi scolastica delle specie (due punti, questi, che Hobbes mostra di condividere con Descartes); 2) il rifiuto delle tesi della *Dioptrique* riguardanti, da un lato, i fenomeni della riflessione e della rifrazione e, dall'altro, l'idea per cui la luce

---

<sup>256</sup> Elaine Stroud ne ha curato un'edizione critica all'interno della sua dissertazione di dottorato, che non è stata però mai pubblicata; cfr. E. STROUD, *Thomas Hobbes's A Minute or First Draught of the Optiques*, PhD Dissertation, Madison, University of Wisconsin, 1983.

<sup>257</sup> La datazione è approssimativa, essendo il dibattito ancora aperto. Cfr. T. RAYLOR, *The Date and Script of Hobbes's Latin Optical Manuscript*, «English Manuscript Studies: 1100-1700», 12 (2005), pp. 201-209; N. MALCOLM, *Hobbes, the Latin Optical Manuscript, and the Parisian Scribe*, «English Manuscript Studies: 1100-1700», 12 (2005), pp. 210-232.

<sup>258</sup> La lettera è segnalata da Louis-François Arbogast nella sua lista degli scritti indirizzati al Minimo (CM X 210) e da essa si evince che la lettera fosse originariamente lunga 56 pagine *in folio*. Descartes riceverà solo undici fogli della critica di Hobbes, prima tre e poi otto (BAB CXI 1177; AT III 283; BAB CXV 1215; AT III 314), in due lettere separate inviategli da Costantijn Huygens (BLet 296 1373; AT III 764; BLet 297 1375; AT III 766), che dovevano corrispondere a 44 pagine di una scrittura più piccola rispetto all'originale conservato da Mersenne e senza il nome dell'autore (CM X 211).

<sup>259</sup> K. Schuhmann ha ricostruito il contenuto della lettera del 5 novembre a partire dalle lettere di Descartes del 21 gennaio (BAB CXI 1175-1181; AT III 281-286) e del 18 febbraio 1641 (BAB CXV 1215-1221; AT III 313-318), offrendone una breve sintesi in *Hobbes: une chronique*, Paris, Vrin, 1998, pp. 63-65. Riguardo all'identità del trattato ottico che Descartes avrebbe ricevuto insieme alla missiva, l'ipotesi di F. Brandt, il quale l'aveva identificato con il *Tractatus opticus I*, è stata smentita da R. Tuck (*Hobbes and Descartes*, cit., pp. 11-41), T. Raylor (*The Date and Script of Hobbes's Latin Optical Manuscript*, cit., pp. 201-209) e N. Malcolm (CTH, vol. 1, pp. lii-lv; *Aspects of Hobbes*, cit., p. 26), i quali hanno invece sostenuto la tesi per cui esso coincidesse con una parte del *Tractatus opticus II* (ms. Harley 6796). Per ulteriori notizie, cfr. BAB CXI 1176-1177, n. 7.

possa spiegarsi in termini di *inclinazione* al movimento (*inclinatio à se mouvoir*)<sup>260</sup> e che il soggetto di ogni atto, e dunque anche di quello visivo, sia l'anima e non il corpo; 3) la rottura ancora più esplicita con quella tradizione ottica che, sulla scia di Kepler, considerava inutile, per l'ottico, occuparsi dello studio delle immagini psichiche, per lasciare spazio di indagine solo alle immagini retiniche, ossia quelle propriamente visive<sup>261</sup>.

In terzo luogo, la lettura congiunta di questi tre testi è necessaria a comprendere i mutamenti che intervengo, a livello teorico e lessicale, nella riflessione hobbesiana dopo gli *Elements*. Possiamo distinguere due fasi: in una prima fase, ossia con il *Tractatus opticus I* e la corrispondenza con Descartes, la fisiologia di Hobbes è ancora di tipo 'cerebrale', nel senso che riconduce al cervello gli *input* della visione. Da questo punto di vista Hobbes è perfettamente 'cartesiano', con l'unica, ma importante, differenza che è il corpo a vedere e non l'anima<sup>262</sup>. In una seconda fase, ossia con il *Tractatus opticus II*, Hobbes trasforma la sua fisiologia assegnando al cuore, non più al cervello, il compito di assorbire gli stimoli provenienti dall'esterno e spingerli a sua volta verso l'esterno. Il cuore di cui parla Hobbes funziona esattamente come una 'pompa' o molla meccanica, e anche in questa definizione il filosofo inglese non si discosta molto da

---

<sup>260</sup> Contrariamente a Hobbes, il quale sostiene che «omnis actio est motus localis in agente» (TO I, p. 567), Descartes concepisce la luce non come un moto locale, ma come una semplice inclinazione al movimento (*Dioptrique*: BOp I, p. 273; AT VI 197). In altri termini, secondo il filosofo francese, la luce si propaga istantaneamente senza che ciò implichi alcuno spostamento di materia. La fisica di Descartes è una fisica del 'pieno' (Hobbes, invece, per il momento è ancora convinto che l'esistenza del vuoto sia un'ipotesi del tutto possibile e facile da immaginare, «dari vacuum facile est imaginari»: TO II, p. 148; cambierà idea alla fine degli anni '40, quando in una lettera a Mersenne (CTH, vol. 1, p. 172) lamenterà la difficoltà di dimostrare l'esistenza del vuoto, la cui possibilità sarà definitivamente esclusa nel *De corpore*: IV, XXVI, 2, ss.); i corpi sono costituiti da pori che ospitano all'interno una materia sottile e fluida che si estende in tutte le direzioni dello spazio (*Dioptrique*: BOp I, p. 127; AT VI 86); i raggi della luce non sono corpi solidi (per la tesi contraria di Hobbes si veda TOI, p. 571), ma delle linee lungo le quali tende l'azione degli oggetti luminosi (*Dioptrique*: BOp I, p. 129; AT VI 88), e perciò la propagazione istantanea della luce in un mezzo materiale pieno non poteva essere concepita nei termini di un moto locale, cioè di un movimento effettivo. Per maggiori approfondimenti rimando ai seguenti studi: J. BERNHARDT, *La question du vide chez Hobbes*, «Revue d'Histoire des Sciences», XLVI, 2-3 (1993), pp. 225-232; S. ROUX, *La nature de la lumière selon Descartes*, in Ch. Biet/V. Jullien (éds.), *Le siècle de la lumière*, Fontenay Saint-Cloud, Presses de l'École Normale Supérieure de Fontenay Saint-Cloud, 1997, pp. 49-66; M. BLAY, *La vue et la lumière. Sur quelques aspects de l'histoire de la lumière*, «Revue d'Histoire des Sciences», 60, 1 (2007), p. 132.

<sup>261</sup> Cfr. J. KEPLER, GW, II, pp. 151-152.

<sup>262</sup> «Siquidem ergo animalia videre possunt, id quod in ipsis proprie et adaequate *Videns* dici potest corpus est. aut ergo non est anima id quod videt in brutis aut anima movetur, et proinde est corpus; non ergo recte dicit Renatus des Cartes in *Dioptricus* [...]. Eadem autem ratione sentit homo qua sentit bestia, si ergo anima hominis sentit, corpus eius sentit, neque ergo oportuit cum dixisset *Animam esse quae sentit*, adiacere illa verba *non autem corpus*; haec enim illis (velit nolit ille) contradictoria sunt»: TO II, pp. 207-208; cfr. TO I, pp. 569-570.

Descartes<sup>263</sup>. La differenza sostanziale fra i due filosofi è che il cuore assume, nella fisiologia hobbesiana, un ruolo non riconosciuto da Descartes: quello di costituire la sede di origine delle nostre rappresentazioni. Senza il movimento verso l'esterno o resistenza (*resistentia*)<sup>264</sup> dal cuore non vi sarebbe quella che propriamente chiamiamo sensazione. Estendendo questa spiegazione a quella particolare attività sensitiva che è la visione, Hobbes include nell'organo della vista lo stesso cuore, insieme all'occhio, al cervello e agli spiriti vitali e animali<sup>265</sup>.

Dal punto di vista propriamente lessicale, i due trattati latini e la corrispondenza con Descartes segnano da subito un momento di non ritorno rispetto alle scelte semantiche stabilite fino agli *Elements*. I cambiamenti più sostanziali, sul piano del significato come su quello della frequenza, riguarderanno, come vedremo, il lemma *phantasma* e il sostantivo *conceptus* (rispettivamente trasposizioni latine degli inglesi *phantasm* e *conception*); ma diversi 'aggiustamenti' semantici saranno visibili anche per numerosi altri lemmi, come *apparentia* e *imago* (rispettivamente trasposizioni latine degli inglesi *appearance* e *image*).

Ho condotto la mia analisi cercando di rispettare l'ordine cronologico di composizione dei testi. Mi occuperò dapprima del *Tractatus opticus I*, poi del carteggio con Descartes e infine del *Tractatus opticus II*, evidenziando di volta in volta le differenze e le continuità fra i tre testi.

### 3. 2. Il *Tractatus opticus I*

Il primo trattato ottico latino presenta una struttura di tipo 'geometrico': si compone di cinque ipotesi, quattordici proposizioni, corollari, postulati e definizioni. Da un punto di vista lessicale, Hobbes non introduce nuovi lemmi rispetto a quelli usati nei testi precedenti e, per di più, i termini recensiti ricorrono con una frequenza piuttosto bassa<sup>266</sup>: si verifica una sola occorrenza per i sostantivi *imago*, *apparitio* e *similitudo*, e per il verbo *appareo*; poco più numerose le occorrenze dei lemmi *concupio*, *figura*, *color* e *phantasma*.

---

<sup>263</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, V, BOp I, pp. 81-83; AT VI 49-50; per la definizione del cuore come una 'molla', cfr. Lev, *Introduction*, p. 16.

<sup>264</sup> «In hac ergo reactione sive resistentia sive motu extrorsum (vel erga externa) cordis cerebrique usque ad ultimam superficiem Retinae sive, ut alias vocatur, tunicae Retiformis, consistit natura sive actus Visionis»: TO II, p. 206.

<sup>265</sup> TO II, pp. 199, 209.

<sup>266</sup> Cfr. *Tavola delle occorrenze*, Appendice III, vol. II, p. 278.

Completamente assente il sostantivo *conceptus* che negli *Elements*, nella forma inglese di *conception*, aveva rappresentato uno dei termini chiave di tutta la tematica dell'apparenza sensibile. Si può fin da ora anticipare che l'assenza di questo termine si riscontra anche nel secondo trattato latino e nella corrispondenza con Descartes.

In effetti, il *Tractatus opticus I*, benché parallelo agli *Elements*, presenta subito delle importanti novità semantiche e concettuali, che saranno mantenute anche negli scritti successivi.

Negli *Elements*, come abbiamo visto nel capitolo precedente, Hobbes aveva fatto largo uso del lemma *conception*, intendendo con esso qualsiasi contenuto di conoscenza che il soggetto riceve per mezzo dei sensi. I concetti, tuttavia, derivando da sensi diversi, assumevano altresì denominazioni differenti: il concetto visivo (*conception by vision*) prendeva il nome di *image*, il concetto uditivo (*by hearing*) prendeva il nome di *sound*, e così via. Nonostante *conception* si 'adattasse' ai vari livelli della trattazione, Hobbes non se n'era servito per spiegare il fenomeno della luce, per la cui definizione egli aveva preferito il lemma *apparition*. La luce – scriveva Hobbes – non è nulla fuori di noi, ma solo un'apparizione (*light is nothing without, but an apparition only*)<sup>267</sup>.

Dalla spiegazione del meccanismo della visione, Hobbes aveva escluso anche un altro termine, *phantasm*; e non poteva essere diversamente, in quanto nel capitolo III e poi nel capitolo XI egli aveva spiegato che i fantasmi si sperimentano principalmente al buio e da parte di soggetti per natura paurosi o superstiziosi<sup>268</sup>.

A partire dal *Tractatus opticus I*, Hobbes prende in parte le distanze dalle conclusioni cui era giunto negli *Elements*: se il lemma *apparition* (nel latino *apparitio*) verrà mantenuto per descrivere la luce come effetto di un movimento davanti agli occhi (*lumen est apparitio ante oculos*)<sup>269</sup>, verrà nondimeno modificato il significato di *phantasma*, che non è più inteso (o almeno non solo) come *ghosts* e *spectra*, in riferimento a contenuti di origine esclusivamente extrasensibile.

Hobbes mantiene la concezione per cui non si possa parlare di luce prima della visione<sup>270</sup>, che i colori siano luce perturbata<sup>271</sup> e che il cervello rappresenti la sede di reazione al movimento; conserva, peraltro, anche i medesimi esempi di cui si era servito negli *Elements* per spiegare il carattere ingannevole delle qualità sensibili: il cosiddetto

---

<sup>267</sup> EL, I, II, 7, p. 5.

<sup>268</sup> EL, I, III, 5, p. 10; I, XI, 5-6, p. 56.

<sup>269</sup> TO I, p. 570.

<sup>270</sup> «Si nulla esset visio, nihil esset quod vocaremus lumen»: TO I, p. 569.

<sup>271</sup> TO I, p. 570.

‘colpo’ al cervello e la pressione sul nervo ottico<sup>272</sup>, che ci fanno percepire la luce o i colori come una qualità inerente all’oggetto<sup>273</sup>. Inoltre, al pari degli *Elements*, Hobbes spiega la luce come la conseguenza del movimento di espansione e contrazione del mezzo luminoso, equivalente al meccanismo cardiaco di sistole e diastole. In tal senso, il movimento che si contrae e si espande dalla fonte luminosa raggiunge prima la parte esterna dell’occhio e poi preme su quella interna, che Hobbes identifica con una parte del nervo ottico. Da qui il movimento prosegue fin dentro il cervello, dove si crea quella resistenza o reazione che respinge il movimento verso l’esterno passando di nuovo per il nervo ottico<sup>274</sup>. Ogni visione, aveva già appurato Hobbes, trae la sua origine da questo tipo di movimento, a causa del quale siamo soliti concepire la luce come qualcosa di esterno (inerente all’oggetto) e non come una semplice ripercussione dall’interno (*rebound from within*)<sup>275</sup>.

Tuttavia – ed è questa la grande novità del *Tractatus opticus I* –, Hobbes corregge semanticamente il lemma *phantasma*, che viene ora a indicare un movimento che, cominciato all’esterno, ossia da un corpo lucido agente e sensibile, si ritrasmette (per dilatazione) di nuovo verso il medio, dopo essere passato per il cervello, il nervo ottico e gli occhi:

La luce è dunque un’apparizione (*lumen ergo est apparitio*) davanti agli occhi del movimento che si propaga dal corpo lucido per diastole, cioè per tumescenza dal cervello, e da lì indietro di nuovo verso il medio, passando per gli occhi. Quindi, la luce è un fantasma del corpo lucido, o immagine concepita nel cervello (*est ergo lumen lucidi phantasma, sive imago concepta in cerebro*). [...] Ne segue questo breve corollario: *La luce è un fantasma proveniente dal corpo lucido* (phantasma a lucido) (*lo stesso si può dire per i colori, che sono luce perturbata*)<sup>276</sup>.

Il fantasma non ha più le sembianze di una rappresentazione in ‘bianco e nero’, come negli *Elements*, ma di una rappresentazione ‘a colori’.

<sup>272</sup> «Confirmatur autem etiam experientia, eo quod in omni concussionione cerebri quo fit motus aliquis per nervum optimum extrorsum, ut quando oculus percutitur, apparet lumen quoddam ante oculos»: TO I, p. 570.

<sup>273</sup> «Cum enim lucem solis intuemur per reflexionem in aquam, absurdum est putare illam imaginem ipsi soli inhaerere»: TO II, p. 208; EL, I, II, 8-9, p. 7.

<sup>274</sup> Cfr. EL, I, II, 8, p. 5; TO I, pp. 569-570.

<sup>275</sup> EL, I, II, 8, p. 6.

<sup>276</sup> TO I, pp. 569-570 (traduzione mia).

### 3. 3. La corrispondenza con Descartes

Il carteggio col filosofo francese rappresenta, all'interno della corrispondenza attiva e passiva di Hobbes, l'unico caso di scambio epistolare compiuto (con un inizio e una fine) di cui abbiamo testimonianza. Soltanto la prima lettera del 5 novembre 1640, scritta da Hobbes a Descartes, e con la quale il carteggio sembra aver avuto inizio dietro la sollecitazione di Mersenne, non ci è pervenuta. Per il resto, la corrispondenza fra i due filosofi copre un arco di tempo che va dal 21 gennaio al 21 aprile del 1641 e si compone di altre due lettere di Hobbes a Descartes e di tre lettere di Descartes a Hobbes. In totale, considerando anche la lettera andata perduta, il carteggio consta di sei lettere, nelle quali si affrontano, come si è accennato, questioni riguardanti le concezioni della *Dioptrique* sui fenomeni della riflessione e rifrazione, sulla materia sottile e sulla distinzione fra movimento e determinazione al movimento.

Il calcolo delle occorrenze su cui si basa la mia indagine fa riferimento unicamente allo spoglio delle lettere attive, ossia quelle – pervenuteci – di Hobbes inviate a Descartes tramite Mersenne: la lettera del 7 febbraio 1641 e quella del 30 marzo 1641. È possibile constatare, in generale, una bassa frequenza dei lemmi recensiti<sup>277</sup>; tuttavia, Hobbes introduce, nella lettera del 7 febbraio, un lemma finora mai utilizzato, *phaenomenon*, che da questo momento inizierà a far parte del suo vocabolario dell'apparenza, sebbene non ancora in maniera significativa come sarà nelle opere successive. Qui, il lemma ricorre in un passo in cui Hobbes cerca di fondare la validità delle tesi da lui utilizzate per spiegare il fenomeno della durezza (*phaenomenon duritiei*), non meno valide rispetto a quelle di cui si era servito il «Signor Descartes»<sup>278</sup>. Come vedremo, a partire dal *Tractatus opticus II* si incontrerà un uso differente del termine *phaenomenon*, utilizzato come sinonimo di 'evento' che si manifesta ai sensi<sup>279</sup>.

Il lemma *figura* assume sempre, in entrambe le lettere, un significato geometrico, come rappresentazione grafica<sup>280</sup>. Le uniche occorrenze rilevanti, dunque, sono quelle di *phantasma* e *idea*, presenti entrambe nella lettera del 30 marzo. Del termine *idea* mi occuperò più avanti; per il momento è sufficiente constatare la presenza del lemma *phantasma*, il quale, come per il *Tractatus opticus I*, assume un significato del tutto dissimile rispetto a quello assunto negli *Elements*. Per di più, Hobbes va oltre,

---

<sup>277</sup> Cfr. *Tavola delle occorrenze*, Appendice III, vol. II, p. 636.

<sup>278</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 7 febbraio 1641: BAB CXIV 1201; AT III 302.

<sup>279</sup> TO II, p. 147.

<sup>280</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze*, Appendice III, vol. II, pp. 638-639.

estendendo la denominazione di *phantasma* anche a un'altra qualità sensibile, il suono. Per difendersi dalle accuse di Descartes, che lo incolpa di aver ripreso da lui l'ipotesi del movimento degli spiriti interni, Hobbes controbatte:

Ora, messo sull'avviso, sono in grado di dire, in più, che la dottrina della natura e della produzione della luce, del suono e di tutti fantasmi (*omnium Phantasmatum sive idearum*), che il Signor Descartes adesso respinge, l'avevo spiegata nel 1630, in presenza degli eccellentissimi fratelli, il conte William di Newcastle e il nostro comune amico, cavaliere Charles Cavendish. E dico questo affinché, quando infine ne verrà a conoscenza, non sostenga che questa dottrina era fondata sui suoi principi<sup>281</sup>.

Come si può notare, Hobbes è arrivato nell'arco di pochissimo tempo ad ampliare, anche rispetto al *Tractatus opticus I*, la portata semantica di *phantasma*, concludendo che 'fantasmi' sono tutte le qualità sensibili (luce, suono, ecc.). Questa concezione, come vedremo, sarà molto più coerente con la trattazione successiva. Se negli *Elements* Hobbes aveva distinto fra i termini *conception* e *phantasm*, indicando soltanto col primo tutte le nostre rappresentazioni delle qualità percepite come *without us*, adesso egli giunge a una prima formulazione di quello che sarà un punto fermo della sua riflessione gnoseologica: si dice 'fantasma' qualsiasi sensazione immediata delle qualità degli oggetti esterni.

Il passo citato contiene un altro dato su cui gli interpreti<sup>282</sup> si sono soffermati, vale a dire il riferimento di Hobbes al 1630, come data in cui egli avrebbe già discusso insieme ai fratelli Cavendish della natura della luce, del suono e delle altre qualità, definendole per l'appunto con il termine *phantasma*. Il riferimento cronologico è stato infatti utilizzato a sostegno della paternità hobbesiana dello *Short Tract*, risalente non a caso ai primi anni '30 del Seicento<sup>283</sup>. A supportare ulteriormente questa tesi, la presenza, nella lettera a Descartes, del lemma *phantasma*, termine di fatto privilegiato dall'autore del 'piccolo trattato' nella spiegazione del meccanismo della conoscenza sensibile e intelligibile. Ora, che Hobbes parlasse di ottica coi Cavendish è un dato indiscutibile<sup>284</sup>; tuttavia, che chiamasse la luce *phantasma* non può essere confermato, come si è visto,

<sup>281</sup> Hobbes a Mersenne per Descartes, 30 marzo 1641, BAB CXVIII 1247-1249; AT III 342.

<sup>282</sup> Cfr. F. BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, cit., p. 380; J. BERNHARDT, *Essai de commentaire*, in *Court Traité des premiers principes*, cit.; K. SCHUHMAN, *Le Short Tract: première œuvre philosophique de Hobbes*, «Hobbes Studies», 8 (1995), pp. 3-36.

<sup>283</sup> N. Malcolm ha dimostrato che l'autore dello *Short Tract* è Robert Payne; cfr., *supra*, Cap. 1, p. 46.

<sup>284</sup> Cfr., *supra*, Cap. 1, pp. 45-49, 53-56; il riferimento al 1630 è implicito anche nella lettera dedicatoria del *First Draught*, in cui Hobbes afferma di aver definito la luce come un 'fantasma' della mente («light is a fancy in the minde, caused by the motion in the braine»: FD, *Dedictory Preface*, p. 76), già sedici anni prima, alla presenza del suo Lord a Welbeck (ricordiamo che il *First Draught* è databile intorno al 1646).

né dalla corrispondenza precedente al 1641 né, ancora meno, dalle opere ‘giovani’, le quali, oltre a non contenere alcuna occorrenza del lemma *phantasma*, non contengono altresì alcuna considerazione di rilievo nell’ambito della filosofia naturale<sup>285</sup>. Il termine *phantasm* compare, per la prima, solo negli *Elements*, con tutte le differenze già evidenziate. In effetti, come è stato giustamente notato<sup>286</sup>, lo *Short Tract*, oltre ad aderire alla teoria delle specie (condannata invece a gran voce da Hobbes), considera il *phantasma* come una rappresentazione che è tale in virtù di un rapporto di somiglianza con gli oggetti esterni. Già questi elementi basterebbero a escluderne la paternità; non si spiegherebbero, altrimenti, le ultime parole della difesa di Hobbes nella lettera sopra citata: «quando infine [Descartes] ne verrà a conoscenza, non sostenga che questa dottrina era fondata sui suoi principi»<sup>287</sup>. Inoltre, in nessun luogo, l’autore dello *Short Tract* definisce propriamente la luce ricorrendo al termine *phantasma*, ma ricorre, al contrario, all’espressione *species visible*<sup>288</sup>. Egli afferma che il fantasma, la luce, il colore e il calore, condividono la proprietà di non essere qualità inerenti al paziente, ma azioni dell’agente (l’oggetto) sul paziente (gli spiriti animali); con la precisazione, però, che con *light, colour o heate* si intende l’azione che l’oggetto esercita *immediately* sugli spiriti<sup>289</sup>; per *phantasma* si intende, al contrario, l’azione non dell’oggetto ma del cervello (che funge da agente) sugli spiriti animali<sup>290</sup>. In altre parole, la luce è l’azione dell’oggetto sul paziente, mentre il fantasma è ciò che si conserva quando l’oggetto è rimosso dal senso, come nei sogni (*as in Dreames*)<sup>291</sup>. Detto altrimenti ancora, il fantasma si distingue dalle qualità sensibili (luce, colore, ecc.) per essere ciò che persiste dell’apparenza, ossia per il suo carattere *mediato* e non *immediato*. Si possono pertanto osservare molteplici differenze con le tesi sostenute da Hobbes sin dalla corrispondenza dei primi anni ’30: la luce non è un’azione che si propaga dal corpo luminoso al soggetto per il tramite delle specie; essa non è una qualità inerente (né alle specie né agli spiriti animali), ma un effetto nel cervello di un movimento esterno<sup>292</sup>, ossia una apparizione o un fantasma. Quest’ultimo, più che essere ciò che persiste nella memoria di una rappresentazione sensibile, è la rappresentazione stessa, intesa come sensazione di

<sup>285</sup> Cfr., *supra*, p. 44.

<sup>286</sup> Cfr. T. RAYLOR, *Hobbes, Payne and “A Short Tract on First Principles”*, cit., pp. 29-58; N. MALCOLM, *Robert Payne, the Hobbes Manuscripts, and the ‘Short Tract’*, cit., pp. 112-114.

<sup>287</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 30 marzo 1641, BAB CXVIII 1247-1249; AT III 342.

<sup>288</sup> *Short Tract*, p. 26.

<sup>289</sup> *Short Tract*, pp. 42-44.

<sup>290</sup> *Short Tract*, p. 44.

<sup>291</sup> *Short Tract*, p. 40.

<sup>292</sup> CTH, vol. 1, p. 38; EL I, II, pp. 5-6.

reazione a un movimento. La luce è esattamente questo: l'apparizione (*apparition/apparitio*) davanti agli occhi di un movimento che si propaga dall'interno verso l'esterno; come tale, essa si dice anche *phantasma*.

In sintesi, la lettera del 30 marzo conferma l'uso e il significato del termine *phantasma* emerso nel *Tractatus opticus I*. Il riferimento al 1630, dunque, come anno a cui risalirebbero le discussioni di Hobbes sulla natura e sulla produzione della luce e degli altri *phantasmata* non dimostra che lo *Short Tract* sia di Hobbes, ma testimonia tutt'al più l'importanza del *background* scientifico in cui il filosofo inglese veniva formandosi.

### 3. 4. Il *Tractatus opticus II*

Insieme al *De homine*, il *Tractatus opticus II* può essere considerato come la più ampia ed esaustiva esposizione in lingua latina di Hobbes sull'ottica. Il testo si divide in quattro capitoli: il primo tratta della luce, dell'illuminazione e del diafano; il secondo, della natura della riflessione e della rifrazione; il terzo, della diversità di riflessione dei corpi sferici concavi e convessi; il quarto, della visione attraverso un mezzo diretto e semplice.

La ricerca lessicale ha fatto sin da subito emergere notevoli differenze con gli scritti precedentemente analizzati, sia sul piano della frequenza sia sul piano teorico. In relazione al primo punto, rimando alle tavole delle concordanze per una verifica più esauriente delle occorrenze<sup>293</sup>; qui mi basterà sottolineare i dati più rilevanti: l'uso 'multiforme' della famiglia di *imago*, con i sostantivi *imaginatio* e *imago* (quest'ultimo utilizzato con una frequenza altissima rispetto agli altri scritti di ottica, ben centoquarantuno occorrenze), gli aggettivi *imaginabilis* e *imaginarius*, e il verbo *imago*; l'assenza, già rilevata, del termine *conceptus*; l'alta frequenza dei lemmi *appareo*, *figura* e *color*; e il mutamento semantico di due lemmi del lessico dell'apparenza già incontrati: *phaenomenon* e *apparentia*.

«Phaenomenon», come abbiamo visto precedentemente, viene introdotto da Hobbes nella corrispondenza con Descartes, ma senza alcun valore filosofico. Nel *Tractatus opticus II* esso assume, al contrario, maggiore consistenza fin dalle prime righe. Parlando del metodo della fisica, la cui ricerca differisce da quella delle altre scienze,

---

<sup>293</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. II, pp. 553-555.

Hobbes afferma che la questione posta intorno alla causa efficiente di un fenomeno, ossia di qualunque evento che si manifesta ai sensi (*de alicuius eventus sensibus manifesti (quod Phaenomenon appellari solet) causa efficiente*), consiste principalmente nella designazione o descrizione di un qualche movimento, dal quale quel fenomeno segue necessariamente<sup>294</sup>. Questa stessa concezione del 'fenomeno' la ritroveremo nella quarta parte del *De corpore*, dove, interrogandosi nuovamente sul metodo della fisica, il filosofo inglese definirà il fenomeno come un effetto della natura che conosciamo mediante i sensi<sup>295</sup>.

Il lemma *apparentia*, assente nel *Tractatus opticus I* e nella corrispondenza con Descartes, era stato utilizzato da Hobbes negli *Elements*, nella forma inglese di *appearance*, tuttavia senza un significato riconducibile alla tematica dell'apparenza sensibile. Negli *Elements* Hobbes aveva preferito il termine *apparition*, utilizzato per indicare il risultato e delle apparenze sensibili e di quelle che potremmo considerare apparenze extrasensibili (*ghosts, spectra, phantasms*)<sup>296</sup>.

All'interno del *Tractatus opticus II*, il lemma *apparentia* ricorre solo quattro volte (molto più diffuso, invece, è l'uso del verbo *appareo*, con settantasei occorrenze, in particolare nella forma del participio presente con valore attributivo)<sup>297</sup>; ma, nonostante la bassa frequenza, *apparentia* è subito utilizzato nel primo senso che *apparition* ricopriva negli *Elements*, vale a dire come risultato di una rappresentazione sensibile. Neppure vi sono variazioni rispetto al primo trattato ottico che utilizzava il latino *apparitio* col medesimo significato. Anzi, Hobbes si serve ora in maniera intercambiabile di entrambi i sostantivi, *apparentia* e *apparitio* (che ricorre qui con due occorrenze), i quali fungono sostanzialmente da sinonimi.

Così, Hobbes afferma che nell'atto della visione sia necessario distinguere la cosa che appare (*res apparens*) dall'apparenza stessa (*ipsas apparentia*). Nell'apparizione (*apparitio*), infatti, nulla può dirsi reale eccetto il movimento o reazione dello spirito nel senziente<sup>298</sup>.

---

<sup>294</sup> TO II, p. 147.

<sup>295</sup> DC, IV, 1, pp. 267-268.

<sup>296</sup> Cfr., *supra*, Cap. 2, § 2. 2. 1.

<sup>297</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. II, p. 553.

<sup>298</sup> «In Apparitione nihil est reale praeter motum sive reactionem spirituum in sentiente. At res apparens est ipsum obiectum»: TO II, p. 206.

### 3. 4. 1. *Imago et sive phantasma*

Fin qui abbiamo incontrato il lemma ‘immagine’ (*image/imago*) in riferimento a due significati principali: l’immagine retinica e l’immagine mentale. Quest’ultima, derivando dal senso della vista, equivale di fatto al *conception by vision* di cui Hobbes aveva parlato negli *Elements* e alla *imago concepta in cerebro* così definita nel *Tractatus opticus I*. È evidente che, nonostante l’assenza ‘bizzarra’ del sostantivo *conceptus* (così intensamente utilizzato negli *Elements*), Hobbes mantiene quanto meno l’uso del verbo *concipio*, conservando in tal modo il principio per cui l’immagine psichica sia propriamente il risultato di un processo di elaborazione mentale (o concezione, appunto) dell’impulso visivo. Questa immagine è chiamata da Hobbes, sempre nel *Tractatus opticus I*, *phantasma (phantasma sive imago)*, e tale rapporto di sinonimia viene istituito anche nel *Tractatus opticus II*, allorché si legge:

Ogni immagine o fantasma (*imago seu phantasma*) è movimento nelle parti interne del vedente<sup>299</sup>.

Le occorrenze da prendere in considerazione sono dunque tre: *imago*; *phantasma*; *imago sive phantasma*. 1) Quando *imago* occorre da sola, il lemma assume tre diversi significati: immagine mentale, immagine retinica, immagine o figura geometrica (come quella del triangolo<sup>300</sup>); 2) quando *phantasma* occorre da solo, esso è sinonimo di *motus*, in quanto indica il movimento verso l’esterno che si traduce nella rappresentazione delle qualità degli oggetti<sup>301</sup> (la luce, il colore, il bianco, ecc.); 3) quando *imago* e *phantasma* occorrono insieme (come nell’endiade *imago sive phantasma*, presente nel passo sopra citato), Hobbes attribuisce a entrambi i termini il significato ricoperto da *phantasma*: movimento di origine sensibile che, quando riferito al senso della vista, si può chiamare anche immagine (da qui, appunto, *imago sive/seu phantasma*).

Come si può notare, Hobbes apporta delle modifiche al lessico della visione, affinando, da un lato, il rapporto di corrispondenza fra *imago* e *phantasma* e, dall’altro, la loro opposizione. Se Kepler e Descartes avevano distinto sul piano ontologico tra l’immagine della retina e l’immagine percepita, Hobbes tiene ferma la sua visione

---

<sup>299</sup> TO II, p. 209.

<sup>300</sup> TO II, p. 219.

<sup>301</sup> «Id quod inhaere in obiecto ex quo huiusmodi Phantasmata efficiuntur, motus est, ille scilicet motus irradiationis quem primo capite descripsimus, adeo ut ablato omni vidente lumen non amplius existat, sed potentia sola ad generandum lumen in vidente, quando extiterit eaque consistens in solo motu»: TO II, p. 208. Per le concordanze del lemma *phantasma*, cfr. *Appendice III*, vol. II, pp. 565-566.

meccanicistica: l'*imago* prodotta dal moto repulsivo delle sollecitazioni sensoriali da parte dei meccanismi interni del corpo è senz'altro il *phantasma*. In tal senso, l'immagine mentale, che Kepler e Descartes esprimevano rispettivamente con i termini *imago* e *idea*<sup>302</sup>, è ora designata da Hobbes come *phantasma sive imago*; mentre l'immagine della retina – la *pictura* di Kepler<sup>303</sup> e la *figura* di Descartes<sup>304</sup> – è definita da Hobbes esclusivamente con il lemma *imago*.

Si può dunque concludere che la corrispondenza *imago sive phantasma* (o *phantasma sive imago*) vale purché con il termine *imago* si intenda un *accidens videntis*, ossia il fatto percettivo prodotto dal movimento di *resistentia* o *reactione* verso l'esterno: ogni fantasma visivo è un'immagine e, ugualmente, ogni immagine (in quanto concezione ottenuta per mezzo della vista) è un fantasma. In altre parole, ogni fantasma è un'immagine, ma non ogni immagine è anche un fantasma.

### 3. 4. 2. L'apparenza e la cosa che appare: le proprietà delle immagini

L'immagine è sempre la rappresentazione di qualcosa di esterno e sensibile che possiede una serie di proprietà, le quali si rendono a noi manifeste e quindi conoscibili attraverso la visione. In altre parole, quelle caratteristiche che appartengono ai corpi in se stessi, come la forma, la grandezza, o lo spazio, convengono in un certo senso anche alle nostre immagini, che ci restituiscono a livello percettivo le differenze fra gli oggetti. La visione è, infatti, una modificazione: lo stesso Hobbes afferma che alla mutata disposizione dell'organo della visione, «segue necessariamente una mutata apparenza nel vedente (*mutata apparentia*)»<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> J. KEPLER, GW, pp. 64, 174; R. DESCARTES, *Dioptrique*, BOp I, p. 125; AT VI 85.

<sup>303</sup> J. KEPLER, GW, pp. 151-153. Sul binomio *pictura/imago* in Kepler e sul rapporto con l'ottica hobbesiana, rinvio agli studi di Antoni Malet: *Keplerian illusions: geometrical pictures vs optical images in Kepler's visual theory*, «Studies in History and Philosophy of Science», 21, 1 (1990), pp. 1-40; *The Power of Images: Mathematics and Metaphysics in Hobbes's Optics*, «Studies in History and Philosophy of Science», 32, 2 (2001), pp. 303-333.

<sup>304</sup> Descartes usa il termine *figura*, all'interno della *Dioptrique*, in modi diversi: come una delle qualità che si percepiscono negli oggetti della vista al pari della grandezza o del colore (BOp I, p. 189; AT VI 130); come proprietà geometrica di un corpo, ad esempio la figura di una palla (BOp I, pp. 137, 145; AT VI 94, 99); e infine come *figura dell'occhio*, cioè l'immagine che va a depositarsi sul fondo dell'occhio (BOp I, p. 205; AT VI 144). Per indicare l'immagine retinica usa talvolta anche *imago*, affermando che le immagini degli oggetti si formano sul fondo dell'occhio prima di pervenire al cervello (BOp I, p. 185; AT VI 128). Frequente l'uso del termine *figura* anche nelle *Regulae ad directionem ingenii*, di cui Descartes si serve, spesso, insieme al lemma *idea*, per indicare la rappresentazione che dell'oggetto esterno si forma nella fantasia o immaginazione (BOp II, p. 751; AT X 414).

<sup>305</sup> TO II, p. 199.

Riprendendo la tradizionale enumerazione dei cosiddetti 'visibili' o 'sensibili' propri e comuni della vista (che nella *perspectiva* medievale sono chiamati anche *intentiones*)<sup>306</sup>, Hobbes afferma, all'interno del *Tractatus opticus II*, che le immagini si distinguono per splendore (pallore od oscurità), ordine delle parti, posizione, grandezza, distanza, figura, moto, quiete e colore<sup>307</sup>. Si differenziano inoltre per le emozioni che suscitano nel vedente, e questo perché la destinazione verso il cuore del movimento sensibile fa sì che la visione non si concluda con la mera formazione dell'immagine, ma sfoci nella sensazione di piacere o dispiacere legata alla rappresentazione di ciò che si vede<sup>308</sup>.

Tuttavia, è necessario chiarire – ed è Hobbes stesso a farlo – che le proprietà che appartengono *realmente* ai corpi in se stessi non coincidono con le proprietà riprodotte all'interno delle nostre immagini. L'atto dell'*apparire* determina cioè una certa alterità dell'immagine rispetto al corpo di cui essa è immagine, nel senso che quella distanza o grandezza percepita nella rappresentazione non è mai identica alla distanza o grandezza reale del corpo. Detto altrimenti, il risultato della visione non coincide mai esattamente con l'oggetto visto. Ad esempio, l'immagine ci mostrerà sempre gli oggetti percepiti in un luogo diverso rispetto a quello reale, ossia in un luogo apparente (*locus apparens*)<sup>309</sup>, come è sufficientemente manifesto nella visione per riflessione o rifrazione. Il luogo apparente è dunque il luogo dell'immagine e si distingue dal luogo reale (*locus verus*) in cui è l'oggetto.

La distinzione fra le proprietà *reali* dei corpi e quelle *apparenti* delle immagini diventa capitale, perché se da un lato essa è funzionale alla negazione di qualsivoglia somiglianza fra l'oggetto e la sua rappresentazione, dall'altro determina e nello stesso tempo delimita tutta la portata gnoseologica delle immagini.

Se queste rappresentano esclusivamente qualcosa di esterno e sensibile, ciò significa che ogni immagine è sempre la rappresentazione di qualcosa di finito. E ciò che è finito,

---

<sup>306</sup> Cfr. WITTELO, *Opticae Thesaurus*, pp. 34, 84; sul tema cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Studi sulla prospettiva medievale*, cit., pp. 64-69, 135 e ss. Anche Kepler e Descartes hanno individuato una serie di proprietà delle immagini; il primo ne attribuisce quattro: colore, posizione o luogo, distanza e quantità (GW, II, pp. 64-65); il secondo ne aggiunge altre due, la luce e la figura (*Dioptrique*, VI, BOp I, p. 189; AT VI 130), precisando, nondimeno, che le sole qualità che appartengono propriamente al senso della vista possono essere ridotte al colore e alla luce.

<sup>307</sup> TO II, p. 210.

<sup>308</sup> «Postremo differunt in eo quod aliae cum videntis dolore, aliae cum voluptate coniunctae sint»: TO II, p. 210.

<sup>309</sup> «Locus obiecti alius est verus, alius apparens, non enim semper apparet obiectum eo in loco ubi revera est, ut satis manifestum est in visione reflexa et refracta [...] Locus autem apparens ille est quem vocabimus Locum imaginis, et quoniam locus imaginis quandoque propior quandoque remotior videtur, causa eius rei consideranda est dependet autem cognitio loci, a cognitione tum magnitudinis imaginis, tum distantiae eius ab oculo»: TO II, p. 217.

lo aveva già specificato Hobbes negli *Elements*, equivale a ciò che possiede una certa figura, ossia è circoscrivibile all'interno di dimensioni ben precise<sup>310</sup>; possiede, in altri termini, una qualche grandezza.

### 3. 4. 3. Il concetto di *magnitudo*: verso lo «spazio immaginario»

L'immagine – questa la classica definizione hobbesiana – è un composto di colore e figura<sup>311</sup>. Il concetto di *figura* può essere compreso ricorrendo a quello più generale di *magnitudo*. Così come un corpo ci appare colorato, allo stesso modo esso risulta anche figurato, cioè grande una certa quantità. Tale quantità – che non corrisponde a quella reale – è chiamata da Hobbes *magnitudo imaginis*, oppure – *quod idem est* – *magnitudo obiecti imaginaria*<sup>312</sup>.

Questa definizione di 'grandezza', resa possibile da un uso consapevole dell'aggettivo *imaginarius* (associato nella maggior parte delle occorrenze al termine *magnitudo*)<sup>313</sup>, consente a Hobbes di affrontare per la prima volta, all'interno del *Tractatus opticus II*, la questione dello 'spazio' dell'immagine, che nelle opere dall'*Anti-White* in poi assumerà la denominazione specifica di «spazio immaginario» (*spatium imaginarium*)<sup>314</sup>.

Gli studi finora condotti sul concetto di «spazio immaginario» in Hobbes<sup>315</sup> fanno riferimento al contenuto della filosofia prima dell'*Anti-White* e del *De corpore* (e dei rispettivi manoscritti preparatori), poiché, in effetti, è a partire da tali scritti che Hobbes affronta in maniera sistematica il problema dello spazio immaginario, utilizzando, altresì, la famosa espressione «*spatium imaginarium*».

Ora, se, giustamente, è stato sottolineato che la concezione di «spazio immaginario» affonda le sue radici in quella più generale di «immagine» e del processo meccanicistico

---

<sup>310</sup> «in figure is understood dimension»: EL, I, 11, p. 55.

<sup>311</sup> «tota enim imago constans ex colore vel lumine et figura realiter motus est»: TO II, p. 208.

<sup>312</sup> TO II, p. 221.

<sup>313</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze*, Appendice III, vol. II, pp. 560-561.

<sup>314</sup> Cfr., *infra*, Cap. 4, § 4. 2.

<sup>315</sup> Y.-Ch. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999, pp. 59-65; K. SCHUHMANN, *Le vocabulaire de l'espace*, in Y.-Ch. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, cit., pp. 61-82; C. LEIJENHORST, *Jesuit Concepts of Spatium Imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space*, «Early Science and Medicine», 1, 3 (1996), pp. 355-380 (contenuto dell'art. ripreso in ID., *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 101-123); M. PÉCHARMAN, *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes: spatium/space, locus/place*, in D. Giovannozzi/M. Veneziani (atti a cura di), *Locus-Spatium*, XIV Colloquio Internazionale, Roma, 3-5 gennaio 2013, Firenze, Leo S. Olschki, 2014, pp. 413-452.

grazie al quale essa si produce<sup>316</sup>, mi pare, nondimeno, che i presupposti di tale nozione siano ravvisabili già nel secondo trattato ottico.

Sono cioè del parere che, nonostante l'assenza della famosa espressione «*spatium imaginarium*», il *Tractatus opticus II* giunga a una formulazione primitiva del concetto di spazio immaginario, nella misura in cui Hobbes equipara (e mai fino a ora lo aveva fatto in maniera evidente) il concetto di *magnitudo* a quello di *spatium*:

Per quanto infatti ogni immagine o fantasma sia moto nelle parti interne del vedente, ed è evidente che la grandezza, non meno del colore (*magnitudinem non minus quam colorem*), costituisca quella immagine, ne segue necessariamente che la grandezza o spazio concepito nella visione (*magnitudinem sive spatium visione conceptum*) sia fantastico (*phantasticum*), e realmente nient'altro se non movimento nel vedente, cioè un accidente non dell'oggetto ma del vedente<sup>317</sup>.

Ecco così chiarito il carattere fantastico e 'accidentale' dello spazio, il quale allude già alla definizione che si incontrerà presto nell'*Anti-White*, per cui lo spazio – quello immaginario – non è che «l'immagine o fantasma del corpo»<sup>318</sup>. Tutti i corpi che vediamo posseggono delle dimensioni; le immagini che ci formiamo riproducono tali dimensioni, assumendo esse stesse una 'grandezza'. Quest'ultima coincide con lo spazio occupato dall'immagine nel nostro spirito, ossia quello che è stato concepito nell'atto della visione e che viene ora privato di ogni realtà esterna.

Ne risulta, dunque, che ciò che vale per l'immagine nel suo insieme (apparire come qualcosa di esterno e indipendente dal soggetto percipiente) vale anche per i suoi componenti presi singolarmente: il colore e la grandezza appaiono come qualcosa di esterno, quando in realtà altro non sono se non prodotti immaginari della rappresentazione.

---

<sup>316</sup> M. PÉCHARMAN, *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes*, cit., p. 415.

<sup>317</sup> TO II, p. 209 (traduzione mia).

<sup>318</sup> AW, III, 1, p. 117.

## CAP. 4

### LA CRITICA AL *DE MUNDO* DI THOMAS WHITE

Mentre è a Parigi, Hobbes viene coinvolto da Mersenne in un'altra polemica, questa volta con il filosofo e teologo inglese, Thomas White (1593-1676). Quest'ultimo, che godeva di una certa notorietà all'interno del circolo del Minimo, essendo legato fra l'altro alla corte in esilio della regina Henriette Marie<sup>319</sup>, aveva pubblicato nel 1642 il *De Mundo dialogi tres*, in cui tentava di confutare le tesi sostenute da Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Hobbes legge l'opera di White e, su sollecitazione di Mersenne, compone – con molta probabilità tra la fine del 1642 e l'inizio del 1643 – delle obiezioni, lunghe ben quaranta capitoli, che resteranno manoscritte fino al 1973<sup>320</sup>.

L'*Anti-White*<sup>321</sup> segue l'articolazione del *De Mundo*: ciascun capitolo è dedicato a uno o più «nodi», ossia temi centrali, che Hobbes sottopone a critica, citando o parafrasando le parole di White<sup>322</sup>. Il testo è dunque un esame analitico delle posizioni del teologo inglese, condotto attraverso un'aperta difesa della scienza galileiana. Diverse le tematiche affrontate: teologia, astronomia, scienza e metodo di ricerca, ma anche ottica e teoria della conoscenza. L'opera assume dunque un notevole interesse per la mia ricerca; infatti, lo spoglio lessicale mi ha permesso di rilevare un'alta concentrazione dei lemmi del vocabolario dell'apparenza, soprattutto nei primi capitoli e in quelli centrali. Su questi si concentrerà in maniera prevalente la mia analisi – nello specifico, i capitoli: III, IV, IX, XXVII, XXVIII e XXX, nei quali Hobbes delinea per la prima volta la

---

<sup>319</sup> Lo studio principale su White resta quello di B. C. SOUTHGATE, «*Covetous of Truth*». *The Life and Work of Thomas White, 1593-1676*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1993; cfr. anche l'introduzione di G. Paganini, in Th. HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, Torino, UTET, 2010, pp. 9-104.

<sup>320</sup> Il manoscritto, conservato tra gli anonimi della Biblioteca Nazionale di Parigi, fu consegnato da Cornelis de Waard a Jean Jacquot che, insieme a Harold Whitmore Jones, ne pubblicò un'edizione critica nel 1973, col titolo *Critique du De mundo de Thomas White* (Paris, Vrin, pp. 105-438). Il testo contiene numerose revisioni e correzioni di mano del Minimo, il quale offrirà un riassunto della filosofia di Hobbes, ricavandolo in buona parte dai capitoli XXVIII e XXX del manoscritto (cfr. M. MERSENNE, *Praefatio in Ballisticam*, in *Cogitata physico-mathematica*, Paris, 1644; pubblicato anche in OL V, pp. 308-318).

<sup>321</sup> Il manoscritto si presenta senza titolo; tuttavia, sulla scelta – da me condivisa – di riferirsi all'opera di Hobbes con la locuzione *Anti-White* o semplicemente con la formula «critica al *De mundo* di White», cfr. N. MALCOLM, *The Title of Hobbes's Refutation of Thomas White's De mundo*, cit., pp. 179-188.

<sup>322</sup> La presenza di numerose citazioni ha richiesto una particolare attenzione nello spoglio dell'opera. Ho provveduto, pertanto, a ricalcolare il numero delle occorrenze dei lemmi recensiti, sottraendo dalla somma le occorrenze contenute nelle citazioni del testo di White (così da tenere distinti il lessico di Hobbes da quello del teologo inglese). Tutte le variazioni del caso sono segnalate in *Appendice III*, vol. II, pp. 582, 592, 596.

dottrina dello «spazio immaginario» e costruisce una teoria della sensibilità basata sulla produzione meccanicistica delle immagini come ‘fantasmi’.

In effetti, dalla tavola delle occorrenze<sup>323</sup> emerge subito la presenza massiccia, che non troverà eguali nelle altre opere, della famiglia di *imagino* (nella quale includo anche il lemma *imaginatio*), con quasi trecento occorrenze; fondamentale l’aggettivo *imaginarius* che, insieme al sostantivo *spatium* (al quale si trova associato almeno nella metà delle occorrenze), diventerà un nuovo caso di co-occorrenza nel vocabolario di Hobbes (insieme al binomio *colore-figura*).

Altrettanto rilevanti sono le quarantasette occorrenze di *phantasma*, che stravolgono decisamente il *trend* della frequenza che aveva caratterizzato l’uso del lemma nelle opere precedenti. Questo dato è da collegare a un altro: il lemma *phantasma*, che ha ormai assunto nuove accezioni, è ora usato chiaramente in sostituzione di *conceptus*, che conta, come negli scritti di ottica analizzati nel capitolo precedente<sup>324</sup>, un numero poco significativo di occorrenze (due per il termine *conceptus* e sei per *conceptio*). Numerose, al contrario, le occorrenze del verbo *concipio* (più di cento).

Il lemma *figura* ricorre con una frequenza molto alta. Sebbene almeno nel novanta per cento dei casi il termine abbia un’accezione geometrica<sup>325</sup>, il restante dieci per cento concorre, insieme al sostantivo *color* e agli aggettivi *coloratus* e *figuratus*, nella definizione delle teorie dell’immagine e dello spazio.

Vanno segnalate, infine, le numerose occorrenze di *appareo*; mentre, poco frequenti risultano i sostantivi *apparitio* e *apparentia*. Il primo sarà utilizzato esclusivamente nel linguaggio fisico-astronomico, indicando l’apparizione di stelle o comete<sup>326</sup> (si evince pertanto una tendenza inversa rispetto agli scritti di ottica, nei quali il lemma *apparitio* fungeva come sinonimo di *apparentia*); il secondo, invece, compare accanto ai sostantivi *phantasma* e *species* (dai quali è separato dalle locuzioni *sive, et* e *id est*) per definire la natura dell’apparenza come risultato di un movimento e, dunque, di un cambiamento<sup>327</sup>.

Conduco la mia analisi a partire dal lemma *phantasma*, per poi affrontare il problema dello spazio immaginario. In *Appendice I*<sup>328</sup> mostro gli sviluppi relativi alla costituzione del vocabolario dello spazio dall’*Anti-White* al *De corpore*.

---

<sup>323</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. II, p. 570.

<sup>324</sup> Cfr., *supra*, Cap. 3, p. 84.

<sup>325</sup> Per qualche esempio, cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. II, pp. 580-582.

<sup>326</sup> Cfr. AW, VII, 8, p. 150; VIII, 5-6, pp. 158-159.

<sup>327</sup> AW, III, 4, p. 119; V, 1, pp. 128-129 (per altri esempi, cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. II, p. 572).

<sup>328</sup> Cfr., *infra*, pp. 112-121.

#### 4. 1. La sensazione e il «phantasma»

Hobbes riserva al capitolo XXX dell'*Anti-White* la spiegazione del meccanismo conoscitivo, e già dalle prime righe emergono tutte le somiglianze con le pagine dei capitoli iniziali degli *Elements*, ma anche le principali differenze.

«Dic itaque mihi quid vocas intelligere?»<sup>329</sup> – si chiede White nel suo *De mundo*; e Hobbes risponde che per indagare l'intelletto umano è necessario partire dal senso, poiché è noto che «nihil est in intellectu humano, quod non prius fuerit in sensu»<sup>330</sup>.

Al pari degli *Elements* e degli scritti di ottica fin qui esaminati, Hobbes afferma che la sensazione sia un movimento nelle parti interne del senziente<sup>331</sup>; e si serve ancora una volta del senso della vista come paradigma esplicativo per il funzionamento di tutti gli altri sensi («sic visio fit a motu lucidi propagato per medium diaphanum et continuato per oculum...»)<sup>332</sup>. Si allontana però dagli *Elements* quando afferma – in linea con la fisiologia del *Tractatus opticus II* – che il movimento sensibile, causato dal moto dell'oggetto che agisce sull'organo di senso, non si ferma al cervello, ma continua sino al cuore<sup>333</sup>.

È nel cuore che si genera una controreazione al movimento iniziale, che passa per il cervello, i nervi, e raggiunge la superficie esterna del corpo, determinando di fatto la sensazione delle qualità degli oggetti esterni. Tale sensazione prende anche il nome di «phantasma»<sup>334</sup>.

Ora, Hobbes non è sempre preciso nell'*Anti-White*: talvolta descrive il fantasma come «movimento nel cervello» (*quod non est aliud quam motus in cerebro*)<sup>335</sup>; altre volte fa intendere che esso abbia origine direttamente nel cuore, essendo il movimento presente «qui in corde dominatur»<sup>336</sup>. Tale indecisione, tuttavia, non cambia la sostanza del

---

<sup>329</sup> Th. WHITE, *De Mundo dialogi tres*, Parisiis, apud Dionysium Moreau, 1642, Dialogus III, nodus V, p. 307 (d'ora in avanti citato come *De Mundo*).

<sup>330</sup> AW, III, 3, p. 349 (singolare come Hobbes utilizzi il principio aristotelico contro l'aristotelico White).

<sup>331</sup> «Sensio itaque motus est in partibus internis sentientis, effectus a motu obiecti in sensorio agentis»: AW, XXX, 3, p. 349; cfr. anche XXVII, 19, p. 326.

<sup>332</sup> AW, XXX, 3, p. 349.

<sup>333</sup> AW, XXX, 3, p. 349; XXVII, 19, p. 326.

<sup>334</sup> «Summa denique huius articuli esto sensationem, et phantasma omne esse motum talem quidem qualem diximus»: AW, XXX, 3, p. 350.

<sup>335</sup> AW, XXX, 3, p. 350; VII, 1, p. 146.

<sup>336</sup> AW, XXX, 4, p. 350.

discorso: che il fantasma si generi nel cervello o si generi nel cuore, l'effetto principale che ne deriva è il medesimo: apparire – erroneamente – come qualcosa di esterno<sup>337</sup>.

La reale differenza rispetto agli *Elements* riguarda piuttosto un altro aspetto, ossia quello propriamente lessicale. Se l'*Anti-White* è coerente con gli *Elements* nell'impianto generale della teoria sensibile (a questo punto poco importa se il movimento perviene al cervello o al cuore, essendo identico l'inganno che ne deriva), già non lo è più rispetto alle scelte linguistiche, poiché il ruolo svolto negli *Elements* dal «conception» adesso viene svolto in maniera identica dal «phantasma».

In effetti, nell'*Anti-White* si assiste a una sostituzione terminologica: la proprietà 'camaleontica' del concetto, che assumeva denominazioni differenti a seconda dell'organo di senso coinvolto nel meccanismo di azione-reazione, è adesso trasferita al fantasma, il quale «viene chiamato in modi diversi a seconda della diversità degli organi nei quali si compie l'azione»<sup>338</sup>. Così, il fantasma si chiama 'luce' o 'colore' se l'azione viene compiuta mediante l'occhio; 'suono' mediante le orecchie; 'sapore' mediante la lingua, e così via<sup>339</sup>.

E ugualmente, quando l'oggetto viene allontanato dal senso, il fantasma che permane viene chiamato *immaginazione*; oppure lo si chiama *memoria*, per il ricordo di cose passate, e *sogno* quando si dorme<sup>340</sup>.

In tal senso, Hobbes fornisce nell'*Anti-White* una *sintesi*, combinando la struttura fenomenistica degli *Elements* con il vocabolario degli scritti di ottica, basato, come si è visto, sulla 'rimodulazione' del termine *phantasma*.

---

<sup>337</sup> «Ex qua reactione oriuntur duo praecipui effectus, quorum alter est ut phantasma, quod non est aliud quam motus in cerebro, appareat tamen tanquam res aliqua externa»: AW, XXX, 3, p. 350.

<sup>338</sup> AW, XXX, 4, p. 350 (trad. it. p. 526); cfr. EL, I, 2, 3, p. 3: «By our several organs we have several conceptions of several qualities in the objects».

<sup>339</sup> «Siquidem enim per oculum fiat, dicitur lumen, vel color; si per aures, sonus; si per nares, odor; si per linguam, sapor»: AW, XXX, 4, p. 350 (cfr. anche: IV 1, p. 125; IX, 4, p. 162; XI, 11, p. 187; XXVII, 19, pp. 326-327) / «by sight we have a conception or image composed of colour or figure»; «By hearing we have a conception called sound»: EL, I, II, 3, p. 3.

<sup>340</sup> «remoto autem obiecto agente, idem motus sive phantasma manens dici solet *imaginatio*, ita ut imaginatio cum sensatione eadem sit res»: XXX, 4, pp. 350-351 / «imagination being (to define it) conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense»: EL, I, III, 1, p. 8; «atque ob hanc rem est quod eundem motum quem sine consideratione praeteriti vocamus imaginationem, quoties etiam praeteritum considerare volumus, *memoriam* appellamus»: AW, XXX, 5, p. 351 / «For when the conception of the same thing cometh again, we take notice that it is again; that is to say, that we have had the same conception before; which is as much as to imagine a thing past. This [...] is commonly called Remembrance»: EL, I, III, 6, p. 11; «Notandum quoque est etiam dormientium phantasmata initium habuisse in sensatione, & esse eosdem motus, ideoque *somnium* secundum nomen est imaginationum»: AW, XXX, 6, p. 351 / «that which obscured and made the conceptions weak, namely sense, and present operation of the objects, is removed. For sleep is the privation of the act of sense, (the power remaining) dreams are the imaginations of them that sleep»: EL, I, III, 2, p. 8. Cfr. anche AW, XXVII, 19, p. 327.

#### 4.1.2. «Phantasmata», «spectra» e «imagines»

Questo processo di sintesi è evidente anche in un altro passaggio. La tendenza, negli *Elements*, a tenere distinto il 'concetto' (in quanto immagine sensibile) dal 'fantasma' (in quanto immagine extrasensibile) viene annullata nella misura in cui il termine «phantasma» qualifica ora entrambe le tipologie di immagini. In altre parole, se da un lato il «phantasma» è la rappresentazione sensibile del corpo percepito, dall'altro il lemma «phantasma» significa propriamente 'fantasma', cioè quel tipo di illusione o visione che negli *Elements* Hobbes aveva indicato anche con i lemmi *spectrum* e *ghost*<sup>341</sup>.

Ora, all'interno dell'*Anti-White* la presenza del termine *spectrum* è alquanto singolare, essendo legato a entrambi i significati ricoperti da «phantasma» (dal quale si trova spesso separato dalle locuzioni *sive, vel, et*). Uno spettro (o fantasma) è un'apparenza sensibile, come quella del Sole o di un altro oggetto luminoso (*phantasma, sive spectrum solis, sive alius obiecti lucidi*)<sup>342</sup>; ma spettri sono anche quelli che vediamo rappresentati negli specchi o che appaiono nei sogni (*spectra quae in speculis vel in somniis repraesentantur*)<sup>343</sup> o, ancora, quelli che scambiamo per *spiriti*, che altro non sono se non fantasmi nati da qualche veemente passione della mente (*phantasmata orta ex passione aliqua animi vehementi*)<sup>344</sup>.

Quel che accomuna la natura sensibile ed extrasensibile del fantasma è la medesima che accomuna, in generale, tutte le nostre rappresentazioni: non essere 'sentite' come un movimento (di ritorno verso l'esterno), ma come una *res* che esiste indipendentemente dalla nostra facoltà immaginativa<sup>345</sup>. Negli *Elements* Hobbes aveva indicato questa falsa sensazione con il termine *apparition*<sup>346</sup>, facendo intendere che sia che guardi il Sole per visione diretta sia che veda uno spirito riflesso in uno specchio, il risultato dell'apparenza lascerà sempre sussistere uno scarto fra ciò che le immagini sono realmente e il modo in cui esse *appaiono* al soggetto percipiente.

All'interno dell'*Anti-White*, la costituzione del vocabolario dell'apparenza sembra subire un orientamento differente. La concezione secondo cui i fantasmi appaiono

---

<sup>341</sup> EL, I, XI, 6, p. 56.

<sup>342</sup> AW, IX, 4, p. 162.

<sup>343</sup> AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>344</sup> AW, IV, 3, p. 127.

<sup>345</sup> AW, IV, 3, p. 127; XXX, 3, p. 350.

<sup>346</sup> «That image and colour is but an apparition unto us of that motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain»; «from ignorance of the causes of ghosts and phantasms, and such other apparitions»: EL, I, II, 7, p. 5; I, XI, 6, p. 56.

diversamente da quello che in realtà sono influisce solo in parte sulle scelte lessicali di Hobbes, il quale tenderà a insistere molto più sull'autonomia dell'immagine rispetto all'oggetto (di cui è immagine), piuttosto che sul suo *essere apparente*. Questa tendenza sarà resa evidente nella costituzione della teoria dello spazio.

## 4. 2. «*Quid sit spatium imaginarium*»

### 4. 2. 1. *Spatium apparens/spatium imaginarium*

L'occasione per chiarire «cosa sia lo spazio immaginario»<sup>347</sup> viene offerta a Hobbes direttamente da White, il quale nel *De Mundo* si era interrogato sul concetto di spazio immaginario in relazione alla possibilità – poi negata – che esistano più mondi<sup>348</sup>. Hobbes interviene nel dibattito, affermando di voler definire il significato delle nozioni di spazio e luogo e degli altri termini «pertinenti» (*pertinentes*) alla questione<sup>349</sup>.

In sostanza, quello che Hobbes fa è costruire un vero e proprio «lessico dello spazio», ossia un insieme di lemmi, presi idealmente in 'prestito' dal vocabolario dell'apparenza, che sono venuta sin qui delineando, per definire la nozione di spazio.

In un primo momento, questa operazione è molto semplice, poiché Hobbes si limita a integrare nel concetto di spazio la terminologia ottico-geometrica finora utilizzata per descrivere la natura delle nostre rappresentazioni. In effetti, il problema della localizzazione delle immagini – che interessa tanto la visione diretta, quanto quella rifratta o riflessa<sup>350</sup> – permette a Hobbes di introdurre il concetto di spazio immaginario attraverso un processo di associazione terminologica – fra *spatium* e *imaginarium* – mediata dal lemma *apparens*. Le immagini, che sono un composto di colore e figura – e per figura si intende uno spazio finito (*figura spatium finitum est*)<sup>351</sup> – ci mostrano gli

---

<sup>347</sup> Diversi gli studi che si sono occupati delle possibili fonti scolastiche della dottrina dello spazio immaginario in Hobbes. Cfr., in particolare, K. SCHUHMAN, *Le vocabulaire de l'espace*, cit., pp. 61-82; C. LEIJENHORST, *Jesuit Concepts of Spatium Imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space*, cit., pp. 355-380. Di orientamento differente M. Pécharman (*La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes*, cit., pp. 415, 449-451), secondo la quale il peso dato alle fonti gesuite del concetto di spazio in Hobbes non renderebbe giustizia al progresso della riflessione interna del filosofo inglese.

<sup>348</sup> Th. WHITE, *De Mundo*, Dialogus I, Nodus III, pp. 26-28; AW, III, p. 116-117.

<sup>349</sup> «Quoniam autor argumentum sumit pro unitate mundi ex notionibus spatii et loci, definiemus in primis quid iis vocibus aliisque ad hanc rem pertinentibus proprie intelligendum sit»: AW, III, 1, p. 116.

<sup>350</sup> AW, III, 1, p. 116; TO II, p. 217.

<sup>351</sup> AW, III, 1, p. 116.

oggetti nei luoghi in cui realmente non sono. Ne deriva che lo spazio apparente dell'oggetto è meramente immaginario (*spatium apparens...est mere imaginarium*), poiché inerisce non allo stesso oggetto, ma al soggetto percipiente<sup>352</sup>. Questa concezione è valida altresì per le singole componenti dell'immagine<sup>353</sup>. La percezione dello spazio apparente è difatti sempre collegata alla percezione altrettanto apparente delle singole determinazioni dell'oggetto (dimensioni [o grandezza], figura, distanza, e così via): «come il cerchio del Sole, che appare così piccolo e tanto vicino, potrà essere la quantità inerente e adeguata di un oggetto così remoto e così grande quanto è il corpo del Sole?»<sup>354</sup>. Come si può notare, l'argomentazione non muta granché rispetto a quella del *Tractatus opticus II*, in cui lo spazio concepito nella visione – o grandezza immaginaria dell'oggetto – era detto *phantasticum*, a causa della sua inerenza al soggetto<sup>355</sup>.

Lo spazio *apparens* è dunque *imaginarium* poiché ha un'esistenza puramente mentale. Esso non è l'immagine dello spazio, ma l'immagine dell'oggetto così come appare al soggetto percipiente. In tal modo, Hobbes stabilisce una prima equivalenza tra lo spazio *imaginarium* (= *apparens*) e lo spazio che è rappresentato nell'immagine di un corpo, con il rischio implicito, tuttavia, che lo spazio possa essere confuso con una *parte* dell'immagine.

La definizione vera e propria di spazio immaginario richiede dunque che si passi dall'ambito della sensazione (le cose come appaiono) all'ambito dell'immaginazione/memoria (le cose come apparvero): «gli oggetti della vista si spostano e trasportano con loro le proprie dimensioni, e tuttavia rimangono nella mente le loro immagini, cioè le figure o gli spazi nei quali essi apparvero (*images, hoc est figurae, sive spatia quibus apparuerunt*)»<sup>356</sup>. In poche parole, per comprendere realmente cosa sia lo spazio immaginario dobbiamo guardare alle immagini che si conservano nella memoria, e che si conserverebbero anche nell'ipotesi di sopravvivere all'ipotetica annichilazione del mondo.

<sup>352</sup> «*spatium ergo apparens solis, sive cuiuscumque alterius obiecti, non inhaeret in ipso obiecto, sed est mere imaginarium*»: AW, III, 1, p. 116.

<sup>353</sup> «*Cum igitur imago ipsa non est ibi ubi obiectum, neque etiam figura, ex qua constat, ibi est ubi obiectum*»: AW, III, 1, p. 116.

<sup>354</sup> AW, III, 1, p. 116; già nel *Tractatus opticus II* (p. 216), Hobbes aveva definito la 'distanza', la 'figura' e la 'grandezza' come le tre determinazioni che definiscono in maniera adeguata il luogo dell'immagine.

<sup>355</sup> TO II, p. 209; cfr., *supra*, Cap. 3, § 3. 4. 3.

<sup>356</sup> AW, III, 1, p. 116 (trad. it. p. 149).

#### 4. 2. 2. *Figura hominis/imago mundi*: la finta annichilazione del mondo

Non è la prima volta che Hobbes congetture la distruzione del mondo. Già negli *Elements*, per dimostrare tutta la 'potenza' della nostra facoltà immaginativa («power cognitive»<sup>357</sup>), Hobbes aveva supposto che la mente umana – di colui che solo si sottrae alla distruzione – fosse capace di conservare l'immagine del mondo intero e di tutte le cose viste e percepite in esso («he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things which he had before seen and perceived in it»<sup>358</sup>).

Benché non si parlasse ancora di spazio immaginario, Hobbes era riuscito a stabilire, attraverso tale supposizione, che le immagini fossero una cosa e gli oggetti un'altra; quindi, anche nell'ipotesi in cui il mondo esterno venga distrutto, il mondo interno dei ricordi non ne verrebbe in alcun modo intaccato.

All'interno dell'*Anti-White*, la finta annichilazione dell'universo diventa l'occasione per definire lo spazio immaginario e, con esso, la dipendenza esclusiva dello spazio (immaginario) dalla nostra facoltà immaginativa<sup>359</sup>.

In confronto agli *Elements*, Hobbes rende più 'snella', da un punto di vista linguistico, l'ipotesi annichilatoria, mentre la complica sul piano concettuale. La formula complessa *spatium imaginarium* gli consente, infatti, di fare a meno di quella lunga lista di lemmi che, nel manoscritto del '40, definiva il nostro potere cognitivo. Adesso, gli sono sufficienti solo quattro lemmi: *figura*, *imago*, *spatium* e *phantasma*. Nelle due tabelle sotto riportate, metto a confronto i due testi – *Elements* (cap. 1, § 8) e *Anti-White* (cap. 3, § 1) – dapprima nella loro interezza e poi passo per passo.

Tavola 1

«For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things which he had before seen and perceived in it. [...] This	«Sicut autem meminisse datur figurae hominis dudum mortui, ita etiam si totus mundus, excepto uno homine, annihilaretur, nihil impedit quin ille homo haberet mundi semel visi imaginem, hoc est cogitaret spatium undequaque a se eousque extensum quousque voluerit. <i>Spatium igitur imaginarium nihil aliud est quam imago, sive phantasma corporis. Corporis dico simpliciter, nam imago</i>
---	--

<sup>357</sup> «For the understanding of what I mean by the power cognitive»: EL, I, I, 8, p. 2.

<sup>358</sup> EL, I, I, 8, p. 2.

<sup>359</sup> «Manifestum hinc est existentiam spatii dependere non ab existentia corporis sed ab existentia imaginativae facultatis»: AW, III, 1, p. 117.

imagery and representations of the qualities of things without us is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception, or knowledge of them» ( <i>Elements</i> , I, 1, 8, p. 2)	<i>corporis albi non est spatium tantum, sed spatium albescens, vel dicemus spatium esse imaginem corporis, quatenus corporis: spatium album, imaginem corporis albi, quatenus albi; spatium finitum, imaginem corporis finiti, quatenus finiti et spatium quadratum, imaginem corporis quadrati» (Anti-White, III, 1, p. 117)</i>
---	--

Tavola 2

For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us	Sicut autem meminisse datur figurae hominis dudum mortui
insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things which he had before seen and perceived in it.	ita etiam si totus mundus, excepto uno homine, annihilaretur, nihil impedit quin ille homo haberet mundi semel visi imaginem, hoc est cogitaret spatium undequaque a se eousque extensum quousque voluerit.
[...] This imagery and representations of the qualities of things without us is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception, or knowledge of them.	<i>Spatium igitur imaginarium nihil aliud est quam imago, sive phantasma corporis</i>
	Corporis dico <i>simpliciter</i> , nam <i>imago corporis albi non est spatium tantum, sed spatium albescens, vel dicemus spatium esse imaginem corporis, quatenus corporis: spatium album, imaginem corporis albi, quatenus albi; spatium finitum, imaginem corporis finiti, quatenus finiti et spatium quadratum, imaginem corporis quadrati.</i>

Come si può notare, le differenze sono sostanziali:

I) nel primo passo, là dove gli *Elements* affermano che nella nostra mente si trovano in continuazione immagini o concetti (*images or conceptions*) delle cose fuori di noi, l'*Anti-White* esordisce con un paragone: «come poi è possibile ricordare la *figura* di un uomo morto da tempo... (*meminisse datur figurae hominis dudum mortui*)».

La complementarietà stabilita fra i termini *figura* (= *spatium finitum*, cioè quantità immaginaria finita) *imago* e *spatium* («*images, hoc est, figurae sive spatia*»<sup>360</sup>), permette a Hobbes di utilizzare il lemma *figura* in sostituzione di *imago* e, ugualmente, di *spatium*. Ricordare la figura di un uomo sarà come ricordare la sua immagine, poiché,

<sup>360</sup> AW, III, 1, p. 116 (corsivo mio).

la figura, in quanto componente dell'immagine-uomo, rappresenta lo spazio-immagine *determinato* secondo la figura di quell'uomo particolare che viene ricordato;

II) nel secondo passo, Hobbes introduce il secondo termine del paragone: dal ricordo della *figura hominis* (immagine finita e limitata), al ricordo della *imago mundi* (immagine illimitata in potenza). Come negli *Elements*, il lemma 'immagine' (*imago/image*) designa il contenuto mentale coincidente con la rappresentazione del mondo (e delle sue parti) percepito prima dell'annichilazione. L'*Anti-White* va ancora oltre, chiarendo subito che quella immagine coincide con lo spazio esteso (*spatium extensum*) di un mondo che possiamo ricordare e pensare *in teoria* senza limiti – ad eccezione esclusivamente di quelli che noi stessi vogliamo porre alla nostra immaginazione. Ciò non significa che il mondo sia raccolto all'interno di un'unica immagine, ma che l'immagine del mondo si costruisca in maniera estensiva: il soggetto può pensare ora una cosa del mondo, ora un'altra, allargando in maniera indefinita i confini dello spazio;

III) nel terzo passaggio, Hobbes rinuncia alla lunga lista di lemmi degli *Elements* (*imagery, representation, cognition, imagination, ideas, notice, conception, knowledge*), concludendo che lo spazio immaginario altro non è se non l'immagine o fantasma del corpo («*imago, sive phantasma corporis*»). E aggiunge:

IIIa) «del corpo dico, *semplicemente*, infatti l'*immagine del corpo bianco* non è soltanto lo spazio (*spatium tantum*), ma lo *spazio biancheggiante*, ovvero diremo che *lo spazio è l'immagine del corpo, in quanto corpo* (*imagine corporis, quatenus corporis*): *lo spazio bianco è l'immagine del corpo bianco, in quanto bianco; lo spazio finito è l'immagine del corpo finito, in quanto finito e lo spazio quadrato è l'immagine del corpo quadrato*»<sup>361</sup>.

La definizione dello spazio immaginario viene ottenuta per analisi, cioè per deduzione dall'immagine indefinita del mondo, la quale, a sua volta, era stata dedotta dall'immagine singolare e definita della figura dell'uomo: se la mente umana può immaginare un oggetto singolo, allora potrà immaginare anche tutti gli oggetti. Di conseguenza (*igitur*), se può immaginare il mondo, allora lo spazio sarà l'immagine del corpo, *semplicemente*, ossia una immagine quanto mai generale, *indifferente* a ogni determinazione e *prima* nell'ordine delle rappresentazioni<sup>362</sup>.

---

<sup>361</sup> AW, III, 1, p. 116 (trad. it. p. 149).

<sup>362</sup> In rapporto alle immagini determinate, l'immagine del corpo in quanto corpo è l'immagine più arcaica di tutte, è al principio di tutte le altre immagini; su questo punto, cfr. M. PÉCHARMAN, *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes*, cit., p. 422.

L'ipotesi dell'annientamento del mondo restituisce dunque la natura più semplice dello spazio immaginario; ne rivela l'essenza 'strutturante' come immagine del corpo in quanto corpo, *simpliciter*. Ovvero, di un corpo che è soltanto corpo, di uno spazio che è soltanto spazio (*spatium tantum*) prima di accogliere le determinazioni quantitative e qualitative, che fanno di una immagine quella immagine particolare. Lo *spatium imaginarium-tantum* diviene il comune denominatore delle nostre rappresentazioni: prima ancora di essere l'immagine del corpo *bianco*, del corpo *quadrato* o del corpo *finito*, lo spazio immaginario è innanzitutto l'immagine del *corpo*, semplicemente<sup>363</sup>.

#### 4. 3. Corpi e immagini di corpi: ancora sullo spazio immaginario

Hobbes ritorna sullo spazio immaginario anche in altri passaggi dell'*Anti-White*, ma senza più ricorrere all'ausilio dell'ipotesi annichilatoria. La deduzione dell'esistenza dello spazio immaginario viene ora ricavata dalle proprietà dei corpi e dalla natura della nostra immaginazione.

1. Una volta dimostrato, come abbiamo visto, che l'esistenza dello spazio dipende dall'esistenza della facoltà immaginativa (lo spazio immaginario non vi sarebbe senza una mente che immagina<sup>364</sup>), Hobbes dimostra che se ci sono delle immagini, allora vi sono dei corpi, ossia qualcosa che esiste indipendentemente da noi.

In conseguenza a ciò, il «lessico dello spazio» subisce uno sdoppiamento: il termine *spatium*, che fino a questo momento aveva designato esclusivamente lo spazio immaginario, viene ora a indicare anche lo spazio reale (*spatium reale*), che coincide con la stessa corporeità o essenza del corpo<sup>365</sup>. In altre parole, il corpo non è soltanto ciò che occupa uno spazio immaginario, ma è primariamente ciò che è fornito di spazi suoi e che è dotato di dimensioni<sup>366</sup>. Se così non fosse non vi sarebbe alcuno spazio immaginario, poiché ogni nostra immaginazione viene prodotta dall'azione dei corpi esterni sui nostri organi di senso<sup>367</sup>. La proprietà di possedere delle dimensioni fa sì che

---

<sup>363</sup> Sulle difficoltà legate a questa definizione di spazio immaginario come immagine del corpo in quanto corpo (che farebbe dello spazio una sorta di immagine generale e universale), cfr., *infra*, Appendice I, pp. 112-121.

<sup>364</sup> AW, III, 2, p. 117.

<sup>365</sup> «Definio igitur *spatium reale* esse ipsam corporeitatem, sive ipsam corporis simpliciter, quatenus corporis, essentiam»: AW, III, 2, p. 117.

<sup>366</sup> «Neque possibile est ut corpus aliquod esse existimemus, quin simul putemus ipsum praeditum esse dimensionibus, sive spatiis suis»: AW, III, 2, p. 117.

<sup>367</sup> AW, III, 2, p. 117.

il corpo risulti essere l'unico «ente» che la mente umana può immaginare (*ens imaginabile*)<sup>368</sup>, cioè concepire: «è impossibile concepire la sostanza se non sotto la considerazione dell'estensione o della quantità»<sup>369</sup>. Detto altrimenti, poiché ogni immagine è 'spaziale', è possibile immaginare solo ciò che possiede una forma e delle dimensioni.

Se ne ricava che sia pertanto indifferente la natura del corpo (tenue, raro o denso)<sup>370</sup>, o che si tratti dell'immagine di un albero, di una pietra o di un corpo qualunque (*quodlibet corpus*)<sup>371</sup>. Quel che conta è che esso possieda delle dimensioni, unica *conditio* per occupare uno spazio: «concepta omnis corporis imago est spatium»<sup>372</sup>. Neppure importa se immaginiamo uno spirito finissimo: se è dotato di dimensioni, allora lo spettro a esso corrispondente (cioè la sua immagine) sarà uno spazio, «meramente immaginario»<sup>373</sup>.

La tridimensionalità del corpo è dunque necessaria affinché le immagini acquisiscano a loro volta una 'grandezza' che le faccia diventare delle *quantità pensabili*, cioè uno spazio che per 'genere e quantità' (*spatium tale vel tantum*) corrisponde a un corpo di uguale 'genere e quantità'<sup>374</sup>. La 'spazialità' dell'immagine è perciò fondata sul principio di essere occupata o riempita (*repleri*)<sup>375</sup> da un corpo, qualunque esso sia.

2. La riflessione sulla natura della nostra immaginazione permette a Hobbes di ritornare sul concetto di 'estensione' dello spazio immaginario, questa volta, però, in relazione al contenuto quantitativo e qualitativo delle singole immagini, inscindibile dalla struttura spaziale della rappresentazione.

Come è noto, le immagini della sensazione sopravvivono, seppur indebolite, come immagini dell'immaginazione:

---

<sup>368</sup> AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>369</sup> AW, IV, 3, p. 127 (trad. it. p. 167).

<sup>370</sup> «nihil refert ad corporeitatem an quid tenue sit, an crassum, rarum an densum, sed hoc solum ut occupet spatium»: AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>371</sup> «imaginari possumus hominem, animal, arborem, lapidem & denique [...] quodlibet corpus»: AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>372</sup> AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>373</sup> «Spiritus itaque si entia sint quae concipi possunt, ut aer, aether, spiritus animalis, vel aliud tenuius corpora sunt, spectra autem quae in speculis vel in somniis repraesentantur, quia ipsa sunt spatia, & mere imaginaria, spiritus (quod vulgo creditur) non sunt»: AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>374</sup> «quia concepta omnis corporis imago est spatium, corporis autem talis, vel tanti tale vel tantum spatium»: AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>375</sup> AW, III, 1, p. 117.

nessuno ignora che talvolta nella nostra mente si conservano le immagini di quei corpi che, essendo esistiti sotto i nostri occhi, ora tuttavia non esistono più (infatti in ciò consiste l'immaginazione, ovvero la memoria delle cose trascorse)<sup>376</sup>.

Nel passaggio dalla sensazione all'immaginazione, l'attenzione di Hobbes si rivolge adesso al soggetto che, con i suoi occhi, ha visto cose particolari, formandosi immagini altrettanto particolari. Non è più questione – o soltanto – dell'ente-corpo al quale è sufficiente possedere delle dimensioni per occupare uno spazio. Adesso è questione di corpi figurati e colorati in un certo modo, che non vanno a occupare uno spazio immaginario che è spazio solamente (lo *spatium tantum* della prima definizione), ma una serie di «spatia figurata & colorata»:

Nessuno ignora che quelle immagini sono certi spazi figurati e colorati (*imagines illas spatia quaedam figurata & colorata*), talvolta in quiete, talaltra in movimento, a seconda di come erano gli stessi corpi quando erano esistiti figurati, colorati, in moto o in quiete<sup>377</sup>.

Il richiamo all'immaginazione, se da un lato serve a 'delimitare' il concetto di spazio sulla base delle determinazioni particolari delle immagini conservate nella memoria, dall'altro risponde a un'altra esigenza diametralmente opposta: allargare i confini 'spaziali' dell'immaginazione.

Nella misura in cui rappresentano corpi, le immagini possiedono esse stesse delle dimensioni e, come tali, possono essere aumentate e diminuite, come si farebbe con una quantità qualsiasi. In altri termini, l'«estensione» dell'immaginazione è stabilita dal soggetto, piuttosto che dall'oggetto: «la grandezza dello spazio, che vogliamo immaginare, non sarà determinata dalle cose stesse, ma da noi»<sup>378</sup>. Aggiungendo o sottraendo le immagini delle cose particolari (figurate e colorate), immaginando quel che vogliamo, quando e come vogliamo, la mente può arrivare a comporre uno spazio, cioè un'area immaginativa, potenzialmente infinita.

---

<sup>376</sup> AW, XXVIII, 1, p. 331 (trad. it. p. 494).

<sup>377</sup> AW, XXVIII, 1, p. 331 (trad. it. p. 494).

<sup>378</sup> «Imagines hae quatenus repraesentant corpora dicuntur *imaginariae*, quae compositione & subtractione nostra augentur vel minuuntur ad libitum nostrum, nam magnitudo spatii, quod nos imaginari volumus, non determinatur a rebus ipsis sed a nobis, ideoque spatium dicatur esse potentia infinitum, quia nos ipsi addere possumus alia spatia quot & quanta volumus»: AW, XXVIII, 1, p. 331 (trad. it. p. 494).

#### 4. 4. Il ‘fantasma’ e lo ‘spazio’: considerazioni critiche

L’analisi condotta ha fatto emergere una serie di trasformazioni, lessicali e concettuali, interne alla tematica dell’apparenza sensibile, che tenterò qui di chiarire.

Nel processo di definizione dello spazio immaginario, Hobbes si è servito di numerosi lemmi del vocabolario dell’apparenza, costruendo idealmente quello che nelle pagine precedenti ho definito «lessico dello spazio».

Abbiamo visto, tuttavia, che vi è un’evoluzione concettuale e terminologica, giacché lo *spatium imaginarium* è, in un primo momento, lo spazio apparente dell’oggetto, ossia il ‘luogo mentale’ in cui i corpi sembrano essere. In questa fase, Hobbes ricorre ai lemmi più ‘tradizionali’ del vocabolario dell’apparenza, quelli, cioè, che sin dagli *Elements* egli ha utilizzato per descrivere le nostre immagini: *figura*, *color*, *imago*, *appareo* (con le rispettive varianti, *figuratus*, *coloratus*, *imaginarium*, *apparens*).

In un secondo momento, quando lo *spatium imaginarium* coincide con l’immagine del corpo in quanto corpo, Hobbes utilizza due soli lemmi, *imago* e *phantasma*, definendo appunto lo spazio immaginario come l’immagine o fantasma del corpo, semplicemente. L’idea per la quale l’immagine sia un mero composto di colore e figura non è più sufficiente. Hobbes ha bisogno di individuare la struttura formale dell’immagine, e la trova nello spazio, in quello *spatium tantum* che, come componente essenziale di ogni immagine, rende possibile la varietà delle rappresentazioni particolari (il corpo bianco, il corpo quadrato, l’albero o l’uomo).

L’aspetto che probabilmente più colpisce in questa operazione di ‘semplificazione’ lessicale è la presenza del lemma *phantasma*. Gli *Elements* avevano escluso il ‘fantasma’ dal fitto elenco di lemmi che definiva il nostro potere cognitivo, trattandosi della rappresentazione extrasensibile di qualcosa che non vediamo, ma crediamo di vedere, e di cui, per ovvie ragioni, non possiamo mantenere alcun ricordo. La ‘riconsiderazione’ del *phantasma*, il cui significato viene ripensato da Hobbes subito dopo la stesura degli *Elements* (in cui il lemma significava esclusivamente *ghost* e *spectrum*), rende adesso plausibile la sua presenza nella definizione dello *spatium imaginarium*, nella misura in cui il fantasma, essendo il risultato di un movimento proveniente dall’esterno, coincide con la rappresentazione sensibile di un corpo. Il fantasma è un accidente del soggetto e, come tutto ciò che inerisce al soggetto, ha una realtà *immaginaria*. Per di più, in quanto *phantasma*, lo spazio non è soltanto una

finzione (*figmentum*)<sup>379</sup> della mente, ma anche l'esito di un processo di elaborazione attivo in cui la mente 'costruisce' tale finzione (basti pensare alla capacità della mente di estendere, all'infinito, la portata 'spaziale' dell'immaginazione).

Ciò nonostante, la definizione dello spazio immaginario come 'fantasma' crea non pochi problemi di interpretazione, rendendo instabile la coerenza interna del vocabolario dell'apparenza. In effetti, se da un lato Hobbes stesso si mostra restio a servirsi, a eccezione di quest'unica occorrenza, del lemma *phantasma* per definire lo spazio<sup>380</sup> (preferendo al suo posto il lemma *imago*), dall'altro, la presenza del lemma *phantasma* non trova piena giustificazione nella definizione che di esso si trova nel cap. XXX (dove, come si è visto, Hobbes si sofferma a lungo sul fantasma, senza mai far riferimento alla teoria dello spazio)<sup>381</sup>.

Invero, anche a voler tralasciare i lemmi che Hobbes introduce come modi diversi di chiamare il fantasma<sup>382</sup> (*sensio, lumen, color, sonus, imaginatio, memoria, somnium*), è evidente che la definizione di *quod est phantasma* viene indicata esclusivamente con l'uso del verbo *appareo*:

[...] *phantasma, quod non est aliud quam motus in cerebro, appareat tamen tanquam res aliqua externa, facitque ut res videantur in locis ubi non sunt, ut stellae subter aquam, & vox ubi echo*<sup>383</sup>.

Essendo l'effetto di un movimento nel cervello, il fantasma *appare* – proprio in virtù di tale movimento – come qualcosa di esterno: è in tale 'apparizione' che consiste la sua vera natura.

Viceversa, come è evidente, la definizione dello spazio immaginario non contempla il lemma *appareo*, né, d'altronde, il problema dell'apparenza – che la presenza del lemma *phantasma* avrebbe dovuto in teoria tutelare. Non a caso, la riflessione sul luogo apparente delle immagini, dalla quale Hobbes aveva dedotto l'equivalenza iniziale *spatium apparens = imaginarium*, non considerava il meccanismo sensibile di formazione dei fantasmi, vale a dire la vera causa dell'apparire. Detto altrimenti, lo spazio immaginario si presenta come il risultato di una concezione dell'immagine in quanto semplicemente opposta all'oggetto, senza cioè considerare tutte le implicazioni

---

<sup>379</sup> AW, III, 2, p. 118.

<sup>380</sup> Quella del cap. III è l'unica definizione dello spazio in termini di *phantasma*.

<sup>381</sup> Cfr., *supra*, in questo capitolo, § 4.1.

<sup>382</sup> «Ex multis autem motibus ita, ut dictum est, generatis, is qui in corde dominatur praesens phantasma est; quod quidem, dum obiectum ipsum agit, dici solet pro differentia organorum per quae actio fiebat, diverse»: AW, XXX, 4, p. 350.

<sup>383</sup> AW, XXX, 3, p. 350 (corsivo mio).

che la natura *apparente* dell'immagine porta con sé, anche nell'ipotesi in cui il mondo venga distrutto. Ciò significa che, ad esempio, la falsa *apparenza* di vedere le cose laddove non sono – sensazione che ci accompagna, sempre, durante la visione – sembra svanire insieme al dissolvimento del mondo, non rappresentando più un problema in termini di conoscenza. La dualità dell'apparenza, che sembrava non potersi colmare nella definizione dell'immagine come «phantasma» (essere un semplice movimento interno, ma *apparire* come una *res* esterna), non assume alcun peso specifico nella definizione dello spazio immaginario. L'ipotesi annichilatoria, così come viene formulata nell'*Anti-White*, non distrugge soltanto le cose fuori di noi, ma pone fine anche all'inganno sensibile che accompagnava, prima della distruzione, la nostra apparenza del mondo. L'unico obiettivo di Hobbes è dimostrare che lo spazio esiste indipendentemente dagli oggetti: le immagini sono una cosa, i corpi un'altra.

La costituzione del concetto di spazio immaginario ha dunque prodotto una frattura nel vocabolario dell'apparenza, poiché Hobbes tiene chiaramente distinti il meccanismo sensibile di formazione dei fantasmi – che, solo, rende ragione della causa dell'apparire delle cose fuori di noi – dal processo di fondazione dello spazio come struttura della rappresentazione. Tale distinzione sarà risolta da Hobbes stesso nel *De corpore*, dove la definizione dello spazio come fantasma sarà supportata da una concezione più 'autentica' dell'apparenza: che il mondo esista o smetta improvvisamente di esistere, lo spazio sarà sempre il fantasma di un corpo che *appare* fuori di noi<sup>384</sup>.

---

<sup>384</sup> Cfr., *infra*, Appendice I, pp. 112-119.

## Appendice I

### Il «lessico dello spazio» dall'*Anti-White* al *De corpore*

Nel corso della presente *Appendice* mi propongo di esaminare gli sviluppi legati al «lessico dello spazio» così come esso si presenta negli scritti successivi all'*Anti-White*, ovvero il testo dei capp. VII e VIII del *De corpore*<sup>385</sup>, preceduto dalle versioni manoscritte che ne hanno segnato le diverse tappe di realizzazione finale: il MS NLW 5297 (ossia il *De principiis cognitionis et actionis*) e il MS A.10 di Chatsworth, contenente una *Logica* e una *Philosophia prima* (che indicherò semplicemente come A.10)<sup>386</sup>, a cui è possibile aggiungere altresì una serie di note prese da Charles Cavendish su una versione antica del *De corpore* (MS Harley 6083)<sup>387</sup>. Questi tre manoscritti, editi tutti nel secolo scorso, sono stati composti fra la metà e la seconda metà degli anni '40<sup>388</sup>; ancora problematica la datazione del *De principiis*, la cui stesura tuttavia è da considerarsi certamente successiva all'*Anti-White*<sup>389</sup>. Buona parte del manoscritto – non di mano di Hobbes – corrisponde ai capitoli iniziali della *Philosophia prima* del *De corpore*, che riproporranno quasi fedelmente la dottrina dello spazio così come è contenuta nel *De principiis*<sup>390</sup>. Questo è, a mio avviso, uno dei dati testuali più evidenti che non permettono di considerare il *De principiis* anteriore all'*Anti-White* (o perfino agli *Elements*)<sup>391</sup>.

---

<sup>385</sup> Nello specifico, cfr. DC, II, VII, 1-2, pp. 75-77; II, VIII, 1-5, pp. 82-86.

<sup>386</sup> Il testo è edito da Jacquot-Jones in *Critique du De Mundo de Thomas White*, Appendice III, pp. 463-513. Di recente, Malcolm (*Aspects of Hobbes*, cit., pp. 99-103) ha messo in discussione che il ms. sia un autografo di Hobbes, affermando che in realtà si tratterebbe di una serie di note prese da Robert Payne su una bozza del *De corpore*. Resta, tuttavia, che A. 10 rappresenta un documento di grande interesse per la storia legata alla stesura del *De corpore*.

<sup>387</sup> Ms. della British Library (autografo di Ch. Cavendish), edito in J. JACQUOT, *Un document inédit: les notes de Charles Cavendish sur la première version du «De corpore» de Hobbes*, «Thalès», 8 (1952), pp. 33-86 (le principali varianti rispetto ad A. 10 sono segnalate da Jacquot-Jones in *Critique du De Mundo de Thomas White*, Appendice III, pp. 463-513).

<sup>388</sup> A. 10 e Harl. 6083 risalgono quasi certamente agli anni 1645-1646; per le ipotesi di datazione, cfr. A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi*, cit., pp. 18 ss; JACQUOT-JONES, *Introduction*, in *Critique du De Mundo de Thomas White*, cit., pp. 77-88; N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 99-103.

<sup>389</sup> Per le ipotesi di una datazione successiva al 1643, cfr. G. PAGANINI, *Hobbes, Gassendi e l'ipotesi annihilatoria*, «Giornale critico della filosofia italiana», 85 (2006), p. 56; N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, cit., p. 18, n. 70.

<sup>390</sup> Il *De principiis* sembra essere la traduzione di un originale latino (il testo è in inglese ma vi si trovano mescolate molte parole e frasi in latino) e il suo contenuto, a partire dalla l. 30 del f. 1r, coincide quasi letteralmente con il *De corpore*, a cominciare dal principio della seconda parte intitolata *Philosophia prima* (capp. VII, VIII, XI e XII). Malcolm esclude che si tratti di una «semi-translation», poiché le righe iniziali del ms. (f. 1r, ll. 1-20) si ritrovano in un testo successivo che Hobbes comporrà nel 1650 (*Answer to Davenant*, p. 49).

<sup>391</sup> Era stato M. M. Rossi (*Alle fonti del deismo e del materialismo moderni*, cit., pp. 149-151) a suggerire gli anni 1637-1640 come il periodo più plausibile per la composizione e la traduzione in inglese

In sostanza, insieme alla versione definitiva del *De corpore*, questi sono gli unici testi in cui, di fatto, dopo l'*Anti-White*, Hobbes ritorna sulla problematica dello spazio immaginario, fornendo subito una soluzione alle questioni che la critica al *De Mundo* aveva lasciato in sospeso.

Mi concentrerò principalmente sul testo finale del *De corpore*, in modo da rendere subito evidenti gli sviluppi e le differenze rispetto all'*Anti-White*; mentre, nella Tavola 3<sup>392</sup> indico tutte le variazioni lessicali riguardanti anche le versioni manoscritte.

Come abbiamo visto, la costituzione della teoria dello spazio immaginario era passata, nella critica a White, attraverso tre momenti, che si possono così riassumere:

1. ogni immagine che concepiamo di un corpo è uno spazio di un certo genere e quantità, corrispondente a un corpo di tal genere e quantità. Lo spazio immaginario è ciò che è occupato da un corpo fornito di dimensioni (che sia una pietra, un albero, un uomo o un corpo qualunque);
2. le immagini dell'immaginazione sono spazi colorati e figurati, in moto o in quiete, a seconda di come erano gli stessi corpi quando erano esistiti colorati, figurati, in moto o in quiete;
3. lo spazio immaginario è l'immagine o fantasma del corpo, semplicemente, ovvero l'immagine del corpo in quanto corpo.

Quest'ultima definizione di spazio immaginario veniva dopo la supposta annichilazione del mondo, con la quale Hobbes fondava, come già negli *Elements*, la separazione o indipendenza della rappresentazione (o spazio) dalla realtà esterna.

È ancora quest'ultima definizione a creare due problemi principali. Il primo, di ordine concettuale (affrontato da Martine Pécharman in un recente studio sullo spazio in Hobbes<sup>393</sup>): l'immagine del corpo in quanto corpo, ossia lo *spatium tantum*, che rientra nella composizione di tutte le altre immagini (immagine del corpo bianco, immagine del corpo finito, immagine del corpo quadrato, e così via), corre il rischio di essere assunta per una immagine generale, «le spectre d'un universal»<sup>394</sup> *in mente*; il secondo, a cui ho accennato nel capitolo 4<sup>395</sup>, di ordine concettuale e terminologico insieme: la presenza del termine «phantasma» è in parte impropria nella definizione dello spazio come immagine o fantasma del corpo, nella misura in cui la teoria dello spazio nell'*Anti-White*

---

del *De principiis*. Ad accogliere questa ipotesi anche A. Pacchi in *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, cit., p. 16.

<sup>392</sup> Cfr., *infra*, pp. 119-121.

<sup>393</sup> M. PÉCHARMAN, *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes*, cit., pp. 425-427.

<sup>394</sup> M. PÉCHARMAN, *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes*, cit., p. 427.

<sup>395</sup> Cfr., *supra*, Cap. 4, § 4. 4.

non tutela un punto fondamentale del fenomenismo hobbesiano, quello per cui l'immagine, in virtù della sua struttura rappresentativa, tende ad *apparire* come *extra imaginantem* – anche nell'ipotesi in cui il mondo venga distrutto.

A entrambe le questioni tenterò di rispondere attraverso un esame del testo del *De corpore* (e dei suoi manoscritti) basato sul confronto analitico del lessico dello spazio con quello dell'*Anti-White*. Mi propongo di dimostrare che all'interno del *De corpore* il lessico dell'apparenza recupera quell'unità interna che si era persa a causa dello 'sdoppiamento' fra «lessico dello spazio» e «lessico del fantasma» nell'*Anti-White*.

All'interno del *De corpore*, la dottrina dello spazio è riservata esclusivamente ai primi due capitoli della *Philosophia prima* (capp. VII e VIII). A differenza dell'*Anti-White*, in cui Hobbes era giunto alla definizione dello spazio passando per il finto annichilamento del mondo (lo spazio è l'immagine di qualcosa che non esiste più) e per l'analisi della facoltà immaginativa (lo spazio è l'immagine del corpo figurato e colorato che si conserva nell'immaginazione)<sup>396</sup>, adesso la costituzione dello spazio passa unicamente per l'ipotetica distruzione del mondo, o «privazione» (*privatio*) di tutte le cose<sup>397</sup>. Ma, a differenza dell'*Anti-White*, che aveva lasciato aperta la possibilità dell'esistenza di uno spazio reale, come controparte dello spazio immaginario<sup>398</sup>, la teoria dello spazio nel *De corpore* diviene univoca, poiché con il termine *spatium* Hobbes dichiara di intendere, sempre, lo spazio immaginario, «*spatium (qua voce semper intelligo imaginarium)...*»<sup>399</sup>. Hobbes non parla più, ora, di spazio reale, ma di estensione o grandezza (*extensio corporis idem est quod magnitudo*)<sup>400</sup>, come accidente essenziale del corpo e causa dello spazio immaginario.

Il lessico dello spazio subisce, nel *De corpore*, una evidente rimodulazione, che troviamo anche nei manoscritti preparatori:

- scompaiono le espressioni «*spatia figurata*» e «*spatia colorata*», ma vengono mantenuti i sostantivi *color* e *figura* e l'aggettivo *figuratus*, che, utilizzati tuttavia con una certa parsimonia, continueranno a qualificare le determinazioni quantitativa e

---

<sup>396</sup> Cfr., *supra*, Cap. 4, pp. 103-111.

<sup>397</sup> AW, III, 2, p. 117; DC, II, VII, 1, p. 75; VIII, 1, p. 82; DP, f. 1r, ll. 31-38; la versione più sintetica della «*ficta universi sublatio*» è quella di A. 10 (cfr., *infra*, Tavola 3, pp. 119-120).

<sup>398</sup> AW, III, 2, p. 117; su questo punto cfr. M. PECHARMAN, *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes*, cit., pp. 435-449.

<sup>399</sup> DC, II, VIII, 5, p. 85.

<sup>400</sup> DC, II, VIII, 4, p. 84.

qualitativa della rappresentazione (il fantasma di un «corpo figurato», o dotato di «una certa grandezza e figura»)<sup>401</sup>;

- il lemma *imago*, che ricorre con una frequenza molto bassa<sup>402</sup>, viene sostituito dal lemma *idea*, spesso associato a *phantasma* (*idea et phantasma, idea sive phantasma*). Ciò nonostante, la sostanza dell'approccio hobbesiano non muta (i nostri contenuti mentali, che si chiamino *idee* o *immagini*, ci rappresentano sempre un mondo che non esiste più), e si mostra lineare con il processo (compiutosi proprio nel *De corpore*) che lentamente porta Hobbes a integrare nel suo vocabolario il lemma *idea*. Sul termine *idea* come parte del vocabolario dell'apparenza mi soffermerò nella seconda *Appendice* di questa tesi. È possibile tuttavia anticipare che l'operazione di 'integrazione' lessicale e 'appropriazione' concettuale del termine *idea* risponde ad almeno due esigenze: 1) il lemma *idea* riassume, in un certo senso, quel che viene espresso congiuntamente da *imago*, *figura* e *color* (l'idea è, per definizione, un'immagine che si compone di colore e figura)<sup>403</sup>; 2) la presenza massiccia del lemma *idea* nel *De corpore* è collegata alla teoria del linguaggio. Rispetto all'*Anti-White*, il *De principiis* e il *De corpore* fanno seguire alla finta annichilazione del mondo una riflessione sui nomi: il soggetto che si sottrae alla «privazione» non soltanto ricorderà le cose precedentemente viste, ma *ragionerà* come se nulla fosse accaduto. In altre parole, manterrà la memoria del mondo annichilato grazie a quel 'calcolo' della ragione che, attraverso i nomi, richiama alla mente le *idee* delle cose passate<sup>404</sup>;
- l'introduzione del verbo *appareo*, che interviene a dare un nuovo significato al concetto di 'spazio'.

Queste, le variazioni più significative rispetto all'*Anti-White*, alle quali si aggiunge altresì la scelta del lemma *phantasma* come termine privilegiato nella definizione dello spazio.

Come si è visto, all'interno della critica al *De Mundo*, Hobbes aveva preferito il lemma *imago*: lo spazio è un'immagine e, allo stesso modo, l'immagine è uno spazio. Soltanto in un caso, laddove si era trattato di definire lo spazio immaginario come

---

<sup>401</sup> DC, II, VIII, 5, p. 85.

<sup>402</sup> Per le occorrenze di *imagolimage* nel *De corpore*, nel *De principiis* e in A. 10, cfr. *Appendice III*, vol. II, pp. 327, 546, 599.

<sup>403</sup> Cfr. DC, IV, XXV, 10, p. 277; *Object.* III, BOp I, p. 919; AT VII 179.

<sup>404</sup> Cfr. DP, f. 1r., ll. 30-44; DC, II, VII, 1, pp. 75-76. Le medesime considerazioni anche in A. 10, f. 10r, VII, [1], p. 474.

*spatium tantum*, Hobbes aveva introdotto il lemma *phantasma*, come sinonimo di *imago* (*spatium est imago sive phantasma*)<sup>405</sup>, con tutte le criticità già evidenziate.

L'operazione di sintesi che l'*Anti-White* aveva operato rispetto agli *Elements* aveva determinato, per altri versi, un eccesso di semplificazione nel processo di costituzione dello spazio immaginario che il *De corpore* – e già prima il *De principiis* – tenta di recuperare.

In primo luogo, al posto della *figura hominis* (come immagine particolare) e della *imago mundi* (come immagine generale) che l'uomo conserva nella mente<sup>406</sup>, Hobbes propone un elenco più dettagliato (che ricorda in parte quello degli *Elements*) di contenuti residuali che il soggetto è in grado di ritenere: idee e fantasmi (*ideae et phantasmata*)<sup>407</sup>, che equivalgono alla memoria e all'immaginazione delle grandezze, dei movimenti, dei suoni, dei colori, dell'ordine e delle parti delle cose viste con gli occhi e percepite con gli altri sensi<sup>408</sup>.

In secondo luogo, laddove l'*Anti-White* si limitava a concludere frettolosamente che lo spazio fosse, dunque (*igitur*)<sup>409</sup>, l'immagine o fantasma del corpo in quanto corpo, il *De corpore* interviene con due affermazioni che giustificano la presenza del termine *phantasma*: i fantasmi che permangono nella memoria non vanno intesi semplicemente come (1) accidenti interni della mente, ma anche e *soprattutto* («quo modo nunc consideranda sunt») (2) come specie delle cose esterne, le quali non esistono, ma sembrano esistere fuori di noi («species rerum externarum, id est, tanquam non existentes, sed existere sive extra stare apparentes»)<sup>410</sup>. Se il fantasma è per definizione ciò che appare come una cosa esterna<sup>411</sup>, allora lo spazio, in quanto struttura della rappresentazione, dovrà necessariamente rendere conto di questo apparire. L'annichilamento del mondo non distrugge la 'dinamicità' dell'apparenza: i fantasmi che conserviamo nella memoria appariranno ancora esterni e «niente affatto dipendenti da un potere della mente» («not depending upon the power or vertue of the minde»;

---

<sup>405</sup> AW, III, 1, p. 117.

<sup>406</sup> AW, III, 1, p. 117.

<sup>407</sup> DC, II, VII, 1, p. 75.

<sup>408</sup> «Dico igitur remansuras illi homini mundi et corporum omnium, quae ante sublationem eorum oculis aspexerat vel aliis sensibus perceperat, ideas, id est, memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum, etc. atque etiam eorum ordinis et partium»: DC, II, VII, 1, p. 75. Al termine *idea* Hobbes aggiunge nel *De principiis* il termine *imago*: «ideas or images of all the things hee had seene, or perceived by his other senses» (cfr., *infra*, Tavola 3).

<sup>409</sup> «Spatium igitur imaginarium nihil aliud est quam imago, sive phantasma corporis»: AW, III, 1, p. 117.

<sup>410</sup> DC, II, VII, 1, p. 76.

<sup>411</sup> DC, II, VII, 1, p. 75; AW, XXX, 3, p. 350.

«nihilominus tanquam externa et a virtute animi minime dependentia apparitura esse») <sup>412</sup>.

Questo punto è di capitale importanza, poiché mostra che Hobbes è pervenuto a una definizione di spazio immaginario del tutto diversa rispetto a quella dell'*Anti-White*. Lo spazio non è, né può essere, l'immagine o il fantasma del corpo *simpliciter*. Non può esistere l'immagine di un corpo in generale, né quindi uno spazio che possa considerarsi in generale (*quod considerari in genere*) <sup>413</sup>. Lo spazio può solo essere: (1) il fantasma di una cosa che semplicemente, *simpliciter*, esisteva fuori di noi («...*extiterat ante suppositam sublationem...*»; «...*quod erat extra animum*») <sup>414</sup>; (2) ciò che può essere occupato da un corpo («*quod occupari possit*»), non ciò che è già occupato, poiché in uno spazio è contenuto ora un corpo, ora un altro <sup>415</sup>; (3) [*itaque*] il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste («*phantasma rei existentis quatenus existentis*»), cioè senza considerare alcun altro accidente di quella cosa, tranne il fatto che appare al di fuori di colui che immagina («*apparet extra imaginantem*») <sup>416</sup>.

(1) Jam si meminerimus seu phantasma habuerimus alicujus rei, quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, habemus id quod appellamus *Spatium*, imaginarium quidem, quia merum phantasma

(2) Nemo enim spatium ideo esse dicit, quod occupatum jam sit, sed quod occupari possit

itaque [...] Spatii definitionem hanc esse dico

(3) *Spatium est phantasma rei existentis quatenus existentis*, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem.

Queste tre definizioni conducono ad almeno due considerazioni:

a) il passaggio dall'imperfetto *extiterat* (ed *erat*), del punto 1, ai presenti *existentis* e *apparet*, del punto 3, reso esplicito dall'avverbio *itaque*. Lo spazio è un fantasma sia di una cosa che *era* sia di una cosa che è fuori di noi; quindi (*itaque*), il fantasma equivale

<sup>412</sup> DP, f. 1r, ll. 37-38; DC, II, VII, 1, p. 75.

<sup>413</sup> DC, II, VIII, 5, p. 85.

<sup>414</sup> DC, II, VII, 2, p. 76.

<sup>415</sup> DC, II, VII, 2, p. 76; questa definizione è assente nelle versioni manoscritte del *De corpore*, né compare nelle note di Cavendish.

<sup>416</sup> DC, II, VII, 2, pp. 76-77.

allo spazio occupato da un corpo che *appare* sempre fuori di noi (sia che il mondo esista sia che il mondo non esista più). In tal senso, il presente del verbo *appareo* rende perfettamente tutta l'attualità del fenomeno dell'apparire;

b) il ricorso al verbo *existo* e alla perifrasi *quatenus existentis* permettono di chiarire il carattere 'particolare' dello spazio che, in quanto occupato da una cosa che esiste o esisteva, non può in alcun modo coincidere con uno spazio generale, poiché è proprio dello spazio essere occupato ora da un corpo ora da un altro. Il soggetto che viene sottratto alla distruzione del mondo conserva l'immagine di qualcosa che esisteva, in quanto semplicemente esisteva, prima ancora che tale cosa venga considerata nel suo contenuto particolare (un corpo di tal genere e quantità). Si tratta cioè di considerare la struttura dell'*esse apparens* indipendentemente dal contenuto particolare di ciò che appare<sup>417</sup>. Il fenomeno dell'apparizione permette dunque al soggetto di recuperare il senso dell'esistenza della cosa, nella misura in cui questa *appare* come esistente al di fuori. L'esteriorità in questione, naturalmente, non è quella della cosa reale – supposta distrutta – ma quella di ciò che appare nella rappresentazione.

L'impossibilità che lo spazio venga assunto per una immagine universale viene ulteriormente confermata quando, criticando chi (*alius*)<sup>418</sup> considera lo *spatium in genere*, Hobbes afferma che «se [costui] ricordasse che niente è generico ed universale oltre i nomi (*nihil esse genericum neque universale praeter nomina*), facilmente vedrebbe che lo spazio, che egli afferma potersi considerare in generale (*in genere*), non è altro che il fantasma di un corpo, della tale grandezza e della tale figura, che si trova nella mente, o memoria (*cujuslibet corporis tantae magnitudinis et talis figurae insidens animo phantasma sive memoriam*)»<sup>419</sup>.

Mi pare di poter giungere alle seguenti conclusioni:

1) nell'*Anti-White* Hobbes aveva affermato che lo spazio immaginario è identico alla nostra conoscenza del corpo esistente<sup>420</sup> (dove, per 'esistente' si intende che esiste al di

---

<sup>417</sup> Questo punto è stato ben spiegato da Zarka (*La décision métaphysique de Hobbes*, cit., p. 59): considerare la struttura dell'immagine di un corpo che esiste in quanto esiste indipendentemente dal suo contenuto particolare non significa formarsi due rappresentazioni distinte. Come la struttura dell'immagine o fantasma non può essere percepita indipendentemente da un contenuto, così tale immagine o fantasma non potrà apparire senza presentarsi come la rappresentazione di qualcosa di esteriore.

<sup>418</sup> Il bersaglio polemico è Descartes: *Principia philosophiae*, II, 10, BOp I, p. 1781; AT VIII-1 45.

<sup>419</sup> DC, II, VIII, 5, p. 85.

<sup>420</sup> «*spatium imaginarium quod est imaginatio corporis, idem est quod nostra corporis existentis cognitio*»: AW, III, 2, p. 117.

fuori della mente di colui che immagina)<sup>421</sup>. Ciò non bastava, tuttavia, a risolvere le incertezze che la dottrina dello spazio portava con sé. Hobbes si limitava, in quella sede, a concludere che lo spazio esiste indipendentemente dal corpo, senza considerare che la ‘riappropriazione’ a livello mentale delle cose esistenti prima dell’annichilazione del mondo dovesse passare necessariamente per l’‘esperienza’ dell’apparenza. Essa sola, infatti, delimitando il campo della rappresentazione a ciò che esiste *in quanto esiste*, avrebbe potuto rimuovere ogni possibilità che si crei l’idea di uno *spatium in genere*;

2) nel *De corpore* Hobbes perviene a una rimodulazione del «lessico dello spazio» e, con esso, dell’intero vocabolario dell’apparenza. Attraverso il binomio *phantasma-appareo* Hobbes è riuscito a completare, per così dire, il significato dell’ipotesi annichilatoria e, nello stesso tempo, del concetto di spazio. Che il mondo esista o smetta tutto a un tratto di essere, la struttura della rappresentazione non muta, poiché l’immagine si dà sempre come l’apparenza di qualcosa che è fuori di noi;

3) dall’*Anti-White* al *De corpore* il termine *spatium* è entrato di diritto nel vocabolario dell’apparenza. Lo spazio, come categoria strutturale della rappresentazione, permette di delimitare, cioè porre dei ‘limiti’ al contenuto di quel che ci rappresentiamo. Se il fantasma è la rappresentazione di qualcosa di sensibile e se lo spazio è il fantasma di qualcosa che esiste e che appare esterno a noi, il contenuto di quel che ci rappresentiamo non può che avere una natura sensibile e corporea (solo ciò che ha dimensioni può occupare uno spazio). Il «lessico dello spazio» non è dunque qualcosa che si differenzia dal vocabolario dell’apparenza, ma si costituisce come mero sottoinsieme di esso, in quanto esprime la parte *strutturale* della rappresentazione. In altri termini, la portata dell’*apparire* viene a essere ‘misurata’ dalla *spazialità* dell’immagine (proprio perché vi è uno spazio mentale allora vi sono dei corpi rappresentabili, i quali coincidono con quei fantasmi che appaiono come esterni).

TAVOLA 3  
VARIAZIONI LESSICALI FRA IL TESTO DELL’*ANTI-WHITE* E LE VERSIONI MANOSCRITTE E  
DEFINITIVA DEL *DE CORPORE*

<i>Anti-White</i>	<i>De principiis</i>	<i>A 10</i>	<i>De corpore</i>
Sicut autem meminissee datur	if wee conceive the World annihilated	<i>Rebus destructis; his phantasmatis</i>	Dico igitur remansuras illi homini mundi et

<sup>421</sup> «Quoniam autem imaginatio nascitur ex actione alicuius agentis, quod supponimus existere, vel extitisse extra animum imaginantis»: AW, III, 2, p. 117.

<p>figurae hominis dudum mortui, ita etiam si totus mundus, excepto uno homine, annihilaretur, nihil impedit quin ille homo haberet mundi semel visi imaginem, hoc est cogitaret spatium undequaque a se eousque extensum quousque voluerit (III, § 1, p. 117)</p>	<p>except one man to whom there would remain ideas or images of all the things hee had seene, or perceived by his other senses (that is) a memory (and imagination) of the <i>magnitudes, Motions, sounds, Coulores &amp;</i>. and likewise or their <i>order and Parts</i>: all which though in truth they would ((bee)) only Ideas and phantasms internally happening and falling to the Imaginant himselfe, never((the))lesse they would appear as if they were externall and <i>not depending upon the power or vertue of the minde</i> (f. 1r, ll. 31-38)</p>	<p>[homo ab universo interitu exceptus] <i>nomina imponeret etc.</i> (f. 10r, VII, [§ 1], p. 474)</p> <p><i>Intellecto quid sit spatium imaginarium in quo nihil esse externum supponamus, sed meram eorum quae olim existentia imaginem sui in animo reliquerant privationem</i> (f. 11v, VIII, § 1, p. 476)</p>	<p>corporum omnium, quae ante sublationem eorum oculis aspexerat vel aliis sensibus perceperat, ideas, id est, memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum, etc. atque etiam eorum ordinis et partium; quae omnia, etsi ideae tantum et phantasmata sint ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa et a virtute animi minime dependentia apparitura esse (II, VII, § 1, p. 75)</p> <p>Intellecto jam quid sit spatium imaginarium, in quo nihil esse externum supposuimus, sed meram eorum quae olim existentia imaginem sui in animo reliquerant, privationem, supponamus deinceps aliquid eorum rursus reponi sive creari denuo (II, VIII, § 1, p. 82)</p>
<p><i>Spatium igitur imaginarium nihil aliud est quam imago, sive phantasma corporis</i> (III, § 1, p. 117)</p>	<p>If wee remember or have a phantasme of any thing which did exist before the supposed sublation of externall things and would not consider what kinde of thing yt was but merely that yt existed or was without [our] ((the)) m((in))de wee haue that wee call <i>space: imaginary</i> and meere Phantasme (f.</p>	<p>Spatium est phantasma rei existentis simpliciter, quatenus existentis (f. 10r, VII, [§ 2], p. 474)<sup>422</sup></p>	<p>Jam si meminerimus seu phantasma habuerimus alicujus rei, quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, habemus id quod appellamus <i>Spatium</i>, imaginarium quidem, quia merum phantasma (II, VII, § 2,</p>

<sup>422</sup> Harl. 6083 aggiunge: «*nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem*» (*Critique du De Mundo de Thomas White, Appendice III, p. 474*).

	1r, ll. 52-55)  <i>Soe as Space is a phantasme of a thing existinge (quatenus existing) (i) noe other accident thereof that yt appeared without or out of the i((m))aginans (f. 1r, ll. 55-57)</i>		p. 76)  [...] <i>Spatium est phantasma rei existentis quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem (II, VII, § 2, pp. 76-77)</i>
[...] quia concepta omnis corporis imago est spatium, corporis autem talis, vel tanti tale vel tantum spatium [...] Cum iam <i>corpus</i> sit quod praeditum est dimensionibus, sive spatium occupat imaginarium [...] (XXVII, § 1, p. 312)			
			Nemo enim spatium ideo esse dicit, quod occupatum jam sit, sed quod occupari possit (II, VII, § 2, p. 76)
[...] imagines illas spatia quaedam esse figurata & colorata, quando quiescentia, quandoque mota, prout ipsa corpora erant tunc cum existerent figurata, colorata, mota aut quieta [...] Eaedem imagines, quatenus repraesentant corpora certis terminis finita, sunt spatia figurata sive figurae imaginariae; quatenus repraesentant colorata, colores sunt imaginarii [...] (XXVIII, § 1, p. 331)	[...] [the] place is the phantasme or idea of any body <i>soe great and soe figured</i> : but the magnitude of every body is [the] a peculiar <i>accident</i> thereof (f. 2v, ll. 22-24)  Hence yt is sayd a <i>place</i> is noe thinge else but a phantasme or idea settled in the minde, of [a] ((any)) body of such a <i>magnitude</i> and such a <i>figure</i> (f. 2v, ll. 33-35)	[...] <i>quod locus corporis uniuscumque tanti et sic figurati phantasma est. Magnitudo autem cujusque corporis est accidens ejus peculiare</i> (f. 11v, VIII, § 5, p. 477)  Est itaque locus corporis tantae magnitudinis et talis figurae animo insidens phantasma sive memoria (f. 11v, VIII, § [5], p. 477)	[...] quod locus corporis cujuscumque tanti et sic figurati phantasma est, magnitudo autem cujusque corporis est accidens ejus peculiare [...] (II, VIII, § 5, p. 85)  [...] spatium [...] nihil aliud esse praeter cujuslibet corporis tantae magnitudinis et talis figurae insidens animo phantasma sive memoriam (II, VIII, § 5, p. 85)



## **PARTE II**

**IL LESSICO DELL'APPARENZA DALLA SECONDA METÀ DEGLI ANNI '40  
ALLA FINE DEGLI ANNI '70**

Nella prima parte della tesi, in cui ho esaminato il lessico dell'apparenza dalla corrispondenza degli anni '30 alla critica al *De Mundo* di Thomas White, sono giunta a una serie di conclusioni che mi sembra di poter riassumere in tre principali:

1. l'evoluzione del vocabolario dell'apparenza è strettamente legata alle riflessioni di Hobbes intorno all'ottica e alla teoria della visione, e da esse non può in alcun modo prescindere;

2. nel passaggio dalla corrispondenza all'*Anti-White*, il lessico hobbesiano subisce delle modificazioni, che sono a) direttamente proporzionali agli sviluppi concettuali che interessano la sua speculazione e b) che intervengono in modo evidente nel processo di ri-definizione semantica di due lemmi in particolare: *phantasma/phantasm* e *conceptus/conceptio/conception*. La frequenza massiccia del lemma 'concetto' negli *Elements* non troverà alcun seguito nelle opere successive (un dato, questo, che, come vedremo, sarà confermato dall'uso del termine nei testi che esamino in questa seconda parte), giacché il termine *phantasma* subentra, in maniera progressiva, dai trattati ottici latini fino alla critica al *De Mundo*, come sostituto, nominale e concettuale insieme, del sostantivo *conception*;

3. l'evoluzione semantica del *phantasma* e la riflessione sull'immagine – in quanto rappresentazione delle cose esterne e modalità interna dell'apparenza percettiva – permettono a Hobbes di giungere all'idea dello «spazio immaginario» come 'immagine' o 'fantasma' di tutto ciò che esiste, è esistito, o semplicemente *sembra* (*apparet*) esistere, come corpo (cioè come *ente* dotato di dimensioni), fuori di noi. Lo spazio, dedotto dalla «privazione» del mondo, si presenta come una quantità immaginaria, estendibile all'infinito, che deriva dall'esperienza di quei corpi che, essendo una volta 'entrati' all'interno della nostra area percettiva, si costituiscono ora come *phantasmata*, cioè rappresentazioni di ciò che esiste in quanto esiste, prima ancora di determinarsi come immagini di *questo* o *quel* corpo particolare. La riflessione sul concetto di spazio immaginario, che, come ho cercato di rendere evidente in *Appendice I*, troverà la sua più compiuta elaborazione all'interno del *De corpore*, culmina con quella che potremmo definire una confluenza *di diritto* del termine *spatium* nel vocabolario dell'apparenza, nella misura in cui Hobbes individua nello spazio la struttura formale della rappresentazione sensibile.

In questa seconda parte, prendo in esame le opere composte a partire dalla seconda metà degli anni '40. Due delle opere su cui mi concentrerò, il *First Draught of the Optiques* (il trattato ottico inglese) e il *Leviathan*, presentano una doppia versione, tutt'e due di Hobbes, la prima in inglese e la seconda in latino. Infatti, la seconda parte del *First Draught* compare in latino, con alcune variazioni, come prima parte del *De homine* (1658); ugualmente, il testo inglese del *Leviathan* (1651) sarà pubblicato in latino nel 1668, con una serie di omissioni e modifiche di cui parlerò più avanti. Benché, come vedremo, non si tratti, in entrambi i casi, di traduzioni fedeli, il 'lessico dell'apparenza',

nel passaggio da una lingua all'altra, risentirà di importanti cambiamenti, che impongono una riflessione sulle scelte traduttive di Hobbes.

Nell'ultimo capitolo esamino il testo latino del *De corpore* (1655), con particolare attenzione alla parte IV (*Physica sive naturae phaenomena*) e ai legami lessico-concettuali con i testi composti da Hobbes in risposta alle polemiche scientifiche (contro Wallis, Ward e Boyle) scaturite in seguito alla pubblicazione del *De corpore*.

L'Appendice II contiene, infine, un'analisi dell'uso e del significato del lemma *idea* nel lessico hobbesiano.

## CAP. 5

### IL *FIRST DRAUGHT OF THE OPTIQUES* (1646) E IL *DE HOMINE* (1658)

Nel 1646 Hobbes consegna a William Cavendish, conte di Newcastle, il suo terzo trattato ottico, il *First Draught of the Optiques*, scritto in inglese su richiesta dello stesso William<sup>423</sup>. Già sin d'ora, Hobbes pensa di darne, il prima possibile (*primo tempore emittere latine*)<sup>424</sup>, una versione latina, nella convinzione di poter rendere ancora più perfetta e 'rifinita' (*polishing*)<sup>425</sup> quella ottica di cui egli dichiara, in una lettera a Sorbière, di sentirsi pienamente soddisfatto (*delectatus*)<sup>426</sup>.

Da quella data passeranno dodici anni prima che la seconda parte del *First Draught*, intitolata «On vision», venga data alle stampe, in latino, come prima parte del *De homine* (capp. II-IX), cioè all'interno dell'ultima sezione – in ordine di pubblicazione – degli *Elementa philosophiae*.

Questo spiega il motivo per cui, quando pubblica il *De homine* (1658), Hobbes affermi, nell'epistola dedicatoria, che la prima parte dell'opera (appunto quella sull'ottica) era pronta già da tempo<sup>427</sup>; un dato, questo, confermato da quel che tre anni prima, in occasione della pubblicazione del *De corpore* (1655), egli scriveva sempre a proposito del *De homine* (l'ultima sezione rimasta ormai da completare), e cioè che già da sei anni (quindi dal 1649 circa) erano pronti sei capitoli dedicati all'ottica (con molta probabilità i capp. II, III, IV, VI, IX) e le rispettive tavole delle figure: «il resto – continuava – lo aggiungerò appena potrò, con l'aiuto di Dio»<sup>428</sup>. E infatti, dopo altri tre anni di attesa, Hobbes dà alle stampe il *De homine*, sciogliendo finalmente il suo voto, con se stesso e con i lettori<sup>429</sup>.

---

<sup>423</sup> «M. Hobbes intends to publish as soon as he can a treatise on optics; he hath done half of it, and Mr. Petit hath written it fair; it is in English, at my brother request»: *Charles Cavendish to John Pell*, 1/11 Nov. 1645, in R. VAUGHAN, *The Protectorate of Oliver Cromwell and the state of Europe during the early part of the Reign of Louis XIV*, London, H. Colburn, 1883, vol. II, p. 366.

<sup>424</sup> *Hobbes to Samuel Sorbière*, [22 May/] 1 June 1646: CTH, vol. 1, p. 132.

<sup>425</sup> «All that I shall be ever able to adde to it, is polishing, for being the first draught it could not bee so perfect as I hope hereafter to make it in latine»: FD, *Dedicatory preface*, p. 77. Lo stesso aggettivo è utilizzato nelle ultime righe nel trattato, in cui viene ribadita la volontà di 'rifinire' le dottrine esposte (FD, II, IX, p. 622).

<sup>426</sup> *Hobbes to Samuel Sorbière*, [22 May/] 1 June 1646: CTH, vol. 1, p. 132.

<sup>427</sup> DH, *Epistola*, p. 176.

<sup>428</sup> «Restat jam sectio secunda *De Homine*, cujus partem eam qua tractatur *Optica*, sex capitibus scriptam figurarumque singulis capitibus adjungendarum tabulas ante sex annos sculptas paratasque habeo. Caetera, favente Deo, ut potero, adjiciam»: DC, *Epistola*, p. 6.

<sup>429</sup> «Absoluta Sectione hac de Homine solvi tandem fidem meam»: DH, *Epistola*, p. 176.

I motivi che hanno determinato una così lunga attesa sono molteplici; Hobbes stesso affermerà di aver dovuto «combattere con le belve»<sup>430</sup>, riferendosi indirettamente alle lunghe polemiche contro Wallis e Ward (di cui parlerò più dettagliatamente nel Cap. 7)<sup>431</sup>, scaturite immediatamente dopo la pubblicazione del *De corpore*. Nondimeno, anche l'arrivo a Parigi del futuro re Carlo II (a cui Hobbes farà da precettore di matematica)<sup>432</sup> e la stesura del *Leviathan* (pubblicato nel 1651) determineranno – in maniera certamente meno ‘dolorosa’ rispetto alle «vergognose ingiurie di uomini ignoranti»<sup>433</sup> – il ritardo nella pubblicazione, prima del *De corpore* e poi, conseguentemente, del *De homine*<sup>434</sup>.

È certo, tuttavia, che Hobbes lavora alla ‘traduzione’ in latino della seconda parte del *First Draught* fra il 1648 e il 1649<sup>435</sup> – data in cui, come si è visto, erano pronti almeno sei capitoli – e, dopo una interruzione di circa cinque anni (per le ragioni sopra elencate), completa il lavoro, scrivendo, fra il 1655 e il 1658, anche la seconda parte di cui si compone il *De homine* (capp. X-XV), nella quale tratta dell'uomo dal punto di vista sociale, delle sue passioni, desideri e costumi.

Ciò premesso, va detto che le due versioni, inglese e latina, del *First Draught* e del *De homine*, mostrano che il *De homine* non può essere considerato una traduzione fedele del *First Draught*. In primo luogo, i due testi presentano una struttura differente.

Il *First Draught* è diviso in due parti: la prima, intitolata «On illumination» e divisa in tredici capitoli, è più tecnica, riguarda la propagazione della luce e la maniera in cui essa si riflette e si rifrange, descrive la struttura dell'occhio e presenta numerose dimostrazioni geometriche; la seconda, intitolata «On vision», è composta da nove capitoli e studia la teoria della visione e delle immagini, con particolare attenzione al fenomeno dell'*apparire* sensibile e del luogo apparente dell'immagine; contiene, inoltre,

---

<sup>430</sup> DH, *Epistola*, p. 176; il riferimento è a San Paolo, *I Cor.*, XV, 32.

<sup>431</sup> Cfr., *infra*, pp. 174-175.

<sup>432</sup> Hobbes inizia a impartire lezioni di matematica al principe Carlo almeno dal luglio 1646. Cfr. K. SCHUHMANN, *Hobbes: une chronique*, cit., pp. 95 e 97.

<sup>433</sup> DC, *Epistola*, p. 6.

<sup>434</sup> In una lettera del 1651, Ralph Bathurst chiedeva a Hobbes di non tenere nascosti ancora troppo a lungo il suo libro sull'ottica (cioè il *First Draught*) e il *De corpore*, affinché i migliori ingegni potessero vendicare se stessi dalle «chimeriche dottrine delle scuole» (*chimericall doctrines of the schooles*): CTH, 27 May [6 June] 1651, vol. I, p. 180.

<sup>435</sup> Il [15/] 25 maggio 1648 (CTH 59, vol. I, p. 172), Hobbes scrive a Mersenne di aver riletto i suoi *papiers* di ottica e, non trovando in essi alcuna regola generale per il luogo dell'immagine, se non che esso cambia secondo la figura dello specchio, si era limitato a trascrivere (*transcrire*) tutto ciò che, sull'argomento, aveva già scritto. Fra i *papiers* dedicati alla questione del luogo dell'immagine, e che Hobbes si appresta a trascrivere, è possibile includere la quarta parte del *Tractatus opticus II* e i capitoli dal III al VI del futuro *De homine*. Sulla datazione relativa alla ‘traduzione’ della seconda parte del *First Draught*, cfr. DH, *Annexe I*, pp. 470-478.

numerosi riferimenti, soprattutto polemici, ad autori antichi e contemporanei, tra i quali figurano: Aristotele, Archimede, Euclide, Witelo, Kepler, Faber (Honoré Fabri), Gassendi e Descartes<sup>436</sup>. Nei confronti di quest'ultimo non mancano, però, anche espressioni di sincero elogio, per aver – a differenza di tutti i suoi predecessori (*except onely Monsieur desCartes*) – combattuto con forza la teoria scolastica delle specie intenzionali e aver supposto che la luce e il colore, vale a dire l'apparenza degli oggetti (*light and colour, that is to say the appearance of objects*), altro non sono se non fantasmi (*fancy*), cioè meri accidenti del soggetto<sup>437</sup>.

Il *De homine*, anch'esso diviso in due parti, presenta una struttura più eterogenea, come riconosce lo stesso Hobbes:

le due parti, di cui [l'opera] è costituita, sono molto dissimili tra loro: ed invero, l'una è molto difficile, l'altra molto facile; l'una si fonda sulle dimostrazioni, l'altra sull'esperienza; l'una può essere compresa da pochi, l'altra da tutti. Perciò si congiungono quasi là dove si separano profondamente. [...] L'uomo, infatti, non è solo *corpo naturale*, ma anche parte della comunità, cioè, per così dire, del *corpo politico*. Per la qual cosa si doveva considerare e come uomo e come cittadino: cioè, gli ultimi principi della fisica (*ultima physicae principii*) si dovevano connettere con i principi della politica, il più difficile con il più facile<sup>438</sup>.

E così, se la seconda parte considera l'uomo politico, la prima considera l'uomo 'senziente', l'uomo che vede, che si forma delle immagini e, talvolta, si inganna.

In altre parole, la prima parte del *De homine* si limita a esporre gli «ultimi principi della fisica», cioè quelli relativi alla teoria della visione, che il *First Draught* esponeva nella sua seconda parte; e tralascia, dunque, tutta la teoria dell'*illuminazione* che, nel *First Draught*, come già nel *Tractatus opticus II*, e come in generale è richiesto dalla migliore tradizione ottica, faceva da preambolo alla considerazione meccanicistica e sensibile della formazione delle immagini, rendendo possibile la distinzione fra l'immagine materiale o retinica e l'immagine mentale o, propriamente, l'*apparenza*. La parte ottica si presenta, inoltre, notevolmente ridotta: oltre a omettere le dimostrazioni geometriche e la fisiologia dell'organo della visione, Hobbes elimina ogni riferimento, contenuto nel *First Draught*, al meccanismo di sistole e diastole che, fondandosi sull'ammissione del vuoto (ipotesi definita «non impossibile, né assurda né

---

<sup>436</sup> Cfr. FD: I, p. 166 e II, p. 413 (Aristotele); II, p. 525 (Archimede e Euclide); II, pp. 530 e 621 (Witelo); II, p. 352 (Kepler); I, p. 185 (Faber); II, pp. 405-406 e 564 (Gassendi); II, pp. 335 e 583 (Descartes).

<sup>437</sup> FD, II, I, pp. 335-336.

<sup>438</sup> DH, *Epistola*, 176 (trad. it., a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1986, p. 493).

improbabile»<sup>439</sup>), rendeva ragione della dilatazione e della conseguente percezione del corpo lucido. In effetti, nel 1648 – quindi nel periodo in cui Hobbes già si accingeva a ‘tradurre’ in latino il suo terzo trattato ottico – avviene un cambio di prospettiva importante, di cui il *De homine*, nella sua versione definitiva, tiene conto. La prova è contenuta in una lettera a Mersenne, nella quale, intervenendo nel dibattito relativo agli esperimenti condotti sull’argento vivo, il filosofo inglese nega ciò che riteneva probabile fino a qualche mese prima<sup>440</sup>, ossia che si desse il vuoto: tutte le esperienze fatte – scrive Hobbes al Minimo – «ne concludent pas qu’il a du vide»<sup>441</sup>. L’esclusione risolutiva dell’esistenza del vuoto si avrà nel *De corpore*, in cui il movimento di sistole e diastole sarà sostituito dal moto circolare semplice<sup>442</sup>.

Il ridimensionamento della parte ottica del *De homine* è dovuto altresì al fatto che Hobbes elimina, prudentemente, i giudizi di merito, negativi o positivi (a eccezione delle lodi rivolte al suo amico Gassendi)<sup>443</sup>, nei confronti degli autori antichi e moderni che erano citati nel *First Draught*<sup>444</sup> – probabilmente per scongiurare, alla luce di quel che stava accadendo per il *De corpore*<sup>445</sup>, ennesimi attacchi contro la sua opera.

Hobbes presenta la sua teoria come una novità assoluta, che, per la prima volta, e con fondate ragioni (*rationum firmitate*), dimostra la causa del fenomeno dell’apparire degli oggetti nei luoghi in cui essi non sono e la natura ‘fantastica’ delle nostre rappresentazioni<sup>446</sup>. Nel *First Draught*, invece, pur riconoscendo a se stesso il merito di aver fondato due scienze, quella dell’ottica, la più ‘curiosa’, e quella del diritto naturale, esposta all’interno del *De cive*<sup>447</sup>, Hobbes si collocava all’interno della folta schiera di *savants* che avevano trattato il medesimo argomento.

---

<sup>439</sup> «I suppose, that there is vacuity made by such dilation, but find no impossibility, nor absurdity, nor so much an improbability in admitting vacuity, for no probable argument hath ever beene produced to the contrarie»: FD, I, p. 96; cfr. anche TO II, p. 148.

<sup>440</sup> *Hobbes a Mersenne*, 7/17 February 1648: CTH, vol. 1, p. 165.

<sup>441</sup> *Hobbes a Mersenne*, 15/25 May 1648: CTH, vol. 1, p. 172.

<sup>442</sup> DC, IV, XXVI, 2, pp. 283-284.

<sup>443</sup> Il «doctissimus» Gassendi (DH, VII, 7, p. 318), del quale Hobbes cita, come già nel *First Draught* (II, II, p. 405-406), l’epistola IV del *De apparente magnitudine solis humilis et sublimis* (Paris, 1642), in relazione alla visione delle stelle nella rifrazione.

<sup>444</sup> Gli altri due riferimenti, senza alcuna forma di polemica, contenuti nel *De homine* sono quelli a: Claude Mydorge (DH, IV, 9-11, pp. 258-262), del quale Hobbes cita i *Conicorum elementa*, libro I, propp. 3 e 6 (probabilmente nell’edizione di Mersenne, in *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, lib. IV, pp. 329-365), in relazione alla rappresentazione in prospettiva di un cerchio; e Jean-François Nicéron e gli esperimenti sulla pittura (DH, IV, 12, p. 264), da lui descritti in *La perspective curieuse ou magie artificielle des effets merveilleux: de l’optique...* (Paris, chez Pierre Billaine, 1638).

<sup>445</sup> Cfr., *infra*, Cap. 7, pp. 174-175.

<sup>446</sup> DH, II, 1, p. 194.

<sup>447</sup> «I shall deserve the Reputation of having beene the first to lay the ground of two Sciences, this of Optiques, the most curious, and that other of naturall Justice, which I have done in my booke de Cive, the most profitable of all other»: FD, II, IX, p. 622.

## 5. 1. Corrispondenze lessicali

Ripercorrendo, nell'introduzione della presente tesi<sup>448</sup>, le tappe fondamentali della formazione intellettuale di Hobbes, ho sottolineato che più volte, nel corso della sua vita, Hobbes si è cimentato nella traduzione, principalmente dal latino e dal greco, di opere di altri autori. Sebbene, nell'epistola dedicatoria a William Cavendish, così come nella lettera a Sorbière, egli non parli esplicitamente di 'traduzione', dichiarando rispettivamente di voler 'fare' (*to make*) e pubblicare (*emittere*) il *First Draught* in latino, il *De homine* rappresenta, di fatto, il primo tentativo da parte di Hobbes di traduzione, in un'altra lingua, di una sua stessa opera. E, a differenza di quel che accadrà per altre sue opere (il *Leviathan*, che, come vedremo, Hobbes traduce perché sollecitato da terzi<sup>449</sup>, o il *De cive*, che non è tradotto in inglese da Hobbes e per di più senza il suo consenso<sup>450</sup>), il *First Draught* è progettato, sin dall'inizio, e da Hobbes stesso, per essere pubblicato in latino. Per il filosofo, come è noto, il latino e il greco sono, infatti, le due «lingue della scienza»<sup>451</sup>.

Diversi sono gli elementi, come si è mostrato sopra, che non permettono di parlare del *De homine* come di una traduzione letterale del *First Draught*. Il risultato di dodici anni di lavoro – fra interruzioni varie – è, come abbiamo visto, quello di un testo molto più sintetico, che, oltre a fare a meno della prima parte «On illumination», riassume, con tagli evidenti, la parte «On vision». Il primo di questi tagli è visibile a livello strutturale: i ventidue capitoli totali del *First Draught* si riducono a otto capitoli di ottica nel *De homine* (II-IX); gli altri cambiamenti riguardano l'assenza, cui ho già fatto accenno, delle parti che nel *First Draught* erano dedicate all'anatomia dell'occhio e all'ipotesi del vuoto.

Un'analisi più dettagliata delle corrispondenze e differenze fra gli otto capitoli di ottica del *De homine* e i nove della seconda parte del *First Draught* è stata condotta da Franco Alessio<sup>452</sup> e riproposta, con alcune variazioni interpretative, dal «Groupe

---

<sup>448</sup> Cfr., *supra*, *Introduzione*, § 1.

<sup>449</sup> *Charles du Bosc a Hobbes*, 5/15 September 1659: CTH, vol. 1, p. 504; *Samuel Sorbière to Hobbes*, 21 June/1 July 1664: CTH, vol. 2, p. 617; cfr., *infra*, Cap. 6, p. 149.

<sup>450</sup> Cfr. N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 234-258.

<sup>451</sup> «Item Latina et Graeca (nempe linguae scientiarum) propter scientiam»: DH, XI, 10, p. 398.

<sup>452</sup> F. ALESSIO, *De Homine e A Minute or First Draught of the Optiques di Thomas Hobbes*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4 (1962), pp. 401-402.

Hobbes» (SPH, Bordeaux)<sup>453</sup>, all'interno della recente traduzione in francese del *De homine*<sup>454</sup>. A tali studi mi limito a rinviare.

Per le finalità del mio lavoro considero più pregnante un confronto fra la versione latina e quella inglese basato sulle concordanze lessicali relative ai lemmi del vocabolario dell'apparenza.

Confrontando, in *Appendice III*<sup>455</sup>, gli strumenti lessicografici costituiti per il *First Draught* e per il *De homine*, si può notare che il numero delle occorrenze rilevate per il *First Draught* è nettamente superiore rispetto a quello del *De homine*. Questo dato non deve meravigliare poiché, come ho più volte sottolineato, la *sectio secunda* degli *Elementa* si presenta molto più sintetica rispetto al *First Draught* e con una struttura più eterogenea.

Premesso che il numero delle occorrenze è maggiore nel *First Draught* che nel *De homine* (variazione dovuta al fatto che il *De homine* fornisce un sunto del *First Draught*) e che la trasposizione da una lingua all'altra presenta delle differenze, va segnalato che molti sono i casi in cui Hobbes riesce tuttavia a offrire una traduzione letterale dei lemmi inglesi.

Così, per fare solo alcuni esempi, *figure* è reso con *figura*, *figured* con *figuratus*, *colour* con *color*, *image* con *imago* (quando significa immagine visiva), e così via. Certo, in alcuni casi, pur nella fedeltà della traduzione, Hobbes non ha potuto mantenere, per ovvie ragioni linguistiche, la sinonimia istituita nell'inglese: l'esempio più evidente è quello della coppia di sinonimi *to appear/to seem* e *apparent/seeming*, resa in latino, semplicemente, con *appareo* e *apparens*.

Soltanto per il lemma inglese *fancy* Hobbes non ha potuto optare per una traduzione letterale e univoca. Infatti, nel latino, il termine è reso da più lemmi: *phantasma*, *idea*, e *imaginatio*. Come vedremo, la polimorfia della traduzione rispecchia la complessità semantica della famiglia di *fancy* (*phancy*)/*to fancy* (*to phancy*), che nel *First Draught* assume un ruolo fondamentale nella declinazione di tutti gli aspetti della teoria della visione e della tematica più generale dell'apparenza sensibile.

Prima di procedere con l'esame dettagliato dei dati rilevati, e che mi accingo a commentare nei paragrafi successivi, presento due tabelle: nella prima sono registrate le principali corrispondenze lessicali (la colonna di sinistra mostra la traduzione latina dei

---

<sup>453</sup> Christophe Béal, Philippe Crignon, Bernard Graciannette, Jacqueline Lagrée, José Médina, Amaud Milanese, Martine Pécharman, Jean Terrel.

<sup>454</sup>DH, *Annexe I*, pp. 478-481.

<sup>455</sup> Cfr. *Tavole delle occorrenze*, vol. II, pp. 411-413, 609-610.

lemmi inglesi); nella seconda, metto a confronto le variazioni e le concordanze testuali che ritengo più significative – in relazione esclusivamente alla tematica dell'apparenza – fra il *First Draught* (parte II) e il *De homine* (capp. II-IX).

Tavola 4

DE HOMINE	FIRST DRAUGHT
appareo apparens	To appear/to seem apparent/seeming
apparentia	appearance
color	colour
figura	figure
figured	figuratus
idea	fancy
imaginatio	fancy
imago	image fancy
phaenomenon	phaenomenon
phantasma	appearance fancy
repraesentatio	appearance representing
somnus	sleep

#### CONCORDANZE E VARIAZIONI LESSICALI

Tavola 5

FIRST DRAUGHT	DE HOMINE
Distinct or <b>figured</b> Vision is when the light or <b>colour</b> , hath a <b>figure</b> , whose severall parts are caused by the Severall parts of the object, and <b>appare</b> to answer them one by orderly, and <b>Colour</b> and light thus <b>figured</b> it what we call an <b>image</b> , because wee Suppose there is without us really some object, when it <b>representeth</b> in the Scituation of each part. Nay all creatures but man and of men all but some few who by reasoning have rectified their judgements thinke this <b>image</b> to bee the very object itself, and therefore can hardly bee persuaded that the sun or moone is greater or farther than it <b>seemes</b> to bee. And of them that have [...] diligently enquired of the place of the <b>Image</b> , and endeavored to give a reason, why when wee behold any object, the <b>Image</b> thereof should <b>appear</b> in the place where it doth rather then neerer of farther off, and why of such a magnitude rather than greater or	VISIO <i>distincta et figurata</i> est, quando lumen, vel <b>color figuram</b> habet, cujus partes ab objecti partibus efficiuntur, et iisdem ordinatim singulae singulis respondent. Lumen autem et <b>color</b> ita <b>figuratus imago</b> dicitur. Natura autem insitum est omni animali, ut primo intuitu <b>imaginem</b> illam ipsam rem visam esse putent, vel saltem aliquod corpus quod ipsam rem simili situ partium exacte referat. Imo homines, si valde paucos, qui judicia sensuum ratione correxerunt, excipias, <b>imaginem</b> illam putant esse objectum ipsum, nec sine disciplina in animum inducere possunt solem et astra majora esse aut remotiora quam videntur. Quare autem objectum modo majus, modo minus, modo propius, modo longinquius, modo una, modo alia <b>figura apparet</b> , quanquam multi demonstrare conati sunt, a nemine tamen, quod scio, demonstratum est. Quod tamen minime miror, quia lumen et

<p>less, and why such a <b>figure</b> rather than of another there is none that have been able to do it hitherto, and it is no mervaile; For they all of them (except onely Monsieur desCartes now of late) supposed light and <b>colour</b>, that is to say the <b>appearance</b> of objects which is nothing butt our <b>fancy</b>, to bee some accident in the object itself (II, I, pp. 334-335)</p>	<p><b>colorem</b> non objectorum accidentia, sed <b>phantasmata</b> nostra esse, ne suspicari quidem cuiquam contigit. Itaque, cum de loco <b>imaginis</b> nihil hactenus ea rationum firmitate scriptum sit, quam exigunt illi qui veras rerum causas scire cupiunt; videamus an ex iis, quae superius dicta sunt, harum quoque rerum rationes accurate supputari possint (II, I, pp. 7-8)</p>
<p>That which wee have said will serve us to render the reason of two <b>phaenomena</b> or two experiments which most men have observed and every many may. The one is that if a man behold an object with both his eyes, and with his finger divert one of them so as the opticq axe fall besides the object, hee shall see the object double. [...] The other (or rather the same in effect) is that if a man behold any object with both his eyes attentively, that is to say by directing to it the opticq axe [...] any other object further off or neerer to the eye shall <b>appeare</b> double (II, I, pp. 342-344)</p>	<p>His cognitio rationem reddemus <b>phaenomenon</b> sive experimentorum, quae plerique observarunt et quilibet observare potest, duorum. Quorum unum est, quando aliquis objectum intuetur ambobus oculis, altero naturaliter se habente, altero ita distorto ut axis opticus non incidat in objectum, <b>apparebit</b> objectum in duobus locis: alterum est, si quis objectum aliquod ambobus oculis attente intueatur, aliud objectum quodlibet sive propius sive remotius (modo videatur) duobus locis <b>apparebit</b> (II, 2, p. 9)</p>
<p>There is another phanemene worth observing, which is after <b>sleepe</b> if a man suddenly open his eyes and looke upon the window or other light, and then presently shutt them again, the window or other light will continue a great while before his eyes and vanish by degrees [...]. The cause whereof is that the light in this case meets the spirits returning whereby the <b>impression</b> is greater and so greates the <b>Impression</b>, and longer doth the motion it makes last, which cause is to bee rendred for <b>appearance</b> of the Sunne in our eyes, after wee have looked on it never so short a space, for the <b>Impression</b> is extreemly greates. [...] the <b>image</b> made in the beginning of the motion lasteth till the motion end, and therefore seeing the <b>impression</b> made by the duller object is lesse than by the brighter, the <b>Image</b> of the brighter staves the tyme of a longer motion and so <b>appeares</b> in a longer time (II, II, pp. 416-417)</p>	<p>Observaverunt permulti post <b>somnum</b>, tempore matutino, quando oculis, simulatque aperti sunt, objicitur fenestra, ita vehementem sentiri actionem, ut clausis rursus <b>imago</b> tamen fenestrae aliquan diu inhaereat; quemadmodum accidit etiam iis, qui solem intuentes habent aliquandiu obversantem oculis <b>imaginem</b> solis. Causa ejus rei est, quod spiritus animalis post <b>somnum</b> ad exteriora rediens, quemadmodum supra declaravimus, facit ut resistentia in retina sit major, id est, ut sensio sit fortior. Pro fortitudine autem visionis magis minusve perseverat <b>imago concepta</b> (III, 8, p. 28)</p>
<p>Of the <b>Appearance</b> of Objects in Perspective (II, III, titolo, p. 435)</p>	<p>De <b>repraesentatione</b> objecti in perspectiva (IV, titolo, p. 29)</p>
<p>The <b>representing</b> of a <b>figure</b> in perspective is nothing else butt tracing upon a plaine those lynes which the sides of the <b>figure</b> make in that plaine which is interposed between it and the eye [...] (II, III, p. 435)</p>	<p><b>REPRAESENTATIO figurae</b> in <i>perspectiva</i> aliud nihil est praeter linearum in objecto, visarum in superficie aliqua interposita inter oculum et objectum, descriptionem (IV, 1, 29)</p>
<p>Butt if while you behold it [the triangle] you have your mind upon some huge long alley or straight high way which you remember, it will <b>appeare</b> like that, growing narrower and narrower the further it is off, as such objects</p>	<p>[...] rarissime contingit, ut qui triangulum intuetur rectangulum putat se videre, iisque solis qui consulto et cum magno labore revocant in memoriam, et <b>ideam</b> ex simili alicujus longissimae porticus ante spectatae</p>

<p>use to doe. Butt the <b>fancy</b> is not so easily putt in mind of such an alley or gallerie by a triangle, as it is when there bee distinctions of parts in it, and other helps of memorie (II, III, p. 438)</p>	<p><b>conceptam</b> in animo consistere faciunt; [...] ex quo fit, ut quamdiu spectantes quodlibet triangulum meminerimus porticum aliquam longissimam ante spectatam eodem modo <b>apparuisse</b>, tamdiu <b>idea</b> illa, quae in memoria est, consistit, et confusa in unam cum <b>idea</b>, quae fit a visa tabula, in animo retinetur, potius quam excitatur. Similium enim, in quantum similia sunt, una tantum est <b>idea</b>, quemadmodum per totum diem eandem rem intuentes eandem ejus semper habemus <b>imaginem</b>. Excitari autem ab aspectu simplicis trianguli <b>ideam</b> porticus in iis, qui assueverunt rerum <b>apparentias</b> cum veris earundem <b>figuris</b> comparare, difficile non est, puta in pictore, cujus animus perpetuo per istiusmodi objecta circumvolitat (IV, 3, pp. 32-33)</p>
<p>So that when wee behold a perspective and acknowledge nott anything it <b>represents</b> butt itselfe, then is the <b>fancie</b> of the beholder vision, namely the vision of the plaine. Butt when wee <b>conceyve</b> by it a Gallery, Lanscepe or other thing <b>represented</b> by it, then is the <b>fancy</b> of the beholder to bee called memorie, though that memorie bee raised and confirmed by the lines drawne on the plaine. And hence it is, That to judge of perspective, a man has need of Experience in the Originall <b>appearance</b> of objects and a steady <b>fancy</b>, as also of some glasse or tube to putt before his eyes, whereby the naturall Judgement of the Eye may be confounded (II, III, 9, p. 446)</p>	<p>Atque haec sufficient dixisse de perspectiva; quoniam institui geometrica eo usque tantum persequi, quoad necessaria sunt ad rationem reddendam generalem earum deceptionum, quae accidunt visioni ex transpectione diaphanorum: quae in eo consistunt, quod qui tabulas perspectivae ita attente intuentur, ut quae in tabulis pinguntur plana <b>appareant</b> non plana, et longinqua quae non sunt longinqua, et erecta quae procumbunt, illi, proprie loquendo, non ipsas tabulas vident aut sentiunt, sed res ipsas, quas pictor imitatur, ante visas recordantur. Ex quo etiam obiter intelligi hoc potest, tabulae perspectivae iudicem neminem esse posse, ne philosophum quidem ipsum, qui rationes opticae omnes perspexerit, nisi qui multiplici experientia multarum rerum <b>apparentias</b> naturales observatas comparatasque memoria retinuerit; habeatque praeterea <b>imaginationem</b> constantem, ne <b>ideae</b> rerum visarum, dum <b>factas</b> contemplatur, animo elabantur (IV, 11, pp. 38-39)</p>

## 5. 2. Il lemma *fancy*

I dati riportati nelle tabelle (ma si rinvia anche alle concordanze in *Appendice III* del *First Draught* e del *De homine*) confermano quanto è stato appena detto sul lemma *fancy*. Ritengo, dunque, di dover mostrare i diversi significati che *fancy* assume nel *First Draught*, sulla base dei quali sarà possibile comprendere le scelte di Hobbes in materia di traduzione e gli sviluppi lessico-concettuali evidenti nella prima parte del *De homine*.

Prima di procedere, mi sembra opportuno ricordare che il sostantivo *fancy* non è nuovo nel vocabolario hobbesiano, in quanto fa la sua prima comparsa negli *Elements*,

in quella parte del cap. X dedicato all'esame della fantasia, del giudizio e dell'ingegno (§ 4, *Of fancy, judgement, wit*). In effetti, come ho mostrato nel Cap. 2<sup>456</sup>, Hobbes aveva distinto, negli *Elements*, fra *fancy*, da un lato, e *imagination* o *phantasy* (in quanto traslitterazione del greco φαντασία)<sup>457</sup>, dall'altro, designando, col primo, la 'fantasia' dei poeti, e con gli altri due la 'fantasia' riproduttiva, o concetto indebolito e residuo della sensazione. Il termine *fancy* era fra l'altro legato al sostantivo *judgment* (giudizio), poiché la fantasia altro non è se non la curiosità (*curiosity*) di confrontare (*of comparing*) ciò che si presenta alla mente, notando somiglianze nelle cose che appaiono diverse, mentre il giudizio consiste nel notare dissomiglianze in quelle cose che appaiono simili<sup>458</sup>. Questa capacità di discernimento era definita come una virtù della mente (*virtue of the mind*), a tal punto che 'fantasia' e 'giudizio' venivano compresi al di sotto del nome comune di 'ingegno' (*wit*), inteso, infatti, come 'agilità' (*agility*) del pensiero, in opposizione alla tardezza tipica degli stupidi (*restiveness of the spirits supposed in those that are dull*)<sup>459</sup>. Va precisato, nondimeno, che l'utilizzo del termine *fancy*, negli *Elements*, si volge in funzione retorica, essendo coincidente con il potere, da parte del poeta o dell'oratore, di far apparire come belle o brutte, piacevoli o spiacevoli, le cose che si mettono a confronto<sup>460</sup>.

Il termine *fancy*, nella variante *phancy*, è inoltre presente anche nel *De principiis* (MS NLW 5297), la cui composizione (metà degli anni '40)<sup>461</sup>, come abbiamo visto, può essere considerata contemporanea o, al massimo, di poco precedente a quella del *First Draught*. In questo primo abbozzo del *De corpore*, il sostantivo *phancy* è utilizzato nelle prime righe<sup>462</sup> (ossia nella parte introduttiva del manoscritto che non sarà ripresa nella versione finale del *De corpore*)<sup>463</sup> e, proprio come negli *Elements*, si trova legato concettualmente al termine *judgement*. In breve, Hobbes afferma che il giudizio esamina le parti della natura, che l'uomo conosce attraverso la rappresentazione o immagine del mondo (*representation and Image of all the world*) e ne registra l'ordine, le cause, le parti, le proprietà, gli usi, le differenze e le somiglianze<sup>464</sup>. La fantasia, a sua volta, si serve di

<sup>456</sup> Cfr., *supra*, Cap. 2, § 2. 2.

<sup>457</sup> EL, I, III, 1, p. 8.

<sup>458</sup> EL, I, X, 4, p. 50.

<sup>459</sup> EL, I, X, 4, p. 50.

<sup>460</sup> Sulla funzione retorica della fantasia (*fancy*) negli *Elements*, cfr. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric*, cit., pp. 363-365.

<sup>461</sup> Cfr., *supra*, Appendice I, p. 112.

<sup>462</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze*, Appendice III, vol. 2, p. 550.

<sup>463</sup> Queste prime righe del *De principiis* saranno riprese da Hobbes e integrate in *Answer to Davenant*, p. 49.

<sup>464</sup> DP, f. 1r., ll. 3-11.

questo materiale per dar vita all'arte, e lo fa in maniera celere (*celerity*, negli *Elements* si parla di *agility*), in quanto essa possiede una copiosa immaginazione (*copious Imagery*), distintamente ordinata e perfettamente registrata nella memoria (*discretely ordered and perfectly registered in the Memory*)<sup>465</sup>.

Come si può notare, prima del *First Draught* il termine *fancy* ha un significato principalmente 'estetico', legato cioè alla capacità da parte dell'immaginazione di istituire somiglianze e creare opere d'arte. Tuttavia, già emerge, soprattutto nel *De principiis*, nel legame istituito tra fantasia, giudizio e memoria, come *fancy* vada verso una connotazione gnoseologica precisa. Ne darò una chiara misura dopo aver mostrato in che modo il confronto tra il *First Draught* e il *De homine* intervenga a modificare e, nello stesso tempo, ad ampliare il significato e il ruolo della *fancy* come momento necessario per l'elaborazione mentale dell'immagine visiva.

Tra i significati di *fancy* (a cui mi riferisco anche per indicare la variante *phancy*), che mi pare si possano evidenziare (vedi Tabelle 1 e 2), ne emergono almeno tre, che saranno ripresi e tradotti in modi differenti nel *De homine*.

1) FANCY = PHANTASMA. In relazione alle prime occorrenze, il termine *fancy* indica la rappresentazione sensibile, generata in seguito alla reazione del cuore e della retina, dell'oggetto esterno. In effetti, l'impianto generale dell'ottica del *First Draught* non subisce profondi cambiamenti rispetto ai primi due trattati ottici<sup>466</sup> e alle parti dedicate alla teoria della visione contenute nell'*Anti-White*<sup>467</sup> e che si ritroveranno sostanzialmente identiche nel *De corpore* (senza risentire, in questo, delle modifiche apportate dal programma antivacuista adottato a partire dal 1648)<sup>468</sup>. Ribadendo la concezione mediumistica della trasmissione della luce, la visione è spiegata, nella prima parte del *First Draught*<sup>469</sup>, come un movimento o pressione che dal corpo lucido (es. il Sole) o illuminato (es. la Luna o una parete) raggiunge l'occhio e prosegue fino al cuore, passando, con ordine, per la retina (che è fatta della stessa sostanza del nervo ottico)<sup>470</sup>, il cervello e le arterie. E poiché a ogni azione corrisponde una reazione<sup>471</sup>, il movimento che è giunto al cuore torna indietro, determinando una resistenza della retina che

---

<sup>465</sup> DP, f. 1r., ll. 12-20.

<sup>466</sup> Cfr., *supra*, Cap. 3, pp. 83-85, 89-95.

<sup>467</sup> AW, IX, pp. 160-171.

<sup>468</sup> DC, IV, XXV, 10-11, pp. 276-278.

<sup>469</sup> FD, I, pp. 82, 94-95; il *De homine* che, come si è detto, non contempla questa parte dell'esposizione del *First Draught*, si limita semplicemente a ricordare che la visione o illuminazione consiste in un movimento.

<sup>470</sup> FD, I, p. 94.

<sup>471</sup> «in all action there is reaction»: FD, I, p. 94.

culmina con la formazione di una immagine (*fancy*), la cui caratteristica sarà quella di *apparire* come esterna e indipendente dal soggetto percipiente<sup>472</sup>. Detto altrimenti, il sostantivo *fancy* equivale al ‘fantasma’ della luce o ‘immagine’ del corpo lucido o illuminato o colorato, come risulta palese dalle seguenti occorrenze: «that light is nothing but a *fancie*, made by the lucid object»; «Vision in general is that *fancie* which is caused in any living creature»; «when wee have such a *fancie* say wee see the object»; «Light is a *fancy* in the minde»; «the object that maketh that *fancie* wee call colour»; «by a *phancie* already made by some other object»<sup>473</sup>; e così via.

Solo in due occorrenze Hobbes definisce la luce utilizzando anche il lemma *phantasm*, assunto come evidente sinonimo di *fancy*: «light is a phantasme made by the action of the Eye»<sup>474</sup>. E infatti, il termine *fancy* sarà tradotto nel *De homine* con il termine *phantasma*. Questa soluzione è, in effetti, del tutto lineare con la definizione della luce e delle altre qualità sensibili che abbiamo incontrato nei primi due trattati ottici e nell’*Anti-White*. Sarà sufficiente notare il parallelismo tra la definizione del *Tractatus opticus I*, «lumen est phantasma a lucido»<sup>475</sup>, e le definizioni che, adesso, Hobbes offre nel *First Draught*, «light is nothing but a *fancie*, made by the lucid object»<sup>476</sup>, e nel *De homine*, «lumen & colorem [...] Phantasmata nostra esse»<sup>477</sup>.

2) FANCY = IDEA. Il termine *idea*, come si è potuto osservare nell’analisi fin qui condotta, non rappresenta una costante negli scritti di ottica di Hobbes<sup>478</sup>. Assente nel *Tractatus opticus I*, il lemma conta una sola occorrenza tanto nel *Tractatus opticus II* quanto nella corrispondenza con Descartes, contro il quale Hobbes rivendicava la sua autonomia nella concezione della luce e delle altre qualità sensibili intese come «fantasmi o idee» (*phantasmata sive ideae*)<sup>479</sup>. Assente anche nel *First Draught*, il lemma *idea* compare nel *De homine*, dove conta dieci occorrenze, così distribuite: otto di esse ricorrono nel quarto capitolo, consacrato alla rappresentazione in prospettiva, e due nel decimo, con il quale si inaugura la seconda parte dell’opera dedicata alle passioni<sup>480</sup>. L’aspetto senza dubbio più singolare è la scelta del termine *idea*, fino a questo momento poco utilizzato, come sostituto dell’inglese *fancy*. Lo studio della

---

<sup>472</sup> FD, I, p. 96.

<sup>473</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. 2, pp. 622-623, 630.

<sup>474</sup> FD, I, 2, VII, p. 181.

<sup>475</sup> TO I, pp. 569-570.

<sup>476</sup> FD, I, II, p. 95.

<sup>477</sup> DH, II, 1, p. 194.

<sup>478</sup> Cfr. *Tavole delle occorrenze e concordanze, Appendice III*, vol. 2.

<sup>479</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 30 marzo 1641, BAB CXVIII 1246; AT III 342.

<sup>480</sup> DH, X, 1-2, pp. 372-374.

prospettiva costituisce uno dei momenti più importanti, nel *De homine*, come già nel *First Draught*, nell'esame delle apparenze visive e degli inganni della vista. La visione di un triangolo, ad esempio, può suscitare l'immagine di un portico o di un viale precedentemente visto<sup>481</sup>. In altre parole, chi osserva un triangolo in prospettiva può essere portato a vedere in esso un portico, poiché la rappresentazione di quel triangolo gli appare simile all'immagine di un portico visto nel passato. Detto altrimenti ancora, l'osservatore istituisce una somiglianza fra il triangolo e l'immagine risvegliata nella memoria. Tale immagine è designata nel *First Draught* con *fancy*, mentre nel *De homine* è resa con *idea*<sup>482</sup>. La scelta del lemma *idea* risponde a tre generi di considerazioni: a) in primo luogo, Hobbes non poteva tradurre, in questo caso specifico, *fancy* con *phantasma*, poiché il fantasma è, come si è più volte affermato, la sensazione immediata delle qualità di un oggetto, cioè la prima 'risposta' alle sollecitazioni motorie del mondo esterno. L'esame di un quadro prospettico richiede, al contrario, che l'osservatore possa attingere a un bagaglio di contenuti mnemonici che rappresentano oggetti simili, visti nel passato, a quelli rappresentati adesso dal pittore o geometra; b) in secondo luogo, l'idea è certamente un'immagine. Hobbes poteva dunque decidere di tradurre *fancy* con *imago*, ma non lo ha fatto, probabilmente per scongiurare il rischio che il termine *imago* venisse assunto o confuso con altre accezioni che, come sappiamo, qualificano in modo diverso l'immagine. In effetti, dalle tavole delle concordanze del *De homine*<sup>483</sup> emerge che, quando non è utilizzato insieme al termine *locus* per parlare del «luogo dell'immagine» (il che significa per più della metà delle occorrenze), il lemma *imago* significa o immagine visiva (come composto di colore e figura), o immagine geometrica o, ancora, immagine 'transitoria' causata da forti sensazioni e che svaniscono insieme al venir meno dell'azione o movimento che le ha causate. Sono immagini di tal genere quelle che permangono per un certo tempo dopo aver guardato fisso il Sole, oppure le immagini degli oggetti illuminati – ad esempio, una finestra – che osserviamo appena svegli e che continuiamo a 'vedere' davanti a noi anche se chiudiamo nuovamente gli occhi<sup>484</sup>. Se

<sup>481</sup> DH, IV, 3, pp. 252-254; FD, II, III, p. 438.

<sup>482</sup> DH, IV, 3, pp. 252-254; cfr., *supra*, Tavola n. 5, pp. 133-134.

<sup>483</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. 2, pp. 423-424.

<sup>484</sup> DH, III, 8, p. 234. La causa di questo fenomeno è attribuita, nel *First Draught* come nel *De homine*, al movimento degli spiriti verso l'esterno e alla resistenza della retina, che sarà maggiore o minore a seconda della forza della sensazione o visione (FD, II, II, 26, p. 413; DH, III, 8, p. 234). Nel *First Draught*, tuttavia, Hobbes tende a essere più preciso, recuperando altresì il lessico di *impression*, utilizzato in maniera massiccia, come abbiamo visto, nella corrispondenza degli anni '30 (cfr., *supra*, Cap. 1, § 1. 1.). La persistenza dell'immagine davanti ai nostri occhi dipende, infatti, dall'impressione che se ne riceve: più grande essa è, più lungo e quindi più duraturo sarà il movimento che permette all'apparenza di conservarsi per qualche tempo (FD, II, II, 27, p. 416).

poi verifichiamo la presenza del lemma *imago* all'interno del cap. 4 del *De homine*, cioè laddove vi è una più alta concentrazione del termine *idea*, vediamo che esso ricorre solo due volte: nella prima occorrenza, *imago* significa figura geometrica<sup>485</sup>, nella seconda occorrenza ha un senso analogo a quello appena descritto sulle immagini derivate da forti impressioni: Hobbes scrive infatti che se per un giorno intero guardiamo la medesima cosa, di essa avremo sempre la medesima immagine<sup>486</sup>; c) in terzo luogo, non dobbiamo dimenticare che mentre lavora alla versione latina del *First Draught*, Hobbes scrive il *Leviathan* (1651) e completa il *De corpore* (1655), che contengono importanti sviluppi sul concetto di «idea». In effetti, considero utile anticipare<sup>487</sup> che nel *Leviathan* Hobbes definirà l'immagine, intesa nel senso più stretto della parola, come la rassomiglianza a qualcosa di visibile (*resemblance of something visible*): tale immagine, in greco, si chiama «idea» (o idolo) e significa *vedere*<sup>488</sup>. La presenza del termine *idea* all'interno del *De homine*, che, come abbiamo visto, rappresenta un fatto inusuale negli scritti di ottica del filosofo inglese, si può dunque giustificare sulla base degli sviluppi lessico-concettuali del *Leviathan* e del *De corpore*, che Hobbes sembra pienamente accogliere nella versione definitiva del *De homine*.

Tutte queste considerazioni mi portano a concludere che la scelta del termine *idea*, come traduzione dell'inglese *fancy*, viene risolta grazie al significato etimologico della parola che, da un lato, significa 'vedere' e, dall'altro, 'essere somigliante a qualcosa di visibile' (il che rende ulteriormente legittima la sua presenza in uno scritto di ottica). In effetti, come abbiamo visto, l'apparenza delle cose in prospettiva, nel *De homine*, si basa esattamente sulla *somiglianza* istituita dall'osservatore. Il motivo principale per cui la figura di un triangolo suscita in noi l'idea di un portico precedentemente visto consiste nel fatto che l'idea del portico *somiglia* (o *sembra* somigliare) alla figura del triangolo. E, una volta istituita tale somiglianza, la visione prospettica di un triangolo susciterà sempre l'idea del portico, che sarà facilmente richiamata alla memoria sulla base dell'abitudine:

Non è difficile, poi, che alla vista di un semplice triangolo, sia suscitata l'idea di un portico in quelli che sono abituati a confrontare le apparenze delle cose con le loro vere figure<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> DH, IV, 3, p. 252.

<sup>486</sup> DH, IV, 3, p. 254.

<sup>487</sup> Cfr., *infra*, Cap. 6, § 6. 4. e Cap. 7, § 7. 3.

<sup>488</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>489</sup> DH, IV, 3, p. 254 (trad. it. p. 527).

La scelta del termine *idea*, come traduzione di *fancy*, sembra dunque rispondere all'esigenza di esprimere, più di quanto il termine *imago* da solo possa fare, il concetto di 'somiglianza', sul quale il *De homine* insiste (molto più del *First Draught*) facendo uso anche del lemma *similitudo*: l'idea è una sorta di 'modello' cognitivo, ben saldo nella memoria, per mezzo del quale istituiamo confronti, non soltanto fra oggetti e immagini, ma, nel caso specifico della prospettiva, fra immagini e immagini (l'immagine mentale del portico con l'immagine geometrica raffigurata sul piano). Infatti, il quadro prospettico non rappresenta l'oggetto in forza di una somiglianza con la figura vera, bensì in forza di una somiglianza con quella 'finta', cioè raffigurata<sup>490</sup>.

3) FANCY = IMAGINATIO. La capacità umana di istituire delle somiglianze dimostra che la visione non può essere considerata per Hobbes come un fatto esclusivamente geometrico. La componente soggettiva è fondamentale, poiché, altrimenti, come avviene per la prospettiva, la visione del triangolo non riuscirebbe a risvegliare, in chi guarda, l'idea di una cosa precedentemente vista. In altre parole, gli inganni della vista, a cui i nostri occhi sono costretti anche per cause naturali<sup>491</sup>, vengono amplificati da quel che il soggetto, altrettanto spontaneamente, apporta da se stesso. Quando osserviamo un quadro, afferma Hobbes, non ci limitiamo a 'vedere' le linee su di esso tracciate, ma tendiamo a 'ricordare' quel che il pittore sta imitando. Ne consegue che, sebbene la prospettiva sia un ottimo strumento per rappresentare le cose, nessuno potrà mai essere un giudice imparziale mentre osserva un quadro prospettico, «neppure lo stesso filosofo che sia penetrato in tutti i ragionamenti dimostrativi dell'ottica»<sup>492</sup>. Ciò nonostante, lo stretto legame fra la visione e la memoria, se da un lato può amplificare l'inganno, dall'altro può aiutare a correggere il giudizio su quel che vediamo. È così che Hobbes introduce il terzo significato del lemma *fancy*. Affinché si possa giudicare in prospettiva è necessario, spiega il filosofo inglese, possedere una varia esperienza (per mezzo della quale la memoria possa trattenere le apparenze originali di molte cose) e una immaginazione costante (*steady fancy*)<sup>493</sup>, ossia esattamente quella che il *De principiis* chiamava *copious Imagery*. Il *De homine* traduce questa nuova accezione del lemma *fancy* proprio con *imaginatio* (e la rispettiva espressione, *steady fancy*, con *imaginatio constans*) e aggiunge che, grazie a tale immaginazione, «le idee delle cose viste, mentre

---

<sup>490</sup> «*tabulae perspectivae non similitudine ulla figurae verae objectum repraesentare, sed similitudine quam habent cum triangulo quod est in figura*»: DH, IV, 3, p. 254.

<sup>491</sup> La vecchiaia e la miopia sono alcune fra le cause naturali che rendono più confusa la visione: DH, II, 4, coroll. I-II, pp. 202-204.

<sup>492</sup> DH, IV, 11, p. 264 (trad. it. p. 533).

<sup>493</sup> FD, II, III, p. 446; DH, IV, 11, p. 264; cfr., *supra*, Tavola n. 5, p. 134.

[il soggetto] considera quelle finte, non gli cadono dalla mente»<sup>494</sup>. È facile notare che quando Hobbes parla di immaginazione in questo senso specifico, non intende l'immaginazione come mera conservazione – passiva – delle immagini della sensazione, che diventano sempre più deboli e svaniscono a poco a poco; ma intende, piuttosto, la capacità – attiva – di elaborare il contenuto dell'immaginazione e, dunque, della memoria, in vista della formulazione di un 'giudizio' (*judgement*) esercitato su nuovi contenuti rappresentativi. In tal senso, per quanto l'immaginazione comporti spesso numerose difficoltà nel giudicare la 'verità' della rappresentazione (*difficulties that arise from the phancy*)<sup>495</sup>, è altresì vero che una 'buona' immaginazione, cioè quella che Hobbes definisce 'costante' o 'abbondante' (*copious*), può servire, dunque, sulla base del confronto fra le immagini e grazie all'apporto del ragionamento, a meglio giudicare quel che vediamo, cioè a non confondere le apparenze originali con quelle finte.

L'analisi fin qui condotta mi sembra faccia emergere i seguenti risultati: (1) quando indica un contenuto mentale (risultato di un movimento sensibile, e immagine 'mnemonica' rassomigliante a qualcosa di visibile), il lemma *fancy* è tradotto, nel *De homine*, rispettivamente, con *phantasma* e *idea*; (2) quando si riferisce alla facoltà immaginativa – intesa non come mera conservazione delle immagini, ma come 'riflessione' su un contenuto preesistente comparato con uno attuale – il lemma *fancy* è reso con *imaginatio*; (3) la complessità semantica del lemma *fancy* risponde a precise esigenze concettuali, legate all'evolversi stesso del significato della teoria della visione e delle apparenze sensibili; tuttavia, rispetto al *First Draught*, Hobbes mostra nel *De homine* una maggiore consapevolezza nell'uso dei termini e del significato peculiare che a essi appartiene. La rinuncia alla 'fedeltà' che nel *First Draught* lo legava al termine *fancy*, deriva da un attento lavoro di analisi lessicale. In tal senso, nomi diversi sono resi necessari alle diverse sfumature di significato incluse all'interno del termine.

### 5. 3. La visione tra 'fantasia' e 'giudizio'

Il concetto della visione come 'giudizio', a cui Hobbes dedica nel *De homine* una trattazione ridotta, emerge, a più riprese, e in forma ancora più evidente nel *First*

---

<sup>494</sup> «habeatque praeterea imaginationem constantem, ne ideae rerum visarum, dum fictas contemplatur, animo elabantur»: DH, IV, 11, p. 264 (trad. it. p. 533).

<sup>495</sup> FD, II, II, p. 398.

*Draught*, soprattutto quando il termine *fancy* (sia nella forma del sostantivo sia nella forma del verbo, *to fancy/to phancy*) è associato ai lemmi *judgement* e *to judge*<sup>496</sup>.

Come ho anticipato<sup>497</sup>, questa associazione terminologica (*judgement/fancy*) non è nuova del *First Draught*, ma trova i suoi precedenti immediati negli *Elements* e nel *De principiis*. Certo, all'interno del *First Draught*, le occorrenze di *fancy*, nelle sue diverse accezioni, non sono utilizzate per parlare della fantasia dei poeti né, tantomeno, della loro abilità persuasiva. Inoltre, come è risultato dalla precedente analisi<sup>498</sup>, Hobbes opera rispetto agli *Elements* anche un ampliamento semantico, nella misura in cui adesso egli estende la portata di *fancy* al 'fantasma' e all'immaginazione riproduttiva, come mero 'contenitore' di fantasmi, che nel manoscritto del '40 erano designati, rispettivamente, con *conception* e *imagination* (o *phantasy*). Resta, tuttavia – ed è questo l'elemento più interessante che mi preme mettere in evidenza –, che il *First Draught* conserva il rapporto fantasia-giudizio, ora applicato al contesto dell'ottica. In altre parole, Hobbes non si limita a prendere in prestito, dalle sue opere precedenti, i termini *fancy* e *judgement*, ma di essi mantiene pure il significato, che avevano negli *Elements*, di confronto e distinzione<sup>499</sup>. Tale significato emerge in forma evidente nella trattazione del concetto di 'curiosità', che nel *First Draught*, oltre a regolare l'attività del confronto (come già negli *Elements*), si arricchisce significativamente a includere il «desiderio di conoscere le cause delle cose»<sup>500</sup>. Conviene ricordare, a tal proposito, che Hobbes vedrà in se stesso il fondatore dell'ottica, definita, appunto, come la scienza più curiosa<sup>501</sup>.

In tal senso, Hobbes riesce, grazie all'ottica, a eliminare l'ambiguità insita in due concetti inclusi nei termini fantasia e giudizio, che non sembrano poter sempre convergere nella produzione del sapere e nella costruzione della scienza. Per di più, il rapporto fantasia-giudizio non è solo ricollegabile all'ambito propriamente retorico, come è nella relazione *ratio-oratio* negli *Elements*. L'esperienza della visione, prima

---

<sup>496</sup> FD, II, II, p. 398.

<sup>497</sup> Cfr., *supra*, in questo capitolo, § 5.2.

<sup>498</sup> Cfr., *supra*, in questo capitolo, § 5.2.

<sup>499</sup> La medesima considerazione è contenuta in DC, IV, XXV, 8: «Et similitudines quidem inter res diversarum naturarum vel longe inter se dissitas celeriter observare, Phantasiae; dissimilitudines autem inter res similes invenire, Judicii plerumque laus existimatur».

<sup>500</sup> «of curiositie which is the desire to know the causes of things, I never saw signe in any other living creature»: FD, *Epistle*, p. 76. La consapevolezza dell'utilità dell'ottica nella conoscenza del mondo esteriore rappresenta un *topos* nella letteratura ottica moderna. Per fare solo un esempio, nella prefazione alla sua *Dioptrice* (*Augustae Vindelicarum, typis Davidis Franci, 1611, p. 1*), Kepler sottolinea il legame tra l'ottica e il desiderio di conoscere le cause della natura.

<sup>501</sup> FD, II, IX, p. 622.

ancora di quella civile<sup>502</sup>, dimostra che fantasia e giudizio possono e devono trovare posto nello stesso uomo. La *memoria* non è semplicemente il luogo a cui attingere per creare similitudini od opere d'arte, come nel *De principiis*; ora, alla memoria la fantasia deve innanzitutto attingere per ben giudicare quel che vede.

È in tal modo che la visione, come giudizio intorno a ciò che vediamo, cessa di essere un fatto tipicamente 'animale' e diventa un fatto propriamente 'umano'<sup>503</sup>.

In effetti, Hobbes ha sempre equiparato la fisiologia umana a quella degli altri animali. Tutte le creature (*any living creature*) vedono e sentono nella stessa maniera, essendo identico il meccanismo di formazione delle immagini ed essendo identica la persuasione che ci convince dell'equivalenza fra immagini e oggetti<sup>504</sup>. In tal senso, come è stato giustamente sottolineato, la differenza fra uomini e animali è esclusivamente di grado<sup>505</sup>, perché non è il possesso in sé della ragione (da sempre considerata prerogativa soltanto umana) che scongiura la possibilità dell'inganno sensibile: non a caso, soltanto pochi uomini (*some few men*) – osserva Hobbes – hanno considerato che la luce e tutte le qualità non sono accidenti dell'oggetto, ma meri fantasmi<sup>506</sup>. È il modo in cui si *utilizza* la ragione a costituire il vero discrimine, non soltanto fra uomini e animali, ma anche fra uomini e uomini: a riprova Hobbes fa il caso di quanti credono ancora nell'esistenza delle specie intenzionali<sup>507</sup>. Il prevalere dell'elemento della curiosità, come Hobbes già scriveva negli *Elements*, rappresenta il discrimine fra gli uomini dotati di ingegno e gli stolti. E così, se negli *Elements* Hobbes affidava pur sempre al senso il compito di correggere gli inganni sensibili<sup>508</sup>, adesso affida alla curiosità la possibilità che ha la ragione di risolvere o prevenire, nei limiti del possibile, quei medesimi inganni. Ed è ciò che la ragione fa attraverso il linguaggio: «si

---

<sup>502</sup> La risoluzione, in positivo, del rapporto fantasia-giudizio, quale si prospetterebbe, secondo Skinner, soltanto nel *Leviathan* (e, in parte, nella riflessione della *Answer to Davenant*), è in realtà anticipata dall'ottica del *First Draught*. Nel 1646 Hobbes dimostra di essere già pervenuto a concepire la *fancy* come un elemento di imprescindibile unità della teoria cognitiva, il cui ruolo non va assolutamente circoscritto e arginato alle sole considerazioni intorno alla politica e alla retorica (cfr. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric*, cit., pp. 356-375).

<sup>503</sup> «For desire of knowledge, and desire of needless riches are incompatible, and destructive one of another, And therefore as in the cognitive faculties, Reason, so in the motive curiositie are the markes that bounds of mans natures from that of beasts»: FD, *Epistle*, p. 76.

<sup>504</sup> FD, II, I, p. 334.

<sup>505</sup> DH, *Introduction*, p. 105; cfr. EL, I, IX, 18, p. 45-46.

<sup>506</sup> FD, II, I, p. 335; DH, II, I, p. 194.

<sup>507</sup> FD, II, I, pp. 335-336.

<sup>508</sup> EL, I, II, 10, p. 7.

deve indagare, non con il senso ma con la ragione, se si muove la terra o si muovono gli astri»<sup>509</sup> – si legge nel *De homine*.

‘Giudicare’ significa, in definitiva, discernere, fra i vari elementi dell’esperienza, quelli che riguardano «il luogo e la forza che un agente lucido o illuminato esercita sull’organo di senso»:

For vision being butt *phancie* – si afferma nel *First Draught* – and *phancie* being nothing else butt the *judgement* concerning the place and force of the lucid or illuminated Agent that worketh on the organ<sup>510</sup>.

#### 5. 4. La visione «distinta e figurata»

L’esame fin qui condotto ha permesso di mostrare che l’utilizzo del lemma *fancy* – variamente tradotto nel *De homine* – contribuisce a declinare in maniera significativa la concezione hobbesiana della visione e soprattutto quel caso particolare rappresentato dagli inganni della vista, in cui si documenta il rapporto complesso tra le cose e la loro ‘apparenza’.

La visione è una ‘fantasia’ in due sensi differenti, ma strettamente collegati fra loro. Da una parte, essa è un fantasma (*fancy/phantasma*), nella misura in cui è prodotta dall’azione dei corpi lucidi sui nostri organi di senso, azione grazie alla quale immaginiamo (*to fancy*) che le qualità secondarie siano negli oggetti o che i corpi siano più vicini o lontani, più grandi o più piccoli. Dall’altra, la visione richiede che si abbia una salda fantasia (*fancy/imaginatio*) che, insieme a una buona memoria e al ragionamento, ci permette di confrontare le immagini e ‘giudicare’ gli elementi della rappresentazione.

Ora, perché si abbia memoria delle cose, cioè un’idea, e che tale idea sia così salda da essere facilmente suscitata quando si guarda un oggetto simile, è necessario che la formazione delle immagini avvenga in maniera distinta, cioè chiara o illuminata, e che quel che si vede posseda una figura. In altre parole, è necessario che la ‘chiarezza’ della rappresentazione, cioè la disponibilità delle condizioni ideali per la visione di un oggetto (ambientali e fisico-fisiologiche), si ponga già al livello della formazione dell’immagine visiva o retinica. A essa Hobbes si riferisce quando scrive:

---

<sup>509</sup> «Ob eandem rationem utrum terra an astra moveantur motu sive annuo sive diurno, non sensu sed ratione investigandum est»: DH, II, 6, p. 208 (trad. it. p. 511).

<sup>510</sup> FD, II, II, 10, p. 398.

La visione è *distinta e figurata* allorquando la luce, o il colore, ha una figura, le cui parti sono prodotte dalle parti dell'oggetto e ad esse, in ordine, prese ad una ad una corrispondono. La luce, e il colore, così figurato si dice *immagine*<sup>511</sup>.

Il passo appena citato non subisce alcuna variazione dal *First Draught* al *De homine*<sup>512</sup>. Come si può notare Hobbes non ha bisogno, adesso, del lemma *fancy*, perché l'immagine composta di colore e figura è l'immagine visiva (*imago*), cioè la proiezione sul fondo dell'occhio dei punti corrispondenti all'oggetto visto. Detto altrimenti, affinché si abbia una visione distinta occorre che ogni punto dell'oggetto appaia su una linea retta, definita 'linea visuale'<sup>513</sup>. Quando Hobbes afferma che la visione è il giudizio sul luogo in cui appare l'oggetto, intende esattamente la capacità di individuare, per mezzo di alcune costruzioni geometriche (come la linea visuale), la destinazione del movimento che colpisce sensibilmente l'occhio e la conseguente localizzazione dell'immagine. In questo modo, per avere una visione che possa dirsi distinta, è necessario spostare continuamente l'asse ottico che, quando coincide con la linea visuale, fa apparire l'oggetto nel luogo in cui esso è realmente.

Nella prima parte del *First Draught* Hobbes invitava il lettore a non confondere l'immagine retinica con quella mentale, perché la prima, a differenza della seconda, è sempre invertita<sup>514</sup>, e poi perché, come abbiamo visto, solo sulla seconda è possibile intervenire rettificando mediante ragionamento.

In realtà, nonostante questa ammonizione, il limite che separa le immagini retiniche da quelle mentali è sottile. Non a caso, all'esordio della seconda parte del *First Draught* e del cap. II del *De homine*, Hobbes spiega che la stessa linea visuale non è soltanto una costruzione geometrica, ma è l'espressione della resistenza della retina al moto dell'oggetto esterno. Tale resistenza impone che il soggetto che vede non subisca passivamente l'azione del corpo lucido o illuminato, ma che reagisca in maniera 'attenta' al movimento. La visione implica una reazione, e la reazione, non soltanto della retina, ma del soggetto intero (che è cervello e cuore), implica 'comprensione' del processo visivo. Questa reazione o attenzione è designata da Hobbes come *intentio*

---

<sup>511</sup> «*Visio distincta & figurata est quando lumen, vel color figuram habet cujus partes ab objecti partibus efficiuntur, & iisdem ordinatim singulae singulis respondent. Lumen autem & color ita figuratus, Imago dicitur*»: DH, II, I, p. 194 (trad. it. p. 501).

<sup>512</sup> «*Distinct or figured Vision is when the light or colour, hath a figure, whose severall parts are caused by the Severall parts of the object, and appeare to answer them one by one orderly, and Colour or Light thus figured it what wee call an image*»: FD, II, I, p. 334.

<sup>513</sup> FD, II, I, p. 336.

<sup>514</sup> FD, I, XI, 6, p. 268.

*animi*<sup>515</sup> (nell'inglese, *attention of the mind/intention of the mind*) cioè un vero e proprio sforzo dell'anima, senza il quale il movimento intorno al cuore (*about the heart*) resterebbe 'insensibile' (*insensible*)<sup>516</sup>, cioè impossibile da percepire, e la rappresentazione non acquisterebbe quel carattere soggettivo che è alla base dell'apparenza delle cose esterne.

E infatti, Hobbes rende bene il passaggio dall'immagine geometrica all'immagine mentale attraverso i lemmi *fancy* e *phantasma* che meglio esprimono il carattere apparente e non sempre obiettivo delle nostre rappresentazioni. Il fantasma non è semplicemente l'immagine di ciò che si vede, ma è l'immagine di ciò che *appare* alla vista. E a tale apparenza, secondo Hobbes, contribuiscono numerosi fattori: l'abitudine (come quella che ci porta a confrontare idee e figure), l'educazione (*disciplina*), soprattutto quella dogmatica che induce a credere nell'esistenza delle specie, e il pregiudizio (*prejudice*) determinato dai fantasmi (*phantasmie*) di altri oggetti, che falsificano il giudizio sia a livello di sensazione sia a livello di immaginazione o memoria (*imagination or memorie*) delle cose passate<sup>517</sup>.

La riserva dell'estensione del metodo geometrico all'ottica, che Hobbes afferma di aver applicato nel limite imposto dalla risoluzione degli inganni della vista<sup>518</sup>, è dunque determinata dal carattere puramente fantastico delle nostre immagini che, così come preclude la possibilità di divenire giudici inflessibili di un quadro prospettico, allo stesso modo impedisce che il luogo dell'immagine possa essere misurato come si fa con quello reale<sup>519</sup>. Oltretutto, l'impossibilità di misurare il luogo dell'immagine impone una correzione anche al livello di linguaggio: poiché soltanto il corpo ha un luogo (ragion per cui diviene improprio assegnare un luogo agli accidenti), si dovrebbe parlare piuttosto di luogo apparente dell'oggetto<sup>520</sup>.

La riflessione sul carattere 'fantastico' dell'immagine mentale e sulla concezione dell'immagine visiva (come risultato di una percezione distinta e figurata), in quanto aspetti complementari di quella particolare sensazione chiamata 'visione', sarà fondamentale, come vedremo nei prossimi capitoli, nella comprensione degli sviluppi

---

<sup>515</sup> DH, II, 4, p. 204.

<sup>516</sup> FD, II, I, pp. 348 e 359.

<sup>517</sup> FD, II, II, 14, p. 400; sul concetto di 'memoria' nell'ambito dell'ottica, cfr. F. GIUDICE, *Luce e visione*, cit., pp. 84-85.

<sup>518</sup> DH, IV, 11, pp. 262.

<sup>519</sup> «Notandum autem est, quod etsi distantia objecti ab oculo vera mensuris determinari potest, locus tamen apparens, id est, distantia imaginis ejus in visione directa mensurari non potest, quoniam imago res est mere Phantastica»: DH, III, 4, coroll., p. 226.

<sup>520</sup> FD, II, I, p. 335.

ulteriori della tematica dell'apparenza sensibile. La necessità di una rappresentazione colorata e figurata – già requisito fondamentale nella configurazione dell'immagine come «spazio immaginario» – permetterà, nel *Leviathan* e nel *De corpore*, di specificare in maniera ancora più chiara ed esplicita, rispetto a quanto Hobbes non abbia fatto nelle opere fin qui analizzate, tutte le implicazioni che la *visione* degli oggetti e il possesso di immagini dotate di *colore* e *figura* abbiano, di fatto, per la nostra conoscenza (e non solo per quella specificamente sensibile).

## CAP. 6

### IL *LEVIATHAN* INGLESE (1651) E IL *LEVIATHAN* LATINO (1668)

Nel 1651 si conclude il lungo periodo di esilio che Hobbes trascorre a Parigi. Il ritorno in patria sarà accompagnato dal rumore delle numerose voci di dissenso che si solleveranno, piene di indignazione, contro l'ultima opera composta dal filosofo inglese prima di partire per l'Inghilterra, suscitando immediate reazioni negli ambienti scientifici, politici, accademici ed ecclesiastici del panorama inglese e francese (e non solo)<sup>521</sup>. L'opera in questione è il *Leviathan (or the matter, form, and power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil)*, stampato a Londra, presso Andrew Crooke, e pubblicato nel 1651<sup>522</sup>. Dopo circa dieci anni dedicati quasi esclusivamente alla riflessione scientifica, metafisica e logica (gli scritti di ottica, le polemiche con Descartes<sup>523</sup> e White, e il 'faticoso' progetto del *De corpore*, che vedrà la luce dopo quasi venti anni di lavoro), Hobbes torna a occuparsi di analisi politica, dopo il grande successo di pubblico del *De cive* (1642, seconda edizione 1647).

Nelle sue autobiografie (in prosa e in versi) egli affermerà di aver progettato il *Leviathan* mentre era impegnato a impartire lezioni di matematica al principe Carlo Stuart (il futuro Carlo II), quindi durante il biennio 1646-1648<sup>524</sup>. È certo, tuttavia, che Hobbes abbia iniziato a lavorare alla stesura effettiva dell'opera solo nel 1649: la corrispondenza diretta e indiretta testimonia, infatti, che fino a quella data la principale preoccupazione del filosofo inglese era quella di concludere il *De corpore*<sup>525</sup>. La stesura di questo scritto – interrotta dalla malattia che lo colpisce nel 1647<sup>526</sup> – lo aveva

---

<sup>521</sup> La letteratura sul *Leviathan* è sterminata. Mi limito a indicare alcuni fra i principali studi che ricostruiscono i momenti essenziali della ricezione dell'opera in Inghilterra e in Europa: S. I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962; J. PARKIN, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; E. SERGIO, *Contro il Leviatano. Hobbes e le controversie scientifiche 1650-1665*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2001; N. MALCOLM, *Hobbes and the European Republic of Letters*, in ID., *Aspects of Hobbes*, pp. 469-535.

<sup>522</sup> La prima edizione a stampa è conosciuta come *Head edition*; a essa se ne aggiungono altre due, datate sempre 1651, che prendono il nome di *Bear edition* e *Ornaments edition*. Per la storia editoriale cfr., N. MALCOLM, *Textual Introduction I: Lev*, vol. 1, pp. 197-271.

<sup>523</sup> Mi riferisco non solo alla corrispondenza ma anche alle *Objectiones Tertiae*, di cui mi occuperò in *Appendice II*: cfr., *infra*, pp. 199-220.

<sup>524</sup> *Thomae Hobbes Angli Vita*: OL I, p. xv; *Vita Carm. Expr.*, p. xcii. Cfr. anche Th. HOBBS, *Mr Hobbes Considered*: EW IV, p. 415.

<sup>525</sup> Cfr. le lettere di Charles Cavendish a John Pell (1/11 May 1645 e 23 July/2 August 1648), in N. MALCOLM/J. STEDALL (eds.), *John Pell and his correspondence with Sir Charles Cavendish*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 412-413, 509.

<sup>526</sup> *Hobbes to Samuel Sorbière*, 17/27 November 1647: CTH, vol. 1, pp. 163-164.

assorbito in maniera sistematica sicuramente fino all'ottobre del 1649; e questo ci è noto grazie alla lettera del giugno 1649, nella quale il filosofo comunica a Sorbière che la prima sezione degli *Elementa* è quasi pronta per la stampa<sup>527</sup>. E tuttavia, nel 1651, in maniera del tutto inaspettata, Hobbes dà alle stampe un'altra opera, il *Leviathan*, rimandando nuovamente la pubblicazione del *De corpore*.

Appena pubblicato, numerosi amici e ammiratori di Hobbes si candidano a tradurre il testo in francese e in latino<sup>528</sup>: «All y<sup>e</sup> learned men I know – scriverà Charles du Bosc a Hobbes – desire that Leuiathan were in french or Latine»<sup>529</sup>. Ogni tentativo di traduzione verrà abbandonato, fino a quando, sollecitato e incoraggiato da Sorbière<sup>530</sup>, Hobbes mette mano personalmente alla versione latina della sua opera. Essa vedrà la luce ad Amsterdam, presso l'editore Johan Blaeu, nel 1668 (diciassette anni dopo quella inglese), all'interno di una raccolta, intitolata *Opera philosophica*<sup>531</sup> e progettata dallo stesso Sorbière<sup>532</sup>, comprendente anche le altre opere latine di Hobbes.

La decisione di tradurre personalmente il *Leviathan*, nonostante la malattia e la non più giovane età (Hobbes ha ormai 76 anni), sembra rispondere all'esigenza precisa di apportare alcuni importanti cambiamenti alla versione originale. E infatti, il *Leviathan* latino presenta molteplici differenze rispetto al testo inglese, in relazione sia alla struttura che al contenuto<sup>533</sup>. Rispetto alla struttura, il volume dell'opera è notevolmente ridotto, sostanzialmente per il fatto che Hobbes omette o riassume molti passi o interi capitoli. In tal modo, Hobbes riteneva di poter evitare inevitabili errori dovuti al fatto che il testo veniva trascritto da un amanuense che non conosceva il latino, come vedremo meglio più avanti. Rispetto al contenuto, essendo la versione latina del *Leviathan* destinata a un pubblico europeo, Hobbes sceglie di sopprimere numerosi passi che «non riguardano gli stranieri»<sup>534</sup> (in particolar modo quelli che nel testo inglese

---

<sup>527</sup> *Hobbes to Samuel Sorbière*, 4/14 June 1649: CTH, vol. 1, p. 176.

<sup>528</sup> Fra i candidati per la traduzione francese vi furono François du Verdus e François du Prat (cfr. CTH, vol. 1, pp. 187-188; 216-217; 344-345; 398-399; vol. 2, pp. 521-522; 559); fra i candidati per il latino, Henri Stubbe (cfr. *Henry Stubbe to Hobbes*, 1/11 April 1656: CTH, vol. 1, p. 271).

<sup>529</sup> 5/15 September 1659, CTH, vol. 1, p. 504.

<sup>530</sup> *Samuel Sorbière to Hobbes*, 21 June/1 July 1664: CTH, vol. 1, p. 617. In *Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, Hobbes affermerà che il *Leviathan*, tradotto in latino, è pubblicato oltreoceano («beyond the seas»): EW IV, p. 317.

<sup>531</sup> Nel 1670 esce una seconda edizione, questa volta come pubblicazione separata. Per la storia editoriale del *Leviathan* latino, cfr. N. MALCOLM, *Textual Introduction II: Lev*, vol. 1, pp. 272-302.

<sup>532</sup> *Samuel Sorbière to Hobbes*, 11/21 September 1663: CTH, vol. 2, p. 556.

<sup>533</sup> Le principali corrispondenze e differenze sono segnalate da Malcolm, *General Introduction: Lev*, vol. 1, pp. 175-195.

<sup>534</sup> «But this error I no sooner saw, than I no less publicly corrected than I had committed it, in my *Leviathan* converted into Latin, which by this time I think is printed beyond the seas with this alteration, and also with the omission of some such passages as strangers are not concerned in»: *Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, EW IV, p. 317.

criticavano la Chiesa presbiteriana)<sup>535</sup>. In particolare, l'opera latina sostituisce la «Revisione e conclusione», che chiude il testo inglese, con una «Appendice», divisa in tre capitoli e costruita in forma dialogica fra due interlocutori, A e B, che si confrontano sul credo niceno, sulla natura dell'eresia e sulle posizioni teologiche del *Leviathan*, aspramente criticate già a partire dal 1652<sup>536</sup>. Resta invariato, al contrario, lo schema generale dell'opera, che si presenta divisa in quattro parti e quarantasette capitoli. Le prime due parti, *Of Man* e *Of Commonwealth*, sono sostanzialmente un rifacimento del *De cive* (opera con la quale il *Leviathan* gode di un legame testuale molto stretto) e degli *Elements of Law* (in relazione ai primi capitoli riguardanti il problema della conoscenza e delle passioni); le ultime due, *Of a Christian Commonwealth* e *Of the Kingdom of Darkness*, sono invece inedite. Infine, dal confronto emerge che il *Leviathan* inglese è senza dubbio superiore rispetto a quello latino: come ho detto sopra, quest'ultimo conta numerosi errori grammaticali, dovuti anche al fatto che Hobbes si è servito di un amanuense che non conosceva il latino<sup>537</sup>. Ma non è solo questo; è come se Hobbes non si fosse molto impegnato nel realizzare una traduzione latina che fosse quanto meno degna dell'eleganza stilistica del *De cive*; mentre, al contrario, questa esigenza è molto forte quando decide di redigere il *Leviathan* in inglese. In effetti, a differenza del *First Draught*, che Hobbes pensa subito di tradurre in latino, il progetto del *Leviathan* non contempla l'urgenza di una traduzione in un'altra lingua. L'opera è scritta per scopi didattici, oltre che polemici: il fine al quale Hobbes pensava è che il *Leviathan* fosse scelto dai sovrani e introdotto all'interno delle Università<sup>538</sup>.

Il *Leviathan* non è, tuttavia, soltanto un'opera di analisi politica. La prima parte dello scritto, come recita il titolo, è dedicata all'uomo (*Of man*), ossia alla teoria della conoscenza sensibile e all'esame delle passioni; ma frequenti, nel corso del testo (elemento che è invariato nelle due versioni) sono i riferimenti alla teoria delle immagini e dell'apparenza (sensibile ed extrasensibile) contenuti nelle altre parti, soprattutto la terza e la quarta.

Questi sono i motivi per i quali l'analisi del *Leviathan* assume una notevole importanza per la mia indagine, nella misura in cui, come vedremo, il lessico dell'apparenza di quest'opera si connota di nuove e più precise sfumature semantiche,

<sup>535</sup> I tagli più evidenti sono visibili nel cap. XII.

<sup>536</sup> Risalgono al 1652 le critiche di Seth Ward e John Wilkins, entrambi professori a Oxford, al materialismo di Hobbes. Sulla disputa, cfr. E. SERGIO, *Contro il Leviatano*, cit., pp. 7-8.

<sup>537</sup> Pieter Blaeu, *on behalf of Johan Blaeu, to Hobbes*, 29 November/9 December 1667: CTH, vol. 1, p. 693.

<sup>538</sup> *Lev, A Review and Conclusion*, vol. 3, p. 1140.

che sono il segno dell'evoluzione di una mente filosofica, ormai matura, che è giunta a una profonda consapevolezza del significato dei termini, utilizzati adesso da Hobbes in maniera pienamente consapevole anche nella sua lingua madre.

Come già per il *First Draught* e il *De homine*<sup>539</sup>, farò precedere all'analisi lessico-concettuale un confronto fra le due versioni del *Leviathan*, inglese e latina, in modo da evidenziare le scelte traduttive di Hobbes.

In generale, dagli strumenti lessicografici<sup>540</sup> emergono due dati significativi: 1) in relazione ai medesimi termini, ossia quelli per cui Hobbes predilige una traduzione quasi sempre letterale (es. *imagel/imageno*, *figurel/figura*, *colour/color*, *to appear/appareo*), la frequenza dei lemmi del lessico dell'apparenza è superiore nel *Leviathan* inglese che in quello latino (l'unica eccezione è rappresentata dai lemmi *phantasm/phantasma*, ma su questo dato ritornerò più avanti<sup>541</sup>); 2) il testo inglese presenta una maggiore 'varietà' di lemmi: basti pensare, per fare un esempio, alla famiglia di 'immagine', con *image*, *imagery*, *imaginable*, *imaginary*, *imagination*, *to imagine*.

Nelle tavole seguenti riporto le principali corrispondenze e variazioni fra le due versioni del *Leviathan* (dal confronto escludo, naturalmente, l'«Appendice» e la «Revisione e conclusione», non essendovi, sia per l'uno che per l'altro, un testo corrispondente nell'altra lingua): nella prima tabella indico le diverse soluzioni scelte da Hobbes per la resa in latino dei lemmi inglesi; nella seconda tavola do un elenco delle concordanze testuali, quelle che a me sono parse più rilevanti per la mia indagine. Infine, essendo il *Leviathan* un testo che in tre parti su quattro affronta tematiche politico-teologiche, il confronto lessicale e l'analisi che ho condotto si sono concentrati prevalentemente sui seguenti capitoli: I, II, III, XXXIV, XLIV, XLV. È quasi superfluo sottolineare che questi sono i capitoli in cui è emersa una più alta concentrazione dei lemmi il cui significato è strettamente legato alla tematica dell'apparenza.

Tavola 6

LEVIATHAN (inglese)	LEVIATHAN (latino)
to appear	appareo
appearance	apparentia; apparitio
apparition	apparitio; phantasma
colour	color
to conceive	concipio
conception	conceptio; conceptus

<sup>539</sup> Cfr., *supra*, Cap. 5, § 5. 1.

<sup>540</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. II, pp. 284-312, 452-473.

<sup>541</sup> Cfr., *infra*, in questo capitolo, § 6. 1.

dream	somnium; somnus
fancy	phantasma; phantasia; imaginatio; imago
figure figured	figura figuratus
idea	idea; imago
idol	idolum
ghost	spectrum; phantasma
image	imago; phantasma; idea; 'imaguncola'; cogitatio
imagination	imaginatio; phantasma; phantasia
to perceive	percipio; concipio
phantasm	phantasma
seeming (sostantivo)	apparition; appearance
to seem	appareo
species	species

#### VARIAZIONI E CONCORDANZE TESTUALI

Tavola 7

LEVIATHAN (inglese)	LEVIATHAN (latino)
[...] and by diversity of working, produceth diversity of <b>Apparences</b> (I, I, p. 22, ll. 8-9)	[...] pro diversitate Actionis diversas producit <b>Apparitiones</b> (I, I, p. 23, l. 7)
And this <b>seeming</b> , or <b>fancy</b> , is that which men call <i>Sense</i> ( <i>ibid.</i> , ll. 23-24)	Atque <b>Apparitio</b> haec sive <b>Phantasma</b> est id quod vocamus <i>Sensionem</i> ( <i>ibid.</i> , ll. 21-22)
[...] (for motion, produceth nothing but motion.) But their <b>apparance</b> to us is <b>Fancy</b> , the same waking, that dreaming. And as pressing, rubbing, or striking the Eye, makes us <b>fancy</b> a light [...] ( <i>ivi</i> , p. 24, ll. 4-6)	Motus enim nihil generat praeter Motum, & <b>Apparitiones</b> illae, tum vigilantibus, tum dormientibus mera sunt <b>Phantasmata</b> . Praeterea, ut pressio, frictus, pulsio Oculi excitat <b>Phantasma</b> Lucidi [...] ( <i>ivi</i> , p. 24, ll. 3-5)
And this is it, the Latines call <b>Imagination</b> , from the <b>image</b> made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it <b>Fancy</b> ; which signifies <b>appearance</b> ; and is as proper to one sense, as to another. <b>IMAGINATION</b> therefore is nothing but <i>decaying sense</i> ( <i>ivi</i> , p. 26, ll. 23-26)	Atque haec est <b>imago</b> à qua facultatem appellamus <b>Imaginationem</b> . <b>Phantasiam</b> Graeci & melius vocant à quocunque Sensu oriatur; <b>Imago</b> autem propria est rerum visibilium. <b>Imaginatio</b> ergo nihil aliud est quam Sensio deficiens sive <b>Phantasma</b> dilatum & evanidum [...] ( <i>ivi</i> , p. 27, ll. 21-24)
The decay of Sense in men waking [...] ( <i>ivi</i> , p. 28, l. 1)	Quod amoto Objecto <b>Phantasma</b> fit diluitus [...] ( <i>ivi</i> , p. 29, l. 1)
From whence it followeth, that the longer the time is, after the sight, or Sense of any object, the weaker is the <b>Imagination</b> ( <i>ibid.</i> , ll. 11-12)	Itaque quanto à Visione, vel Sensione alicujus Objecti, longius est tempus, tanto dilutior est <b>Imaginatio</b> sive <b>Phantasma</b> ( <i>ibid.</i> , ll. 11-12)
This <i>decaying sense</i> , when we would express the thing itself, (I mean <b>fancy</b> itself,) wee call <b>Imagination</b> ( <i>ibid.</i> , ll. 20-21)	<i>Sensionis dilutionem</i> hanc, rem ipsam indicaturi, nempe ipsum <b>Phantasma</b> , nominamus, ut ante dictum est, <b>Imaginationem</b> ( <i>ibid.</i> , ll. 20-21)
So when a man compoundeth the <b>image</b> of his own person, with the <b>image</b> of the actions of another man; as when a man <b>imagins</b> himselfe a	Itaque quoties quis componit <b>Phantasma</b> suae ipsius personae cum <b>Phantasmate</b> actionum alterius hominis, ut facit is, qui seipsum

<i>Hercules</i> , or an <i>Alexander</i> [...] it is a compounded <b>imagination</b> , and properly but a <b>Fiction</b> of the mind ( <i>ivi</i> , p. 28, l. 31-p. 30, ll. 1-5)	<b>imaginatur</b> esse <i>Herculem</i> aut <i>Alexandrum</i> [...] <b>Imaginatio</b> illa <i>composita</i> est; & nihil aliud est praeter <b>Figmentum</b> animi ( <i>ivi</i> , p. 29, l. 31-p. 31, ll. 1-4)
As from gazing upon the Sun, the impression leaves an <b>image</b> of the Sun before our eyes a long time after; [...] which kind of <b>Fancy</b> hath no particular name ( <i>ivi</i> , p. 30, ll. 6-10)	[...] nam ab intento aspectu in solem relinquitur ante oculos longo post tempore <b>Imaguncola</b> solis, quasi macula; [...] Quod genus <b>Phantasiae</b> an nomen proprium <i>habeat</i> necne nescio ( <i>ivi</i> , p. 31, ll. 6-10)
We read of <i>Marcus Brutus</i> , [...] how at <i>Philippi</i> , [...] hee saw a fearful <b>apparition</b> , which is commonly related by Historians as a Vision ( <i>ivi</i> , p. 32, ll. 21-24)	<i>Marucm Brutum</i> legimus [...] apud Philippos, <b>Phantasma</b> habuisse horrible, quod ab historicis vulgo narratur ut Visio vera ( <i>ivi</i> , p. 33, ll. 20-24)
Neverthesse, there is no doubt, but God can make unnaturall <b>Apparitions</b> ( <i>ivi</i> , p. 34, ll. 19-20)	Dubium tamen non est, quin <b>Phantasmata</b> supernaturalia fieri possint à Deo ( <i>ivi</i> , p. 35, ll. 22-23)
All <b>Fancies</b> are Motions within us [...] (I, III, p. 38, l. 11)	<b>Phantasmata</b> omnia Motus sunt interni [...] (I, III, p. 39, l. 11)
[...] that in <b>Imagining</b> of any thing, there is no certainty what we shall <b>Imagine</b> next ( <i>ibid.</i> , ll. 18-19)	[...] ut incertum sit, quae <b>Cogitatio</b> , cui <b>Cogitationi</b> successura sit ( <i>ibid.</i> , ll. 17-18)
[...] by the visible things of this world, and their admirable order, a man may <b>conceive</b> there is a cause of them, which men call God; and yet not have an <b>Idea</b> , or <b>Image</b> of him in his mind (I, XI, p. 160, ll. 30-33)	Ita homo, à contemplatione ordinis rerum visibilium, earundem causam aliquam esse, quem Deum appellant certus est, nec tamen <b>Imaginem</b> , aut <b>Phantasma</b> ejus inde aliquod animo <b>concipere</b> potest (I, XI, p. 161, ll. 28-30)
Nor to say we <b>conceive</b> , and <b>imagine</b> , or have an <b>Idea</b> of him (God), in our mind: for whatsoever we <b>conceive</b> is Finite (II, XXXI, p. 566, ll. 1-2)	[...] dicere quod illum <b>concipimus</b> , <b>imaginamur</b> , vel aliquam ejus in animo habemus <b>Ideam</b> , Quicquid enim <b>concipimus</b> Finitum est (II, XXXI, p. 567, ll. 1-3)
But for those <b>Idols</b> of the brain, which <b>represent</b> Bodies to us, where they are not, as in a Looking-glasse, in a <b>Dream</b> , or to a Distempered brain waking, they are (as the Apostle saith generally of all <b>Idols</b> ) nothing; Nothing at all, I say, there where they <i>seem</i> to bee [...] (III, XXXIV, p. 612, ll. 9-12)	Quod autem attinet ad <b>Idola</b> Cerebri, sive <b>Phantasmata</b> , quae videntur & non sunt, qualia in Speculis vel <b>Somniis</b> , vel etiam aliquando per Cerebri intemperiem vigilantibus <b>apparent</b> , <b>Spectra</b> sunt, & (quod Apostolus Vniversaliter de <b>Idolis</b> dicit) <i>Nihil</i> (III, XXXIV, p. 613, ll. 6-9)
[...] the proper signification of <b>Spirit</b> in common speech, is either a subtile, fluid, and invisible Body, or a <b>Ghost</b> , or other <b>Idol</b> or <b>Phantasm</b> of the <b>Imagination</b> ( <i>ibid.</i> , ll. 21-23)	Propria ergo significatio <b>Spiritus</b> in Sermone vulgi, aut Corpus subtile, fluidum, et invisibile est, aut <b>Spectrum</b> , id est <b>Idolum</b> seu <b>Phantasma</b> ( <i>ibid.</i> , ll. 16-18)
[...] not meaning thereby the <b>Ghost</b> of Christ, but a <i>submission</i> to his Doctrine ( <i>ivi</i> , p. 618, ll. 15-16)	Vbi non intelligitur <b>Phantasma</b> Christi, sed Doctrina Christiana ( <i>ivi</i> , p. 619, ll. 10-11)
[...] <b>Dream</b> , or Vision they <b>appear</b> in; which <b>Apparitions</b> , though no reall Substances, but Accidents of the brain ( <i>ivi</i> , p. 622, ll. 11-12)	[...] <b>Somnium</b> & Visio in qua <b>apparent</b> . Quae <b>Phantasmata</b> , sive <b>Apparitiones</b> , etsi substantiae non sint, sed Accidentia Organorum sentiendi ( <i>ivi</i> , p. 623, ll. 12-14)
For we read <i>Gen. 16.</i> that the same <b>apparition</b> is called, non only an <i>Angel</i> , but <i>God</i> ; [...] Neither was this <b>apparition</b> a <b>Fancy figured</b> , but a Voice ( <i>ivi</i> , p. 624, ll. 7-11)	Legimus <i>Gen. 16.</i> <b>Apparitionem</b> unam & eandem, & Angelum vocari & <i>Deum</i> , [...] Constat ergo Angelum nihil aliud hoc loco significare, praeter <b>Apparitionem</b> Divinam, per vocem à Coelo praesentiam Dei testantem extraordinariam ( <i>ivi</i> , p. 625, ll. 5-10)
[...] be understood of <b>images</b> of men, supernaturally formed in the <b>Fancy</b> ; as well as before by Angel was understood a <b>fancied</b>	[...] <b>imagines</b> erant in <b>Phantasia</b> ejus formatae à Deo, non minus quam <b>apparitio</b> vocatur Angelus, quae facta est ad Agar per <i>Vocem</i>

Voice? ( <i>ibid.</i> , ll. 17-19)	( <i>ibid.</i> , ll. 12-13)
As men that are utterly deprived from their Nativity, of the light of the bodily Eye, have no <b>Idea</b> at all, of any such light; and no man <b>conceives</b> in his <b>imagination</b> any greater light, than he hath at some time, or other, <b>perceived</b> by his outward Sense (IV, XLIV, p. 958, ll. 1-4)	Quemadmodum homines, qui à Nativitate sua Luce oculorum penitus destituuntur, luminis omninò <b>Ideam</b> nullam habent; neque <b>imaginari</b> quisquam lumen majus potest, quam aliquando antè viderit (IV, XLIV, p. 959, ll. 1-3)
The <b>impression</b> made on the organs of Sight, by lucide Bodies, either in one directe line, or in many lines, reflected from Opaque, or refracted [...], produceth in living Creatures, [...] an <b>Imagination</b> of the Object, from whence the <b>Impression</b> proceedeth [...] (IV, XLV, p. 1012, ll. 1-5)	Quomodo ab Objectis Visibilibus, tum in Linea Directa, tum in reflexa & refracta producantur in hominibus <b>Phantasmata</b> , sive ipsorum Objectorum <b>Imagines</b> [...] (IV, XLV, p. 1013, ll. 4-6)
An <b>IMAGE</b> [...] is the <b>Resemblance</b> of some thing visible: In which sense the <b>Phantasticall Formes, Apparitions, or Seemings</b> of visible Bodies to the Sight, are only <b>Images</b> ; such as are the Shew of a man, or other thing in the Water, by Reflexion, or Refraction [...] ( <i>ivi</i> , p. 1030, ll. 13-17)	<b>Imago</b> [...] est alicujus rei visibilis <b>Similitudo</b> ipsa, id est, <b>Phantasma, Spectrum</b> , sive Corporis <b>species apparens</b> , sive directè, sive per reflectionem, aut refractionem [...] ( <i>ivi</i> , p. 1031, ll. 7-9)

### 6. 1. *Fancy, phantasm, phantasma*

Osservando la prima delle due tavole emerge un dato importante su cui conviene concentrare subito l'attenzione, vale a dire l'utilizzo del termine latino *phantasma* per tradurre diversificati lemmi inglesi. In effetti, *phantasma* non traduce soltanto *phantasm*, ma buona parte delle occorrenze del sostantivo *fancy*. Quest'ultimo è anche tradotto con *imago*, oppure con *phantasia* e *imaginatio* (quando indica la facoltà dell'immaginazione). *Phantasma* è poi utilizzato come corrispettivo dei termini *ghost*, *imagination*, *image* e *apparition* (i quali sono anche resi rispettivamente, con *spectrum*, *imaginatio*, *imago* e *apparitio*). Questo spiega perché nel *Leviathan* latino il lemma *phantasma* ricorre con una frequenza molto alta, per nulla paragonabile alla frequenza del corrispettivo inglese *phantasm*, che conta, al contrario, soltanto trenta occorrenze.

Le prime due scelte traduttive – *phantasma* = *phantasm* e *phantasma* = *fancy* – richiedono un'ulteriore precisazione che ritengo propedeutica all'analisi che condurrò più avanti.

Come abbiamo visto nelle opere fin qui esaminate, Hobbes ha attribuito al termine 'fantasma' due significati differenti, entrambi riscontrabili sia nella forma inglese (*phantasm*) sia nella forma latina *phantasma*: (I) la prima accezione (*prima* sicuramente

in un senso cronologico, e sembrerebbe anche in un senso logico) riguarda un uso del termine che, per distinzione dal secondo, definisco ‘negativo’: il fantasma è descritto come un’immagine illusoria, che si distingue dalle altre immagini (più comunemente designate con *image/imago* o *conception/conceptus/conceptio*), non soltanto per essere causata dalla paura e dalla superstizione, ma anche per il fatto che si forma al buio. Essendo privo di una causa esterna definita (cioè sensibile), il fantasma risulta essere simile a un’immagine in ‘bianco e nero’, ossia ‘confusa’, e per meglio definirla Hobbes si serve di due sinonimi: *ghost* e *spectrum*<sup>542</sup>; (II) la seconda accezione riguarda un uso ‘positivo’ del termine, con il quale il filosofo inglese designa dapprima l’apparenza della sola qualità della luce<sup>543</sup> e, successivamente, di tutte quante le qualità sensibili<sup>544</sup>. Il fantasma coincide in questo caso con la sensazione o apparenza delle qualità degli oggetti esterni, cioè con quello che potremmo definire il primo momento della conoscenza del mondo esterno<sup>545</sup>. A differenza della prima accezione, Hobbes non assegna adesso al fantasma dei sinonimi ma piuttosto degli equivalenti con cui chiamare il fantasma in modi diversi, riducendone in tal senso la ‘genericità’. Così, i termini *lumen*, *sonus*, *imaginatio* o *somnium* non sono sinonimi di *phantasm/phantasma*, ma nomi che permettono di distinguere un fantasma da un altro<sup>546</sup>. Detto altrimenti, se con *phantasm/phantasma* è possibile intendere qualsiasi sensazione attuale (cioè il movimento di reazione, interno al cuore o al cervello, alla pressione esercitata dai corpi sugli organi di senso), con *lumen* sarà possibile intendere soltanto il fantasma specifico del senso della vista, con *somnium* il fantasma proprio di coloro che dormono, e così via; (IIa) questa accezione ‘positiva’ del fantasma, come abbiamo visto con l’analisi del *First Draught*, sarà resa da Hobbes anche con un altro termine inglese, ossia *fancy*<sup>547</sup>, che se da un lato si presenta come evidente traduzione del latino *phantasma* e sinonimo dell’inglese *phantasm*, dall’altro sarà a sua volta ri-tradotto in latino, nel *De homine*, con *phantasma*<sup>548</sup>.

In sintesi: nelle opere fino al *Leviathan* il «lessico di fantasma» si modella intorno a due gruppi semantico-concettuali: il primo costituito dalla coppia *phantasm/phantasma* e il secondo da *phantasm/phantasmalfancy*.

<sup>542</sup> EL, I, XI, 5, p. 56; AW, IV, 3, p. 127; XXVI, 2, p. 309.

<sup>543</sup> TO I, pp. 569-570; FD, I, VII, p. 181.

<sup>544</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 30 marzo 1641, BAB CXVIII 1246; AT III 342; cfr. AW, XXX, 3-4, pp. 349-351.

<sup>545</sup> AW, XXX, 4, p. 350.

<sup>546</sup> AW, XXX, 4, pp. 350-351.

<sup>547</sup> FD, pp. 76, 95, 165, 334.

<sup>548</sup> Cfr., *supra*, Cap. 5, Tavola n. 4, p. 132.

Questo schema resterà sostanzialmente invariato anche all'interno del *Leviathan*: come vedremo, i due blocchi semantici faranno capo a una duplice concezione dell'apparenza che Hobbes si sforza di giustificare anche su basi etimologiche. Secondo Hobbes, infatti, *phantasma* traduce *fancy*, in quanto *fancy* e *phantasma* derivano entrambi dal greco e significano 'apparenza'<sup>549</sup>.

A mio giudizio, non è totalmente condivisibile quanto affermato da Noel Malcolm. Secondo lo studioso, infatti, il *Leviathan* rappresenta la prima opera che Hobbes avrebbe scritto realmente in inglese, cioè pensando in inglese<sup>550</sup>, liberandosi, per così dire, dell'influenza della tradizione classica. A conferma, egli sottolinea che laddove gli *Elements* utilizzavano il termine *reminiscence*<sup>551</sup> come calco del latino *reminiscentia*, il *Leviathan* utilizzerà l'espressione più moderna *remembrance, or calling to mind*<sup>552</sup>.

La tesi di Malcolm mi sembra non più sostenibile quando si vanno a guardare i lemmi principali del lessico dell'apparenza: non vi è fra gli scritti di Hobbes nessuna opera, più del *Leviathan*, che mostra quanto il filosofo sia ancora perfettamente ancorato alla tradizione classica. In effetti, neppure la presenza massiccia del termine più 'moderno' *fancy*, che il filosofo inglese aveva già palesemente dimostrato nel *First Draught* di preferire a *phantasm*<sup>553</sup> e soprattutto al più arcaico *phantasy*<sup>554</sup>, può essere interpretata come un segno di 'svecchiamento' del suo vocabolario. La 'novità' che il termine introduce convive con una tradizione semantica di cui Hobbes mi sembra ancora avere bisogno per legittimare la sua dottrina. In generale, se è vero che Hobbes può 'giocare' con la sua lingua madre più di quanto non possa fare con il latino (ho fatto prima l'esempio della famiglia multiforme di 'immagine')<sup>555</sup>, è altrettanto vero che dal punto di vista della sua gnoseologia egli non può non pensare in latino o in greco anche quando scrive in inglese.

Questa esigenza si rivela in tutta la sua evidenza in particolar modo nell'analisi che Hobbes condurrà sull'immagine, la quale può essere intesa sia, in un senso stretto, come rassomiglianza a qualcosa di sensibile sia, in un senso più largo, come mera

---

<sup>549</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>550</sup> N. MALCOLM, *General Introduction: Lev*, vol. 1, p. 102.

<sup>551</sup> EL, I, IV, 5, p. 14.

<sup>552</sup> Lev, I, III, pp. 42-43.

<sup>553</sup> Nel *First Draught* il termine *phantasm* ricorre solo due volte; cfr. *Tavola delle occorrenze*, Appendice III, vol. II, p. 610.

<sup>554</sup> Il termine *phantasy* ricorre con una sola occorrenza negli *Elements* (I, III, 1, p. 8) come sinonimo di *imagination*.

<sup>555</sup> Cfr., *supra*, in questo capitolo, p. 151.

rappresentazione di qualcosa<sup>556</sup>. A fondamento di questa concezione vi è una teoria dell'apparenza, sensibile ed extrasensibile, che il filosofo inglese costruirà intorno ai due termini-chiave *fancy* e *phantasm*, di cui dovrò adesso parlare più nel dettaglio.

## 6. 2. La concezione 'naturale' dell'apparenza

Gli strumenti lessicografici costituiti per il *Leviathan* inglese<sup>557</sup> mostrano che il lemma *fancy* è regolarmente distribuito nel corso dell'opera: il maggior numero delle occorrenze è presente nella prima parte, dedicata all'analisi dell'uomo e delle sue facoltà, ma è possibile riscontrare una frequenza modesta anche nella terza e nella quarta parte. Il lemma *phantasm*, oltre a contare solo trenta occorrenze, ricorre quasi esclusivamente fra la terza e la quarta parte, laddove Hobbes si occupa dell'esame di spiriti, demoni e altre simili apparizioni: il suo significato è principalmente associato alla concezione negativa del termine (per intenderci, quella propria degli *Elements*), fatta eccezione di due occorrenze, entrambe utilizzate nella definizione dell'immagine<sup>558</sup>. Vediamo quale significato assume il lemma *fancy* e poi successivamente il termine *phantasm*.

Nel *Leviathan* inglese il lemma *fancy* assume molteplici significati, molti dei quali sono quelli già emersi nell'analisi del *First Draught*<sup>559</sup>. In effetti, da quest'ultima opera Hobbes recupera la tendenza a servirsi del lemma *fancy* per designare i vari momenti del processo cognitivo, dalla sensazione all'immaginazione. Ma c'è anche un recupero da altre opere: in particolare dagli *Elements* (capp. II-III) e dall'*Anti-White* (cap. XXX), Hobbes recupera l'impianto generale della teoria dell'apparenza sensibile che, come vedremo, non subirà notevoli cambiamenti teorici. In particolare, il legame con gli *Elements* e l'*Anti-White* emerge sin dalle prime righe, in cui Hobbes ripete l'assunto aristotelico (utilizzato 'tatticamente', come abbiamo visto, anche contro l'aristotelico White)<sup>560</sup>, secondo cui «non vi è concezione (*conception*) nella mente umana che non sia stata dapprima acquisita, del tutto o in parte, attraverso gli organi di senso»<sup>561</sup>. Non solo:

---

<sup>556</sup> Cfr., *infra*, in questo capitolo, § 6. 4.

<sup>557</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze*, Appendice III, vol. II, pp. 294-296.

<sup>558</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>559</sup> Cfr., *supra*, Cap. 5, § 5. 2.

<sup>560</sup> AW, III, 3, p. 349.

<sup>561</sup> «The Originall of them all, is that which we call SENSE; (For there is no conception in a mans mind which hath not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense). The rest are derived

Hobbes ribadisce la derivazione *esclusivamente* sensibile dei nostri concetti e lo fa utilizzando il lemma *conception*, dando l'impressione di aver recuperato, nel *Leviathan*, anche il lessico degli *Elements*. In realtà, il termine *conception* verrà subito sostituito da *fancy*, confermando anche in quest'opera la tendenza generale a preferire, a ogni modo, la forma del verbo (*to conceive/concipio*) a quella del sostantivo (*conception/conceptus/conceptio*). E infatti, dopo questa occorrenza iniziale, *conception* ritorna nuovamente alla fine del secondo capitolo e poi, sporadicamente, nelle altre parti del testo (per un totale, tuttavia, di sole quattordici occorrenze)<sup>562</sup>.

Dunque, nonostante si abbia la sensazione di un ritorno al lemma *conception*, utilizzato per introdurre il discorso sulla sensazione, Hobbes entra in *medias res* attraverso il supporto massiccio del lemma *fancy*.

I) Nella prima accezione il lemma *fancy* significa propriamente *sensazione*, cioè la reazione originaria (*original fancy/phantasma originale*) al movimento che andando dall'oggetto sensibile al cuore e viceversa (*endeavour of the heart outward/conatus cordis tendentem extrorsum*), determina una fantasia (*fancy*) che, quando riguarda l'occhio, si chiama luce o colore figurato (*light, or colour figured/lumen vel color*), quando riguarda l'orecchio, si chiama suono, e così via per tutti gli altri sensi<sup>563</sup>. Così inteso, il termine *fancy* è tradotto nel *Leviathan* latino con *phantasma*, la cui natura essenziale viene subito definita attraverso l'associazione di due lemmi, *seeming* nell'inglese (*seeming or fancy*) e *apparitio* nel latino (*apparitio sive phantasma*)<sup>564</sup>. E, infatti, Hobbes precisa che tutte le qualità o accidenti che percepiamo dei corpi, cioè la luce, il calore, il sapore, e altre, non essendo che movimenti nella materia e nei nostri organi di senso, corrispondono alla nostra apparenza o rappresentazione (*representation or appearance/apparitio sive repraesentatio*) di quegli oggetti, cioè al modo in cui essi ci *appaiono*<sup>565</sup>. Tale apparenza, come il filosofo inglese ha più volte esplicitato, consiste nel considerare i nostri fantasmi come cose reali, cioè indipendenti dal soggetto percipiente<sup>566</sup>.

---

from that originall»: Lev, I, I, p. 22; nella versione latina: «Origo omnium nominatur Sensus. Nulla enim est animi conceptio, quae non fuerat ante genita in aliquo sensuum, vel tota simul, vel per partes. Ab his autem primis conceptibus omnes postea derivantur»: p. 23; cfr. EL, I, II, 2, p. 3.

<sup>562</sup> Lo stesso discorso vale per la versione latina, con quattro occorrenze di *conceptio* e otto di *conceptus*; cfr. *Tavola delle occorrenze*, Appendice III, vol. II, pp. 284, 452.

<sup>563</sup> Lev, I, I, pp. 22-23.

<sup>564</sup> Lev, I, I, pp. 22-23.

<sup>565</sup> Lev, I, I, pp. 22-23.

<sup>566</sup> «And thug at some certain distance, the reall, and very object seem invested with the fancy it begets in us; Yet still the object is one thing, the image or fancy is another»: Lev, I, I, p. 24.

II) Nella seconda accezione, il lemma *fancy* significa senso indebolito, cioè, più comunemente, ‘immaginazione’, ed è comune tanto agli uomini quanto agli animali. Tuttavia, Hobbes precisa che *fancy* e *imagination*, benché usati solitamente in maniera intercambiabile, non sono affatto sinonimi, poiché stando all’etimologia greca, il termine ‘fantasia’ (*fancy/phantasia*) possiede un’accezione più larga di ‘immaginazione’ (*imagination/imaginatio*): il primo significa in greco *apparenza*, e può essere applicato indistintamente a tutti i sensi; il secondo è usato dai latini e deriva il suo nome dalle immagini dalle vista, alle quali, soltanto, può essere legittimamente applicato<sup>567</sup>. In altre parole, con il termine *fancy* è possibile designare l’indebolimento di qualsiasi apparenza prodotta nella sensazione (vista, udito, tatto, ecc.), con il termine *imagination* sarebbe più appropriato riferirsi all’indebolimento delle sole apparenze visive, dal momento che l’immagine è propria soltanto delle cose visibili (*Imago autem propria est rerum visibilibium*)<sup>568</sup>.

Ila) Una volta stabilita, con i dovuti accorgimenti, l’intercambiabilità dei termini *fancy* e *imagination* (*phantasia* e *imaginatio*), Hobbes fa un elenco di ‘immaginazioni’, che si distinguono in base alla durata e alla forza dell’impressione prodotta nel senso. Anche in questo caso, la sostanza del discorso hobbesiano non cambia, rispetto a quanto egli aveva sostenuto negli *Elements*, nell’*Anti-White* e nel *First Draught*. Invero, quando le immagini persistono, affievolite, anche a grande distanza di tempo, l’immaginazione si chiama memoria (*memory/memoria*)<sup>569</sup>, e quando continuano durante il sonno, apparendo al contrario in tutta la loro chiarezza, si chiamano sogni (come tutti i tipi di immaginazione, infatti, anche i sogni [*dream/somnium*] si sono trovati prima nel senso)<sup>570</sup>; quando le immagini sono prodotte da una forte sensazione, come quelle che derivano dall’aver guardato fisso il Sole o dopo essersi premuti violentemente gli occhi, e che svaniscono allo svanire dell’impressione (senza andare a costituire memoria o sogno di quel che si è visto e percepito), l’immaginazione (*fancy*) non assume, secondo Hobbes, un nome particolare, «dato che non viene comunemente fatto oggetto di

---

<sup>567</sup> «And this is it, the Latines call *Imagination*, from the image made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it *Fancy*; which signifies *apparence*, and is as proper to one sense, as to another. IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*»: Lev, I, II, p. 26. Il testo latino aggiunge il termine *phantasma*: «*Imaginatio ergo nihil aliud est quam Sensio deficiens sive Phantasma dilutum & evanidum*»: p. 27. La medesima associazione lessicale in DC, IV, XXV, 7, p. 272.

<sup>568</sup> Lev, I, I, p. 27.

<sup>569</sup> Lev, I, I, pp. 28-29.

<sup>570</sup> Lev, I, I, pp. 30-31.

discorso da parte degli uomini»<sup>571</sup>. E infatti, nel *Leviathan* latino, Hobbes sottolinea l'irrelevanza gnoseologica di queste immagini (nella misura in cui non producono conoscenza), chiamandole in un senso quasi dispregiativo, «*imaguncole*», cioè, per così dire, 'macchie' luminose che si dissolvono in poco tempo (*imaguncola solis, quasi macula*)<sup>572</sup>. Come si può notare, Hobbes dedica adesso poca attenzione a questa tipologia di immagini, considerate senza un nome particolare, laddove, come abbiamo visto, nel *De homine* e nel *First Draught*, egli aveva tentato perfino una spiegazione delle cause fisiologiche del fenomeno<sup>573</sup>.

III) In una terza accezione il termine *fancy* è collegato a quella che Hobbes chiama 'immaginazione composta' (*compounded imagination/imaginatio composita*), ovvero la capacità di unire, appunto *comporre*, immagini prodotte da sensazioni diverse e in tempi diversi. Questa immaginazione, che prende anche il nome di 'finzione' (*fiction/figmentum*), era già stata analizzata sia negli *Elements* che nell'*Anti-White*, ed è quella che secondo Hobbes viene utilizzata dagli uomini per dar vita a immagini fantastiche (come quella del centauro o della montagna d'oro)<sup>574</sup>, o per accrescere il proprio senso di vanagloria, immaginandosi, nelle azioni, simili a grandi personaggi come Ercole o Alessandro<sup>575</sup>.

IV) Infine, il termine *fancy* è assunto col significato, presente nel *First Draught* e che ho analizzato largamente nel capitolo precedente, di 'fantasia', che insieme al 'giudizio'

<sup>571</sup> «Which kind of Fancy hath no particular name; as being a thing that doth not commonly fall into mens discourse»/«Quod genus Phantasiae an nomen proprium habeat necne nescio; cum sit res de qua homines non saepe disserunt»: Lev, I, I, pp. 30-31.

<sup>572</sup> Lev, I, I, p. 31. Una simile definizione è contenuta anche in *Problemata physica*, in cui l'interlocutore B, alla domanda posta da A che gli chiede che cosa sia quell'apparizione davanti agli occhi dopo una percussione, risponde che si tratta di una fantasia simile a una macchia (*macula*), come quella che si forma dopo aver guardato a lungo il sole: «A. [...] Sed illud quod apparet a percussione, quid est? Nihil enim nunc ante oculum est, quod non ibi erat prius. Nam si esset, videretur potius ab aliis: vel si nocte fieret, locus ubi fit illuminaretur. B. Phantasia est; qualis est imago in speculo; quale est spectrum; qualis est macula ante oculum a conspecto sole, vel igne candescente; quale denique est somnium. Sunt enim haec omnia sub vexillo phantasiae, nullis fulta corporibus, nulli corpori insidentia»: OL IV, pp. 328-329 (nella traduzione inglese del testo, la parola *macula* è tradotta con *spot*; cfr. *Seven Phil. Probl.*, p. 28). Il lemma *imaguncola* è definito nel dizionario latino-inglese di John Rider (*Bibliotheca scholastica. A Double dictionarie*, 1589) esattamente come una piccola immagine derivata da una grande immagine (proprio come sono le piccole immagini luminose lasciate davanti agli occhi dalla grande immagine del Sole): «*Imaguncola, sigillum*: Little images set by great images». Non è inverosimile pensare che Hobbes abbia consultato il dizionario di Rider, essendo catalogato nella lista di libri appartenenti ai Cavendish (cfr. R. TALASKA, *The Hardwick Library*, cit., p. 105).

<sup>573</sup> FD, II, II, 27, p. 416; DH, III, 8, p. 234.

<sup>574</sup> Lev, I, II, pp. 30-31; EL, I, III, 4, p. 10; AW, XXX, 7, p. 351. La letteratura latina e rinascimentale è piena di riferimenti a simili immagini composte (centauri, montagne d'oro); per citare solo alcuni esempi, rinvio a: TOMMASO, *Summa Theologiae* I, qu. 12, art. 9, ad 2; CAMPANELLA, *De sensu rerum*, II, 11. Si veda, a riguardo, lo studio di C. LEIJENHORST, *Motion, Monks and Golden Mountains: Campanella and Hobbes on Perception and Cognition*, «Bruniana & campanelliana», 3 (1997), pp. 93-121.

<sup>575</sup> Lev, I, II, pp. 30-31; AW, XXX, 7, p. 351.

è lodata come una virtù, e che consiste, per mezzo di una buona esperienza, nell'osservare similitudini nelle cose che sono dissimili<sup>576</sup>. Anche in questo caso, il *Leviathan* latino traduce *fancy* con *phantasia*.

Dalle differenti accezioni del lemma *fancy*, che ho qui riassunto, emerge il carattere multiforme di un termine che Hobbes riesce ad adattare ai vari livelli della teoria dell'apparenza, dalla sensazione al sogno, fino all'immaginazione cosiddetta composta o creativa. Si evince, insomma, la medesima proprietà polisemica che apparteneva ai lemmi *conception* e *phantasma*, così ampiamente utilizzati, rispettivamente negli *Elements* e nell'*Anti-White*. Ad essi, Hobbes aveva, in queste opere, già assegnato espressamente la funzione di assumere nomi diversi a seconda dell'organo di senso, degli oggetti e degli elementi spazio-temporali (*distance of time, and of place/distantia temporis & distantia locis*)<sup>577</sup> coinvolti nel processo cognitivo. Anche la traduzione latina delle diverse accezioni di *fancy* – e dei suoi 'equivalenti': *imagination, memory, dream* – si presenta piuttosto letterale e fedele alle diverse sfumature di significato evidenti nell'originale inglese: *phantasma, phantasia/imaginatio* (senza dimenticare la differente 'estensione' semantica dei due termini), *memoria* e *somnium*.

Per la mia indagine, le accezioni di *fancy* di maggiore interesse sono quelle che ho sottolineato nei punti I, II e IIa, ossia la concezione 'naturale' dell'apparenza.

In effetti, come abbiamo visto, tutte le apparenze sensibili, in quanto rappresentazioni delle qualità dei corpi esterni (*without us*), sono *naturali* proprio perché *sensibili*, cioè dipendono da cause che Hobbes stesso definisce naturali (*naturall cause of Sense/causae Sentiendi naturalis*)<sup>578</sup>. Esse sono la risultante di un processo fisiologico e animale (in quanto coinvolge l'uomo con i suoi cinque sensi e, in generale, molte creature viventi), che sfocia nella sensazione o rappresentazione delle qualità di un oggetto esterno, vale a dire di un corpo che supponiamo esistere, costituito di spazi e di una grandezza propri<sup>579</sup> e che, grazie all'interazione meccanica con il corpo del soggetto percipiente (uomo o animale), appare colorato, profumato, spesso o sottile al tatto, e così via. Questa prima apparenza del mondo esterno – ricordiamo che il termine *fancy*, come Hobbes stesso afferma, significa *apparenza* e riguarda tutti i sensi – si conserva sottoforma di sensazione illanguidita – memoria o sogno – e tale processo di 'conservazione' e di 'produzione' di immagini oniriche riguarda, ancora una volta, tanto l'uomo quanto

---

<sup>576</sup> Lev, I, VIII, pp. 104-107; cfr., *supra*, Cap. 5, § 5. 3.

<sup>577</sup> Lev, I, II, pp. 28-29.

<sup>578</sup> Lev, I, I, pp. 22-23.

<sup>579</sup> Lev, I, III, pp. 46-47; III, XXXIV, pp. 610-611.

l'animale. Inoltre, sempre in virtù della sua 'naturalità', l'apparenza *appare* a tutte le creature animali come una materia proveniente dal di fuori e inerente agli oggetti, piuttosto che al soggetto. Nonostante l'inganno, Hobbes riesce a garantire l'apporto conoscitivo della rappresentazione sulla base del legame causale che lega gli oggetti 'sensibili' all'apparenza 'sensibile' che di essi l'uomo si forma:

La causa delle sensazioni è il corpo esterno o oggetto, che imprime l'organo preposto a questo o a quel senso o immediatamente come nel gusto e nel tatto, oppure mediatamente, come nella vista, nell'udito e nell'odorato<sup>580</sup>.

E il fatto che l'immagine sia una cosa e l'oggetto un'altra (*the object is one thing, the image or fancy is another*)<sup>581</sup>, cioè che l'immagine non sia una realtà dello stesso ordine della cosa, non significa che essa sia un nulla, perché ha un contenuto. E tale contenuto, in questa fase dell'argomentazione hobbesiana, si riferisce alle qualità di un oggetto sensibile, cioè percepibile con i sensi.

Mi sembra importante sottolineare questo punto e precisare che attraverso la formula 'concezione naturale dell'apparenza' non intendo fare dell'apparenza una sorta di 'segno' naturale delle cose esterne, tesi che Hobbes respinge fermamente. I nostri concetti sono, semmai, segni dei nomi e non delle cose. L'utilizzo dell'aggettivo *naturale* implica, semplicemente, l'idea per cui, dal punto di vista della formazione dell'apparenza sensibile, la fisiologia animale (e umana) richiede che la rappresentazione di qualcosa segua un percorso lineare e 'ordinato' (*generationis ordine*)<sup>582</sup>, che va dall'oggetto al soggetto e dal soggetto all'oggetto. Come sarà detto in maniera *apertis verbis* nel *De corpore*, «i primi principi della scienza sono i fantasmi della sensazione e dell'immaginazione, che noi conosciamo naturalmente (*naturaliter*)»<sup>583</sup>.

In altre parole, la concezione naturale dell'apparenza *non* riguarda la conoscenza della *natura* di una cosa (che Hobbes ammette solo in relazione alle cose artificiali che è

---

<sup>580</sup> Lev, I, I, p. 22.

<sup>581</sup> Lev, I, I, p. 24.

<sup>582</sup> «Definitionem ergo sensationis, eamque ex causarum ejus explicatione et generationis ordine constantem sic totam proponemus: *Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma*»: DC, IV, XXV, 2, p. 269.

<sup>583</sup> DC, I, VI, 1, p. 58.

l'uomo stesso a produrre), ma riguarda, semplicemente, la possibilità che si abbia una sensazione, ossia che vi siano due corpi atti a ricevere e produrre movimento<sup>584</sup>.

### 6. 3. Le apparenze 'sovrannaturali'

La possibilità di assicurare il valore causale della rappresentazione viene meno nei casi in cui Hobbes si sofferma ad analizzare una serie di apparenze che, essendo prive di un corrispettivo reale esterno, sfuggono per così dire al controllo e all'attestazione dei sensi, e non possono essere pertanto qualificate come apparenze 'naturali'. Si tratta di rappresentazioni che trovano la loro causa immediata non in un corpo esterno ma nei sentimenti e nella forza della fantasia che appartengono in maniera diversa a ciascun essere umano<sup>585</sup>. In effetti, le apparenze di questo tipo non riguardano tutti gli animali, ma in maniera specifica soltanto l'uomo, il quale risulta 'influenzabile' dal contesto culturale, politico e religioso in cui vive. Hobbes a questo punto sviluppa una serie di critiche nei confronti del fanatismo religioso sulle quali non mi concentro in quanto ciò esula da quelle che sono le finalità del mio lavoro<sup>586</sup>. Per questa parte mi limito, quindi, ad analizzare gli elementi e le cause che rendono artificiali o 'sovrannaturali' (o 'innaturali', *unnatural*) le nostre apparenze, perché se da una parte questo esame chiama in causa il significato e la funzione del termine *phantasm*, dall'altra permette di introdurre, e nello stesso tempo chiarire, la concezione più specifica dell'immagine – come apparenza visiva – sulla quale Hobbes insisterà nel capitolo XLV dell'opera.

Il *Leviathan* considera almeno tre tipologie di apparenze *non* naturali – cioè non causate da un oggetto esterno e sensibile (vale a dire capace di toccare e interagire con il nostro corpo) – e tutte chiamano in causa l'accezione 'negativa' del fantasma.

I) *Sogni o visioni*. Come abbiamo visto, la causa naturale del sogno è la sensazione. In effetti, al di là della spiegazione propriamente fisiologica delle cause e dei

---

<sup>584</sup> «All sense is fancy, though the cause be always in a real body»: *Seven Phil. Probl.*, p. 28; «For as the objects of sense are all individual, that is, singular, so are all the fancies proceeding from their operations»: *The questions concerning liberty, necessity and chance*, EW V, p. 197.

<sup>585</sup> «because of the differences of Fancies»/«Id quod à natura Phantasmatum alienum est»: Lev, III, XXXIV, pp. 620-621.

<sup>586</sup> Considerato in se stesso, anche la religione è, secondo Hobbes, un fenomeno naturale: l'uomo è condotto per natura a credere nella divinità, così come, per natura, è portato a sentire e immaginare. La religione diviene un fatto 'innaturale' quando l'eccessivo timore e le false credenze alimentano la superstizione, ossia la degenerazione del sentimento religioso (Lev, I, XI). Resta tuttavia che, pur rappresentando un fatto naturale, l'apparenza religiosa non è il frutto di una interazione meccanica fra corpi (oggetto e soggetto), ma si manifesta come una apparenza 'a metà', in cui manca la controparte essenziale dell'oggetto.

meccanismi del sonno, le immagini oniriche equivalgono a delle rappresentazioni che sono state concepite, anche soltanto in parte, durante la veglia<sup>587</sup>. L'analisi di Hobbes, tuttavia, si estende fino a comprendere anche altre tipologie di sogni, i quali sono indicati, oltre che col termine *dream*, anche con *vision*, *apparition* e *phantasm*. Non si tratta di sogni *sensibili*, cioè causati da una precedente sensazione, ma determinati o da sentimenti, quali la paura (*fearful apparition*), superstizione, coscienza molto turbata (*conscience much troubled*)<sup>588</sup>, oppure, indotti direttamente dalla divinità<sup>589</sup>. La prima tipologia di visioni, precisa Hobbes, è sperimentabile da chi, oltre a essere timoroso o assalito dai sensi di colpa, non rispetta le principali regole del 'rito' del sonno: togliersi i vestiti del giorno e andare a letto<sup>590</sup>. Infatti, benché sia spesso difficile distinguere il sogno dalla veglia, soprattutto in chi è soggetto a forti fantasie (*strong fancies/phantasmata vivida*), dormire distesi piuttosto che seduti (oppure al freddo, o ancora vestiti) alimenta maggiormente la credenza che il sogno corrisponda alla realtà<sup>591</sup>. Come è evidente, Hobbes individua un criterio 'pratico' sulla base del quale poter discernere il sogno dalla realtà.

Ia) *Apparizioni sovranaturali*. Il 'contatto' con la divinità può avvenire non soltanto durante il sonno, ma anche durante la veglia. Queste sono le apparenze alle quali Hobbes si riferisce utilizzando propriamente gli aggettivi *supernatural/supernaturalis* e *unnatural* (frequente anche l'avverbio *supernaturally/supernaturaliter*), associati ai termini *apparition/apparitio* e *phantasm/phantasma*. Si tratta di fantasie 'suscitate' direttamente dall' 'operazione' straordinaria attraverso la quale Dio si rivela (*special and extraordinary operation of God*)<sup>592</sup> servendosi ad esempio degli *angeli* come suoi messaggeri<sup>593</sup>. Tali 'apparizioni' concernono tutti i sensi, in quanto possono manifestarsi non soltanto sottoforma di illusioni visive, ma anche di illusioni sonore (ad es. una voce)<sup>594</sup>.

<sup>587</sup> Lev, I, II, pp. 30-32 («In sum, our Dreams are the reverse of our waking imaginations; The motion when we are awake beginning at one end, and when we Dream, at another», p. 32). Per un confronto, sulla tematica del sogno, si veda la parte V de *L'Homme* di Descartes, artt. LXV-CII (AT XI 173-198); cfr., a riguardo, lo studio di G. BELGIOIOSO, «Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit». *Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3 (2015), pp. 535-563.

<sup>588</sup> Lev, I, II, pp. 32-35.

<sup>589</sup> Lev, III, XXXIV, p. 628.

<sup>590</sup> Lev, I, II, p. 32.

<sup>591</sup> «For he that taketh pains, and industriously lays himself to sleep, in case any uncouth and exorbitant fancy come unto him, cannot easily think it other than a dream»: Lev, I, II, p. 32 (nella versione latina *fancy* è tradotto con *phantasma*, p. 33).

<sup>592</sup> Lev, III, XXXIV, p. 630.

<sup>593</sup> Lev, III, XXXIV, p. 622.

<sup>594</sup> Lev, III, XXXIV, pp. 624-625.

II) *Demoni*. All'esame dei demoni e della demonologia Hobbes dedica la quarta e ultima parte del *Leviathan*, intitolata, per l'appunto, *Of the Kingdom of darkness (De regno tenebrarum)*. I demoni (*demons/daemones*) sono descritti come fantasmi (*phantasms*) che appaiono nell'aria, che sembrano avere un corpo e una natura reale distinta da quella umana<sup>595</sup>. Essi sono come gli «spettri dei morti, le fate e gli altri personaggi delle storie da vecchie comari»<sup>596</sup>. Tali illusioni sono designate con nomi diversi: *idol*, *ghost* e *phantasm*, tradotti nel latino con *idolum*, *spectrum* e *phantasma*, fatta eccezione di alcune occorrenze in cui *phantasma* traduce anche *ghost*<sup>597</sup>.

Da questa analisi delle accezioni di *phantasm* emerge che le nostre rappresentazioni hanno un tratto in comune: siano esse naturali o sovrannaturali, esse *appaiono* come se fossero qualcosa di reale. In effetti, anche la luce, i colori e tutte le nostre fantasie o sembianze (*seeming of fancy*) non sono nulla di reale al di fuori di noi, se non movimenti nella materia e nei nostri organi di senso. Allo stesso modo, i fantasmi (*phantasms/phantasmata*), afferma Hobbes, non sono ma *sembrano* essere qualcosa: essi non sono nulla, assolutamente nulla («...nothing, nothing at all»<sup>598</sup>), se non un tumulto nel nostro cervello. D'altronde, la parola stessa *apparition/apparitio* esprime perfettamente il concetto: i fantasmi, i sogni, gli spettri, o in qualunque modo li si voglia chiamare, *appaiono*, cioè sono *ciò che appare*.

Vi è tuttavia una differenza, ed essa è fondamentale: si può parlare di cause naturali solo per le fantasie propriamente sensibili, quelle che chiamano in causa il concetto di 'figurabilità' della rappresentazione.

I fantasmi cosiddetti sovrannaturali, benché sembrano essere qualcosa<sup>599</sup>, proprio come i fantasmi sensibili (a cui Hobbes si riferisce preferendo il lemma inglese *fancy*), non possono essere considerati realmente 'pensieri', cioè contenuti mentali in grado di produrre conoscenza, ovvero immaginazione e memoria di quel che si conosce. Basti pensare ai fantasmi intesi come demoni, la cui immaginazione non dipende da una sensazione, cioè da una conoscenza effettiva di quale forma specifica un demone abbia<sup>600</sup>, ma da racconti fantastici che, tramandati nel tempo e in maniera sempre

---

<sup>595</sup> Lev, IV, XLIV, pp. 956-957.

<sup>596</sup> «such as are dead mens Ghosts, and Fairies, and other matter of old Wives tales»: Lev, IV, XLIV, p. 958.

<sup>597</sup> Lev, III, XXXIV, pp. 618-619. Per un'analisi sul significato di 'idoli' e 'fantasmi' nella critica hobbesiana alla demonologia e all'idolatria, cfr. K. SCHUHMANN, *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1 (2004), pp. 15-31.

<sup>598</sup> Lev, III, XXXIV, p. 612.

<sup>599</sup> «for Phantasmes are not, but only seem to be somewhat»: Lev, III, XXXIV, p. 630.

<sup>600</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1012-1015.

diversa, sollecitano tutt'al più quella che Hobbes chiama immaginazione composta. Questa, coincidendo con la capacità della mente umana di istituire somiglianze arbitrarie con oggetti sensibili, dà vita alle immagini di tali personaggi, che saranno dunque diverse da soggetto a soggetto, per via della differenza di fantasia («a man can fancy Shapes he never saw»)<sup>601</sup>. I fantasmi di questo tipo non sono prodotti da un'impressione sensibile (dove col termine *impression* Hobbes intende letteralmente la pressione del movimento sugli organi di senso) ma, piuttosto, da un'impressione 'psicologica', una suggestione, che turba l'animo rendendo il soggetto facilmente plagiabile. Le illusioni di questa specie sono simili alle immagini che appaiono dopo essersi premuti violentemente gli occhi: possono essere 'viste' *soltanto* da chi compie quell'azione e non da tutti<sup>602</sup>. C'è però una differenza: queste ultime derivano pur sempre da un atto meccanico (la pressione sugli occhi) e svaniscono allo svanire della sensazione, mentre le prime derivano da una credenza e sono in grado di radicarsi fino al punto di condizionare la nostra vita quotidiana.

Al fantasma, considerato in questa accezione 'negativa', non corrisponde un oggetto al di fuori della mente, ma un'altra immagine, interna alla mente, prodotta ad arbitrio del soggetto e applicata impropriamente a ciò che egli crede di vedere o di udire. Quest'immagine, nondimeno, è priva di un requisito fondamentale, la *figura*, e non può essere diversamente, perché la sua formazione non si riferisce ad alcun oggetto reale, che già possiede una figura, né ad un oggetto che è possibile circoscrivere all'interno di una figura (es. Dio o l'anima umana):

Ogni cosa che concepiamo – scrive Hobbes – è stata prima percepita tutta insieme o nelle sue parti attraverso il senso; un uomo non può avere nessun pensiero che rappresenti qualcosa che non sia soggetto al senso. Nessun uomo può allora concepire qualcosa che non sia in qualche luogo, che non sia dotato di una determinata grandezza e che non possa essere diviso in parti<sup>603</sup>.

In altre parole, le apparizioni o le voci che udiamo, senza poterne concepire la causa (come la voce con la quale Dio si rivela all'uomo in maniera sovranaturale), sono soltanto apparizioni o voci immaginarie (*fancied voice*), cioè, in breve, sono sì fantasie ma *non* 'fantasie figurate' (*fancy figured*): «[...] Neither was this apparition a Fancy figured, but a Voice»<sup>604</sup>.

---

<sup>601</sup> Lev, IV, XLV, p. 1032.

<sup>602</sup> «as when a man violently presseth his eye, there appears to him a light without, and before him, which no man perceiveth but himself»: Lev, IV, XLV, p. 1012.

<sup>603</sup> Lev, I, III, pp. 46-47 (trad. it. a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. 47).

<sup>604</sup> Lev, III, XXXIV, p. 624.

I risultati cui sono finora pervenuta sono i seguenti:

a) le nostre apparenze si possono distinguere in due specie: naturali e sovranaturali;

b) tale distinzione non è solo concettuale ma anche terminologica, nella misura in cui Hobbes si è servito del lemma *fancy* come lemma generale per indicare tutte le rappresentazioni sensibili e del lemma *phantasm* – utilizzato accanto a una serie di sinonimi e aggettivi (*idol*, *ghost*, *supernatural*, ecc.) – per designare esclusivamente la parte extra-sensibile dell'apparenza;

c) le apparenze propriamente sovranaturali (ossia quelle che richiedono l'operazione straordinaria di Dio) si distinguono dalle altre per il fatto di poter riguardare sensi diversi: le apparizioni, con cui Dio decide di rivelarsi all'uomo, possono essere sia visive sia uditive. Le apparizioni sovranaturali uditive (es. la voce di Dio o di un suo messaggero) sono immaginarie (*fancied*), e Hobbes le definisce – solo nel testo inglese (nel latino si limita a utilizzare il termine *apparitio*)<sup>605</sup> – come «fantasie non figurate», servendosi non del termine *phantasm*, ma del termine *fancy* accompagnato dall'aggettivo *figured*: la voce con cui Dio parla all'uomo non è una fantasia figurata, ma una voce («[...] Neither was this apparition a Fancy figured, but a Voice»);

d) l'utilizzo del lemma *fancy* si giustifica in base al fatto che, stando all'etimologia greca del termine, *fancy* significa 'apparenza'<sup>606</sup>, e riguarda tutti i sensi, quindi anche l'udito: le voci, infatti, si percepiscono mediante l'udito. Al contrario, come abbiamo visto, il termine *image* è proprio esclusivamente del senso della vista;

e) la precisazione per cui la voce è una fantasia *non* figurata richiede ulteriori considerazioni sull'utilizzo dell'aggettivo *figured*. (1) In generale, Hobbes si è sempre servito del lemma *figured* per caratterizzare le apparenze visive: le immagini sono figurate quando la luce e il colore hanno una figura<sup>607</sup> e, infatti, anche nel *Leviathan*, come abbiamo visto, Hobbes specifica che la fantasia o sembianza propria del senso della vista si chiama luce o colore figurato<sup>608</sup>; (2) l'aggettivo *figured* non è stato mai, finora, associato da Hobbes alle altre apparenze: esistono soltanto luci o colori figurati, non suoni, odori o sapori figurati; (3) l'apparizione della voce di Dio è una fantasia non figurata non soltanto perché, al pari di tutte le altre apparizioni extrasensibili, non corrisponde a un oggetto reale e, dunque, figurato, ma anche perché è un suono, e i suoni, siano essi reali o immaginari, non si dicono figurati; (4) inoltre, la voce di Dio è

---

<sup>605</sup> «Constat ergo Angelum nihil aliud hoc loco significare, praeter Apparitionem Divinam, per vocem»: Lev, III, XXXIV, p. 625.

<sup>606</sup> Lev, I, II, p. 26.

<sup>607</sup> FD, II, I, p. 334; DH, II, I, p. 194.

<sup>608</sup> Lev, I, I, p. 22.

una fantasia non figurata perché, per definizione, Dio non è circoscrivibile all'interno di una figura<sup>609</sup>;

f) in generale, la distinzione fra apparenze sensibili ed extrasensibili si traduce, dunque, in un'ulteriore distinzione interna alle apparenze sensibili: quelle figurate (le immagini) e quelle non figurate. Come ho anticipato all'inizio di questo capitolo, questa duplice concezione dell'apparenza costituisce il fondamento teorico della concezione hobbesiana dell'immagine. Essa si trova all'interno del cap. XLV del *Leviathan*, in cui Hobbes offre, di fatto, la trattazione più esaustiva che dell'immagine si incontra all'interno delle sue opere non consacrate specificamente all'ottica. Si deve precisare che la stessa ampiezza di trattazione sarà persa nella versione latina del testo, che in questa parte è notevolmente ridotta rispetto a quella inglese<sup>610</sup>.

#### 6. 4. I due sensi dell'immagine (*image/imago*)

L'ignoranza delle cause naturali (*Ignorance of natural causes/Ignoratio causarum physicarum*), cioè della vera natura delle nostre rappresentazioni (che non sono nulla al di fuori di noi), non è solo il motivo principale della credenza negli spiriti, demoni e altri simili corpi aerei, ma determina anche un uso improprio del linguaggio. Il termine idolo, ad esempio, è abitualmente preso per un corpo o una creatura (considerata, ad arbitrio, visibile o invisibile) e venerata come una divinità<sup>611</sup>. In realtà, la parola idolo ha un'origine antica, deriva dal greco e significa *vedere*.<sup>612</sup> Un idolo è dunque un'immagine, una mera rappresentazione visiva, e non una creatura. Ancora una volta Hobbes ricorre all'etimologia greca, col duplice scopo di definire l'immagine e giustificare, su basi linguistiche, la sua condanna all'idolatria.

Ora, Hobbes distingue fra due sensi principali del termine *image/imago*, un senso stretto e uno largo.

1) Partendo dal secondo significato, ovvero da quello più ampio (*in a larger use/in largiore significatione*), 'immagine' è la rappresentazione di qualcosa per mezzo di

---

<sup>609</sup> «Deus enim & angeli tam boni quam mali, neque concipi neque imaginatione nostra comprehendi possunt, est enim Deus optimus maximus, incomprehensibilis, neque ipse, neque angelus habere ullas dimensiones aut potest vel totus vel in parte, ne animo quidem spatio circumscribi»: AW, XXVII, 1, p. 312.

<sup>610</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031, 1032-1033.

<sup>611</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1032-1033.

<sup>612</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031.

qualcos'altro<sup>613</sup>. Così, il sovrano si può chiamare l'immagine di Dio sulla terra, oppure un magistrato l'immagine del sovrano. Sono immagini di questo tipo anche quelle create dalla fantasia e riprodotte artificialmente, cioè materializzate, su forme di legno, di argilla o di metallo<sup>614</sup>. Si tratta, invero, di immagini che hanno la semplice funzione di rappresentare, ma non di somigliare a quel che rappresentano<sup>615</sup>. L'immagine di un centauro, riprodotta ad esempio su una tavoletta di argilla e venerata come un dio, non aiuta a conoscere la figura reale del centauro, ma, semmai, la fantasia di colui che l'ha raffigurata. In tal senso, seppure dovesse esserci una somiglianza, questa si darebbe non fra l'immagine e un oggetto corporeo, visibile e reale, ma fra l'immagine e un mero 'fantasma' o 'idolo' del cervello (*Phantasticall Inhabitants of the Brain*)<sup>616</sup>.

2) Nel senso più stretto della parola (*in the most strict signification/in propria et strictissima significatione*), che è anche quello originario (*originally and most properly*), l'immagine è la rassomiglianza (*resemblance*) a qualcosa di visibile, cioè la *figura* di tutto ciò che si percepisce mediante la vista, che si conserva nell'immaginazione e nei sogni<sup>617</sup>. Detto altrimenti, le immagini di questo tipo non hanno la mera funzione di rappresentare, ma anche di somigliare. Conviene precisare che con il termine *resemblance* (in latino *similitudo*) Hobbes non intende indicare una somiglianza o corrispondenza fedele dell'immagine con il suo oggetto: l'ottica insegna, infatti, che le grandezze e le figure che vediamo non coincidono con quelle reali<sup>618</sup>. L'immagine è somigliante nella misura in cui ha un contenuto rappresentativo, cioè *rappresenta*, con le dovute differenze, un oggetto corporeo e non semplicemente un'immagine fantastica. Così intese, le immagini si chiamano in greco (*language of the Graecians*) anche idee e idoli (*ideas, and idols/ideae, et idola*), parole che derivano da «Εἶδω», che significa *vedere*<sup>619</sup>; ma si chiamano anche fantasmi (*phantasms*), «che nella stessa lingua vuol dire *apparizioni (apparitions)*»<sup>620</sup>. Da ciò risulta evidente, continua Hobbes,

che non esiste, né potrebbe esistere un'immagine prodotta da una cosa invisibile. [...] tutte le immagini ed i fantasmi (*Images, and Phantasmes*) prodotti per l'impressione (*impression*) delle cose visibili sono dotate di figura (*figured*); ma la figura è una quantità determinata da ogni

<sup>613</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1032-1033.

<sup>614</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1032-1033.

<sup>615</sup> «and without correspondence to any one mans Fancy; and yet serve well enough for the purpose they were erected for»/«vocantur autem imagines aliquando etiam si rei cuius Imago dicitur, similis non sit»: Lev, IV, XLV, pp. 1032-1033.

<sup>616</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1032-1033.

<sup>617</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031.

<sup>618</sup> «nor are their magnitudes and figures the same with that of the object»: Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>619</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>620</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

parte, quindi non può esserci alcuna immagine (*image*) di Dio, né dell'anima umana né degli spiriti, ma soltanto dei corpi visibili, cioè dei corpi che hanno in se stessi la luce o che vengono illuminati da essa<sup>621</sup>.

Come si può notare, attraverso questa definizione originaria dell'immagine Hobbes non soltanto recupera l'accezione 'positiva' del termine *phantasm*, ma fonda in maniera capitale l'assunto secondo il quale è impossibile che un'immagine si definisca propriamente immagine senza il concetto di *figura*. 'Figura' è sinonimo di 'distinzione': un'immagine è distinta non soltanto quando, dal punto di vista propriamente ottico, i punti dell'oggetto sono perfettamente posizionati sulla linea visuale<sup>622</sup>, ma anche quando, dal punto di vista propriamente cognitivo, è possibile distinguere (cioè non confondere) l'immagine di un oggetto dall'immagine di un altro oggetto (ricordiamo che nel *First Draught* Hobbes aveva designato le immagini 'confuse' con l'aggettivo *unfigured*)<sup>623</sup>.

Si potrebbe obiettare che, in realtà, il concetto di 'figurabilità', esplicito in quello di immagine visiva, è di fatto sottinteso nella natura di tutte quante le apparenze sensibili, nella misura in cui anche le sensazioni olfattive, uditive o tattili, si producono grazie all'interazione meccanica con un corpo che si presume dotato di una certa grandezza e, dunque, di una figura<sup>624</sup>. Ad esempio, il suono proveniente da una campana non potrebbe essere percepito se questa non avesse un corpo 'figurato', tale da produrre un suono che è proprio di quella campana, e non di un'altra più piccola o più grande (per cui si avrebbe la sensazione di un suono più forte o più debole)<sup>625</sup>. Hobbes afferma, come abbiamo visto, che è impossibile «concepire qualcosa che non sia in qualche luogo, che non sia dotato di una determinata grandezza e che non possa essere diviso in parti»<sup>626</sup>. La campana, in effetti, è in un luogo, è dotata di una determinata grandezza e può essere divisa in parti. Tuttavia, nelle sensazioni diverse da quella visiva, la proprietà della figura è implicitamente richiesta per la mera supposizione dell'esistenza del corpo sonoro o profumato, e non è considerata come un 'attributo' necessario che rientra nella 'composizione' del fantasma corrispondente (del suono, dell'olfatto, ecc.)<sup>627</sup>. Al

---

<sup>621</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030 (trad. it. p. 1049).

<sup>622</sup> FD, II, I, p. 336; DH, II, 2, p. 196.

<sup>623</sup> FD, I, XI, p. 258.

<sup>624</sup> «nam corpus sine extensione aut sine figura omnino concipi non potest»: DC, II, VIII, 3, p. 84.

<sup>625</sup> Lev, IV, XXIX, 2, p. 328.

<sup>626</sup> Lev, I, III, pp. 46-47.

<sup>627</sup> All'interno del *De corpore*, Hobbes farà della figura, insieme al moto, alla quiete e alla grandezza, gli attributi 'comuni' alla vista e al tatto, sottolineando, tuttavia, la necessità della figura nella formazione

contrario, la figura è, insieme al colore, parte integrante dell'immagine, cioè la rappresentazione propria del senso della vista, che si dice, infatti, «*composta di colore e figura*»<sup>628</sup>. In questo caso, la figura non è richiesta solo come proprietà del corpo, ma come 'attributo' della rappresentazione. Senza la figura, l'immagine non sarebbe neppure un'immagine, ma assomiglierebbe a quelle scintille luminose, *informi*, che appaiono dopo aver sfregato violentemente gli occhi. In altre parole, la percezione di un suono, a differenza di quella del colore, non richiede *necessariamente* la visione della figura del corpo dal quale il suono proviene: Hobbes non parla mai di suoni figurati, ma semplicemente di suoni. E questo perché soltanto l'immagine, per essere tale, può e deve rassomigliare a qualcosa. Il concetto di figura è dunque fondamentale sia da un punto di vista percettivo, perché permette che si abbia una percezione distinta, cioè ordinata e non confusa, sia dal punto di vista cognitivo, perché fa sì che l'immagine somigli a qualcosa – nulla può somigliare a qualcosa che non sia dotato di figura, altrimenti si ammetterebbe di avere un'immagine di una cosa *invisibile* (il che è impossibile, perché tutti i fantasmi visibili sono figurati, *images and phantasms figured*)<sup>629</sup>.

In definitiva, se da un lato, la definizione dell'immagine, intesa nel senso più stretto, permette a Hobbes di provare l'insufficienza gnoseologica delle apparizioni sovranaturali – per le quali, stando alla derivazione etimologica, solo impropriamente si utilizzano i termini *image/imago*, *idollidolum*, o *phantasm/phantasma* –, dall'altro gli consente di fondare, per così dire, la superiorità delle apparenze visive (le immagini *propriamente* dette) sulle altre. Come vedremo, la definizione dell'immagine come rassomiglianza a qualcosa di visibile (cioè figurato) sarà a fondamento della concezione hobbesiana dell'*idea*. Affinché si abbia una conoscenza adeguata di un oggetto è necessario *vedere* l'oggetto – il che significa formarsi un'immagine rassomigliante; non è sufficiente percepire con gli altri sensi. Si nota, in tal senso, tutta la distanza da Descartes, per il quale il concetto di 'sommiglianza visiva' non è considerato necessario per la produzione di un'idea. All'interno della *Dioptrique*, il filosofo francese spiegava, infatti, che un cieco può formarsi l'idea di un corpo servendosi semplicemente di un bastone con cui toccare e percepire la forma del corpo<sup>630</sup>. E ciò è possibile anche perché,

---

dell'immagine («*nec lumen nec color sine figura esse potest*»: DC IV, XXV, 10, p. 277); cfr., *infra*, Cap. 7, § 7. 3.

<sup>628</sup> EL, I, II, 3, p. 3; TO II, pp. 206, 208; *Object*. III, BOp I, p. 919; AT VII 179.

<sup>629</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>630</sup> R. DESCARTES, *Dioptrique*, Discours I, BOp I, pp. 123-125; AT VI 84-86.

secondo Descartes, non si vede con gli occhi, ma con la mente («On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps»)<sup>631</sup>.

Per Hobbes, come sarà più chiaro nell'analisi che condurrò sul termine *idea*<sup>632</sup>, la percezione con gli altri sensi non è sufficiente per avere una conoscenza 'chiara e distinta', la quale si può raggiungere soltanto quando, attraverso la visione, è possibile concepire e immaginare la *somiglianza* con il corpo<sup>633</sup>.

---

<sup>631</sup> R. DESCARTES, *Dioptrique*, Discours IV, BOp I, p. 158; AT VI 109.

<sup>632</sup> Cfr., *infra*, *Appendice II*, pp. 199-220.

<sup>633</sup> Questa concezione sarà espressa da Hobbes attraverso il caso del nato cieco che non possiede l'idea del fuoco. Il cieco, infatti, pur avendo tutti gli altri sensi funzionanti, non può formarsi un'idea del fuoco, cioè un'immagine nel significato stretto della parola; e questo perché la pseudo-rappresentazione che egli è in grado di formarsi del fuoco non *somiglia* a nulla, cioè non ricorda alcunché di visibile (cfr. Lev, I, XI, pp. 160-161). Cfr., *infra*, *Appendice II*, p. 216.

## CAP. 7

### IL *DE CORPORE* E LE POLEMICHE SCIENTIFICHE

In una lettera a Sorbière del 1646, Hobbes scrive:

La ragione per la quale sto impiegando così tanto tempo per completare la prima sezione dei miei *Elementi* è in parte la pigrizia, ma più di tutto il fatto che non trovo facile esporre i miei pensieri in maniera soddisfacente. Sto cercando, infatti, di ottenere in filosofia prima e in fisica quel che spero di aver raggiunto nella filosofia morale, cosicché non vi sia spazio per alcuna critica contro di me. Comunque, non ho il minimo dubbio di terminare il lavoro prima della fine dell'anno<sup>634</sup>.

Nonostante i buoni propositi, il *De corpore* (la prima sezione degli *Elementa* cui Hobbes fa riferimento) sarà pubblicato nove anni dopo, nel 1655, provocando, contrariamente alle speranze manifestate a Sorbière, immediate reazioni da parte dei più illustri esponenti del mondo accademico di Oxford. Hobbes ha sessantasette anni e da quella data, per circa un ventennio, lotterà per difendersi dalle critiche feroci che, mosse inizialmente contro la sua geometria, si estenderanno fino a colpire l'intero suo sistema, trasformandosi in accuse di ateismo e blasfemia.

Ho già accennato<sup>635</sup> ai motivi che hanno determinato il ritardo della pubblicazione del *De corpore*: l'arrivo a Parigi del futuro re Carlo II; la malattia, che lo colpisce nel 1647; la stesura e la pubblicazione del *Leviathan*; a cui si aggiungono gli impegni per la traduzione in latino del *First Draught* e, infine, l'invito, da parte del poeta William Davenant, a scrivere una risposta alla prefazione del *Gondibert* (1650). Se è vero, come è testimoniato dalle autobiografie e dalla corrispondenza, che Hobbes inizia a pensare a una *Logica* sin dalla seconda metà degli anni '30<sup>636</sup>, allora il *De corpore* rappresenta, di fatto, l'opera che tiene occupato il filosofo inglese per più tempo, costituendo, come egli stesso confida a Sorbière, una vera e propria 'fatica' intellettuale («maximè quod in sensibus meis explicandis non facile placeo [mihimet] ipsi»)<sup>637</sup>.

---

<sup>634</sup> «Quod in Elementorum meorum sectione prima tamdiu versor, partim quidem causa est pigritia, sed maximè quod in sensibus meis explicandis non facile placeo [mihimet] ipsi. Nam quod in doctrina morali fecisse me spero, id quoque in Philosophia prima, et in Physica facere studeo ne locus sit relictus contrascriptoris. Attamen de ea absoluenda intra annum vertentem modo viam et valeam minime dubito»: *Hobbes to Samuel Sorbière*, [22 May/] 1 June 1646, CTH, vol. I, p. 131 (traduzione mia).

<sup>635</sup> Cfr., *supra*, Capp. 5 e 6, pp. 127, 148-149.

<sup>636</sup> Cfr. *Vita Carm. Expr.*, p. xc. Nella lettera del 17[27] gennaio 1637 (CTH, vol. 1, pp. 42-43) Kenelm Digby allude all'esistenza di una 'Logica' (*Logike*) in cui Hobbes tratterebbe dei 'concetti degli uomini' (*men's conceptions*); cfr. anche *Sir Kenelm Digby to Hobbes*, 11 [21] September 1637, CTH, vol. 1, p. 50.

<sup>637</sup> *Hobbes to Samuel Sorbière*, [22 May/] 1 June 1646, CTH, vol. I, p. 131.

Seth Ward, titolare della cattedra di astronomia a Oxford, e fra i primi e più accaniti critici di Hobbes, attribuirà il ritardo della pubblicazione del *De corpore* da un lato alla difficoltà nel dimostrare la vera regola della quadratura del cerchio e, dall'altro, a trovare una spiegazione della sensazione e, con essa, del *phantasma*<sup>638</sup>.

In effetti, è proprio la dimostrazione della quadratura del cerchio, contenuta nella terza parte dell'opera, a costituire, agli occhi dello stesso Hobbes, un problema; tant'è vero che subito dopo la pubblicazione, il filosofo inizia a lavorare non solo per correggere la sua geometria, ma anche per rispondere alle critiche di due giovani e stimati professori oxoniensi, John Wallis<sup>639</sup>, *Savilian Professor of Geometry*, e, appunto, Seth Ward. Le correzioni, accompagnate da vere e proprie nuove redazioni di alcune parti del testo, verranno inserite all'interno dell'edizione inglese del *De corpore*, pubblicata nel 1656, cioè l'anno successivo alla comparsa dell'edizione latina, e tradotta verosimilmente da un traduttore anonimo, con il titolo *Elements of Philosophy, the First Section, concerning Body*<sup>640</sup>. A lungo si è dibattuto sulla paternità hobbesiana della versione inglese del *De corpore*, fino a quando prima Karl Schuhmann<sup>641</sup> e poi Noel Malcolm<sup>642</sup> hanno sciolto qualsiasi riserva. In particolare, Malcolm ha convincentemente dimostrato che il contributo di Hobbes si ferma, oltre che alle aggiunte di cui sopra, a una mera revisione del testo. Ciò d'altronde è confermato dalla stessa epistola ai lettori, in cui il traduttore dichiara di aver chiesto al filosofo inglese, prima che l'opera fosse data alle stampe, di vedere e correggere la traduzione («[...] *to view, correct, and order it according to his own mind and pleasure*»)<sup>643</sup>.

L'edizione del 1656 comprende, inoltre, un opuscolo, pubblicato però con una paginazione e un frontespizio propri, intitolato *Six Lessons to the Professors of Mathematicks*, scritto da Hobbes appositamente in risposta alle critiche di Wallis e Ward. Le *Six Lessons* apriranno la strada alla lunga polemica fra Hobbes e Wallis (Ward

---

<sup>638</sup> «responsum est, contigisse hoc partim ob Quadraturam non bene conceptam, partim ex eo quod quid esset sensus (& proinde quid phantasma) nescire se profiteretur»: S. WARD, *Thomae Hobbi philosophiam exercitatio epistolica*, Oxford, 1656, p. 67. Su Hobbes e Ward, cfr., J. PRINS, *Ward's polemic with Hobbes on the sources of his optical theories*, «Revue d'histoire des sciences», 46, 2 (1993), pp. 195-224.

<sup>639</sup> Nel 1655 Wallis reagisce alla pubblicazione del *De corpore* pubblicando un *Elenchus geometriae hobbesianae*, in cui fornisce un resoconto dettagliato delle inesattezze delle dimostrazioni geometriche di Hobbes.

<sup>640</sup> Come afferma Malcolm: «Hobbes was now in the slightly awkward position of having issued a work in Latin, the universal language of scholars, and having published corrections and improvements to it only in English», *The printing and editing of Hobbes's De corpore: A review of Karl Schuhmann's edition*, «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1 (2004), p. 332.

<sup>641</sup> DC, *Introduction*, pp. xlvi-lxxvi.

<sup>642</sup> N. MALCOLM, *The printing and editing of Hobbes's De corpore*, cit., pp. 334-336.

<sup>643</sup> *Elements of Philosophy, the First Section, concerning Body*, «The Translator to the Reader»: EW I (d'ora in avanti cit. come *The Body*).

verrà coinvolto in maniera minore), che si concluderà definitivamente soltanto con la morte del filosofo inglese. La disputa scientifica, efficacemente ricostruita da Jesseph Douglas<sup>644</sup>, si trasformerà presto in una vera e propria 'questione personale', in cui i due rivali non si limiteranno a mettere in dubbio le reciproche competenze scientifiche. Essi, in effetti, si attaccheranno su più fronti: politico, religioso, filologico e retorico. La conoscenza delle lingue classiche sarà lo strumento più efficace – e probabilmente anche l'unico – che Hobbes riuscirà a far valere contro i 'barbarismi' di Wallis e il suo «linguaggio rurale», ottenendo, almeno nel campo linguistico, la magra consolazione di essere più 'capace' del suo avversario<sup>645</sup>.

Parallela alla diatriba con Wallis sarà quella con Robert Boyle (1627-1691), provocata questa volta dallo stesso Hobbes, sulla questione del vuoto, alla cui negazione perentoria il filosofo inglese perviene proprio nel *De corpore*. Nel 1660, infatti, Boyle pubblica i *New Experiments Physico-Mechanical, touching the Spring of the Air*, in cui, sostenendo il nuovo programma sperimentale, descrive numerose esperienze compiute con la pompa ad aria, in grado di 'creare' il vuoto. Hobbes reagisce immediatamente all'opera di Boyle, replicando nel 1661 con il *Dialogus physicus, sive de natura aeris*, in cui non soltanto contesta il funzionamento effettivo del nuovo apparecchio pneumatico, ma stigmatizza altresì l'utilizzo improprio, da parte di Boyle e dei suoi sostenitori, del termine 'vuoto'<sup>646</sup>. Anche in questo caso, la disputa scientifica sfocerà in una controversia linguistica attraverso la quale Hobbes insisterà sulla difficoltà di risolvere le principali questioni di filosofia naturale attraverso il linguaggio metafisico<sup>647</sup>. Il *Dialogus* sarà nondimeno un pretesto per ritornare sulla polemica con Wallis, contro il quale Hobbes ritorna sul problema della dimostrazione della duplicazione del cubo<sup>648</sup>.

---

<sup>644</sup> J. M. DOUGLAS, *Squaring the Circle*, cit., pp. 10-15.

<sup>645</sup> Alle critiche di Wallis (*Due Correction for Mr. Hobbes; or Schoole Discipline, for not saying his Lessons right*, 1656), Hobbes risponde nel 1657 con *ΣΤΙΓΜΑΙ, or Marks of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics, and Barbarisms of John Wallis, Professor of Geometry and Doctor of Divinity* (EW, VII, pp. 357-400), a cui allega un estratto di una lettera del suo amico Henry Stubbe, membro del Christ Church College, le cui conoscenze classiche saranno d'aiuto per le questioni filologiche della disputa. Stubbe, infatti, difenderà Hobbes sull'uso elegante dell'etimologia del latino e del greco, ridicolizzando lo sforzo di Wallis nel suo tentativo di criticismo filologico.

<sup>646</sup> *Dialogus physicus*: OL IV, pp. 275-276.

<sup>647</sup> Per un resoconto dettagliato sulla disputa Hobbes-Boyle, cfr. S. SHAPIN/S. SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump*, cit., capp. III-IV.

<sup>648</sup> Tale dimostrazione, redatta inizialmente in francese (pubblicata da Hobbes anonima a Parigi nel 1661) sarà tradotta in latino da Hobbes e allegata al *Dialogus*. Wallis risponderà con critiche severe in *Hobbius Heauton-timorumenos; or A Consideration of Mr. Hobbes his Dialogues in An Epistolary Discourse Addressed to the Honourable Robert Boyle, Esq.* (1662); cfr. J. M. DOUGLAS, *Squaring the Circle*, cit., pp. 13-14.

Nel corso della mia indagine mi concentrerò sul *De corpore* latino, limitandomi a fornire i principali cambiamenti lessicali con il *The Body* e rinviando alle tavole delle occorrenze e concordanze in *Appendice III* per un confronto fra le due versioni del testo<sup>649</sup>.

In relazione, invece, alla serie di scritti matematico-scientifici redatti a seguito delle polemiche con Wallis, Ward e Boyle, mi soffermerò sui passi che mi pare confermino come a proposito dell'apparenza sensibile non vi siano variazioni né lessicali né concettuali, non solo rispetto alla prima sezione degli *Elementa*, ma anche rispetto agli scritti di ottica e al *Leviathan*.

Nel dettaglio, i testi in cui emerge una maggiore e, nello stesso tempo, significativa concentrazione dei lemmi del lessico dell'apparenza sono i seguenti:

- *Six Lessons* (1656);
- *Dialogus physicus* (1661);
- *Problemata physica* (composti nel 1662, ma pubblicati nel 1668, e in più tradotti in inglese dallo stesso Hobbes con il titolo, *Seven Philosophical Problems*, dati alle stampe nel 1682);
- *Decameron physiologicum* (1678)<sup>650</sup>.

Sono queste le opere principali in cui, dopo il *De corpore*, Hobbes ritorna, seppur in maniera non sistematica, e all'interno di un contesto polemico, all'analisi dei fenomeni sensibili, confermando, come detto, la stabilità lessico-concettuale sul tema dell'apparenza sensibile. Invero, se il ritardo della pubblicazione del *De corpore* può essere imputabile *anche* alla difficoltà nel dimostrare la quadratura del cerchio<sup>651</sup>, resta, nondimeno, che, al contrario di quel che afferma Ward, Hobbes sia pervenuto con il *De corpore* alla formulazione certamente più esaustiva e matura della teoria della

---

<sup>649</sup> Cfr. vol. II, pp. 325-354, 355-387.

<sup>650</sup> Ad eccezione delle *Six Lessons*, si tratta, in effetti, degli scritti che Shapin e Schaffer (*Leviathan and the Air-Pump*, cit., p. 111, n. 4) definiscono 'trattati anti-sperimentali', in cui, oltre a scagliarsi contro Wallis, Hobbes rigetta altresì il programma sperimentale esposto da Boyle in *New Experiments Physico-Mechanical* (1660).

<sup>651</sup> Eppure, le 'doti' di Hobbes come matematico non saranno solo criticate, ma anche apprezzate. Ad esempio, nella lettera del 14 febbraio 1675 il matematico italiano Pietro Mengoli (1626-1686) scriverà ad Antonio Magliabechi (1633-1714) di aver trovato più che persuasiva e convincente la dimostrazione di Hobbes: «Ho ricevuto questa mattina il libro dell'Obbes [il *De corpore*]. Mi arriva in congiunta ch'io cerco le maniere d'evidenza distintive delle varie specie di menti, increate e create. E mi servirà la logica di questo letterato, dibattuta e sostenuta fieramente per l'argomento da lui proposto, a persuadere che il quadrato all'inscritto circolo è come 5 a 4 precisamente, ovvero come 4 a 3 1/5»: G. BARONCINI/M. CAVAZZA (a cura di), *La corrispondenza di Pietro Mengoli*, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, lettera n. 16, pp. 53-54.

sensazione e del fantasma. Questo scritto può essere considerato di fatto come il punto di arrivo di anni dedicati all'indagine dei «segreti del moto e della materia»<sup>652</sup>.

Prima di entrare in *medias res*, conviene ricordare che, a testimonianza della lunga e sofferta gestazione del *De corpore*, di quest'opera si conservano, come ho anticipato nella mia analisi sullo spazio immaginario, alcuni manoscritti non tutti di mano di Hobbes: si tratta, come abbiamo visto, principalmente di note prese da Payne e Charles Cavendish su versioni primitive del testo<sup>653</sup>. Sono tali manoscritti che ci aiutano, con le dovute cautele, a ricostruire, da un lato, la storia della composizione dell'opera e, dall'altro, le evoluzioni lessicali che hanno portato alla costituzione definitiva del vocabolario dell'apparenza. Su di essi ritornerò nel corso della presente analisi, ma posso sin da ora dire che non si presentano differenze significative rispetto alla redazione finale e attuale del testo.

Il *De corpore* si divide in quattro parti, così rispettivamente intitolate: I. *Computatio sive logica*, II. *Philosophia prima*, III. *De rationibus motuum et magnitudinum*, IV. *Physica sive naturae phaenomena*. Alla suddivisione dell'opera è strettamente collegata la distribuzione dei lemmi del lessico dell'apparenza. In effetti, il significato dei lemmi muta a seconda della sezione e del contesto in cui essi sono inseriti. Questo dato può essere confermato dalla lettura delle tavole delle concordanze<sup>654</sup>, dalle quali, a mio giudizio, emergono almeno quattro elementi degni di nota.

1) Il primo riguarda la distribuzione dei lemmi *phantasma* e *idea*. a) Il termine *phantasma* occorre nella prima, seconda e quarta parte. È in quest'ultima, tuttavia, che si riscontra la concentrazione maggiore. In effetti, *phantasma* sarà il termine privilegiato nella spiegazione di quel particolare fenomeno, la sensazione, che Hobbes definisce anche come il più ammirabile (*admirabilissimum*)<sup>655</sup>. Usato solo una volta accanto al termine *idea* separato dalla congiunzione semplice *et*, *phantasma* non è mai accompagnato, nella quarta parte, da altri termini, né associato a eventuali sinonimi. Anche nelle altre due parti, il termine è quasi sempre utilizzato da solo, salvo poche eccezioni in cui occorre (separato dalle locuzioni *sive* o *id est*) insieme a *conceptus*, *imago*, *cogitatio* e, di nuovo, *idea*<sup>656</sup>. b) Il lemma *idea* risulta invece 'dominante' nella prima parte dell'opera: basti pensare che su cinquantatré occorrenze solo dieci ricorrono

---

<sup>652</sup> *Vita Carm. Expr.*, p. lxxxix.

<sup>653</sup> Cfr., *supra*, Appendice I, p. 112.

<sup>654</sup> Cfr., Appendice III, vol. II, pp. 328-354.

<sup>655</sup> DC, IV, XXV, 1, p. 268.

<sup>656</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze*, Appendice III, vol. II, pp. 346-349.

fra la seconda, la terza e la quarta parte<sup>657</sup>. Questo dato è importante, non solo a livello statistico, ma anche concettuale. Prediligendo il lemma *idea* nella trattazione sulla logica, Hobbes dimostra, infatti, di voler distinguere il fantasma puro e semplice, inteso come atto della sensazione, e oggetto di studio della fisica o filosofia naturale, dal fantasma rielaborato a livello mentale e inteso appunto come *idea*, vale a dire come ‘strumento’ cognitivo. È in questa accezione che, nelle procedure del calcolo e del ragionamento, l’idea diviene la base teorica a cui poter applicare i segni artificiali e arbitrari del linguaggio (i nomi). A questo uso del termine *idea* è fra l’altro collegato l’utilizzo del lemma *conceptus* che, presente con una frequenza nettamente superiore rispetto alle opere precedenti (non paragonabile, pur tuttavia, alla frequenza dell’inglese *conception* negli *Elements*), è assunto con la medesima funzione di *idea*, ossia quella di regolare la relazione fra il pensiero e il nome. Va sottolineato, a tale riguardo, che il sostantivo *conceptus* e il verbo *concipio* ricorrono quasi esclusivamente nella prima parte dell’opera.

2) Il secondo elemento concerne l’alta frequenza del lemma *figura*, che conta più di trecento occorrenze (nella versione inglese se ne contano perfino più di cinquecento), risultando, in questo modo, il termine del lessico dell’apparenza del *De corpore* più utilizzato. In realtà, esaminando le concordanze è possibile notare che il termine assume quasi esclusivamente un significato geometrico, giacché la frequenza più alta si incontra nella terza parte dell’opera in cui Hobbes considera i principi «del moto e della grandezza in astratto»<sup>658</sup>. Poche, ma particolarmente significative, le occorrenze di *figura* nella quarta parte, soprattutto nei capitoli XXV e XXIX, nei quali, come vedremo, Hobbes offrirà, attraverso il concetto di figura o ‘figurabilità’ del fantasma, una distinzione più precisa delle qualità sensibili e, dunque, della natura specifica dei nostri cinque sensi. Il termine *figura*, che, fino a ora, ha già notevolmente contribuito a definire – delimitandola – la portata epistemica delle nostre immagini, sarà utilizzato da Hobbes in relazione al concetto di *memoria*, chiarendo in tal senso, e in maniera risolutiva, la natura della sensazione come ‘giudizio’ intorno alle cose del mondo fisico (esterno ma anche interno all’uomo).

3) Il terzo e ultimo elemento riguarda la bassa frequenza dei lemmi *apparentia* e *apparitio*, per i quali si rilevano, rispettivamente, una e tre occorrenze, e del lemma *imago*, che conta solo diciotto occorrenze. Molto più frequente il verbo *appareo*, mentre

---

<sup>657</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze*, Appendice III, vol. II, pp. 341-342.

<sup>658</sup> DC, III, XXIV, 9, p. 265.

si conferma anche per il verbo *imagino* e, in generale, per tutta la famiglia del lemma (il sostantivo *imaginatio* e gli aggettivi *imaginarius*, *imaginabilis* e *imaginativus*) un utilizzo piuttosto modesto. Nel *De corpore*, Hobbes dà l'impressione di operare quasi una sostituzione progressiva di *imago* con *idea*, essendo ormai giunto alla consapevolezza, espressa nel cap. XXV, per cui l'idea riassume, in sé, il concetto stesso di immagine come composto di colore e figura, in quanto i due termini – almeno quando *imago* non si riferisce propriamente alle immagini retiniche o geometriche – possono essere usati in maniera intercambiabile. Su questi e altri aspetti ritornerò più avanti e, poi, nel dettaglio, in *Appendice II* sul termine *idea*, con la quale si chiude di fatto il mio esame sul lessico dell'apparenza in Hobbes.

4) L'ultimo elemento riguarda il lemma *phaenomenon* che, dopo il *Tractatus opticus II*, Hobbes ritorna a utilizzare con una accezione strettamente filosofica, servendosi a più riprese, non soltanto nella definizione della filosofia, o, meglio, delle due *vie* del filosofare (*Philosophia est effectuum sive phaenomenon...*)<sup>659</sup>, ma, altresì, come ho poc'anzi anticipato, nella considerazione della sensazione come 'fenomeno', cioè a indicare l'effetto che 'appare' più ammirabile della natura e, allo stesso tempo, principio della conoscenza dei fenomeni stessi<sup>660</sup>.

Prima di procedere con l'analisi e relativa contestualizzazione dei dati lessicali emersi, mi sembra utile soffermarmi sul vocabolario dell'apparenza degli scritti matematico-scientifici. Come ho già anticipato, non vi sono notevoli differenze né rispetto al *De corpore* né rispetto alle altre opere prese in esame. L'aspetto probabilmente più interessante riguarda l'assenza, negli scritti composti in inglese (*Six Lessons, Seven Philosophical Problems, Decameoron physiologicum*), del lemma *phantasm*<sup>661</sup>. Al suo posto Hobbes utilizza il lemma *fancy*, confermando, in tal senso, le scelte lessicali del *First Draught* e del *Leviathan*. Utilizzato, infatti, col duplice significato di 'fantasma' e 'fantasia/immaginazione', il lemma *fancy* sarà scelto da Hobbes anche nella traduzione inglese dei *Problemata physica* per rendere i termini latini *phantasma* e *phantasia*<sup>662</sup>. Va sottolineato, a tale riguardo, che il *The Body* si farà

---

<sup>659</sup> Nel *De corpore* Hobbes definisce la filosofia («Philosophiae definitio») tre volte: I, I, 2, p. 12; I, VI, 1, p. 56; IV, XXV, 1, p. 267.

<sup>660</sup> DC, IV, XXV, 1, p. 268.

<sup>661</sup> Cfr. *Tavole delle occorrenze, Appendice III*, vol. II, pp. 388, 501, 520.

<sup>662</sup> Si riportano, di seguito, le corrispondenze di *fancy* e *phantasm/phantasma* fra la versione latina dei *Problemata physica* (OL IV, pp. 297-384) e la traduzione inglese dei *Seven Philosophical Problems* (EW VII, pp. 1-68):

espressione di una tendenza opposta, ossia quella di conservare il lemma *phantasm* per la traduzione di *phantasma* e di utilizzare il termine *fancy* esclusivamente come sostituto di *phantasia*<sup>663</sup>. In tal senso, il traduttore sembra fin troppo fedele alla resa in inglese dei lemmi latini, laddove, soprattutto per le occorrenze di *phantasma* nel cap. XXV (*De sensione et motu animali*), avrebbe potuto optare per la scelta del lemma *fancy* (che Hobbes aveva di fatto privilegiato nel *Leviathan* come termine-chiave nell'analisi della sensazione)<sup>664</sup>.

Ai fini della mia ricerca analizzerò la II e la IV parte del *De corpore*, con la precisazione che è su quest'ultima che concentrerò particolarmente la mia attenzione. È qui che Hobbes risolve in maniera, a mio giudizio, conclusiva la questione dell'apparenza sensibile ormai indicata, nelle sue varie forme, con il termine *phantasma*. Proprio grazie a tale scelta linguistica, Hobbes sembra chiarire a se stesso il senso delle sue parole e al contempo delimitare la sua teoria cognitiva, che certamente ha nel *phantasma* un punto di forza, ma a condizione di affiancare a esso altri tre termini, che sono *imago*, *figura* e *idea*.

---

B. **Phantasia** est; qualis est imago in speculo; quale est spectrum; qualis est macula ante oculum a conspecto sole, vel igne candescente; quale denique est somnium. Sunt enim haec omnia sub vexillo **phantasiae**, nullis fulta corporibus, nulli corpori insidentia (cap. IV, pp. 328-329)

B. It is a **fancy**, such as is the appearance of your face in a looking-glass; such as is a dream; such as is a ghost; such as is a spot before the eye that hath stared upon the sun or fire. For all these are of the regiment of **fancy**, without any body concealed under them, or behind them, by which they are produced (cap. IV, p. 27)

A. Cur autem, quando solem aut lunam, aut aliud corpus intueris, non illa quoque spectra esse dicas, et **phantasmata**? (p. 329)

A. And when you look towards the sun or moon, why is not that also which appears before your eyes at that time a **fancy**? (p. 27)

B. Etiam illorum apparitiones **phantasmata** esse dico (p. 329)

B. [...] All sense is **fancy**, though the cause be always in a real body (p. 28)

A. Siquidem haec vera sunt, video sequuturum illa quae a doctis appellantur accidentia corporum, praeter motum et magnitudinem omnia esse **phantasmata**, non objectis sed sentienti adhaerentia (p. 329)

A. I see by this that those things which the learned call the accidents of bodies, are indeed nothing else but diversity of **fancy**, and are inherent in the sentient, and not in the objects, except motion and quantity (p. 28)

B. Decepit te **phantasia** tua. Si baculum manu tenens, cujus sit ignita pars extrema ut luceat, illam velociter moveas, sitque motus ille circularis, videbitur circulus vel arcus circuli ignitus (p. 331)

B. It was but your **fancy**. If you take a stick in your hand by one end, the other end burning, and move it swiftly, the burning end, if the motion be circular, shall seem a circle (p. 29)

B. [...] Fulgur enim **phantasia** est ab actione aeris in oculum (cap. VI, p. 350)

B. [...] For the air recoiling upon our eyes, is that which maketh those flashes to our **fancy** (cap. VI, p. 50)

<sup>663</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. II, pp. 363, 378-380.

<sup>664</sup> Cfr., *supra*, Cap. 6, § 6. 2.

## 7. 1. I Fantasmi

### 7. 1. 1. *Philosophia prima*, II, capp. VII-VIII

Un'analisi della II parte del *De corpore*, intitolata *Philosophia prima*, può essere considerata propedeutica alla IV, dedicata allo studio della *Physica*.

In effetti, è nella II parte (precisamente nel capitolo VII, *De loco et tempore*) che, come ho già mostrato nella mia indagine sullo spazio immaginario (*Appendice I*)<sup>665</sup>, Hobbes perviene a una prima formulazione di quale sia la natura del fantasma, le cui proprietà principali sono dedotte dall'ipotesi della distruzione del mondo.

Invero, supposto il mondo annientato, Hobbes suppone altresì che un uomo, scampato all'annichilamento, rimanga a 'fare i conti' (nel senso letterale del termine, visto che ragionare è calcolare) con i suoi fantasmi, cioè con la memoria delle cose precedentemente viste e percepite. A partire da tale *background*, Hobbes può così proporre una duplice definizione dei fantasmi, che possono essere considerati (a) come accidenti interni della mente (*accidentia animi interna*), (b) come specie delle cose esterne (*species rerum externarum*), cioè non realmente esistenti, ma tali che appaiono esistere fuori di noi<sup>666</sup>.

Messa momentaneamente da parte la prima opzione (il fantasma come accidente), il capitolo VII del *De corpore* considera la seconda accezione del fantasma (come *species*, cioè aspetto delle cose esterne), perché l'obiettivo primario che Hobbes qui si pone è di 'liberare', attraverso l'*apparenza dell'esteriorità*, la struttura formale del nostro pensiero, ossia lo «spazio immaginario», inteso, appunto, come il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste, senza considerare alcun altro accidente di quella cosa tranne il fatto che *appare* «extra imaginantem»<sup>667</sup>. In altre parole, e come credo di aver già chiarito<sup>668</sup>, il lato *apparente* del fantasma è in grado di resistere, sopravvivendo proprio come il protagonista della 'storia', alla distruzione del mondo esterno. L'apparenza dell'esteriorità viene conservata nonostante non vi sia più nulla: l'assenza del mondo non impedisce cioè a tale 'sembianza' di ripresentarsi e manifestarsi, rappresentando, dunque, quel mondo di colori e grandezze che si suppone non esistere più.

---

<sup>665</sup> Cfr., *supra*, pp. 112-121.

<sup>666</sup> DC, II, VII, 1, p. 76.

<sup>667</sup> DC, II, VII, 2, pp. 76-77.

<sup>668</sup> Cfr., *supra*, *Appendice I*, pp. 112-121.

Data per acquisita questa fondamentale caratteristica del fantasma, resta da esaminare la prima *consideratio* del *phantasma*, vale a dire come accidente interno della mente, «allo stesso modo in cui – aggiunge Hobbes – si considerano [i fantasmi] quando si tratta di facoltà della mente»<sup>669</sup>. Ora, da questa definizione emergono due elementi che andranno analizzati: la parola ‘accidente’ e l’espressione ‘facoltà della mente’, che non soltanto fanno del fantasma un modo interno allo spirito, cioè al soggetto pensante, ma rinviano a loro volta alle definizioni hobbesiane di «accidente» e «facoltà della mente».

1) Partendo da quest’ultima, sappiamo che all’interno degli *Elements*, Hobbes aveva diviso in due le facoltà (o poteri, *power*) dell’uomo: quelle del corpo e quelle della mente (*faculties of the body, and faculties of the mind*). Le prime comprendono il potere nutritivo, generativo e motivo (*power motive*, come forza motrice, o potere di muoversi); le seconde sono di due tipi: cognitivo (o immaginativo o concettivo) e motivo (*power motive*, questa volta in un senso legato alle passioni)<sup>670</sup>. Esattamente dopo aver posto questa distinzione, Hobbes spiegava cosa dovesse intendersi per potere cognitivo (*power cognitive*), cioè per facoltà della mente, ricorrendo all’ipotesi annichilatoria: *nelle* nostre menti (*in our minds*), affermava Hobbes, vi sono continuamente immagini o concetti delle cose esterne (*without us*), cosicché, se un uomo dovesse sopravvivere, e tutto il resto fosse annientato, egli tratterrebbe (*to retain*) nella sua mente quelle immagini, *ecc.*<sup>671</sup>; il resto è noto. Bene, tali immagini sono quelle che Hobbes, nel *De corpore*, chiama *phantasmata*, ma anche idee, memoria e immaginazione delle qualità delle cose esterne: grandezza, movimento, colore, suono, e così via («ideas, id est, memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum, etc») <sup>672</sup>.

2) A tali fantasmi o rappresentazioni delle qualità delle cose esterne, Hobbes si è spesso riferito (e lo farà anche nelle opere successive al *De corpore*) utilizzando la parola ‘accidente’. Basterà proporre alcuni esempi: «color et lumen accidentia sunt»<sup>673</sup>; «color et lumine quod non inhaereat sive accidat ipsi obiecto sed nobis videntibus»<sup>674</sup>;

---

<sup>669</sup> «quemadmodum considerantur, quando agitur de facultatibus animi»: DC, II, VII, 1, p. 76.

<sup>670</sup> «Since the minute and distinct anatomy of the powers of the body is nothing necessary to the present purpose, I will only sum them up into these three heads, power nutritive, power motive, and power generative. Of the powers of the mind there be two sorts, cognitive or imaginative or conceptive; and motive»: EL, I, I, 6-7, p. 2.

<sup>671</sup> «For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things which he had before seen and perceived in it»: EL, I, I, 9, p. 2.

<sup>672</sup> DC, II, VII, 1, p. 75.

<sup>673</sup> TO II, p. 208.

<sup>674</sup> TO II, p. 209.

«imago seu phantasmata esse [...] accidens non obiecti sed videntibus»<sup>675</sup>; «lumen et colorem non objectorum accidentia, sed phantasmata nostra esse»<sup>676</sup>; «the accidents of bodies, are indeed nothing else but diversity of fancy, and are inherent in the sentient, and not in the objects, except motion and quantity»<sup>677</sup>, e così via. Per comprendere questo legame tra il fantasma e l'accidente conviene, dunque, richiamare la definizione di 'accidente' che Hobbes dà al cap. VIII del *De corpore*. Alla domanda, che cos'è un accidente (*quid sit Accidens*)?, il filosofo inglese risponde di voler ricercare ciò che intendiamo (*quod intelligimus*) delle cose<sup>678</sup>. E, infatti, l'«accidente è il modo di concepire il corpo» (*Accidens esse concipiendi corporis modum*)<sup>679</sup>. Ora, gli accidenti possono essere considerati:

a) come inerenti ai corpi e comuni a tutti i corpi, come l'estensione o grandezza; il che non vuol dire che l'estensione sia la stessa cosa dell'oggetto esteso, ma che senza estensione un corpo non soltanto non potrebbe essere concepito, ma neppure esisterebbe. In tal senso si può dire che tali accidenti sono *nei corpi*<sup>680</sup>;

b) come comuni solo ad alcuni corpi, in quanto si succedono e periscono, senza tuttavia che il corpo perisca con loro, come lo stato di quiete, l'essere mosso, duro o molle<sup>681</sup>;

c) come «moti della mente che immagina (*motus animi imaginantis*)»<sup>682</sup>, cioè né nei corpi né inerenti a essi. Tali sono gli accidenti che, riferiti, dunque, alla facoltà della mente (o alla mente che immagina), sono chiamati propriamente fantasmi: «il colore, il calore, l'odore, la virtù, il vizio e simili»<sup>683</sup>.

In sintesi: pur essendo, gli accidenti, tutti, modi di concepire i corpi, ve ne sono alcuni che hanno un 'primato' sugli altri: l'estensione (o grandezza), *in primis*, ma anche la figura e il movimento, che servono, in quanto principi gnoseologici, a spiegare la produzione di accidenti come il colore, il sapore o l'odore, ossia quelli che Hobbes chiama anche movimenti della mente che immagina<sup>684</sup>. In altre parole, Hobbes invita a una distinzione interna agli accidenti, poiché se l'estensione o il movimento possono

---

<sup>675</sup> TO II, p. 209.

<sup>676</sup> DH, II, I, p. 7.

<sup>677</sup> *Seven Phil. Probl.*, p. 28.

<sup>678</sup> DC, II, VIII, 2, p. 83.

<sup>679</sup> DC, II, VIII, 2, p. 84. Cfr. DP, f.1r, ll. 33-36; Ms. A 10, VIII, [2], AW, p. 476.

<sup>680</sup> «Et recte quidem, nisi quod quaedam accidentia abesse a corpore sine interitu ejus non possunt, nam corpus sine extensione aut sine figura omnino concipi non potest»: DC, II, VIII, 3, p. 84.

<sup>681</sup> DC, II, VIII, 3, p. 84.

<sup>682</sup> DC, II, VIII, 3, p. 84.

<sup>683</sup> «exempli causa, colorem, calorem, odorem, virtutem, vitium, et similia»: DC, II, VIII, 3, p. 84.

<sup>684</sup> Cfr. Y.-Ch. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes*, cit., pp. 115-119, 191-192.

essere attribuiti ai corpi e al soggetto, i colori o i suoni possono essere attribuiti *soltanto* al soggetto. Per meglio comprendere questo aspetto, Hobbes collega la dottrina dell'accidente alla distinzione tra i nomi concreti e i nomi astratti<sup>685</sup>. I nomi concreti sono i nomi delle cose che si suppongono esistere, come, ad esempio, i nomi 'corpo' (*corpus*), 'mobile' (*mobile*), 'mosso' (*motum*), ecc., i quali si limitano a designare una cosa senza indicare la causa dell'attribuzione del nome a quella cosa<sup>686</sup>. Il compito di tale attribuzione appartiene, infatti, ai nomi astratti, che, designando la *causa* del nome concreto (ad esempio, 'essere mosso' (*esse motum*), 'essere figurato' (*esse figuratum*), ecc.)<sup>687</sup>, designano di conseguenza le affezioni che accompagnano l'apparenza della cosa. Così, se si chiede:

*come accade* (unde accidit) *che il corpo nella sua interezza si vede, di continuo, ora qui ora lì?* la risposta esatta sarà: *per il movimento*. [...] Ed invero, se del nome del corpo, cioè del nome concreto, si chiede: *che cos'è?*, la risposta deve farsi con una definizione, giacché si chiede unicamente il significato della voce. Ma se si chiede del nome astratto: *che cos'è?*, si chiede della causa per la quale una cosa appare ora qui, ora lì<sup>688</sup>.

In tal senso, l'accidente è la ragione del fenomeno: legittima le operazioni di predicazione (attribuzione dei nomi astratti ai nomi concreti) e fonda la *rappresentazione*.

Questa breve digressione sulla dottrina dell'accidente mi sembra propedeutica alla definizione del fantasma, come accidente della mente. Il legame fantasma-accidente vale purché sia mantenuta ferma la distinzione fra accidenti inerenti ai corpi (accidenti *tout court*) e accidenti inerenti al soggetto (fantasmi). La memoria della grandezza o della figura, che l'ipotetico sopravvissuto alla distruzione del mondo conserva nella sua mente, non equivale alla grandezza del corpo in quanto accidente inerente al corpo, ma alla grandezza che del corpo è stata osservata o percepita (e che può variare a seconda dei mezzi e della distanza), cioè equivale al 'fantasma' della grandezza. Entrambe le grandezze sono accidenti, con l'importante differenza per cui se l'accidente del primo tipo è ciò attraverso cui un corpo è concepito, cioè la causa della rappresentazione, l'accidente del secondo tipo è semplicemente ciò che inerisce al soggetto, in quanto non

---

<sup>685</sup> DC, I, III, 3, pp. 33-34; Ms. A 10, III, [3], AW, p. 466; Lev, I, IV, p. 58. Cfr., su questo aspetto, M. PÉCHARMAN, *Hobbes on logic, or how to deal with Aristotle's legacy*, in A. P. Martinich/K. Hoekstra (eds), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 53-56.

<sup>686</sup> DC, I, III, 3, pp. 33-34.

<sup>687</sup> DC, I, III, 3, pp. 33-34.

<sup>688</sup> DC, II, VIII, 2, p. 83.

ha un'esistenza esterna alla mente<sup>689</sup>. Il primo è la causa del secondo; ma il fantasma può ugualmente dirsi 'accidente' perché *modo* del pensiero. Ecco perché Michel Malherbe può giustamente affermare che l'accidente è qualcosa di più del fantasma, perché è attraverso l'accidente che si determina la causa della rappresentazione<sup>690</sup>.

La trattazione del fantasma come accidente non si esaurisce nei capp. VII-VIII della *Philosophia prima*. Hobbes rinvia infatti alla IV parte del *De corpore*, la *Physica* («[...] *nam illud explorare magna pars est Philosophiae naturalis*»), alla quale spetterà il compito di analizzare la distinzione fra gli accidenti intesi come moti della mente che immagina e quelli intesi come moti degli stessi corpi che si sentono (*motus corporum ipso rum, quae sentiuntur*)<sup>691</sup>. Della prima tipologia di accidenti, cioè dei fantasmi propri della sensazione, Hobbes si occuperà nel cap. XXV (della IV parte), ed è infatti su di esso che bisognerà adesso concentrarsi.

### 7. 1. 2. *Physica sive naturae phaenomena, IV, cap. XXV*

Il capitolo XXV rappresenta, senza dubbio, il nucleo centrale della teoria dell'apparenza sensibile del *De corpore*. È all'interno di questo breve capitolo che si trova non soltanto la più alta concentrazione del lemma *phantasma* (considerata in rapporto all'estensione testuale)<sup>692</sup>, ma anche l'esposizione più completa e matura, come ho già sottolineato, della dottrina della sensazione.

L'ordine della trattazione non è molto diverso rispetto a quello delle opere precedenti, come ad esempio gli *Elements* (capp. II-III) o il *Leviathan* (capp. I-III). Hobbes prima dà una spiegazione della sensazione come fenomeno meccanico, distinguendo l'oggetto (*id*

---

<sup>689</sup> Questo aspetto emerge nell'analisi che Hobbes conduce sui generi delle cose cui si danno i nomi (*corpora, accidentia, phantasmata, nomina ipsa*) e sul modo in cui la congiunzione di tali nomi può causare proposizioni incoerenti (*non cohaerent*). Un caso di proposizione incoerente è proprio quella in cui si congiungono nomi di accidenti con nomi di fantasmi: «In quartum modum incidunt falsae tales: *Objecti magnitudo vel figura ea quae est, spectantibus apparet, Color, lumen, sonus est in objecto et harum similes. Apparet enim objectum idem quandoque majus, quandoque minus, quandoque quadratum, quandoque rotundum pro diversitate distantiarum et mediorum; una autem et eadem semper est vera rei visae magnitudo et figura, adeo ut eae quae apparent magnitudines et figurae, eorundem objectorum magnitudines et figurae esse non possint. Sunt igitur phantasmata. Coniunguntur itaque in huiusmodi propositionibus nomina accidentium cum nominibus phantasmatum*»: DC, I, V, 6, p. 53.

<sup>690</sup> M. MALHERBE, *Hobbes et la doctrine de l'accident*, «Hobbes Studies», I (1988), p. 51; cfr. DC, I, III, 3, p. 32-34.

<sup>691</sup> DC, II, VIII, 3, p. 84.

<sup>692</sup> Su centoquattordici occorrenze totali del lemma *phantasma* ben cinquantanove, cioè più della metà, occorrono nel cap. XXV; cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. II, pp. 346-349.

*quod sentitur*) dal soggetto della sensazione (*sentiens*)<sup>693</sup>; poi esamina l'immaginazione e il sogno come momenti *continuativi* dell'apparenza, cioè originati da un movimento che, iniziato alla presenza del corpo esterno, *continua* anche quando il corpo non è più presente, trasformandosi in ricordi o immagini oniriche. È in tal senso che i fantasmi sono moti della mente che immagina (*motus animi imaginantis*).

Pur confermando l'impianto generale del meccanismo conoscitivo, il *De corpore* enfatizza, in maniera maggiore rispetto alle altre opere, il legame tra sensazione e memoria. In altre parole, e come vedremo, la comprensione di che cosa sia realmente la sensazione richiede la memoria, cioè il *phantasma* che rimane per qualche tempo (*aliquamdiu*):

Ma con quale *sensu*, tu chiederai, considereremo la *sensazione*? Io rispondo: certo, con il medesimo senso, cioè con la memoria che per qualche tempo in noi rimane delle cose sensibili, anche se trascorrono. Infatti, sentire di aver sentito è *ricordare* (*sentire se sensisse, meminisse est*)<sup>694</sup>.

Ora, il rapporto sensazione-memoria, come mi pare di aver mostrato, è sempre stato sottolineato da Hobbes anche negli scritti di ottica, perché la memoria, intesa non semplicemente come ricordo delle cose passate, ma come *permanenza* di un movimento, rende possibile la concezione stessa della visione come giudizio: il confronto fra i fantasmi della vista è di fatto una conseguenza della capacità di trattenere il moto impresso, trasformandolo in memoria delle cose viste in altri momenti<sup>695</sup>.

Tuttavia, nel *De corpore*, Hobbes sottolinea questo aspetto con maggiore enfasi, dando, a tale scopo, due definizioni della sensazione: a) in base alla prima, la natura della sensazione si colloca nella 'reazione' (*reactione*), cioè nel doppio conato (*conatus*), dall'interno verso l'esterno, e dall'esterno verso l'interno. Da questa reazione, che dura per un certo tempo (*aliquamdiu*), si origina il *phantasma* che, proprio a causa del movimento dal cuore verso l'esterno, sembra/appare (*videtur/φαίνεται*) sempre come qualcosa che è collocato al di fuori<sup>696</sup>; b) la seconda definizione è chiarita attraverso due postille: 1) non tutto ciò che reagisce ha sensazione; è necessario, infatti, che quel che sente abbia degli organi adatti a ritenere il movimento impresso, e che tali organi siano

---

<sup>693</sup> DC, IV, XXV, 3, p. 270.

<sup>694</sup> DC, IV, XXV, 1, p. 268.

<sup>695</sup> FD, II, II, 14, p. 400.

<sup>696</sup> DC, IV, XXV, 2, p. 269.

integri e funzionanti, pena l'interruzione del movimento e, dunque, della sensazione<sup>697</sup>. Questa capacità di ritenzione è ciò che propriamente consente di definire la sensazione come giudizio (*judicatio*) sui fantasmi: «dunque, alla sensazione [...] è necessariamente legata una memoria con la quale sia possibile confrontare i fantasmi di prima con quelli di dopo e distinguere l'uno dall'altro»<sup>698</sup>; 2) non ogni conato dell'organo verso l'esterno si può chiamare 'sensazione', perché la natura della sensazione non permette che più cose siano oggetto di sensazione contemporaneamente<sup>699</sup>. Un fantasma nasce sempre da un moto che supera e predomina sugli altri: così, se siamo occupati da un oggetto non possiamo essere mossi da un altro, a meno che il moto proveniente da un nuovo oggetto non sia talmente forte da richiedere la nostra *attenzione*<sup>700</sup>, 'oscurando' – *non* impedendo – sia le sensazioni precedenti sia le azioni simultanee, ma più deboli, di altri oggetti, così come «il sole priva della luce tutte le stelle, non impedendo la loro azione, bensì oscurando e nascondendo troppo con il suo fulgore»<sup>701</sup>.

Dalla prima postilla, Hobbes fa derivare la conclusione per cui il *confronto* tra i fantasmi richiede non soltanto che il fantasma rimanga per un certo tempo, ma anche che si abbia una *varietà* di fantasmi (*varietas phantasmatum*) da poter confrontare<sup>702</sup>; nel caso contrario, se cioè un uomo fosse sempre rivolto alla stessa cosa, non potrebbe *sentire* nel senso stretto del termine. Infatti, precisa Hobbes, «sentire sempre la stessa cosa e non sentire è lo stesso»<sup>703</sup>. L'attività del confronto spiega l'importanza della *memoria*, chiarendo, al tempo stesso, perché Hobbes non si limiti a parlare di *immaginazione*. Infatti, se l'*imaginatio* coincide con il fantasma semplicemente degradato o illanguidito dall'allontanamento dell'oggetto<sup>704</sup>, la *memoria* coincide con un fantasma non semplicemente degradato, ma passato. E il fatto di essere passato implica

<sup>697</sup> «Etsi autem sensio, uti diximus, omnis fiat per reactionem, ut tamen quicquid reagit, sensiat, necessarium non est»: DC, IV, XXV, 5, p. 270.

<sup>698</sup> «Sensio ergo, de qua hic agitur quaeque vulgo ita appellatur, necessario adhaeret memoria aliqua, qua priora cum posterioribus comparari et alterum ab altero distingui possit»: DC, IV, XXV, 5, p. 271.

<sup>699</sup> DC, IV, XXV, 6, p. 271.

<sup>700</sup> DC, IV, XXV, 6, p. 271. Ricordo che anche nel *De homine* (II, 4, p. 204) Hobbes insisterà sul concetto di *intentio animi*, come 'predisposizione' alla visione (cfr., *supra*, Cap. 5, § 5.4.).

<sup>701</sup> «Intelligi hinc potest conatum organi ad exteriora non omnem dicendum esse sensationem, sed illum tantum, qui caeteris, pro singulis temporibus, vehementiâ praestat et praedominatur caeterarumque rerum phantasmata, ut lux solis caeterorum astrorum lucem, non actionem impediendo, sed per fulgorem nimium offuscando et abscondendo tollit»: DC, IV, XXV, 6, p. 272.

<sup>702</sup> DC, IV, XXV, 5, p. 271.

<sup>703</sup> «adeo sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt»: DC, IV, XXV, 5, p. 271.

<sup>704</sup> DC, IV, XXV, 7, p. 272. Come nel *Leviathan* (I, II, pp. 26-27), Hobbes ribadisce nel *De corpore* la differente 'estensione' semantica dei lemmi *imaginatio* e *phantasia*: poiché non tutti i fantasmi sono immagini («non omnia phantasmata imagines sunt»), il latino *imaginatio* è meno appropriato, rispetto al significato del termine nella variante greca (*phantasia*), a riferirsi a tutti i fantasmi. Tuttavia, conclude Hobbes, l'immaginazione è ormai intesa come la fantasia dei greci («phantasia Graecorum») e, dunque, i due termini possono essere usati in modo intercambiabile.

la consapevolezza, in chi confronta, che le nuove sensazioni possono apparire simili o diverse a quelle passate. Negli *Elements*, infatti, Hobbes aveva utilizzato il termine *notice*: ricordare è come 'notare', cioè *avvertire* («take notice») la differenza o la somiglianza fra i concetti passati e presenti<sup>705</sup>. Anche nel *Decameron physiologicum* Hobbes ribadirà il medesimo concetto, affermando che la varietà dei fantasmi (*fancies*) o, che è la stessa cosa, dei fenomeni della natura, ha una causa efficiente universale, cioè la varietà di movimento. Infatti, se tutte le cose nel mondo fossero assolutamente a riposo, le creature viventi non avrebbero alcuna sensazione degli oggetti, cioè «che è un po' come essere morti»<sup>706</sup>. La memoria delle cose precedentemente viste, sottolinea Hobbes, è necessaria per distinguere i fantasmi, altrimenti è come se si vivesse sempre al buio: «perché il buio è buio, sia nero sia blu, per colui che non può distinguere»<sup>707</sup>.

Dalla seconda postilla, deriva un'altra e più importante conclusione, che avrà una notevole implicazione sulla teoria del sogno: perché abbia luogo l'oscuramento, cioè la cessazione della sensazione di altre cose, è necessario che il nuovo oggetto, del quale percepiamo un moto tanto veemente, provochi in noi *stupore* (*stupor*)<sup>708</sup>, cioè attenzione verso la novità. L'oscuramento dei fantasmi richiede, pertanto, la meraviglia (*admiratio*), e la meraviglia richiede la *temporalità*, ossia il fatto che alcune cose siano percepite come passate, cioè vecchie o consumate dal tempo, e altre come presenti, cioè nuove.

Questa percezione, afferma Hobbes, non è delle cose, «bensì delle considerazioni del senziante»<sup>709</sup>. Non sono le cose che diventano più oscure, ma i nostri fantasmi, nella misura in cui vengono considerati a *distanza* di tempo.

La distanza, come abbiamo visto, è un concetto fondamentale che permette di definire l'apparenza in termini di spazialità. La distanza nello spazio, soprattutto laddove non possa essere colmata da strumenti ottici, rende infatti la visione di un oggetto più oscura, determinando, di conseguenza, una erronea considerazione sul luogo apparente

<sup>705</sup> EL, I, III, 6, pp. 10-11.

<sup>706</sup> «For the variations of fancies, or (which is the same thing) of the phenomena of nature, have all of them one universal efficient cause, namely the variety of motion. For if all things in the world were absolutely at rest, there could be no variety of fancy; but living creatures would be without sense of all objects, which is little less than to be dead»: *Decameron Phy.*, p. 83.

<sup>707</sup> «A. What if a child new taken from the womb should with open eyes he exposed to the azure sky, do not you think it would have some sense of the light, but that all would seem unto him darkness? B. Truly, if he had no memory of any thing formerly seen, or by any other sense perceived (which is my supposition), I think he would be in the dark. For darkness is darkness, whether it be black or blue, to him that cannot distinguish»: *Decameron Phy.*, p. 83.

<sup>708</sup> DC, IV, XXV, 6, p. 272.

<sup>709</sup> «In memoria phantasmata tanquam tempore attrita considerantur, in phantasia, ut sunt. Quae quidem distinctio non rerum est, sed considerationum sentientis»: DC, IV, XXV, 8, p. 274.

dell'immagine<sup>710</sup>. A tal fine mi sembra particolarmente importante la lettera di Hobbes a Sir Gervase Clifton del 1635<sup>711</sup>. In essa il filosofo inglese paragona la sua missiva a un cannocchiale (*perspective glass*): così come quest'ultimo potenzia, cioè *rende più chiara* la visione dei *particolari* delle cose anche a grande distanza di spazio, allo stesso modo, la lettera farà percepire a Sir Clifton, come *vicina*, la gratitudine di Hobbes nei suoi confronti. Lo scopo della lettera, tuttavia, così come quello del cannocchiale, non è solo quello di 'ridurre' la lontananza spaziale, ma, in un certo senso, anche quella temporale. Nell'assenza di strumenti di supporto alla visione, l'osservatore, se vuole migliorare, cioè *schiarire*, la sua percezione, dovrà, in effetti, avvicinarsi all'oggetto. E tale processo non richiede solo un 'cambiamento' di luogo, ma anche un movimento nel tempo, cioè una successione temporale. La lettera e il cannocchiale svolgono, invece, metaforicamente, la funzione di 'accorciamento' dei tempi necessari perché un corpo passi ora per questo, ora per quello spazio<sup>712</sup>.

Il legame tra sensazione e memoria<sup>713</sup> chiama in causa, dunque, le due categorie principali dell'apparenza percettiva, cioè lo spazio e il tempo<sup>714</sup>. Se la sensazione, intesa come *reazione*, presuppone il tempo presente e la prossimità spaziale all'oggetto (affinché essa risulti chiara e distinta), la sensazione intesa come *confronto* o *giudizio*, cioè come memoria, presuppone il tempo passato e la lontananza spaziale dall'oggetto<sup>715</sup>.

Il tempo è per definizione – scrive Hobbes – un fantasma, cioè un concetto del moto (*phantasma, id est, conceptus motus*); e perciò, concepire che qualcosa non si muove nel tempo sarebbe concepire un concetto senza concepire il moto, il che è impossibile<sup>716</sup>.

Ora, se il movimento di un corpo contiguo è la causa della sensazione<sup>717</sup>, il movimento di un altro corpo contiguo sarà, ugualmente, la causa di una nuova sensazione, cioè della variazione dei fantasmi o dell'attenzione a un nuovo oggetto e,

---

<sup>710</sup> TO II, pp. 210, 213, 2016; AW, III, pp. 116-118; DH, cap. III.

<sup>711</sup> 20/30 January 1635, CTH, vol. 1, p. 25.

<sup>712</sup> DC, II, VII, 3, p. 77.

<sup>713</sup> Sul legame sensazione-memoria, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 1, 980 a 25 - b 25.

<sup>714</sup> *Decameron Phy.*, p. 84; cfr. Y.-Ch. ZARKA, *L'enjeu de la philosophie première de Hobbes*, in *Thomas Hobbes. Philosophie première*, cit., pp. 22-26.

<sup>715</sup> «Non enim differunt inter se φαντάζεσθαι et meminisse, nisi quod meminisse supponit tempus praeteritum, φαντάζεσθαι autem minime. [...] Contingit enim in memoria simile quid ei quod contingit in prospectu ad res longinquas. Nam ut hic corporum partes minutiores prae nimia distantia non cernuntur, ita illic multa accidentia et loca et partes rerum sensibus olim percepta vetustate abolentur»: DC, IV, XXV, 8, p. 274.

<sup>716</sup> DC, II, VIII, 10, p. 88.

<sup>717</sup> DC, IV, XXV, 2, p. 269.

dunque, dello stupore. La sensazione è il più ammirabile dei fenomeni perché richiede la memoria, cioè lo scorrere del tempo.

## 7. 2. Il sogno e il ‘criterio’ della meraviglia (*stupor, admiratio, anaesthesia*)

Dall’analisi fin qui condotta emerge che il concetto di meraviglia o ammirazione rappresenta, di fatto, una costante degli scritti di Hobbes. La stessa curiosità, ossia l’appetito di conoscenza (*appetite of knowledge*)<sup>718</sup>, è definita come la passione che distingue gli uomini dagli animali rendendo comprensibile non soltanto l’invenzione del linguaggio, come prerogativa tipicamente umana, ma, come si è visto, anche quel fenomeno tanto ammirabile che è la visione, che cessa di essere un fatto ‘animale’ quando alla semplice percezione si sostituisce la curiosità nel *giudicare* ciò che si vede<sup>719</sup>.

Già negli *Elements*, Hobbes aveva individuato nella meraviglia nei confronti dei fenomeni naturali il cominciamento della filosofia<sup>720</sup>; e in questo, il filosofo inglese non faceva altro che riecheggiare evidentemente il famoso adagio sulla ‘meraviglia’ che Aristotele propone nella sua *Metafisica*:

Gli uomini – scriveva il filosofo greco – hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell’intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere [...] <sup>721</sup>.

Allo stesso modo, nel cap. XXV del *De corpore*, Hobbes recupera questo senso di meraviglia, aggiungendo però un aspetto di novità: non si tratta semplicemente di far cominciare la filosofia dallo stupore provato verso i fenomeni della natura, ma di collocare la meraviglia all’origine della conoscenza, cioè nella sensazione, definita, non a caso, come il fenomeno naturale più ammirabile di tutti<sup>722</sup>.

---

<sup>718</sup> EL, I, IX, 18, p. 45.

<sup>719</sup> FD, *Epistle*, p. 76 (cfr., *supra*, Cap. 5, § 5. 3.).

<sup>720</sup> «And from this beginning is derived all philosophy: as astronomy from the admiration of the course of heaven; natural philosophy from the strange effects of the elements and other bodies»: EL, I, IX, 18, p. 46.

<sup>721</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 982 b (trad. it. a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, p. 11); cfr. anche PLATONE, *Teeteto*, 155 d.

<sup>722</sup> DC, IV, XXV, 1, p. 268.

Ora, da un punto di vista terminologico, Aristotele utilizzava il termine greco θαυμάζειν per indicare la meraviglia. Hobbes si serve del latino *admiratio* (nella forma inglese *admiration*, sia nel *The Body* che negli *Elements*)<sup>723</sup> ma anche del greco ἀνασθησία, cioè ‘anestesia’, per indicare lo stupore (*stupor*) che, determinando la cessazione di una sensazione, fa percepire qualcosa come nuovo e insolito<sup>724</sup>. La meraviglia è uno stato di inquietudine e quale termine migliore, se non ‘anestesia’, per definire il fenomeno corporeo della sensazione?

Questo punto è capitale, poiché l’ammirazione (*admiratio*), che subentra a uno stato precedente di ‘anestesia’ (ἀνασθησία), è assunta da Hobbes a criterio di distinzione fra il sogno e la realtà, e in tal senso è chiamata a delimitare meglio i confini della sensazione legata al fenomeno dell’apparire. Come vedremo, infatti, l’assenza di meraviglia nei fantasmi del sogno permette di definire meglio cosa siano i fantasmi della sensazione.

I sogni, che Hobbes definisce come i fantasmi di coloro che dormono (*phantasmata dormientium somnia sunt*)<sup>725</sup>, rappresentano, di fatto, una tipologia di fenomeno sensibile particolare. I motivi principali di tale particolarità li abbiamo già visti nell’analisi degli *Elements* e del *Leviathan*, e il cap. XXV del *De corpore* non si discosta molto dai due precedenti e in particolare, come ho appena detto, dagli *Elements*.

In effetti, benché nel 1640 Hobbes fosse giunto alla conclusione per cui non esiste un criterio certo per distinguere il sogno dalla veglia<sup>726</sup>, il filosofo inglese aveva pur tuttavia individuato nella stranezza (*strangeness*) il principio più evidente di discernimento: quando la stranezza, durante il sonno, è eccessiva, come al pensiero di cadere dall’alto senza farci male, ci svegliamo<sup>727</sup>. In tal senso, la stranezza rompe la chiarezza del sogno, quella chiarezza che è così forte da impedire lo stupore alla vista di luoghi o persone, di fronte alle quali, se fossimo svegli, proveremmo meraviglia.

All’interno del *De corpore*, Hobbes riprende l’argomentazione, ribadendo le caratteristiche principali dei sogni: i sogni sono composti da fantasmi prodotti dalla sensazione; si presentano per la maggior parte disordinati e incoerenti; sono più forti,

---

<sup>723</sup> *The Body*, IV, XXV, 1, p. 401; EL, I, IX, 18, pp. 45-46.

<sup>724</sup> DC, IV, XXV, 6, p. 272; anche nel *The Body* il termine utilizzato è *stupor* (p. 395).

<sup>725</sup> DC, IV, XXV, 9, p. 274 (nella versione inglese: «The phantasms of men that sleep, are *dreams*», p. 399). Nelle opere precedenti, Hobbes preferisce, per la stessa definizione del sogno, il lemma *imagination/imaginatio*: cfr. EL I, III, 2, p. 8: «dreams are the imaginations of them that sleep»; AW, XXVII, 19, p. 327: «imaginationes quae vocantur somnia»; Lev, I, II, p. 30: «The imaginations of them that sleep are those we call Dreams» (nella versione latina: «Imaginationes dormientium sunt somnia», p. 31).

<sup>726</sup> EL, I, III, 10, p. 12.

<sup>727</sup> EL, I, III, 10, p. 12; cfr., *supra*, Cap. 2, § 2. 2.

cioè sembrano più chiari, delle immaginazioni che abbiamo da svegli; e, infine, sognando non ci meravigliamo né dei luoghi né degli aspetti delle cose<sup>728</sup>. In relazione alle ultime due tipologie, Hobbes individua le seguenti cause: 1) i sogni appaiono più chiari perché, «cessando la sensazione delle cose esterne, il moto da cui sorge il fantasma domina come se fosse presente»<sup>729</sup>: si verifica, dunque, il fenomeno dell'*anestesia* (cessazione della sensazione), ma non quello dell'oscuramento dei fantasmi (perché non vi sono *nuove* sensazioni); 2) di conseguenza, all'anestesia non subentra lo stupore: i sogni non stupiscono, perché «la meraviglia richiede che le cose appaiano nuove ed insolite»<sup>730</sup>, il che non può accadere se, nel sonno, tutto sembra come presente.

L'assenza di meraviglia, durante il sonno, impedisce il confronto fra i fantasmi; senza confronto non vi è memoria; e senza memoria non vi è sensazione e, dunque, stupore. L'unica possibilità di novità nel sogno potrebbe essere quella di considerare come nuovi i fantasmi composti da quelli vecchi, come nel caso delle chimere, un monte d'oro e simili<sup>731</sup>. In tal senso, afferma Hobbes, la mente potrebbe 'risarcire' le parti dei fantasmi consumate dal tempo con altre parti fittizie (*partibus fictis resarciuntur*), appunto le chimere<sup>732</sup>. Ma quale meraviglia potrebbe scaturire da fantasmi, come le chimere, che siamo noi stessi a creare? L'ammirazione esige che le cose si presentino, cioè appaiano (*videtur*) come nuove e insolite; il che richiede, come abbiamo visto, il movimento di un nuovo oggetto e una predisposizione dell'animo, cioè un'attenzione, alla nuova *impressione*. E tale attenzione, che ha bisogno di tempo, manca durante il sonno, in cui tutto è presente. Una chimera non *appare*, nel senso stretto e 'sensibile' del termine, perché essa è *creata* ad arbitrio della fantasia<sup>733</sup>. In altre parole, come è stato sottolineato da Arnaud Milanese, l'ammirazione non fornisce un criterio di discriminazione del sogno dalla realtà dal punto di vista del contenuto (ciò che sogniamo, fingiamo o ricordiamo potrebbe, infatti, anche coincidere), ma attesta la *possibilità* stessa di una

---

<sup>728</sup> DC, IV, XXV, 9, p. 274.

<sup>729</sup> DC, IV, XXV, 9, p. 275.

<sup>730</sup> «Denique loca et species rerum ante incognitas ideo somniantes non admiramur, quia admiratio postulat, ut res nova et insolita videatur, id quod nisi recordantibus speciem priorem contingere non potest. In somnis autem videntur omnia ut praesentia»: DC, IV, XXV, 9, p. 275.

<sup>731</sup> DC, IV, XXV, 9, p. 275.

<sup>732</sup> DC, IV, XXV, 9, p. 275.

<sup>733</sup> Cfr. anche EL, I, III, 4, p. 10; Lev, I, II, pp. 28-30.

realtà fuori dal sogno, che non è né sogno né finzione, ma sensibilità, cioè percezione del nuovo e possibilità del ricordo<sup>734</sup>.

### 7. 3. La vista e il tatto: ‘figura’, ‘movimento’ e ‘memoria’

L’esame dei fantasmi e della sensazione/memoria in questa prima parte del cap. XXV del *De corpore* chiarisce, dunque, che cosa Hobbes intenda quando definisce i fantasmi in quanto «accidenti interni della mente». Considerare i fantasmi come accidenti e non come specie delle cose esterne significa privilegiare la categoria della temporalità su quella della spazialità, cioè la percezione interna del fantasma, piuttosto che la sua *apparenza* esterna. In effetti, come abbiamo visto, Hobbes si limita semplicemente a fornire, in questa sede, la spiegazione della causa meccanica e fisiologica per la quale i fantasmi appaiono come esterni, ossia il doppio conato oggetto-soggetto/soggetto-oggetto<sup>735</sup>. Questa scelta è inoltre confermata dalla presenza alquanto scarna, nel cap. XXV, del lemma *appareo*, che Hobbes utilizza, appunto, solo per dimostrare l’inerenza del fantasma al soggetto sulla base del fatto che le cose visibili appaiono spesso nei luoghi in cui non sono<sup>736</sup> (illusione alla quale non saremmo costretti se i fantasmi fossero accidenti degli oggetti). Invero, Hobbes non ha motivo, in questa parte del *De corpore*, di approfondire la questione dell’illusione legata all’apparenza dei fantasmi, perché, da un lato, ne ha già parlato nel cap. VII (dove, appunto, egli ha considerato i fantasmi come *species*) e, dall’altro, perché ne parlerà dettagliatamente nella *sectio secunda* degli *Elementa*, cioè nel *De homine*, a cui Hobbes stesso rinvia, tra l’altro, per uno studio sugli inganni dei sensi e, in particolare, della vista<sup>737</sup>.

L’aspetto sul quale ora vorrei insistere è il legame tra i sensi della vista e del tatto con la memoria. In effetti, dopo aver parlato della sensazione e del fantasma in generale, Hobbes si sofferma ad analizzare i fantasmi propri dei nostri cinque sensi, istituendo, fra di essi, una distinzione terminologica e concettuale.

---

<sup>734</sup> A. MILANESE, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L’expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011, pp. 276-277, 286.

<sup>735</sup> DC, IV, XXV, 2, p. 269.

<sup>736</sup> DC, IV, XXV, 10-11, pp. 277-278.

<sup>737</sup> DC, IV, XXV, 11, p. 278.

1) Dal punto di vista lessicale, dovremo innanzitutto considerare il lemma *phantasma* sia nella sua accezione generale sia nella sua accezione particolare in riferimento al senso della vista:

a) tutte le qualità che percepiamo con i nostri sensi sono chiamate da Hobbes con il nome comune *phantasma*. A seconda del senso cui si riferiscono, i fantasmi assumono denominazioni differenti: *luce* e *colore* sono i fantasmi della vista, l'*odore* è il fantasma dell'olfatto, il *suono* dell'udito, e così via<sup>738</sup>;

b) in relazione al senso della vista, Hobbes fa un'ulteriore precisazione, affermando che i fantasmi visivi si chiamano anche immagini<sup>739</sup>. L'immagine, tuttavia, non è la rappresentazione della luce, ma del corpo luminoso, perché, precisa Hobbes, il soggetto non vede la luce, ma il corpo luminoso o illuminato<sup>740</sup>. In altre parole ancora, se il *fantasma* proprio della vista è la luce, l'*oggetto* proprio della vista è il corpo luminoso o illuminato. Il fantasma non è, dunque, tutta la rappresentazione o immagine, ma una *parte* di essa, perché l'oggetto del senso è il corpo + il fantasma (luce, colore, ecc.). Se sostituiamo i nomi degli addendi, il risultato non cambia: la *figura* (i.e. *corpus*) + la *luce* o il *colore* (i.e. *phantasma*) formano un 'tutto' (*totum*), che in latino si chiama, appunto, *imago* o *species*<sup>741</sup>, e in greco, εἶδος, εἶδωλον, e ἰδέα<sup>742</sup>, parole che significano *aspectus*, cioè 'apparenza visiva'<sup>743</sup>. L'idea è pertanto l'immagine del senso della vista: non si possono avere idee che di cose visibili, perché la luce (o colore), che *compon*e l'idea, è il fantasma proprio del senso della vista;

c) la considerazione per cui l'oggetto del senso della vista non è il fantasma (la luce), ma il corpo (ciò che si dice luminoso o colorato), vale anche per gli altri sensi. L'oggetto

---

<sup>738</sup> «Phantasma a visu proprium est lumen. [...] Phantasma ab auditu *sonus*, ab olfactu *odor*, a gustu *sapor* est; a tactu autem sunt *durities* et *mollities*, *calor* et *frigus*, aqueositas, oleositas, et multa alia, quae sensu bene, verbis non satis distinguuntur»: DC, IV, XXV, 11, p. 277.

<sup>739</sup> DC, IV, XXV, 11, p. 277; cfr. anche DC, IV, XXV, 7, p. 272: «non omnia phantasmata imagines sunt». È utile ricordare che nel *Leviathan* (IV, XLV, p. 1030) Hobbes aveva definito l'immagine, *nel senso stretto del termine*, come la rappresentazione propria del senso della vista.

<sup>740</sup> «Et visus objectum proprie dictum non est lumen nec color, sed ipsum corpus lucidum vel illustratum vel coloratum»: DC, IV, XXV, 10, p. 277; cfr. anche DC, IV, XXV, 3, p. 270: «Objectum est id quod sentitur; itaque videre nos Solem accuratius dicimus quam lucem. Lux enim et color et calor et sonus et caeterae qualitates, quae *sensibiles* vocari solent, objecta non sunt, sed sentientium phantasmata».

<sup>741</sup> Sull'uso del termine *species*, come sinonimo di immagine, cfr. la definizione che Hobbes aggiunge alla versione latina del *Leviathan* (alla fine del cap. XLVI, p. 1089): «Quid est species? Species est, ut sciunt omnes qui latine sciunt, forma rei aspectu cognita, constans ex figura et colore».

<sup>742</sup> La forma greca del termine 'idea' è mantenuta anche in *The Body*, p. 404.

<sup>743</sup> «Totum autem illud *figura cum lumine vel colore* a Graecis εἶδος, et εἶδωλον, et ἰδέα, a Latinis *species* et *imago* (quae voces omnes idem significant quod *aspectus*) appellari solet»: DC, IV, XXV, 10, p. 277.

dell'udito non è il suono, ma il corpo che produce il suono; l'oggetto dell'olfatto non è l'odore, ma il corpo che produce odore, e così via<sup>744</sup>;

d) ogni senso ha, dunque, un fantasma proprio, sebbene alcuni condividano delle proprietà in comune. Si tratta di quelle proprietà che già Aristotele chiamava sensibili comuni a tutti i sensi, ossia la figura, la grandezza e il movimento<sup>745</sup>. Hobbes afferma, invece, che queste tre proprietà (che, come abbiamo visto, si possono chiamare anche accidenti) sono comuni a due sensi: il tatto e la vista<sup>746</sup>. E aggiunge che, poiché la figura è comune al tatto e alla vista, la leggerezza, l'asprezza, la rarità e la densità, che solitamente sentiamo con il tatto e che si riferiscono alla figura, sono comuni anche alla vista<sup>747</sup>;

e) la figura si tocca con il tatto e si vede con la vista. Tuttavia (*sed*), per vedere è necessario che vi sia luce, perciò, sottolinea Hobbes, il fantasma della luce non può darsi senza figura («Sed nec lumen nec color sine figura esse potest»)<sup>748</sup>. Il termine *idea*, che, come sappiamo, significa *vedere*<sup>749</sup>, può essere applicato solo agli oggetti visibili, cioè a quegli oggetti che, per vedersi, hanno bisogno della luce.

2) Dal punto di vista concettuale derivano le seguenti conclusioni:

a) benché il senso della vista continui ad avere un primato sugli altri sensi, Hobbes riconosce una certa importanza anche al tatto che, per esercitarsi, ha bisogno del concorso degli accidenti principali dei corpi: movimento, grandezza e figura<sup>750</sup>;

b) movimento, grandezza e figura chiamano in causa le due 'coordinate' della conoscenza: lo spazio e il tempo; e lo spazio e il tempo, come si è visto, rendono possibili la sensazione e la memoria;

c) per comprendere l'assimilazione, in un certo senso, del tatto alla vista, conviene citare interamente il brano in cui Hobbes descrive e definisce il senso del tatto:

Con il tatto noi sentiamo quali cose sono calde e quali fredde, anche se sono lontane da noi; le altre cose, come duro, molle, aspro, liscio, non possiamo sentirle, se non sono contigue. Organo del tatto è qualunque membrana che, continuando la meningi tenera, si diffonde per tutto il

---

<sup>744</sup> «Objecta item auditûs, olfactûs, gustûs, tactûs non sunt sonus, odor, sapor, durities, etc., sed ea corpora, quae sonum, odorem, saporem, duritiem, etc. efficiunt»: DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>745</sup> DC, III, XV, 1, p. 153; ARISTOTELE, *De insomniis*, 458 a 33 – b 5; *De anima*, I 1, 427 a 15.

<sup>746</sup> «Motus, quies, magnitudo, figura cum visu tactui communia sunt»: DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>747</sup> «Laeuitas, asperitas, raritas, densitas ad figuram referuntur et propterea tactui cum visu communia sunt»: DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>748</sup> DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>749</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>750</sup> Hobbes non sembra dunque allontanarsi molto da tutta una tradizione che ha considerato il tatto come il senso fondamentale insieme alla vista. Cfr. ad esempio: ARISTOTELE, *De anima*, B 3, 415 a 5, I 13, 435 b 7 - 25; ID, *De sensu et sensibili*, 440 b 30; F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, I.6.10, I.6.12; cfr. anche R. DESCARTES, *Le Monde ou Traité de la Lumière*: BOp II, p. 217; AT XI 5.

corpo, in modo tale che non si può esercitare pressione su nessuna parte del corpo, senza esercitarla anche su di essa. Ciò che preme, quindi, si sente come duro o molle, cioè come più o meno duro. E la sensazione dell'aspro non è altro che una serie di sensazioni innumerevoli di duro e duro che si succedono l'uno all'altro ad intervalli brevissimi di tempo e di spazio. Quindi, aspro e liscio, come grandezza e figura, si riconoscono non solo con il tatto, ma anche con la memoria. Il tatto, infatti, si ha in un punto, ma aspro, liscio, quantità e figura non si sentono se non con il fluire di un punto, cioè con il tempo; e, per sentire il tempo, occorre la memoria (*tempus autem sentire, memoriae opus est*)<sup>751</sup>.

Questa definizione del tatto è contenuta alla fine del cap. XXIX, il penultimo della quarta parte del *De corpore* e, di fatto, l'ultimo in cui Hobbes parla propriamente della sensazione. L'analisi sul fenomeno della sensazione è dunque iniziata e si è conclusa con la medesima riflessione: il compito (*opus*) della memoria è sentire il tempo (*sentire di aver sentito è ricordare*);

d) dalla definizione del tatto e da quella di idea è possibile derivare alcuni concetti propri della filosofia prima e della geometria hobbesiana: *tutto, parte, movimento e conato, punto*, oltre a *spazio e tempo*, di cui Hobbes si serve, come si può notare, in maniera per nulla casuale. Invero, il filosofo inglese definisce il tutto come ciò che è «composto di parti e che si può dividere in parti»<sup>752</sup>. Le parti in questione sono parti del tempo e dello spazio<sup>753</sup>, e per fare il tutto è necessario che le parti si raccolgano, *nella mente*, in una somma<sup>754</sup>. Come si è visto, gli addendi che rientrano nel tutto (*totum*) o somma chiamata *idea* sono la luce (o colore) e la figura. La luce, oltre a essere il fantasma del corpo luminoso, è propriamente un movimento, cioè il risultato di un conato, e la figura è una proprietà del corpo esteso. Il movimento misura il tempo<sup>755</sup> e l'estensione implica lo spazio, cioè il fantasma della grandezza (e quindi della figura) che un corpo lascia di se stesso all'interno dello spazio immaginario<sup>756</sup>. L'idea, in quanto *totum*, è dunque il frutto di una composizione di fantasmi che durano per un certo tempo: è cioè pensare la sensazione come una successione di intervalli di tempo e di spazio. Questa concezione è capitale, perché sulla base della prima definizione della sensazione, cioè quella puramente meccanica, Hobbes definisce il fantasma come la sensazione che

<sup>751</sup> DC, IV, XXIX, 18, p. 339 (trad. it. pp. 469-470).

<sup>752</sup> DC, II, VII, 9, p. 79.

<sup>753</sup> DC, II, VII, 4, p. 78.

<sup>754</sup> «Ut autem in divisione monuimus non opus esse, ut partes divellantur, ita in compositione intelligendum est non necesse esse ad faciendum totum, ut partes sibi invicem admoveantur et se mutuo contingant, sed ut mente tantum in unam summam colligantur»: DC, II, VII, 8, p. 79.

<sup>755</sup> DC, II, VII, 2, pp. 77-78; in questa definizione Hobbes si oppone ad Aristotele (*Physica*, Δ, 11, 219 b 1-2) per il quale, al contrario, il tempo era la misura del movimento.

<sup>756</sup> DC, II, VII, 2, p. 76.

si produce in un istante («Fit autem phantasma in instante»)<sup>757</sup>, che equivale, in effetti, alla definizione del conato, vale a dire, il moto che si ha in un punto<sup>758</sup>, in un istante, cioè in un tempo indiviso<sup>759</sup>. Infatti, se consideriamo la definizione del senso del tatto, Hobbes afferma chiaramente che il tatto si ha in un punto («Tactus enim in puncto fit aliquando...»)<sup>760</sup>, perché il fantasma, come mera reazione, si ha in un istante; ma «aspro, liscio, quantità e figura non si sentono se non con il fluire di un punto, cioè con il tempo»<sup>761</sup>. *Aspro e liscio*, intesi come il risultato di una *ripetizione* della sensazione, e *quantità e figura*, cioè gli accidenti propri dei corpi, rendono possibile la definizione della sensazione come memoria, cioè come *riconoscimento* di ciò che si è, in più tempi, sentito. Non basta reagire per sentire: questo Hobbes lo afferma chiaramente; occorre riconoscere (*cognosco*), cioè percepire similitudini e differenze con quel che attualmente si sente. Conviene precisare, a scampo di equivoci, che la composizione di cui parla Hobbes è una composizione interna alla mente. Le parti, infatti, si raccolgono nella mente, *e non in natura*, in una somma: «ci si deve guardare dal pensare che allo stesso modo si compongano i corpi fuori della mente, cioè che ci sia in natura un corpo o che sia immaginabile un esistente che in un primo momento non abbia affatto alcuna grandezza, e che in un secondo momento, per l'aggiunta di una grandezza, diventi una quantità e, per l'aggiunta di una quantità grande o piccola, diventi denso e rarefatto e, poi, per l'aggiunta della figura, diventi figurato e, poi, per l'aggiunta della luce o del colore, luminoso o colorato [...]»<sup>762</sup>.

La quarta parte del *De corpore* mostra, dunque, come il vocabolario dell'apparenza sia rappresentato principalmente dai termini *phantasma*, *imago*, *idea* e dalla coppia di co-occorrenze *figuralcolor*. Attraverso questi termini, ciascuno con la sua accezione, Hobbes scandisce in effetti il formarsi e il conservarsi dell'apparenza, nei vari aspetti di essa, sia come sensazione, principalmente visiva e tattile, sia come immagine mentale.

Il rapporto *phantasmatalimagines/ideae*, non perfettamente equivalenti, permette a Hobbes di tenere distinte le apparenze visive (le *idee* propriamente dette) da quelle degli

<sup>757</sup> DC, IV, XXV, 3, p. 270.

<sup>758</sup> «definiemus Conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum et in instanti»: DC, III, XV, 2, p. 155; vedi anche *Decameron Phy.*, p. 87. Per un'analisi del concetto di *conatus* in Hobbes e del ruolo centrale che esso occupa nel programma della filosofia naturale, cfr. il recente articolo di J. DOUGLASS, *Hobbes on 'Conatus': A Study in the Foundations of Hobbesian Philosophy*, «Hobbes Studies», 29 (2016), pp. 66-85.

<sup>759</sup> DC, III, XV, 2, p. 155.

<sup>760</sup> DC, IV, XXIX, 18, p. 339.

<sup>761</sup> DC, IV, XXIX, 18, p. 339.

<sup>762</sup> DC, I, II, 14, pp. 26-27 (trad. it. pp. 88-89).

altri sensi, stabilendo, al tempo stesso, una concezione generale dell'apparenza come fatto mnemonico, e non solo ed esclusivamente 'reattivo'.

In *Appendice II* mi soffermerò sulla funzione del termine *idea* in rapporto ad altri aspetti del fenomeno dell'apparenza, i quali avranno, come vedremo, delle ricadute importanti anche nella sfera religiosa e nella teoria del linguaggio. Ma quel che è ancora più importante e significativo nella mia ricerca è dimostrare che il termine *idea* rientra a pieno titolo nel vocabolario dell'*apparenza* di Hobbes.

## APPENDICE II

### IL TERMINE «IDEA» COME PARTE DEL LESSICO DELL'APPARENZA

Nelle prime pagine del *Saggio sull'intelletto umano* (1690), Locke scrive: «devo qui nell'introduzione chiedere venia al mio lettore per l'uso frequente che faccio della parola *idea*, che egli troverà nel seguente trattato. Questo è il termine che serve meglio, credo, per rappresentare qualunque cosa che è l'*oggetto* dell'intelletto quando un uomo pensa; l'ho quindi usato per esprimere tutto ciò che può essere inteso per *fantasma*, *nozione*, *specie* o tutto ciò intorno a cui lo spirito può essere adoperato nel pensare; e non avrei potuto evitare di servirmene spesso»<sup>763</sup>.

Se Hobbes avesse dovuto chiedere scusa ai suoi lettori per la presenza del termine *idea* nelle sue opere avrebbe dovuto farlo per il motivo opposto, ossia per essersene servito troppo poco.

In effetti, la parola *idea* non è fra le più frequenti nel lessico hobbesiano<sup>764</sup>. Nonostante ciò, e dunque indipendentemente dalla frequenza, la peculiarità della parola e la centralità del concetto fanno di *idea* un termine chiave che entra di diritto nel lessico dell'*apparenza* di Hobbes.

A dimostrazione del mio assunto affronto la questione sia dal punto di vista di eventuali fonti hobbesiane di *idea* sia conducendo un'analisi testuale.

Quanto alle fonti, si può cominciare da quello che Hobbes afferma nel cap. XLV del *Leviathan* e nel cap. XXV del *De corpore*, nei quali il termine *idea* viene spiegato ricorrendo ai lemmi 'immagine', 'figura/colore' e 'fantasma'<sup>765</sup>. In questa operazione di chiarimento semantico, Hobbes non solo definisce l'idea una 'immagine figurata', ma a sostegno di quanto afferma si richiama all'etimo greco. Anche questo spiega l'accezione particolare che *idea* ha nel vocabolario hobbesiano, e talune differenze, come vedremo più avanti, emergeranno nella discussione con Descartes<sup>766</sup>.

---

<sup>763</sup> «I must here, in the entrance, beg pardon of my reader for the frequent use of the word *idea*, which he will find in the following treatise. It being that term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man think, I have used it to express whatever is meant by *phantasm*, *notion*, *species*, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking; and I could not avoid frequently using it»: J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, Book I, *Introduction*, § 8 (trad. it. a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, UTET, 2013<sup>3</sup>, p. 59. Ho modificato la trad.).

<sup>764</sup> Cfr., *infra*, *Appendice III*, vol. 2.

<sup>765</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031; DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>766</sup> Cfr., *infra*, in questa *Appendice*, pp. 207-218.

E così, volendo individuare la *fonte* alla quale ricondurre il particolare uso che Hobbes fa del termine *idea* non si può che fare riferimento alla tradizione della cultura classica nella forma consolidata, per così dire, che veniva restituita dai più diffusi dizionari greco-latini che il filosofo aveva a disposizione. In tal senso si capisce il motivo per il quale Hobbes, per definire cosa sia l'idea, cominci dalla spiegazione della parola *idea*: egli non sente la necessità di riferirsi a questo o quell'autore, ma, per l'appunto, all'etimologia.

Sappiamo, invero, che nel catalogo dei libri presenti ad Hardwick Hall, nella biblioteca personale dei Cavendish, stilato dallo stesso Hobbes, si trovano enumerati differenti dizionari e lessici, dal più famoso *Thesaurus linguae graecae* di Henricus Stephanus al *Lexicon graeco-latinum* di Johannes Scapula, fino a includere anche dizionari in quelle che, all'epoca, erano le principali lingue nazionali, fra cui, per fare giusto un esempio, il *Vocabulario degli academici della crusca*<sup>767</sup>.

Prima di passare all'analisi testuale del termine *idea* e per verificare quale ruolo esso abbia nel vocabolario dell'*apparenza*, conviene dunque vedere se e quale ricaduta abbia in Hobbes la conoscenza e la consuetudine dei dizionari. Passerò successivamente all'analisi dei testi hobbesiani suddividendo la mia analisi in tre parti: nella prima parte analizzerò la consistenza delle occorrenze del lemma *idea*, fornendo un quadro completo della sua presenza, in senso diacronico e sincronico, nei testi di Hobbes e della sua modulazione nei vari contesti; nella seconda parte prenderò in esame le precisazioni sul termine *idea* che Hobbes avanza nelle *Objectiones Tertiae* (1641); nella terza esporrò le mie conclusioni guadagnate sulla base dei dati testuali.

Con i dizionari conviene cominciare, in primo luogo, dalla considerazione per cui questi sono stati uno strumento di lavoro di cui Hobbes si è servito per una parte non secondaria del suo impegno scientifico. Non va mai dimenticato, infatti, che egli ne aveva fatto grande uso nelle numerose traduzioni da lui realizzate non solo su alcuni dei grandi classici latini e greci (Aristotele, Tucidide, Omero), ma anche quando aveva tradotto le sue stesse opere dall'inglese al latino, e *viceversa*. In secondo luogo, e per limitarci al solo *Lexicon* di Scapula, nei lemmi lì presenti di *idea-idolum*, ritroviamo il

---

<sup>767</sup> Cfr. Ms. E. 1. A, in R. A. TALASKA (ed.), *The Hardwick Library*, cit., pp. 41-117; cfr., *supra*, *Introduzione*, § 2., pp. 22-23.

significato che di essi Hobbes fornisce nel *Leviathan* e nel *De corpore*, cioè quello di immagine visiva<sup>768</sup>.

Si legge in Scapula: «ΕΙΨΔΩ, video [...] Derivata ab εἶδω, *video*. Εἶδομαι, pass. unde εἶδεται, videtur, eo sensu, quo dicimus aliquid nobis tale vel tale videri, aut videri aliquid faciendum. [...] qui apparet similis, qui assimilatur [...]. Εἶδος, εος, τὸ, facies, forma, species [...]. Εἶδωλον, ου, τὸ, simulacrum, imago, effigies. Sic appellatur quicquid est quo repraesentatur nobis forma rei alicujus vel fictae vel etiam verae. [...] Ἰδέα (alicubi et εἰδέα) species [...]»<sup>769</sup>.

Come si vede, per spiegare la parola *idea* Scapula usa il verbo *video* in varie forme (*video*, *videtur*, *videri*, *videor*). L'idea appare simile (*apparet similis*) a qualcosa: è 'simulacro', 'immagine' ed 'effigie', ossia rassomiglia a qualcosa di visibile.

È esattamente questa l'accezione che il termine *idea* avrà costantemente nei testi di Hobbes. La troviamo nei testi in cui si sviluppa la discussione con Descartes sulle *Meditationes de prima philosophia* (1641), nel *Leviathan* e fino al *De homine*.

## 1. Consistenza delle occorrenze del lemma *idea* nei testi di Hobbes

Convieni ora passare all'esame del lemma *idea* nei testi hobbesiani.

Le tavole delle occorrenze<sup>770</sup> mostrano che il lemma *idea* non è certamente fra i più utilizzati da Hobbes. Il filosofo se ne serve nei suoi scritti o in maniera modesta, oppure non se ne serve affatto. Le uniche due eccezioni sono costituite dalle *Objectiones* a Descartes e dal *De corpore*, nei quali il lemma conta, rispettivamente, quarantotto e cinquantatré occorrenze. Nel *De corpore*<sup>771</sup>, in particolare, il lemma non è equamente distribuito, poiché la più alta concentrazione si ha nella prima parte (quarantadue occorrenze), ossia nella *Logica*.

Ciò precisato, la prima comparsa del termine *idea* nel vocabolario hobbesiano si registra negli *Elements of Law*, nel passo in cui Hobbes introduce, per la prima volta, la cosiddetta ipotesi annichilatoria. L'idea si presenta, dunque, insieme alla supposta distruzione del mondo, anzi, per essere più precisi, insieme a ciò che *resta* dopo la

<sup>768</sup> DC, IV, XXV, 10, p. 277; Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031.

<sup>769</sup> J. SCAPULA, *Lexicon graeco-latinum*, Amsterdam, apud J. Blaeu & L. Elzevirium, 1652, p. 425. Le stesse voci, εἶδος-εἶδωλον-ἰδέα, tornano nel *De corpore* (IV, XXV, 10, p. 277). L'edizione del *Lexicon* di Scapula catalogata nel ms. E. 1. A è datata 1617; cfr. R. A. TALASKA, *The Hardwick Library*, cit., p. 106.

<sup>770</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. 2.

<sup>771</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. 2, pp. 341-342.

supposta annichilazione del mondo. Hobbes si serve del termine alla forma plurale (*ideas*) e lo fa seguire e precedere da una serie di lemmi che egli assume, con buona evidenza, come equivalenti: *cognition, imagination, notice, conception, knowledge*<sup>772</sup>. Tali lemmi, compreso, dunque, *idea*, designano l'insieme delle rappresentazioni (*representations*) delle qualità delle cose esterne, viste e percepite, che si conservano nella mente dell'unico superstite. Un elenco pressoché simile (*ideae, memoria, imaginatio, magnitudo, motus, ecc.*) si trova nel *De Principiis* e nella versione finale nel *De corpore*, ed è introdotto anche in questi due scritti in relazione alla *ficta universi sublatio*<sup>773</sup>.

Le *ideas* rientrano pertanto all'interno di quel bagaglio di contenuti mentali a cui l'uomo può attingere per pensare, nella fattispecie dell'ipotesi annichilatoria, a un mondo che non c'è più. Più in generale, le idee si riferiscono a tutto ciò che, una volta esperito, non è necessario si ripresenti, costantemente, ai sensi. Come Hobbes scriverà in *Six Lessons*, non è necessario che i corpi siano sempre presenti: le idee e la memoria (*ideas and memory*), che di essi possediamo, attestano la loro presenza<sup>774</sup>.

Assente nel primo *Tractatus opticus*, il termine *idea* è utilizzato da Hobbes nelle polemiche con Descartes: 1) nella corrispondenza, il termine occorre, separato dalla locuzione *sive*, insieme a *phantasma*, per designare la natura soggettiva della luce e delle altre qualità<sup>775</sup>; 2) nelle *Objectiones Tertiae* si registra, come vedremo nella seconda parte di questa *Appendice*, la prima vera alta concentrazione del lemma *idea* nel vocabolario hobbesiano e, nello stesso tempo, la prima definizione dell'idea come immagine composta di colore e figura («*ideam, sive imaginem constitutam ex figura et colore*»)<sup>776</sup>. Si può nondimeno anticipare che, nelle *Objectiones*, Hobbes inaugura una certa 'strategia' nell'uso e nel processo di definizione del semantema *idea*, visibile soprattutto nel contesto della concepibilità o inconcepibilità (*inconceptibilis*) dell'idea di Dio (ma anche degli angeli, della sostanza, dell'infinito, ecc.). Vi possiamo distinguere: una *pars destruens*, nella quale si stabilisce ciò di cui non è assolutamente possibile avere un'idea e, dunque, ciò che l'idea *non è*; e una *pars construens*, nella quale si introduce, limitatamente al raggio di comprensione della mente umana (la sfera della sensibilità-immaginazione), il senso positivo del termine *idea* come immagine rappresentativa di ciò che vediamo e percepiamo. Così, per fare un esempio, [*pars*

<sup>772</sup> EL, I, I, 8, p. 2.

<sup>773</sup> DP, f. 1r, ll. 33-35; DC, II, VII, 1, p. 75.

<sup>774</sup> *Six Lessons*, p. 193.

<sup>775</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 30 marzo 1641, BAB CXVIII 1247; AT III 342.

<sup>776</sup> *Object. III*, BOp I, p. 919; AT VII 179.

*destruens* =] non può esserci, secondo Hobbes, un'idea di Dio perché [*pars construens* =] le idee hanno sempre un'origine e un termine<sup>777</sup>.

Questa stessa 'tecnica' si ritrova tanto nel *De cive* (1642) quanto nelle due versioni, inglese e latina, del *Leviathan*. Nel *De cive*, il lemma *idea* ricorre nel § 14 del cap. XV della terza parte dell'opera (*Religio*), dove conta due occorrenze. In entrambi i casi, i lemmi sono presenti all'interno di passi dedicati al culto di Dio prescritto dalla ragione naturale (*ratio naturalis*), nei quali Hobbes nega che si possa avere una concezione (*conceptus*) o comprensione di Dio<sup>778</sup>. Benché usato senza ricorrere a sinonimi, la definizione dell'idea è sostenuta da un doppio *iter* metodologico, per cui, dopo aver negato che si diano idee innate («Neque dici de Deo honorifice, quod idea ejus animo nostro insit»), e che quindi sia impossibile concepire l'infinito («quicquid enim concipimus, finitum est»), Hobbes riconosce all'idea la sua funzione più propria: rappresentare ciò che è finito, vale a dire, ciò che è *figurato* («omnis enim figura finita») <sup>779</sup>. L'idea *non* è innata né è un concetto dell'infinito, ma è il concetto di tutto ciò che concepiamo o immaginiamo come finito («idea enim conceptus noster est; conceptus autem nisi finiti non est») <sup>780</sup>.

Ugualmente, nel *Leviathan*, le undici occorrenze del termine nella versione inglese e le otto della versione latina sono utilizzate innanzitutto per dire ciò che l'idea non è, o ciò di cui non si possono avere idee: «non esiste idea o concezione dell'infinito» (*there is no idea, or conception of anything we call infinite*)<sup>781</sup> – si legge al cap. III – perché «ogni cosa che concepiamo è stata percepita tutta insieme o nelle sue parti attraverso il senso»<sup>782</sup>. E ancora: non si può avere «un'idea o un'immagine [di Dio] nella mente»<sup>783</sup>, perché si danno immagini solo di cose visibili<sup>784</sup>; ma Dio è invisibile, dunque, non si dà un'idea né di Dio, né delle cose invisibili, né, tantomeno, dell'infinito, perché – conclusione che giustifica etimologicamente la premessa (*non si dà un'idea di Dio*) – il termine «idea» deriva dal greco e significa *vedere*<sup>785</sup>.

<sup>777</sup> *Object. III*, BOp I, p. 931; AT VII 186-187.

<sup>778</sup> DCi, III, XV, 14.

<sup>779</sup> DCi, III, XV, 14.

<sup>780</sup> DCi, III, XV, 14.

<sup>781</sup> Lev, I, III, pp. 46-47.

<sup>782</sup> Lev, I, III, pp. 46-47.

<sup>783</sup> Lev, I, XI, pp. 160-161.

<sup>784</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031.

<sup>785</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031.

Della derivazione sensibile delle idee Hobbes parla anche nell'*Anti-White*, in cui, nelle due occorrenze più significative<sup>786</sup>, il termine è legato, in entrambi i casi, a *imago* e *species*, assunti come sinonimi (anticipando, in tal senso, quanto affermerà nel *De corpore*)<sup>787</sup>: l'idea è l'immagine (o specie) dell'oggetto che permane dopo l'atto della visione<sup>788</sup> ed è causata dall'azione di un corpo dotato di accidenti<sup>789</sup>.

Largamente utilizzato nel *De corpore*, il lemma *idea* ricorre soprattutto nella prima parte dell'opera, ossia nella *Logica*. Nel § 3 del cap. I, si trovano concentrate quattordici occorrenze. Hobbes se ne serve per descrivere le operazioni di calcolo compiute dalla ragione, che, prima ancora di imporre i nomi (per la definizione di 'nome' bisogna infatti aspettare al cap. II), addiziona e sottrae idee. Si tratta della 'composizione delle idee', presente in uno dei passi certamente più famosi del *De corpore*. Hobbes vi afferma che se uno vede qualcosa *oscuramente* da lontano, si forma l'idea di un corpo; quando la cosa si avvicina, e lo stesso uomo la vede ora in un luogo ora in un altro, si formerà un'idea nuova e chiamerà quella cosa *animata*; infine, trovandosi in prossimità della cosa, vedendone la figura, ascoltando la voce e cogliendo i segni di una mente razionale, egli forma una terza idea, attraverso la quale chiamerà la cosa *razionale*. A questo punto, la mente concepisce le tre idee 'nella loro totalità' come *una sola*, risultante dalla somma delle tre precedenti, *corpo, animato e razionale*, ossia *uomo*. All'inverso, per dimostrare come la mente sia in grado anche di sottrarre idee, Hobbes afferma che se quello stesso *uomo* si allontana, verranno perse, nell'ordine, prima l'idea di *razionale* e poi quella di *animato*, fino a quando, per la troppa *distanza*, anche il corpo non potrà più essere visto, e «l'idea nella sua totalità svanisce dagli occhi»<sup>790</sup>. Questo stesso esempio torna altre due volte nel *De corpore*, nel cap. II e nel cap. IV, nei quali, al posto del lemma *idea*, Hobbes utilizza una prima volta il lemma *conceptus* e una seconda volta il lemma *imago*. Il filosofo opera dunque una sostituzione terminologica che non modifica la sostanza del discorso, tranne per il fatto che, a differenza di ciò che accade nel primo esempio, la mente che calcola non somma o sottrae solo idee ma, adesso, anche nomi (a

---

<sup>786</sup> Nelle altre occorrenze, il lemma *idea* ricorre nelle parti in cui sono parafrasati passi del *De Mundo*; cfr. *Appendice III*, vol. 2, p. 582.

<sup>787</sup> DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>788</sup> «Sciendum est ergo unuscuiusque rei visae imaginem quandam relinqui ortam ab actione obiecti, etiamsi ipsum obiectum non amplius videatur. Hanc imaginem ideam vocant sive speciem rei visae»: AW, IV, 1, p. 125.

<sup>789</sup> «Quod autem ex formae diversitate varietur species, id est apparentia et aspectus materiae, id manifeste arguit formam consistere, non in substantia sed in aggregato accidentium, quibus res informata agit in nos, excitatque suam speciem, sive imaginem, sive ideam in sentiente»: AW, XXXVIII, 11, p. 420. Sulla teoria degli accidenti come 'causa' dell'apparenza cfr., *supra*, Cap. 7, pp. 181-185.

<sup>790</sup> DC, I, I, 3, pp. 12-13.

partire dal cap. II sappiamo, infatti, cosa sono e a cosa servono i nomi)<sup>791</sup>. Così, seguendo la regola con la quale si formano i nomi composti, Hobbes scrive che il concetto (*conceptus*) di *uomo* risulta composto da quello di *corpo* e da quello di *animato*<sup>792</sup>; e, ugualmente, quando si fa un sillogismo, del tipo: *l'uomo è animale, l'animale è corpo, dunque l'uomo è corpo*, si presenta alla mente prima l'immagine (*imago*) di un uomo che parla (e ci si ricorda che ciò che così appare si chiama *uomo*); poi si presenta la stessa immagine dello stesso uomo che si muove (e ci si ricorda che ciò che così appare si chiama *animale*); infine, si presenta l'immagine di quello stesso uomo che occupa un qualche luogo (e ci si ricorda che ciò che così appare si chiama *corpo*); si può dunque affermare che la conclusione del sillogismo, *l'uomo è corpo*, è vera<sup>793</sup>.

Uno degli aspetti più interessanti che derivano dall'applicazione di *idea* al contesto logico-linguistico è il fatto che il termine *idea* venga assunto, da Hobbes, con la medesima accezione che aveva nel cap. XXV della quarta parte del *De corpore*, che ho preso in esame nel cap. 7<sup>794</sup>. La composizione dei nomi segue, infatti, la stessa composizione delle idee, cioè il meccanismo sensibile con cui le idee si formano. L'idea è un composto, un tutto (*totum*) e il riferimento al senso della vista risulta predominante anche nella spiegazione delle operazioni di calcolo della mente. Gli elementi spazio-temporali (*longe, proximus, distantia majore, distantia amplius, postquam, postremo*) e il rapporto chiaro-scuro (*distincte, obscure*), indispensabili per una visione che possa dirsi distinta e figurata, divengono necessari per la formazione delle idee, in virtù del principio secondo cui tutte le idee hanno un'origine sensibile. Frequenti, inoltre, anche i riferimenti all'idea come *totum* o *unum*: «conceptum unum sive ideam unam», «concepit totam ideam» e «tota idea ab oculis evanescit»<sup>795</sup>.

A completamento della mia analisi, osservo che il legame, implicito ed esplicito, dell'*idea* con la visione è presente anche in altri scritti di Hobbes: a) nel *De homine*<sup>796</sup>, ossia l'unico scritto di ottica in cui Hobbes fa dell'idea uno dei termini-chiave per comprendere la visione delle cose in prospettiva. Attraverso l'idea, Hobbes rinforza la tesi, già enunciata nel *First Draught*, per cui *vedere* non significa semplicemente lasciarsi 'impressionare' passivamente dagli stimoli motori provenienti dagli oggetti

<sup>791</sup> DC, I, II, 3-4, pp. 20-21.

<sup>792</sup> DC, I, II, 14, p. 26. Da notare che è Hobbes stesso a rinviare al capitolo precedente, ossia al primo: «sicut in superiore capite indicatum est».

<sup>793</sup> DC, I, IV, 8, p. 46.

<sup>794</sup> Cfr., *supra*, Cap. 7, § 7. 3.

<sup>795</sup> DC, I, I, 3, p. 13.

<sup>796</sup> Cfr., *supra*, Cap. 5, pp. 137-140.

visibili, ma esprimere un ‘giudizio’ su quel che si vede; e tale giudizio richiede che si abbia una buona memoria, cioè una varia esperienza, e una copiosa fantasia, affinché si stabiliscano somiglianze e dissomiglianze tra le nuove idee e quelle precedenti. L’idea è, pertanto, il termine mentale di *confronto* con gli oggetti dell’esperienza; b) nella polemica con il vescovo Bramhall (*The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*), contro il quale Hobbes ribadisce che non si dà un’idea di Dio, perché le idee o concetti (*idea or conception*) – sintagma che ricorre quattro volte su dieci occorrenze di *idea*<sup>797</sup> – sono di natura sensibile<sup>798</sup>; negli scritti matematici e polemici contro Wallis e Boyle, e in particolare nello scritto *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, in cui *idea* occorre ventiquattro volte, nel contesto della concezione (*recte concipere*) e descrizione delle linee e figure geometriche. Fedele al principio per cui sia impossibile, per l’animo umano, concepire l’infinito, Hobbes afferma chiaramente che sia altrettanto impossibile avere un’idea di una linea infinita («Neque omnino possibile est ideam habere lineae infinite productae»)<sup>799</sup>.

Mi pare di poter trarre una prima conclusione: il lemma *idea*, nel *corpus* hobbesiano, può essere qualificato indubbiamente come un caso tipico di rapporto inverso fra frequenza d’uso e rilevanza di significato. Una seconda conclusione alla quale l’analisi sulle unità minime significative (il lemma *idea* preso singolarmente), estesa anche al livello dei sintagmi (*idea sive imago sive species / idea or conception / idea sive imago constituita ex figura et colore / idea, memoria, imaginatio / idea, notice, conception, knowledge, cognition, ecc.*), mi ha condotta, è quella per cui nelle prime occorrenze è molto forte il legame di *idea* con l’esperienza della visione e che via via questo legame non sarà messo in discussione, ma emergerà un’attenzione sempre maggiore all’*idea* come fatto mentale, ossia come contenuto di conoscenza legato ai meccanismi della memoria e del linguaggio.

<sup>797</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. 2, p. 400.

<sup>798</sup> «the ideas of our minds are the same with those of other living creatures, created from visible, audible, and other sensible objects to the eyes and other organs of sense»: *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, EW V, p. 197.

<sup>799</sup> *De principiis et ratiocinatione geometrarum*: OL IV, p. 409.

## 2. La discussione con Descartes: le *Objectiones Tertiae* (1641)

Il periodo della composizione delle *Objectiones III* e delle relative *Responsiones* da parte di Descartes (gennaio-aprile 1641 ca.)<sup>800</sup> è parallelo alla corrispondenza, nella quale Hobbes aveva avanzato le sue obiezioni alla *Dioptrique* del filosofo francese (novembre 1640-aprile 1641)<sup>801</sup>. Il contesto generale è quello dell'esilio a Parigi, in cui Hobbes si trova da circa un anno: il filosofo inglese ha composto la sua prima opera filosofica, gli *Elements of Law*, e il primo dei due trattati ottici latini, e da lì a poco avrebbe completato il *De cive* (1642), rendendo noti al pubblico sia le sue concezioni politiche sia, per la prima volta, il progetto tripartito degli *Elementa Philosophiae*, le cui due restanti sezioni (*De corpore* e *De homine*), sarebbero, tuttavia, state pubblicate a distanza di più di dieci anni. Il contenuto e il vocabolario delle *Objectiones* andranno dunque considerati non soltanto in relazione alle *Meditationes*, ma anche e soprattutto – per le finalità della presente indagine – in relazione alle opere composte da Hobbes nello stesso periodo.

I rapporti fra Hobbes e Descartes si riducono, per molti aspetti, a un'incomprensione che sarebbe errato ridurre a un piano puramente verbale, in quanto le differenze sul piano lessicale fanno emergere differenze sostanziali anche su quello dei contenuti. Così era stato per la corrispondenza e così sarà per le *Objectiones* e *Responsiones*.

In effetti, la corrispondenza svela già tutti i retroscena delle *Objectiones*: da una parte, la furbizia di Mersenne, amante delle provocazioni; dall'altra, il fastidio di Descartes, intenzionato a interrompere quanto prima ogni rapporto con il filosofo inglese<sup>802</sup>; dall'altra ancora, l'«ingenuità» di Hobbes, secondo il quale la polemica si sarebbe potuta evitare se solo Descartes avesse letto con meno «incuria o pregiudizio» (*vel incuria vel praejudicio*) le sue osservazioni<sup>803</sup>.

Il «fallimento» dello scambio epistolare non impedisce tuttavia a Mersenne di riprovarci, e questa volta con le *Objectiones*. Il Minino metterà nuovamente alla prova la «pazienza» di Descartes, obbligandolo a rispondere a delle obiezioni – quelle di Hobbes – che il filosofo francese considererà «poco verosimili»<sup>804</sup>.

Sono dunque i protagonisti della polemica all'origine di quello che diventerà un luogo comune, ossia che fra Hobbes e Descartes si sia consumato un dialogo tra sordi.

<sup>800</sup> Cfr. G. BELGIOIOSO e I. AGOSTINI, *Nota introduttiva a Meditazioni*, BOp I, p. 669.

<sup>801</sup> Cfr., *supra*, Cap. 3, p. 81.

<sup>802</sup> *Descartes a Mersenne*, 4 marzo 1641, BLet, p. 1415; AT III 320.

<sup>803</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 7 febbraio 1641, BAB CXIV 1213; AT III 312.

<sup>804</sup> *Descartes a Mersenne*, 22 aprile 1641, BAB CXXI 1269; AT III 360.

In realtà, tale dialogo non è stato del tutto «mancato»<sup>805</sup>. Al fine della mia ricerca, il dibattito a proposito delle *Meditationes* risulta di grande importanza proprio per le precisazioni su *idea* che entrambi i filosofi daranno. Nelle *Objectiones* Hobbes sarà indotto a dare una definizione precisa di *idea* come immagine composta di figura e colore. E Descartes, dal canto suo, amplierà lo spettro semantico di *idea* includendo nella sua definizione «tutto ciò che è percepito dalla mente»<sup>806</sup>.

Il lessico dell'*apparenza* delle *Objectiones III* non presenta variazioni rispetto al lessico delle altre opere di Hobbes. Due dati in particolare colpiscono, ed entrambi sono quantitativi: il primo riguarda l'uso massiccio del lemma *idea*, utilizzato dal filosofo inglese in dieci su sedici delle sue obiezioni. La spiegazione più ovvia consiste nel fatto che una frequenza così alta è dettata evidentemente dalla necessità di uniformarsi, per quanto possibile, al lessico del suo interlocutore; il secondo è che, dopo le *Objectiones*, il lemma *idea* comparirà con una frequenza simile nel *De corpore*.

Conviene tuttavia sottolineare che l'attenzione al lemma *idea*, quale emerge per la prima volta, e con tanta forza, nel lessico hobbesiano proprio nella discussione con il filosofo francese, se pur svolgendosi su un terreno prevalentemente lessicale, riguarderà centrali questioni del pensiero dei due filosofi.

Le tavole delle concordanze<sup>807</sup> mostrano che la prima occorrenza del lemma *idea* si trova nella quarta obiezione. Nelle obiezioni precedenti, infatti, Hobbes utilizza un altro termine, *phantasma*, certo non particolarmente adattabile al lessico delle *Meditationes*<sup>808</sup>. E infatti, è proprio da questo termine che Hobbes, da una parte prende le distanze dal *cogito* cartesiano, dall'altra definisce la diversa natura delle idee.

Invero, sin dall'*incipit*, Hobbes si presenta a Descartes col suo biglietto da visita – lo aveva già fatto nella corrispondenza<sup>809</sup> – puntando su un termine, *phantasma*, che caratterizza per la sua singolarità e importanza tutta la tematica dell'*apparenza* sensibile dagli *Elements* al *Leviathan* latino.

---

<sup>805</sup> P. GUENANCIA, *Hobbes-Descartes: le nom et la chose*, in Y.-Ch. ZARKA (éd.), *Thomas Hobbes. Philosophie première*, cit., p. 67.

<sup>806</sup> R. DESCARTES, *Responiones III*, BOp I, pp. 922, 928, 933; AT VII 181, 185, 932. J.-R. Armogathe ha mostrato l'incidenza del lemma *idea* nel lessico cartesiano: *Sémantèse d'idéefidea chez Descartes*, in «Idea», VI *Colloquio Internazionale*, Roma, 5-7 gennaio 1989, atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, pp. 187-205. Sulle fonti di *idea* in Descartes, cfr. N. J. WELLS, *Descartes' Idea and its Sources*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXVII, 4 (1993), pp. 513-535.

<sup>807</sup> Cfr. *Appendice III*, vol. 2, pp. 268-269.

<sup>808</sup> Nelle *Meditationes* Descartes utilizza il lemma *phantasma* solo una volta, e precisamente in *Meditatio VI*: BOp I, p. 799; AT VII 90.

<sup>809</sup> *Hobbes a Mersenne per Descartes*, 30 marzo 1641, BAB CXVIII 1246; AT III 342.

E infatti, il lemma *phantasma* è utilizzato a due riprese: 1) la prima occorrenza si trova nella prima obiezione, nel contesto del dubbio del sogno di *Meditatio I*: Hobbes oppone a Descartes di essersi servito di argomenti ormai vecchi per dimostrare quanto sia difficile distinguere i sogni dalla veglia, affermando che i fantasmi (*phantasmata*) che abbiamo da svegli, essendo accidenti del soggetto, non provano a sufficienza l'esistenza dei corpi esterni<sup>810</sup>. Come si può notare, l'argomentazione non è molto diversa rispetto a quella degli *Elements* (da cui il filosofo recupera anche l'uso del greco κριτήριο)<sup>811</sup>, tranne per il fatto che, in questa sede, Hobbes affida al ragionamento, e non più alla sensazione, il compito di consentire ai sensi di 'uscire' dall'inganno; 2) la seconda occorrenza si trova nella seconda obiezione, sulla natura della mente umana (*De natura mentis humanae*). Hobbes ammette, con Descartes, che l'assunto «Sono una cosa pensante», sia corretto. A non essere concessa è la seconda parte dell'argomentazione, «ossia una mente, animo, intelletto, ragione»<sup>812</sup>. Questa conclusione non è valida, dice Hobbes, perché è necessario distinguere (cosa che Descartes non fa, col rischio di esprimersi come gli Scolastici) il soggetto dall'atto, cioè chi pensa dall'atto del pensare<sup>813</sup>. Ma a questa conclusione Hobbes era già implicitamente giunto nella prima parte del discorso, ossia proprio laddove sembrava concedere a Descartes la correttezza della premessa. Invero, dopo aver accettato che sono una cosa pensante, Hobbes subito equiparava il pensiero al fatto di avere un fantasma: «infatti, dal fatto che penso, ossia ho un fantasma (*cogito, sive phantasma habeo*), si conclude che io sono pensante»<sup>814</sup>. Il ricorso al lemma *phantasma* non sembra essere casuale, in quanto interviene a qualificare immediatamente il *cogito* in un senso materiale: se ho un fantasma è perché ho un corpo. Il fantasma è infatti il risultato di una reazione, e senza corpo non vi è reazione. Sulla base di questo presupposto fondamentale, Hobbes non può che pervenire alla conclusione per cui ai soggetti di ogni atto debba essere riconosciuta una natura esclusivamente corporea<sup>815</sup>. Il pensiero non può essere ammesso senza il riconoscimento di avere un corpo.

Questa prima analisi consegna un quadro già preciso sull'entità delle obiezioni che Hobbes muove a Descartes: l'oggetto polemico dominante è, in queste prime obiezioni e

<sup>810</sup> *Object. III*, BOp I, p. 909; AT VII 171.

<sup>811</sup> *Object. III*, BOp I, p. 909; AT VII 171; EL, I, III, 10, p. 12.

<sup>812</sup> *Object. III*, BOp I, p. 911; AT VII 172; cfr. R. DESCARTES, *Meditatio II*, BOp I, p. 717; AT VII 27.

<sup>813</sup> *Object. III*, BOp I, p. 911; AT VII 172.

<sup>814</sup> *Object. III*, BOp I, p. 911; AT VII 172.

<sup>815</sup> Su questo punto specifico, cfr. J.-L. MARION, *Hobbes et Descartes: l'étant comme corps*, in D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, cit., pp. 59-77.

come sarà nelle altre, la natura dei nostri pensieri, ossia di quelli che, a partire dalla terza meditazione, Descartes chiamerà esplicitamente *idee*<sup>816</sup>. L'equiparazione del *cogito* al possesso di un fantasma, in un momento del percorso delle *Meditationes* in cui il meditante non sa ancora né di avere un corpo né che esistano altri corpi<sup>817</sup>, evidenzia in modo capitale l'impossibilità di pervenire a una conciliazione su due punti fondamentali (concessi da Descartes ma negati da Hobbes): a) che si possa concepire qualcosa come pensante ma non esteso; b) che vi possano essere pensieri (o *idee*) anche di cose non sensibili.

A partire dalla quarta obiezione (nella terza Hobbes semplicemente ribadisce la necessità di una distinzione tra il soggetto [corporeo] e i suoi atti)<sup>818</sup>, il filosofo inglese introduce, come 'anteprima', la polemica sulle idee che, di fatto, prende avvio, in una maniera che potremmo quasi definire sistematica, con la quinta obiezione.

La particolarità della quarta obiezione consiste nel fatto che, pur trovandoci ancora nel contesto di *Meditatio II*, Hobbes introduce 'autonomamente' il lemma *idea*, del quale, come dicevo, Descartes si servirà soltanto a partire da *Meditatio III*. In altre parole, la prima occorrenza di *idea* nelle *Objectiones III* non corrisponde alla prima occorrenza di *idea* nelle *Meditationes*.

In breve, Hobbes insiste, citandolo, su un passo di *Meditatio II* in cui Descartes distingue ciò che di una sostanza, nel caso specifico un pezzo di cera, sia possibile immaginare e ciò che di essa sia possibile percepire con la sola mente<sup>819</sup>. La citazione, tuttavia, contiene un errore, perché al posto del verbo *percipere*, utilizzato da Descartes, Hobbes scrive *concipere*: «Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quidem quid sit haec cera, sed sola mente concipere»<sup>820</sup>.

Questo rappresenta l'unico caso di 'errore' nelle citazioni che Hobbes fa del testo cartesiano nelle *Objectiones*; nelle altre, infatti, il filosofo inglese dimostra di essere sempre fedele al testo e al lessico delle *Meditationes*. Come considerare tale errore, dunque? Un mero refuso? Una svista? O una modifica voluta? Delle tre probabilmente l'ultima. Invero, dopo il richiamo al brano sulla 'cera', Hobbes esordisce nella sua

---

<sup>816</sup> Nelle *Meditationes* il lemma *idea* non si incontra che a partire da *Meditatio III*; cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Sémantèse d'idée*, cit., p. 191.

<sup>817</sup> Alla dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali, Descartes perviene solo in *Meditatio VI*: BOp I, pp. 776-798; AT VII 71-90.

<sup>818</sup> *Object. III*, BOp I, p. 916; AT VII 177.

<sup>819</sup> R. DESCARTES, *Meditatio II*, BOp I, p. 720; AT VII 31.

<sup>820</sup> *Object. III*, BOp I, p. 917; AT VII 177; nel passo in *Meditatio II* il verbo usato è *percipere*: «Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quidem quid sit haec cera, sed sola mente percipere», BOp I, p. 720; AT VII 31.

obiezione affermando che «c'è una grande differenza fra immaginare, ossia avere una qualche idea (*imaginari, hoc est, ideam aliquam habere*), e concepire con la mente (*mente concipere*), ossia concludere ragionando che una cosa è o che una cosa esiste»<sup>821</sup>.

Hobbes compie, dunque, due operazioni: 1) nella prima parte dell'argomentazione, riproduce il verbo *imaginari*, utilizzato da Descartes, ma specifica che 'immaginare' significa avere un'idea; 2) nella seconda parte, impiega nuovamente il verbo *concupere*, confermando l'ipotesi per cui non si tratti di un mero refuso, ma di una modifica voluta. Per di più, sostituendo *percipere* con *concupere*, Hobbes modifica non solo il lessico ma anche il concetto: la percezione o concezione della mente non coincide con una forma di intellesione 'eidetica', ma con un mero calcolo della ragione (la quale, al massimo, ci porta a concludere sull'esistenza supposta delle cose, e non certo sulla loro natura o essenza).

Ora, a) se con la prima specificazione (immaginare = avere un'idea), Hobbes stabilisce a chiare lettere che non si dà alcuna distinzione, concettuale e terminologica insieme, fra le immagini dell'immaginazione e le idee nell'intelletto<sup>822</sup>, b) con la seconda, dimostra non soltanto di non convenire con Descartes sull'uso del lemma *percipere* in relazione alla pura intellesione della mente<sup>823</sup>, ma anche di considerare la percezione come una forma di conoscenza esclusivamente sensibile. E infatti, Hobbes subito 'corregge' il senso cartesiano di *percipio* con il proprio: «anche gli antichi peripatetici hanno insegnato che la sostanza non la si percepisce abbastanza chiaramente *attraverso i sensi (clare non percipi sensibus)*, ma la si conclude mediante ragionamenti»<sup>824</sup>. Detto altrimenti ancora, la percezione è spostata dal piano dell'intellessione a quello della sensazione (l'unica vera conoscenza possibile delle cose); e il piano dell'intellessione, o concezione della mente, come preferisce chiamarla Hobbes, è ridotto a una mera connessione di nomi. Il valore della ragione non è gnoseologico, ma meramente logico.

Così stabiliti i presupposti – 1) *cogito* = avere un fantasma; 2) immaginare = avere un'idea; 3) concepire (↑ *percipere* nel senso cartesiano) = ragionare circa l'esistenza dei corpi –, Hobbes interviene direttamente sul senso del termine *idea*.

---

<sup>821</sup> *Object. III*, BOp I, p. 917; AT VII 178.

<sup>822</sup> Il concetto sarà ribadito da Hobbes in modo ancora più evidente nell'obiezione VIII: BOp I, p. 926; AT VII 184. La stessa critica in DC, I, V, 9, pp. 53-54; AW, 4, 1, p. 126.

<sup>823</sup> Sul senso di '*percipio*' nelle *Meditationes*, cfr G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, pp. 315-340.

<sup>824</sup> *Object. III*, BOp I, p. 917; AT VII 178 (corsivo mio).

Con la quinta obiezione, che ha per oggetto la terza meditazione, prende di fatto avvio il dibattito sulle idee. È infatti in *Meditatio III*, come dicevo, che Descartes introduce per la prima volta, dall'inizio del percorso meditativo, il lemma *idea*; e Hobbes dà avvio al suo argomento chiedendo al suo interlocutore un chiarimento sul significato del termine e, in particolare, sul modo di intendere l'idea di Dio.

L'importanza di questa quinta obiezione è duplice: da un lato, essa contiene la prima definizione di *idea* secondo Hobbes; dall'altro, conduce Descartes, nella sua risposta, a precisare e, nello stesso tempo, ad ampliare la portata semantica di *idea*, fino a includere, in essa, l'intera sfera degli atti mentali, compresi 'volizione' e 'timore'<sup>825</sup>.

Hobbes esordisce, nella sua obiezione, citando un passo preciso di *Meditatio III*, dalla quale emergerebbe una certa ambiguità – notata, in effetti, anche da altri obiettori<sup>826</sup> – nella definizione di *idea*, come immagine di qualcosa. Nel passo in questione, Descartes affermava che il nome *idea* conviene propriamente, e a essi soltanto (*solis proprie*), ai pensieri intesi come immagini di cose (*tanquam rerum imagines*): ad esempio, «quando penso l'uomo, o la chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio»<sup>827</sup>.

Il malinteso, così fa tacitamente intendere Hobbes, si darebbe a proposito della particella *tanquam* che lega la parola *idea* al sintagma *rerum imagines*: «le idee sono come immagini di cose». Ora, agli occhi del filosofo inglese, l'equivoco non sussisterebbe se nel concetto di *rerum imagines* fossero inclusi, fra gli esempi di idee forniti da Descartes, soltanto l'uomo e il cielo e, volendo, anche la chimera. Queste sono, indubbiamente, idee *tanquam imagines rerum*; anzi, Hobbes fa intendere che la particella *tanquam* è oltretutto inutile, perché l'uomo, il cielo e la chimera sono, *de facto*, «immagini», e non, «come immagini di cose»:

Quando penso un uomo – si legge nella quinta obiezione – vengo a conoscere un'idea, ossia un'immagine, costituita di figura e colore [...]. Lo stesso accade quando penso il cielo. Quando penso una chimera, vengo a conoscere un'idea, ossia un'immagine, [...] di qualche animale che non esiste, ma può esistere o è esistito in un altro tempo<sup>828</sup>.

---

<sup>825</sup> Per un'analisi più dettagliata rinvio a I. AGOSTINI, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier, 2011, Cap. 3.

<sup>826</sup> Cfr., ad esempio, le *Objectiones V* di Gassendi (in particolare: BOp I, pp. 1072-1074; AT VII 292-293).

<sup>827</sup> R. DESCARTES, *Meditatio III*, BOp I, p. 729; AT VII 37.

<sup>828</sup> «Cum hominem cogito, agnosco ideam, sive imaginem constitutam ex figura et colore [...]. Similiter cum cogito coelum. Cum Chimaeram cogito, agnosco ideam, sive imaginem [...] alicujus animalis, non existentis, sed quod existere possit, vel extiterit alio tempore, vel non»: *Object. III*, BOp I, pp. 918-920; AT VII 179.

Hobbes compie dunque due operazioni: a) con la prima sostituisce *tanquam* con *sive*, chiarendo che l'idea non è «come un'immagine», ma è *propriamente* un'immagine: fra *idea* e *imago* non si stabilisce alcun confronto, né qualsivoglia paragone, ma solo un'identità; b) con la seconda operazione, introduce, dopo il *sive*, il sintagma «immagine costituita di figura e colore» (*imaginem constitutam ex figura et colore*), stabilendo, a scanso di equivoci, la derivazione esclusivamente sensibile dell'*idea-imago*.

Ciò fissato, Hobbes può dunque sostenere che il vero malinteso si situa al livello delle idee di Dio e dell'angelo<sup>829</sup> che non sono né, come vorrebbe Descartes, «*tanquam imagines rerum*», né, come vuole adesso Hobbes, «*imagines rerum*», cioè immagini composte di «colore e figura». In altre parole, in relazione alle idee di Dio o dell'angelo, Hobbes non può concedere né l'uso del *tanquam* né l'uso di *imago*, il che equivale a non concedere che Dio e l'angelo si diano, propriamente, come 'idee'<sup>830</sup>.

Dal canto suo, Descartes compie, nella sua risposta, un'operazione molto simile, pervenendo tuttavia a una conclusione del tutto opposta: dopo aver, anch'egli, eliminato il sintagma *tanquam imagines rerum*, conclude che le idee non sono né «immagini dipinte nella fantasia» (come vorrebbe Hobbes), né «come immagini» (che in *Meditatio III* pur si concedeva), ma si identificano, al contrario, con «tutto ciò che è percepito (*percipitur*) dalla mente»<sup>831</sup> (ricorre nuovamente nelle parole di Descartes il verbo *percipere* in un'accezione che, già nella obiezione precedente, Hobbes aveva considerato alquanto 'antipatica').

Ora, dal punto di vista della mia indagine, mi pare importante sottolineare che proprio in questa quinta obiezione emergono i tratti della concezione hobbesiana dell'idea, che il filosofo confermerà negli argomenti avanzati nelle obiezioni successive.

I) La definizione di *idea* proposta da Hobbes, se la si analizza nel dettaglio, si presenta come il risultato di una 'unione', cioè di una somma, resa possibile dall'*aggiunta* al termine *idea* del sintagma «immagine costituita di figura e colore». In altre parole, Hobbes recupera la definizione di *image* contenuta negli *Elements* («image composed of colour or figure»)<sup>832</sup> e la applica al lemma *idea*, attraverso la connessione della particella *sive*. Questo è, di fatto, il primo luogo in cui Hobbes definisce l'idea non soltanto come immagine, ma come composto di colore e figura. Si tratta della

---

<sup>829</sup> *Object. III*, BOp I, p. 920; AT VII 179-180.

<sup>830</sup> *Object. III*, BOp I, p. 920; AT VII 179-180

<sup>831</sup> R. DESCARTES, *Responiones III*, BOp I, p. 923; AT VII 181.

<sup>832</sup> EL, I, II, 3, p. 3.

definizione che troveremo nel *De corpore* a proposito dell'idea intesa come *totum*<sup>833</sup>. Tale identità («idea» = (*sive*) «immagine composta di colore e figura») non sarà più ribadita nel corso delle obiezioni. Una volta stabilita (e Descartes la coglie perfettamente, rispondendo che le idee non sono immagini dipinte nella *phantasia corporea*)<sup>834</sup>, Hobbes può legittimare tutti gli usi successivi del lemma *idea* che significheranno sempre «immagine composta di colore e figura», sia quando *idea* sarà accompagnata dalla formula abbreviata «*sive imago*» (*idea, sive imago*), sia quando sarà utilizzata da sola, ossia la maggior parte delle volte: in quarantuno occorrenze su quarantotto<sup>835</sup>.

II) L'identità *idea = imago* è supportata da un altro termine che rimarca tutta la distanza dall'*idea* cartesiana. Si tratta del lemma *similitudo*, che Hobbes utilizza per chiarire l'inadeguatezza della definizione dell'idea di Dio o dell'angelo come «idee» (sia che le si intenda come *tanquam imagines rerum* sia, propriamente, come *imagines*). Conviene, dunque, riprendere per intero il brano della quinta obiezione, che prima ho citato solo parzialmente:

Quando penso un uomo, vengo a conoscere un'idea, ossia un'immagine, costituita di figura e colore, di cui posso dubitare se sia o meno una somiglianza dell'uomo. Lo stesso accade quando

---

<sup>833</sup> DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>834</sup> «Hic nomine ideae vult tantum intelligi imagines rerum materialium in phantasia corporea depictas», R. DESCARTES, *Responsiones III*, BOp I, 922; AT VII 181. La medesima espressione «phantasia depictis» in *Responsiones II*, BOp I, p. 865; AT VII 139. Va sottolineato, a tale riguardo, che Descartes non ha sempre accordato al lemma *idea* il significato delle *Meditationes*. Nelle *Regulae ad directionem ingenii*, un'opera giovanile della fine degli anni '20, il filosofo francese condivideva, al contrario delle *Meditationes*, una visione più 'materiale' dell'idea che egli equiparava alla 'figura' («figura vel idea»: *Reg. XII*, BOp II, p. 750; AT X 414). La definizione hobbesiana dell'idea come «composto di figura e colore» non deve, dunque, essere sembrata tanto 'strana' a Descartes, il quale, secondo Gilles Olivo (*Descartes et l'essence de la vérité*, cit., pp. 281-282), deve aver riconosciuto nella posizione del suo avversario la tesi, ora abbandonata, delle *Regulae*. In tal senso, le *Responsiones III* si qualificherebbero come un'«autocritique» di Descartes nei confronti delle sue concezioni giovanili (*ibid.*, p. 282, n. 1). In realtà, nonostante le somiglianze lessicali (è comunque improbabile che Hobbes abbia letto le *Regulae*, che non sono mai state pubblicate in vita Descartes), le concezioni dei due filosofi restano sostanzialmente differenti, non fosse altro che per la 'radice' materialistica del pensiero di Hobbes, che Descartes non ha mai condiviso, neppure quando qualificava l'idea in termini di figura e la fantasia (*phantasia*) come una parte effettiva del corpo (*Reg. XIV*, BOp II, p. 784; AT X 441). Nelle *Regulae*, Descartes era pur tuttavia convinto che la forza mediante la quale conosciamo le cose è spirituale (*Reg. XII*, BOp II, p. 752; AT X 415), e che alla base della conoscenza vi sia il concorso di un *intuitus*, cioè un concetto non dubbio della mente che nasce dalla luce della ragione (*Reg. III*, BOp II 694; AT X 368). Si tratta, come si può facilmente notare, di una terminologia e di una concezione estranee a Hobbes. In altre parole, l'«autocritica» di Descartes è una critica solo a metà: la concezione dell'idea come figura non fa di lui un materialista; e, questo, fa la bella differenza con Hobbes. Sulla storia redazionale delle *Regulae*, cfr. G. BELGIOIOSO e M. SAVINI, *Nota introduttiva a Regole per la direzione dell'ingegno*, BOp II, pp. 675-681; in questa stessa nota introduttiva si fa il punto sulle diverse datazioni. La questione è stata ripresa di recente da V. CARRAUD e G. OLIVO (éds.), *René Descartes. Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, PUF, 2013; e da J.-M. BEYSSADE e D. KAMBOUCHNER (éds.), *René Descartes. Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2016, pp. 293-323.

<sup>835</sup> Cfr. *Tavole delle concordanze, Appendice III*, vol. 2, pp. 268-269.

penso il cielo. Quando penso una chimera, vengo a conoscere un'idea, ossia un'immagine, di cui posso dubitare se sia o meno una somiglianza di un qualche animale che non esiste, ma può esistere o è esistito in un altro tempo. A chi pensa un angelo, poi, si presenta all'animo un'immagine, talvolta di una fiamma, talvolta di un bel fanciullo con le ali, di cui *mi sembra d'esser certo che non contiene la somiglianza di un angelo e che, quindi, non è l'idea dell'angelo (de qua certus mihi videor esse, quod non habet similitudinem Angeli)*. Ma credendo che esistano alcune creature invisibili ed immateriali che servono Dio, imponiamo il nome di angelo ad una cosa creduta o supposta, per quanto, tuttavia, l'idea con la quale immagino l'angelo sia composta da idee delle cose visibili. Allo stesso modo non abbiamo alcuna immagine, ossia idea, in relazione al venerando nome di Dio<sup>836</sup>.

Il passo della citazione che ho voluto evidenziare, attraverso il corsivo, rappresenta la chiave di volta nella definizione di *idea* secondo Hobbes. L'idea come *imago* implica, nel suo concetto, quello di *somiglianza*, che costituisce e costituirà sempre, nella concezione hobbesiana dell'apparenza, uno dei fattori di discriminazione fra le apparenze sensibili e quelle extrasensibili.

Affermare che l'idea o immagine somiglia a qualcosa non significa stabilire una conformità esatta fra la rappresentazione e l'oggetto né, tantomeno, significa ritornare a quel realismo ingenuo che crede nella falsa esistenza delle specie intenzionali. La rappresentazione non consegna mai, al soggetto, un ritratto fedele della realtà. Su questo, Hobbes è d'accordo con Descartes.

Il rapporto di somiglianza – regolato sempre e comunque dalle leggi dell'ottica – permette di tutelare, cioè di garantire, il riferimento del contenuto rappresentativo a una realtà sensibile ed esterna. In altre parole, la somiglianza fra l'idea e l'oggetto rappresentato non è supposta per scongiurare l'inganno sensibile (il Sole, ad esempio, sembrerà sempre più piccolo delle sue dimensioni reali), ma per operare un discriminazione rispetto a ciò che i sensi non possono percepire e che la mente può dunque rappresentarsi solo stimolando la forza della fantasia. L'immagine dell'angelo è costituita, dice Hobbes, da idee di cose visibili, perché ognuno può creare, ad arbitrio, la *propria* immagine dell'angelo (quella di una fiamma, quella di un fanciullo, ecc.) a partire da cose viste attraverso la sensazione. Questa libertà nella rappresentazione è possibile esattamente perché l'angelo, non essendo esperibile attraverso i sensi, non *somiglia* a nulla; e, su questo, Hobbes si dichiara 'certo': «de qua certus mihi videor esse, quod non habet similitudinem Angeli»<sup>837</sup>. La somiglianza, benché imperfetta, fra l'idea e la cosa rappresentata, determina una 'uniformità' nella rappresentazione, tale che ognuno sarà

---

<sup>836</sup> *Object. III*, BOp I, pp. 919-921; AT VII 179.

<sup>837</sup> *Object. III*, BOp I, p. 920; AT VII 179.

portato a rappresentarsi quell'oggetto in un modo *determinato* dalle condizioni dell'apparenza stessa. Non può esserci 'arbitrio' nella 'composizione' dell'idea del Sole perché essa *non può che somigliare* all'immagine di un disco grande quanto un piede (che sarà più o meno grande a seconda, poi, della distanza da cui si osserva, ma sarà sempre simile a un disco). Al contrario, l'immagine dell'angelo non può che essere diversa da soggetto a soggetto, perché non esiste alcuna sensazione dell'angelo. Lo stesso e identico discorso vale per l'idea di Dio.

Il concetto di *similitudo* implica pertanto, dal punto di vista di Hobbes, la possibilità stessa che si abbia o non si abbia un'idea come composto di figura e colore. Il discrimine cui tale concezione mette capo, fra apparenze sensibili (l'uomo, il cielo), che producono idee-immagini, e apparenze extrasensibili (l'angelo, Dio), che *non* producono affatto idee (ma, semmai, pseudo immagini costituite a partire da cose visibili), viene applicato da Hobbes al contesto stesso dell'apparenza sensibile, generando un'ulteriore classificazione fra apparenze visive e apparenze non visive, cioè prodotte grazie al concorso degli altri sensi. In effetti, la *somiglianza* è una caratteristica che si avverte innanzitutto e, propriamente, attraverso la vista.

L'impossibilità che si abbia un'idea di Dio è paragonata, da Hobbes, all'impossibilità da parte di un nato cieco di formarsi un'idea del fuoco. Un paragone, questo, che si ritrova anche in altre opere di Hobbes, fra cui gli *Elements* e le versioni inglese e latina del *Leviathan*. Negli *Elements*, infatti, Hobbes affermava che non si dà concetto o immagine della Divinità («we can have no conception or image of the Deity»), così come un nato cieco non può avere alcuna immaginazione («any imagination») del fuoco, nonostante egli sappia che ciò che lo riscalda è così chiamato. In altre parole, l'esistenza del fuoco è conclusa nello stesso modo in cui si è portati a concludere dell'esistenza di Dio: se esiste una causa del calore, che tutti chiamano fuoco, allora esisterà pure una causa prima di tutti gli effetti naturali, che tutti chiamano Dio<sup>838</sup>.

L'argomentazione non cambia di molto nelle *Objectiones*, se non, appunto, nella terminologia utilizzata e nella ulteriore precisazione circa il concetto di *somiglianza*. Al posto di immagini e concetti, Hobbes parla adesso di *ideae, sive imagines* (oppure, che è lo stesso, di *imagines vel ideae*) che un nato cieco non può in alcun modo avere o formarsi del fuoco, fondamentalmente perché egli non potrà mai sapere di quale figura o

---

<sup>838</sup> «And thus all men that will consider, may naturally know that God is, though not what he is; even as a man though born blind, though it be not possible for him to have any imagination what kind of thing is fire; yet he cannot but know that something there is that men call fire, because it warmeth him»: EL, I, XI, 2, p. 54.

colore esso sia («nec tamen qualis figurae aut coloris ignis sit cognoscit»)<sup>839</sup>. Per il cieco, il fuoco si riduce a un nome, proprio come Dio si riduce, per tutti, a un mero nome, al quale non corrisponde alcuna idea che sia possibile qualificare come *idea* («possit dicere esse ideam»)<sup>840</sup>. La conoscenza della figura e del colore (le due proprietà tipiche del senso della vista) diviene, dunque, il requisito fondamentale *affinché al nome corrisponda pure l'idea*. Il paragone istituito fra l'idea di Dio e l'idea del fuoco per un nato cieco si coglie in modo ancor più significativo nel *Leviathan*, in cui, richiamandosi indirettamente all'etimologia del termine, Hobbes afferma che il cieco non potrà formarsi un'idea del fuoco essenzialmente perché *non può vederlo*. In tal senso, al cieco viene preclusa la possibilità di cogliere quella somiglianza con l'oggetto 'fuoco' che solo la vista può cogliere («[a man that is born blind] cannot imagine what it [Fire] is like; nor have an Idea of it in his mind, such as they have that see it»)<sup>841</sup>.

Hobbes istituisce un legame imprescindibile fra il senso della vista e l'idea<sup>842</sup>. Per un nato cieco non è sufficiente 'sentire' con gli altri sensi per avere un'idea del fuoco: non basta percepire il calore o sentire il rumore della legna che arde. Per avere un'idea, che possa dirsi idea («possit dicere esse ideam»), è necessario 'sentire' con gli occhi. Si può pertanto concludere che a) la percezione con gli altri sensi non produce propriamente 'idee'; b) la 'concezione' (che Hobbes sostituisce al *percipere* cartesiano) della causa del calore (che tutti chiamano 'fuoco'), o di una causa prima «per le cose visibili di questo mondo e per il loro mirabile ordine»<sup>843</sup>, non equivale assolutamente al possesso di un'idea o immagine di quella causa, ma, semplicemente, alla *conclusione* che una causa deve pur esistere; c) la nozione di *idea* in Hobbes designa sempre un'immagine mentale, e mai un concetto generico e astratto dell'intelletto<sup>844</sup>.

Tale legame fra le idee e la vista Hobbes ribadisce nelle obiezioni successive:

a) nella settima<sup>845</sup>, il filosofo afferma che non si dà un'idea di *se stessi*, se non in quanto corpo e mai in quanto anima, perché l'esistenza dell'anima la si conclude mediante ragionamenti, mentre del corpo è possibile avere ciò che si chiama

<sup>839</sup> *Object. III*, BOp I, p. 921; AT VII 180.

<sup>840</sup> *Object. III*, BOp I, p. 921; AT VII 180.

<sup>841</sup> Lev, I, XI, p. 160; ugualmente, nel testo latino (p. 161): «Sicut enim homo, qui coecus natus est [...] cui autem rei similis sit, imaginari, aut Ideam ignis, qualem videntes habent, habere non potest».

<sup>842</sup> Cfr., *supra*, Cap. 5, pp. 137-139; Cap. 6, pp. 169-172; Cap. 7, pp. 194-195.

<sup>843</sup> «by the visible things of this world, and their admirable order, a man may conceive there is a cause of them, which men call God; and yet not have an Idea, or Image of him in his mind»: Lev, I, XI, p. 160.

<sup>844</sup> Sulla questione cfr. G. MORI, *Hobbes, Cartesio e le idee: un dibattito segreto*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2010), pp. 229-246.

<sup>845</sup> *Object. III*, BOp I, p. 925; AT VII 183.

legittimamente 'idea' a partire dalla vista («Praeterea idea mei ipsius mihi oritur (si corpus meum spectatur) ex visione»);

b) nell'ottava<sup>846</sup>, il legame idea-vista viene ribadito in risposta alla tesi cartesiana secondo la quale si danno due idee del Sole, una sensibile e fallace, e l'altra 'razionale', basata cioè sui calcoli dell'astronomia e sulle verità innate della matematica<sup>847</sup>. L'idea del Sole, afferma il filosofo inglese, è soltanto *una* («Solis idea unica»), ossia quella di un corpo luminoso che si osserva mediante la vista, e non quella che si calcola mediante ragionamenti, i quali sono utili, semplicemente, a farci conoscere la reale grandezza del Sole. Si tratta della medesima conclusione che prima anticipavo<sup>848</sup>: il Sole appare più o meno grande a seconda della distanza e dell'ausilio di eventuali supporti (es. il cannocchiale) e, quindi, può sembrare, in più momenti, di avere diverse e molte idee del Sole<sup>849</sup>. Tuttavia, l'idea del Sole, per quanto grande o piccola essa sia, corrisponde solo ed esclusivamente a quella sensibile, che, seppur fallace, è l'unica idea possibile, in quanto *determinata* da quelle che, in un certo momento, sono le condizioni empiriche dell'apparenza;

c) nella quattordicesima<sup>850</sup>, infine, Hobbes si oppone alla concezione cartesiana secondo la quale si diano verità innate nella matematica<sup>851</sup>. L'idea di un triangolo, afferma il filosofo inglese, è originata soltanto da un triangolo che sia visto o da uno che sia immaginato a partire da uno visto («Triangulum in mente oritur ex triangulo viso, vel ex visis ficto»)<sup>852</sup>. Non può esistere, nella nostra mente, qualcosa che non sia prima esistita al di fuori di essa.

### 3. Conclusioni

A conclusione di questa analisi testuale del lemma *idea* nel vocabolario hobbesiano mi pare poter avanzare almeno tre conclusioni: una di natura lessicale, le altre due di natura più strettamente concettuale e che riguardano gli ambiti metafisico e linguistico.

---

<sup>846</sup> *Object. III*, BOp I, p. 927; AT VII 184.

<sup>847</sup> R. DESCARTES, *Meditatio III*, BOp I, p. 733; AT VII 39.

<sup>848</sup> Cfr., *supra*, in questa *Appendice*, p. 215.

<sup>849</sup> *Object. III*, BOp I, p. 927; AT VII 184.

<sup>850</sup> *Object. III*, BOp I, p. 939; AT VII 193.

<sup>851</sup> R. DESCARTES, *Meditatio V*, BOp I, pp. 765-767; AT VII 64.

<sup>852</sup> *Object. III*, BOp I, p. 939; AT VII 193.

I) Il «lessico di *idea*» si costruisce intorno a una serie di lemmi che ne specificano il significato: *imago/image*, innanzitutto, ma anche *conceptus/conception*, *species*, *phantasma/phantasm/fancy* e la coppia di co-occorrenze *figura/figure-color/colour*. Il rapporto semantico *idea-imago-species-color/figura-phantasma* (utilizzo solo una lingua per sintesi) configura il significato di *idea* come immagine, cioè come contenuto mentale di origine sensibile, corrispondente a un oggetto del quale sia possibile esperire le qualità principali. L'analisi testuale condotta permette di ricavare due grandi 'categorie', semantiche e concettuali, che definiscono il lemma *idea* attraverso l'utilizzazione di altri lemmi:

a) *idea-imago* definisce l'*idea sensibile*. Ciò equivale a dire che l'*idea* corrisponde a ciò che la potenza rappresentativa del soggetto fa emergere quando percepisce gli oggetti nei suoi elementi costitutivi: figura, grandezza, distanza, ma anche colore, luce, ecc. Ma l'*idea* come *imago* è anche l'*idea* come *memoria*, ossia come 'tempo', come fantasma figurato e colorato che 'occupa' una porzione di spazio immaginario<sup>853</sup>;

b) *idea-conceptus(-conception)* è l'*idea* che, elaborata razionalmente, cioè calcolata o *considerata*, diviene unità linguistica. Considerare l'*idea* come concetto significa mettere in evidenza il rapporto del pensiero con il linguaggio. Ciò spiega, mi sembra, per quale motivo Hobbes, dopo gli *Elements*, non abbia, se non con molta cautela, utilizzato i lemmi *conception* e *conceptus*, muovendosi in due direzioni: 1) da un lato, operando, nella spiegazione meccanicistica e sensibile della conoscenza, una sostituzione progressiva del termine *conceptus/conception* con *phantasm/fancy*<sup>854</sup>; 2) dall'altro, conservandone l'uso, a livello della teoria del linguaggio e, conseguentemente, della sfera religiosa<sup>855</sup>. I sintagmi *idea sive conceptus* e *idea or conception*, utilizzati con tanta frequenza per definire la nostra impossibilità a concepire Dio, o gli angeli, o l'anima, hanno una ricaduta nel rapporto pensiero-linguaggio. Se Dio non si può concepire, allora non vi è alcuna *idea* da poter elaborare linguisticamente. Alla parola Dio non corrisponde un'*idea* di Dio, ma un'altra '*idea*' con la quale comprendiamo, *negativamente*, la nostra incapacità a concepirlo. L'*idea* come *conceptus* è l'elaborazione linguistico-mentale dell'apparenza sensibile.

II) Il termine *idea* è utilizzato da Hobbes essenzialmente in due contesti, quello 'metafisico' (Dio, l'anima, l'infinito, ecc.) e quello epistemologico, che riguarda, di

---

<sup>853</sup> DP, f. 1r, ll. 33-35; DC, II, VII, 1, p. 75; *Six Lessons*, p. 193.

<sup>854</sup> Il caso più evidente è rappresentato dal lessico di «phantasma» dell'*Anti-White* che sembra 'sostituire' il lessico di «conception» degli *Elements*: cfr., *supra*, Cap. 4, § 4. 1.

<sup>855</sup> Cfr., in particolare, Lev, I, XI; DCi, III, XV, 14; DC, I, capp. I-III.

fatto, la teoria dell'apparenza sensibile. In altre parole, da un lato Hobbes afferma che non si dà un'idea di Dio, né dell'anima umana, né dell'infinito (cioè, per estensione, di tutto ciò che non è possibile comprendere, ossia limitare mentalmente), dall'altro, il lemma *idea* viene delimitato a definire una gnoseologia che non va al di là di ciò che è corpo: ogni nostra conoscenza deriva da una sensazione corporea e si alimenta del confronto continuo e costante con essa. Questo senso di *idea* resterà una costante del pensiero hobbesiano, dalle *Objectiones III* alle opere più tarde.

III) Nella prima parte del *De corpore (Logica)* confluiscono i risultati guadagnati nel corso della discussione con Descartes (*Objectiones III*). Il filosofo inglese conferma sul piano di un'analisi linguistica l'ambito concettuale dell'idea: dalla natura sensibile dell'idea deriva anche la possibilità del rapporto pensiero-linguaggio, *ossia ciò che si può dire perché si può pensare*. In tal senso, (1) si può pensare l'albero perché se ne può avere un'idea, ma non si può pensare Dio, per il motivo esattamente contrario; (2) non è necessario che ogni nome sia nome di qualche cosa, cioè di una cosa esistente in natura («*res existens in rerum natura*»)<sup>856</sup>: la parola *albero* si applica a un'idea attraverso la quale concepiamo qualcosa che possiede una forma, un colore, un odore e altre qualità che si possono esperire mediante i sensi. La parola *infinito*, invece, non si riferisce ad alcuna idea dell'infinito<sup>857</sup> perché non corrisponde a nessuna cosa, fuori dal pensiero, che coincide con l'infinito e che sia possibile, in qualche modo, percepire con i sensi; (3) nonostante ciò, si danno e si usano comunemente parole come *infinito*, *futuro*, *Dio*, e simili, ossia parole con le quali nominiamo, semmai, la nostra *incapacità* a concepire o immaginare quel che in esse è teoricamente espresso.

---

<sup>856</sup> DC, I, II, 6, p. 22.

<sup>857</sup> *Object. III*, BOp I, p. 931; AT VII 186; Lev, I, III, p. 160-161; IV, XLV, pp. 1030-1031.

## CONCLUSIONE

La mia ricerca è stata finalizzata all'analisi di una parte del lessico hobbesiano, quella relativa all'*apparenza*. Ho assunto il termine *apparenza* come categoria concettuale, intendendo con essa riferirmi alla problematica filosofico-scientifica che riguarda in primo luogo la percezione sensibile, ma è presente anche nelle tematiche politico-religiose che Hobbes affronta.

In effetti, in Hobbes l'*apparenza* è ciò che manifesta o rappresenta una realtà altra rispetto al soggetto conoscente, e chiama in causa, da un lato, l'esistenza oggettiva di un mondo capace di determinare la sensibilità, dall'altro, la coscienza per cui le nostre rappresentazioni non ci consegnano un ritratto fedele del mondo che 'appare'. Hobbes, insomma, riduce le rappresentazioni a delle 'apparenze' che non hanno alcuna realtà al di fuori della nostra mente e considera la sensazione come lo stadio iniziale della conoscenza, da cui deriva l'intera vita psicologia del soggetto (vedi *Introduzione*). È ciò che va sotto il nome di «fenomenismo».

Dal punto di vista lessicale, Hobbes designa l'apparenza, intesa non solo come risultato *immediato* della sensazione, ma anche come ciò che ha il 'potere' di regolare i vari momenti dell'attività cognitiva (immaginazione, memoria, sogno), con nomi diversi. Si tratta dei nomi che costituiscono idealmente un 'vocabolario' che è possibile definire come vocabolario o lessico dell'*apparenza*.

Il linguaggio è stato, dunque, nella mia ricerca, la chiave di accesso per approfondire la portata del fenomenismo hobbesiano.

L'esigenza di un'indagine lessicale è nata in primo luogo dalla constatazione della quasi totale assenza, nel panorama degli studi su Hobbes, di strumenti lessicografici, indici e lemmatizzazioni delle opere del filosofo inglese. Mi è parso, in secondo luogo, che una tale indagine potesse portare i suoi frutti anche per l'opportunità di ripercorrere su basi testuali, e dunque oggettive, le tappe del pensiero di Hobbes sul tema della filosofia naturale.

I saggi raccolti da Yves-Charles Zarka – unico precedente – nella collettanea *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique* analizzano, infatti, solo alcuni termini del vocabolario di Hobbes (*phantasma, ens/esse/essentia, espace, pouvoir, passion, personne, contrat, souveraineté, état, représentation politique*). I risultati raggiunti sono, a tutti gli effetti, parziali. In particolare, a partire dal saggio di Zarka, *Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma*,

ho potuto verificare le numerose articolazioni che una tale ricerca non aveva sviscerato e che, quindi, rimanevano da indagare.

La mia analisi si è tuttavia differenziata da quella dello studioso francese sia per la metodologia utilizzata sia nell'ampiezza dei lemmi che, mio giudizio, era opportuno 'includere' nel «vocabolario dell'*apparenza*».

#### **Metodologia:**

- a) ho costituito una banca dati dei testi di Hobbes (vedi *Introduzione*, Tab. n. 1);
- b) ho ricavato un indice dei lemmi latini e inglesi, ovvero un quadro completo delle singole unità lessicali;
- c) ho verificato, testo per testo, e in senso diacronico, la frequenza esatta delle occorrenze dei lemmi e delle relative concordanze. Queste ultime, soprattutto, hanno mostrato il variare dei significati che i lemmi assumono nei vari contesti. Mi limito a due esempi: il lemma *appareolto appear* non ricorre sempre con un'accezione ricollegabile alla tematica dell'apparire, ma assume spesso un valore consequenziale (*appare che = si evince che*); il lemma *imagolimage* non significa sempre immagine mentale, ma anche immagine retinica, figura geometrica o raffigurazione sacra.

Grazie al lavoro di spoglio del *corpus* hobbesiano ho costituito un **elenco dei lemmi** su cui concentrare la mia indagine e che, a titolo semplificativo do solo in latino<sup>858</sup>: *apparentia* (*appareo*), *apparitio*, *color* (*coloratus*), *conceptio*, *conceptus* (*concipio*, *conceptibilis*), *fictio*, *figmentum*, *figura* (*figuratus*), *tingo*, *idea*, *idolum*, *imago*, *imaginatio* (*imago*, *imaginabilis*, *imaginarius*), *impressio* (*imprimo*), *phaenomenon*, *phantasma*, *phantasia* (*phantasticus*), *perceptio* (*percipio*, *perceptibilis*), *repraesentatio* (*repraesento*), *similitudo/dissimilitudo*, *somnium* (*somnio*), *spatium*, *species*, *spectrum*.

Fissato l'elenco, ho proceduto alla costituzione delle tavole delle occorrenze e delle tavole delle concordanze. A questo apparato lessicale, a mia conoscenza mai costituito prima d'ora, è dedicato il secondo volume della tesi.

#### **Dall'analisi lessicale all'analisi concettuale**

La parte interpretativa dei dati testuali costituisce il primo volume della tesi.

Ho suddiviso la mia indagine in due parti: nella prima, ho analizzato il lessico dell'*apparenza* nei testi di Hobbes compresi dalla metà degli anni '30 alla prima metà

---

<sup>858</sup> Per l'elenco completo dei lemmi, inglesi e latini, e delle forme (sostantivi, aggettivi, verbi, avverbi), cfr., *supra*, *Introduzione*, Tab. n. 2, pp. 40-41.

degli anni '40 del Seicento; nella seconda mi sono occupata del periodo che va dalla seconda metà degli anni '40 alla fine degli anni '70.

L'approccio diacronico ha reso evidente che nel filosofo inglese l'evoluzione terminologica ha proceduto contemporaneamente a quella speculativa, tanto da rendere possibile la costituzione di una *morfologia* del suo vocabolario.

Nell'analisi dei termini ho verificato se vi fosse una tradizione alla quale Hobbes abbia fatto riferimento e ho dato particolare importanza all'uso ricorrente di certe espressioni che il filosofo introduce quando definisce termini di derivazione greca, ma utilizzati più comunemente nella traslitterazione latina, come *idea*, *idolum/idol*, *imaginatio/imagination*, *phantasia/fancy* e *phantasmalphantasm*. In relazione a tali lemmi, ricorrono di frequente le seguenti formule: «nel senso originario e più proprio si chiamano...e derivano dalla lingua dei Greci (*derived from the language of the Graecians/la voce Graeca*)»<sup>859</sup>, «i greci chiamano... (*the Greeks call/Graeci vocant*)»<sup>860</sup>, «i Latini chiamano... (*the Latines call*)»<sup>861</sup>, «nella stessa lingua [quella greca] sono chiamati... (*are called...in the same language*)»<sup>862</sup>, «in latino... (*Latinis*)»<sup>863</sup>, «intesa come...dei Greci (*intellecta pro...Graecorum*)»<sup>864</sup>, «[si chiama] in greco...(a *Graecis*)»<sup>865</sup>, «[si chiama] in latino...(a *Latinis*)»<sup>866</sup>, e simili. Il riferimento all'etimologia mi ha indotta a verificare le voci dei dizionari (es. *Scapula*) di cui Hobbes si era servito, con ogni buona evidenza, per le sue traduzioni (*Appendice II*), e ho potuto così chiarire che, nella scelta dei lemmi, più che rifarsi a un autore in particolare, il filosofo abbia tenuto presenti le definizioni dei termini contenute proprio in questi grandi dizionari.

Il riferimento alla tradizione non è tuttavia indice di un'adesione passiva. Hobbes dimostra, invero, di farne un uso *strumentale*, in particolare quando egli oppone ai suoi interlocutori, nelle polemiche dirette (Descartes, White) e indirette (contro il 'Regno delle Tenebre', ovvero le false credenze alimentate dalle autorità religiose e politiche), l'uso di certi termini. L'esempio più evidente è offerto dai lemmi *idea* e *idolum*, utilizzati, da un lato, per legittimare la derivazione esclusivamente sensibile delle

---

<sup>859</sup> Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031.

<sup>860</sup> Lev, I, II, pp. 26-27.

<sup>861</sup> Lev, I, II, p. 26.

<sup>862</sup> Lev, IV, XLV, p. 1030.

<sup>863</sup> DC, IV, XXV, 7, p. 272.

<sup>864</sup> DC, IV, XXV, 7, p. 272.

<sup>865</sup> DC, IV, XXV, 10, p. 277.

<sup>866</sup> DC, IV, XXV, 10, p. 277.

immagini e, dall'altro, per contrastare la credenza demagogica nell'esistenza di demoni e spiriti (Cap. 6).

La ricerca sui dizionari come possibile chiave di accesso e di lettura della filosofia hobbesiana è una pista che, a mio giudizio, andrebbe seguita e approfondita anche per altri lemmi.

### **Il lessico dell'apparenza dagli anni '30 alla prima metà degli anni '40**

Questi sono gli anni in cui Hobbes definisce il lessico dell'apparenza. Il filosofo perviene all'elaborazione del concetto di tre termini in particolare: *conception*, *phantasm* e *phantasma*.

I) Il sostantivo inglese *conception* è utilizzato negli *Elements* con la funzione di designare, in termini generici, i vari momenti del processo dell'apparire (Cap. 2). Infatti, *conception* indica tutto ciò che è percepito dai sensi e, in questo, Hobbes si allontana del tutto dalla tradizione semantica dei termini latini *conceptus* o *conceptio*: più che prodotti dell'intelletto, i concetti sono prodotti dei sensi, al pari di quelle che più comunemente si chiamano immagini;

II) nei due Trattati ottici latini e nella corrispondenza con Descartes (Cap. 3), ossia i testi che Hobbes compone dopo gli *Elements*, il sostantivo 'concetto' scompare. Non si registra, infatti, alcuna occorrenza di un eventuale corrispettivo latino del termine (*conceptus* o *conceptio*).

Due sono le ragioni che spiegano questo 'abbandono':

a) **la progressiva sostituzione lessico-concettuale di *conception* con il termine latino *phantasma*.** Questa operazione può essere detta effettivamente realizzata nell'*Anti-White* (Cap. 4), in cui Hobbes trasferisce a *phantasma* le proprietà semantiche che appartenevano a *conception*. Così, il *phantasma* diviene adesso il nome 'generico' con cui indicare tutti i momenti insiti nella dinamica dell'apparire: dalla prima sensazione delle qualità di un corpo all'immagine indebolita a causa del trascorrere del tempo;

b) **l'ampliamento semantico del lemma *phantasma*.** Oltre a 'sostituirsi' a *conception*, *phantasma* viene infatti a includere altre due accezioni: la prima ricorre nel contesto dell'ottica e della teoria della visione: *phantasma* indica propriamente la sensazione o apparizione della luce (Cap. 3); la seconda accezione ricorre nell'*Anti-White* ed è recuperata dagli *Elements* in cui Hobbes si era servito del lemma inglese

*phantasm* per designare immagini illusorie, paragonabili a *ghosts* e *spectra*<sup>867</sup>. In questo senso, il lemma *phantasma* non è altro che la traduzione di *phantasm*.

Nell'arco di tempo considerato, dunque, Hobbes abbandona sul piano lessicale l'uso del sostantivo 'concetto' e, parallelamente, amplia, nel latino, il profilo semantico di 'fantasma' realizzando una parziale 'difformità' con il corrispettivo inglese *phantasm*. Abbiamo: (a) *phantasm* ↑ e = *phantasma*: diverso, in quanto *phantasm* indica soltanto una pseudo immagine che, per di più, si sperimenta al buio, mentre *phantasma* indica, in linea con l'etimologia greca del termine, l'apparizione della luce; uguale, in quanto nell'*Anti-White* Hobbes assegna a *phantasma* anche l'accezione di 'immagine ingannevole'; (b) *phantasma* = e ↑ *conception*: uguale, in quanto *phantasma* nell'*Anti-White* è, in un senso generale, tutto ciò che *conception* era negli *Elements*; diverso in quanto *phantasma* designa, in linea con il lessico degli scritti di ottica, anche la qualità della luce; c) *phantasm* ↑ *conception*, in quanto, negli *Elements*, *conception* non è mai assunto col significato di parvenza o illusione.

Dal punto di vista teorico, le conclusioni cui Hobbes giunge sono principalmente due: a) **il carattere soggettivo delle nostre apparenze** e b) **la definizione del concetto di «spazio immaginario»**. Hobbes realizza che il fenomeno dell'apparire rappresenta un fatto anche e propriamente mentale, cioè legato non soltanto alla percezione attuale di qualcosa che appare come esterno, *hic et nunc*, ma anche alla 'memoria' del contenuto di ciò che appare (Cap. 4, *Appendice I*). La teorizzazione di una struttura, ossia di un'area mentale in grado di 'accogliere' l'immagine delle cose (appunto, lo spazio immaginario) permetterà a Hobbes di legittimare, nel *De corpore*, la definizione della sensazione in termini di memoria (Cap. 7). Tolto lo spazio immaginario, il soggetto verrebbe privato della possibilità stessa del ricordo, cioè della possibilità quasi di 'risentire' le cose passate. Senza lo spazio immaginario, l'immagine non potrebbe ri-presentarsi o ri-manifestarsi: l'apparenza verrebbe allora a configurarsi solo come un fatto percettivo e non anche mentale.

### **Il lessico dell'apparenza dalla seconda metà degli anni '40 alla fine degli anni '70**

È questo il periodo in cui Hobbes perviene alla formulazione ultima in relazione al concetto dell'apparenza sensibile. La 'categoria' gnoseologica dell'*apparenza* viene così

---

<sup>867</sup> EL, I, 11, 6; AW, IX, 4, p. 162; XXVII, 1, p. 312; IV, 3, p. 127.

a costituire la tessera più importante di un *puzzle* a incastro che ‘rappresenta’ i tre volti della sua filosofia, ormai finalmente configurata: il corpo, l’uomo e il cittadino (*De corpore, De homine, De cive*).

L’indagine lessicale ha mostrato che nelle opere di questi anni vengono a essere precisati, in particolare, i seguenti lemmi: *fancy, phantasm, phantasma, imagolimage, figura/figure* (e l’aggettivo *figuratus/figured*), *color/colour, idea e conceptus/conception*. La definizione di ciascuno di questi lemmi è realizzata in funzione di una precisa esigenza concettuale: delimitare la natura e la ‘forma’ dell’apparenza sensibile a *ciò che è figurato*.

In effetti, a partire da questa ‘lista’ di lemmi si possono distinguere **due gruppi**: il primo comprende: *fancy, phantasm, phantasma, figure/figura, figuratus/figured*; il secondo comprende: *imagolimage, figura/figure, color/colour, idea, conceptus/conception*. Come si può notare, il termine che funge da comune denominatore è, appunto, ‘figura’.

In relazione al primo gruppo, Hobbes compie tre operazioni:

I) ***fancy = phantasma***: dopo aver sostituito *conception* con *phantasma*, Hobbes individua nel lemma *fancy* il principale equivalente inglese di *phantasma*. *Fancy*, proprio come *phantasma*, deriva dal greco e significa *apparenza*. In effetti, *fancy* assume, prima nel *First Draught* (Cap. 5) e poi in maniera definitiva nel *Leviathan* (Cap. 6), l’accezione specifica di designare la risultante a livello percettivo dell’apparenza sensibile (luce, suono, odori, e così via); ma col termine *fancy*, Hobbes indica anche – come già *conception* e *phantasma* – l’immaginazione indebolita dopo la sensazione;

II) ***phantasma = phantasm***: Hobbes amplia il profilo semantico di *phantasm*, che non significa più soltanto immagine illusoria paragonabile a *ghosts* e *spectra*, ma anche immagine o apparenza visiva, composta di figura e colore (Capp. 5-6). In tal senso, il rapporto di uniformità parziale fra *phantasm* e *phantasma* (che potevano dirsi ‘uguali’ solo quando *phantasma* era assunto come immagine extrasensibile) è adesso mutato in un rapporto di uniformità esatta. Al ‘fantasma’ appartiene, dunque, un doppio significato;

III) ***fancy = phantasm***: Hobbes applica con buona evidenza la proprietà transitiva (se  $a = b$ , e  $b = c$ , allora  $a = c$ ): il primo termine del rapporto, *fancy*, equivale all’ultimo, *phantasm*. Ma come può *fancy*, che significa ‘apparenza sensibile’, essere *equivalente* a *phantasm* e *phantasma* se questi significano anche ‘apparenza extrasensibile’? Il ragionamento di Hobbes è semplice: occorre ‘sottrarre’ da *fancy* il lemma e la

corrispettiva nozione di *figura*. E infatti, le apparizioni sovranaturali sono definite non soltanto come *phantasms* e *phantasmata*, ma anche come *fancies not figured*, cioè immagini non figurate (Cap. 6)<sup>868</sup>.

IIIa) *figura*  $\square/\square$  *apparenza*: l'inclusione o meno della *figura* nel 'composto' dell'immagine fa la differenza tra le apparenze sensibili e le apparenze extrasensibili.

Fig. 1: Apparenza sensibile

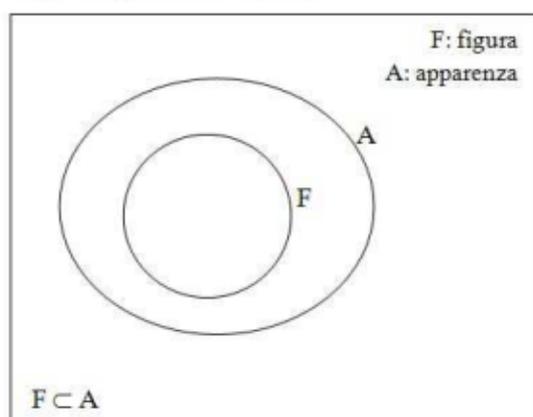
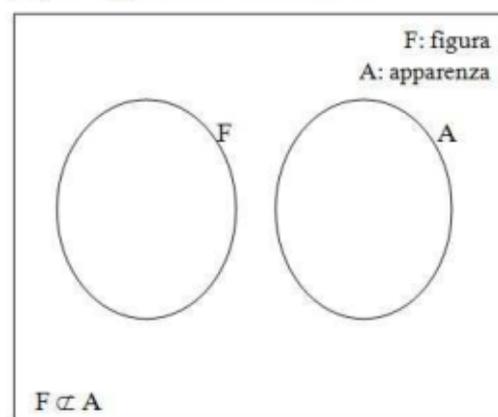


Fig. 2: Apparenza extrasensibile



In relazione al secondo gruppo di lemmi, Hobbes compie tre operazioni:

I) **idea = imago**. All'equivalenza idea-immagine il filosofo perviene in due momenti:  
 a) trasferendo dal piano fisico a quello mentale le proprietà ottico-geometriche dell'immagine retinica, ossia il colore e la figura (Capp. 2-3). In tal senso, configurandosi come spazio dell'apparire, all'immagine mentale appartengono le determinazioni quantitative e qualitative dei corpi che appaiono (Cap. 4); b) trasferendo il composto venutosi così a formare (immagine = colore + figura) all'*idea* (Cap. 7, *Appendice II*)<sup>869</sup>. Così intese, le idee non indicano né, come vuole la tradizione teologica, le idee nell'intelletto divino, né tutto ciò che si «percepisce immediatamente con la mente» (nel senso cartesiano del termine). L'idea è solo ed esclusivamente una rappresentazione di origine sensibile, cioè corporea: essa coincide con l'applicazione della vista ai corpi;

II) *phantasma*  $\square$  *idea*. Il fantasma è la sensazione delle qualità di un corpo. In tal senso, Hobbes afferma che il colore è il fantasma della vista, il suono dell'udito, il caldo e il freddo del tatto, e così via (Capp. 4 e 7). Se l'idea è un composto di colore e figura,

<sup>868</sup> Lev, III, XXXIV, p. 624.

<sup>869</sup> *Object. III*, BOp I, pp. 918-920; AT VII 179; Lev, IV, XLV, pp. 1030-1031; DC, IV, XXV, 10, p. 277.

allora l'idea include in sé il fantasma (colore o luce). Si badi che il fantasma non è l'idea, ma è, *appunto*, parte (cioè *incluso*,  $\square$ ) del concetto di *idea* (Cap. 7);

III) *idea = conceptus*. All'equivalenza idea-concetto Hobbes perviene 'recuperando' nel suo vocabolario il sostantivo *conception* (= *conceptus-conceptio*). Ora, questa operazione è resa possibile per due ragioni: a) l'idea è uguale al concetto innanzitutto perché, in una delle sue accezioni, 'concetto' significa immagine visiva (*conception by vision*)<sup>870</sup>. Negli *Elements*, infatti, Hobbes aveva stabilito un rapporto di equivalenza fra *image* e *conception* inversamente proporzionale: tutte le immagini sono *concetti*, ma non tutti i concetti sono immagini (Cap. 2). In quanto 'immagine', il concetto è un composto di colore e figura; pertanto, può dirsi equivalente di *idea*; b) l'idea è uguale al concetto in virtù del legame con la sfera del linguaggio. Nella 'manovra' di recupero lessicale, Hobbes amplia lo spettro semantico di *conception*: il concetto non è solo un'immagine, ma è anche e soprattutto il contenuto mentale che viene *calcolato* nelle operazioni di raziocinio<sup>871</sup>. Prima ancora di calcolare i nomi, infatti, la mente calcola concetti e idee (*Appendice II*).

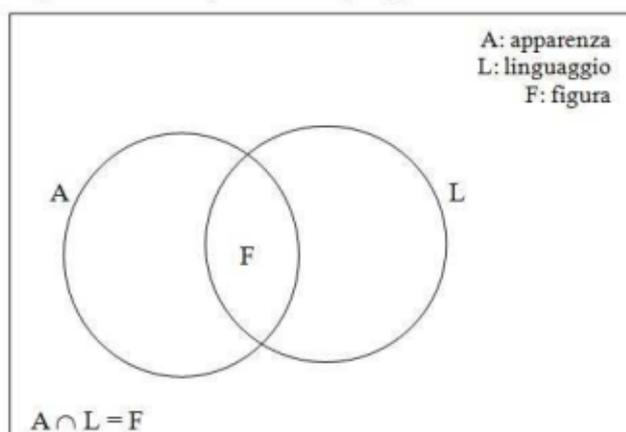
La figura è dunque l'elemento di *intersezione* fra due 'insiemi', quello dell'apparenza e quello del linguaggio ( $A \square L = F$ ). La 'figurabilità' dell'immagine non rappresenta soltanto l'elemento di discernimento fra la causa naturale e sovranaturale dell'apparenza (Cap. 6). Delimitando il contenuto del pensiero a ciò che è corporeo (figura = corpo), la figura delimita altresì la possibilità di applicazione dei nomi ai concetti. Ora, se quel che penso è figurato, l'oggetto del pensiero sarà necessariamente somigliante a una cosa esterna: il nome richiamerà dunque alla mente un concetto che rappresenta la 'somiglianza' esperita nella visione. Al contrario, se nel pensare a un oggetto, la mente non riesce a 'figurare' il suo contenuto (è quel che accade per il 'sovranaturale'), allora il nome, che pur si dà, non potrà richiamare né la cosa né la sua somiglianza (*Appendice II*).

---

<sup>870</sup> EL, I, II, 9, p. 7.

<sup>871</sup> DC, I, I, 3, pp. 12-13; I, II, 3-4, pp. 20-21.

Fig. 3: Relazione pensiero-linguaggio



### Considerazioni finali:

L'analisi sul lessico dell'*apparenza* mi ha portata alle seguenti conclusioni:

D) ciascun lemma che ho individuato come parte del lessico dell'*apparenza* gode di una sua peculiarità. Ricorrendo alla simbologia logico-matematica ho cercato di riprodurre le operazioni di 'calcolo' che Hobbes potrebbe a mio giudizio aver seguito nella costituzione del suo vocabolario bilingue. L'idea secondo cui la prerogativa essenziale della ragione si espliciti mediante il calcolo sarebbe stata così messa in pratica dallo stesso Hobbes, il quale non si è limitato a utilizzare i termini, ma li ha *sommati* e *sottratti*: ha aggiunto e tolto termini a termini e concetti a concetti, con lo scopo preciso di modellare, come «il filosofo che non fa, ma trova la statua»<sup>872</sup>, tutte le 'facce' dell'apparire. L'esempio più evidente è riscontrabile nella concezione dell'immagine o idea come composto (o *totum*) di colore e figura (idea-immagine = colore + figura). 'Più' e 'meno' non sono attributi di valore, per cui un termine è più importante di un altro. Mi pare, anzi, di aver dimostrato che anche termini 'minori', ai quali gli studiosi hanno rivolto scarsa attenzione, assumono un'importanza fondamentale nell'economia della dottrina dell'apparenza. È il caso del lemma *figura*, che Hobbes recupera dall'ambito geometrico per definire, proprio come le linee delimitano il piano, la portata epistemologica delle nostre rappresentazioni;

---

<sup>872</sup> DC, *Ad lectorem*.

II) gli 'slittamenti' semantici subiti da certi lemmi (come ad esempio *conception/conceptus*) si evolvono sempre in funzione di ciò che il filosofo elabora concettualmente. Il vocabolario hobbesiano non può essere considerato come un insieme indefinito di sinonimi: con la mia analisi ho voluto anche scardinare questa immagine deformata restituitaci da buona parte della letteratura critica. Se è vero, come afferma Jean-Robert Armogathe, che la «scrittura filosofica partecipa della storia della filosofia»<sup>873</sup>, allora mi sembra che Hobbes abbia 'scritto' una parte di tale storia. In fondo, il filosofo inglese era più che convinto che ogni dottrina dovesse cominciare con la comprensione delle parole: queste sono i *semi* della filosofia, e non una parte del raccolto<sup>874</sup>;

III) la dottrina dell'apparenza sensibile è una chiave per la lettura dell'intero sistema filosofico hobbesiano. Il presupposto per la realizzazione di quella che Bertrand Russell ha definito come una delle più «valide teorie sullo Stato»<sup>875</sup> affonda le sue radici in una ben precisa concezione dell'apparire. La teoria della visione insegna a Hobbes una cosa importante, ossia che gli oggetti non sono dotati di qualità intrinseche oggettive. Questa conclusione può dirsi valida non solo per il mondo della sensibilità, ma anche per quello dei valori. Questi ultimi, infatti, al pari delle qualità sensibili, non sono qualcosa di oggettivo, ma delle *proiezioni* che in quanto tali appartengono a quel mondo dell'apparire che l'uomo è in grado di riprodurre sugli oggetti e sugli altri uomini. La causa del conflitto risiede esattamente nella possibilità che ciascuno ha di proiettare sulle cose valori o desideri discordanti. La dottrina dell'apparenza insegna a 'regolamentare' le sensazioni e, con esse, le passioni. La persuasione per cui la causa della rappresentazione è sempre in un corpo sensibile<sup>876</sup> non 'distrugge' solo la dottrina delle specie *volanti*, ma 'allevia' anche la paura che spinge a credere nell'esistenza dei 'fantasmi'. Se lo Stato è il frutto di un contratto, uno Stato migliore è il frutto di una migliore 'visione' delle cose.

Ma, questa, è una storia che ha bisogno di ulteriori indagini, certo non solo, ma sicuramente non prescindendo da una rigorosa indagine lessicale.

---

<sup>873</sup> J.-R. ARMOGATHE, *L'approche lexicologique en histoire de la philosophie*, cit., p. 68.

<sup>874</sup> *Six Lessons*, p. 225.

<sup>875</sup> B. RUSSELL, *Storia della filosofia*, Milano, TEA, 2014, p. 529.

<sup>876</sup> *Seven Phil. Probl.*, p. 28.

## BIBLIOGRAFIA

### STRUMENTI

*Hobbes Studies*: International, peer-reviewed scholarly journal (Assen, Van Gorcum/brill.com/hobs), 1988 – [in corso].

*Bulletin Hobbes*: Bibliographie critique internationale des études hobbesiennes, «Archives de Philosophie», 1988 – [in corso].

*Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, éd. par J.-R. Armogathe/V. Carraud, avec la collaboration de M. Savini et M. Devaux, Lecce, Conte, 2003.

*Bibliografia Cartesiana 1997-2012*, a cura di G. Gisondi, F. Giuliano, T. Lovascio, A. Ragni, direzione scientifica di G. Belgioioso e M. Savini, Lecce, ClioEdu, 2015, (www.cartesius.net)

### FONTI

#### MANOSCRITTI DI HOBBS

*British Library*

(1634) *Mr. Hobbes Analogy*, MS Add. 4395, ff. 131-133

(1646) *A Minute or First Draught of the Optiques*, MS Harley 3360

#### OPERE DI HOBBS<sup>877</sup>

*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londini, apud Joannem Bohn, 1839-1845, 5 voll.

*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by William Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845, 11 voll.

*A Dialogue Between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, ed. by A. Cromartie, Oxford, Clarendon Press, 2005.

*A Minute or First Draught of the Optiques*, critical edition by Elaine Stroud, PhD Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1983.

*Behemoth, or the Long Parliament*, ed. by P. Seaward, Oxford, Clarendon Press, 2010.

*Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari-Roma, 1979.

---

<sup>877</sup> Si riportano le principali edizioni di riferimento delle opere di Hobbes. Per l'elenco completo, cfr., *supra*, *Introduzione*, Tab. n. 1, pp. 38-40.

*Critique du «De Mundo» de Thomas White*, éd. critique d'un texte inédit par J. Jaquot et H. Whitmore Jones, Paris, Vrin, 1973.

*De cive: the latin and the english version*, a critical edition by H. Warrender, Oxford, Clarendon, 1983.

*De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2005.

*De corpore*, éd. par K. Schuhmann avec la collaboration de M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999.

*De l'homme. De homine*, texte latine, introd., trad. et notes par Ch. Béal, Ph. Crignon, B. Graciannette, J. Lagrée, J. Medina, A. Milanese, M. Pécharman, J. Terrel, sous la direction de J. Terrel, Paris, Vrin, 2015.

*De principiis cognitionis et actionis*, in M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1942, pp. 104-119.

*Elementi di filosofia: Il corpo-L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1986.

*Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

*Elements of Law Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, London, Simpkin and Marshall, 1889.

*Historia ecclesiastica*, critical edition by P. Springborg, Paris, H. Champion, 2008.

*Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, Torino, UTET, 2010.

*Leviathan*, ed. by Noel Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2012, 3 voll.

*Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano, 2004.

*Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano, 2000.

*The Answer to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert"*, in Gladish D. F. (ed.), *Sir William Davenant's Gondibert*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 45-55.

*Tractatus opticus I*, in M. Mersenne, *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, Paris, 1644, liber VII, pp. 567-589.

*Tractatus Opticus II*, ed. a cura di F. Alessio, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII (1963), pp. 147-228.

*Translations of Homer. Iliad*, ed. by E. Nelson, Oxford, Clarendon Press, 2008.

*Translations of Homer. Odissey*, ed. by E. Nelson, Oxford, Clarendon Press, 2009.

*The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. by N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 1994, 2 voll.

#### ALTRI AUTORI

ALHAZEN-WITELUS, *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi. Eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionibus. Item Vitellionis Thuringopoloni libri X. Omnes instaurati, figuris illustrati et aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis*, a Federico Risnero, Basileae, per Episcopios, 1572.

- ARISTOTELE, *De Anima*, ed. by D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1963.  
 \_\_\_\_ *Ars Rhetorica*, ed. by D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1959.  
 \_\_\_\_ *Parva naturalia*, ed. by D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1955.
- AUBREY J., *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, ed. A. Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898, 2 voll.
- BACON F., *The Advancement of Learning*, ed. by M. Kiernan, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- CAVENDISH C. – PELL J., *John Pell (1611-1685) and his Correspondence with Sir Charles Cavendish*, ed. by N. Malcolm/J. Stedall, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- DAVENANT W., *Sir William Davenant's Gondibert*, ed. by David F. Gladish, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- DESCARTES R., *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery. Nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 voll., Paris, Vrin, 1964-1974.  
 \_\_\_\_ *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.  
 \_\_\_\_ *Opere Postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.  
 \_\_\_\_ *Tutte le Lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009<sup>2</sup>.  
 \_\_\_\_ *René Descartes. Œuvres complete*, éd. par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 2016.
- DESCARTES R. – BEECKMAN I. – MERSENNE M., *Lettere 1619-1648*, a cura di G. Belgioioso/J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2015.
- GALILEI, G., *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, a cura di A. Favaro, Firenze, Barbera, 1890-1909, 20 voll.
- GASSENDI, P., *Opera omnia*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson & Ioan. Bapt. Devenet, 1658, 6 voll.
- KEPLER, J., *Gesammelte Werke*, hrsg. von M. Kaspar, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1938-1988, 20 voll.
- MERSENNE M., *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, éd. par Mme. P. Tannéry, C. de Waard, R. Pintard, B. Rochot, A. Beaulieu, 18. voll., Paris, Puf / éditions du CNRS, 1932-89.  
 \_\_\_\_ *Cogitata physico mathematica: in quibustam naturae quam artis effectus admirandi certissimis demonstrationibus explicantur*, Parisiis, sumptibus Antonii Bertier, 1644.  
 \_\_\_\_ *Universae geometriae, mixtaeque mathematicae synopsis, et bini refractionum demonstratarum tractatum*, Parisiis, sumptibus Antonii Bertier, 1644.
- MICANZIO F., *Lettere a William Cavendish, nella versione inglese di Thomas Hobbes*, a cura di R. Ferrini, Roma, Istituto Storico O.S.M., 1987.
- WHITE Th., *De Mundo dialogi tres*, Parisiis, apud Dionysium Moreau, 1642.

AGOSTINI, I., *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier, 2011.

ALESSIO F., «*De Homine*» e «*A Minute or first Draught of the Optiques*» di Hobbes, in «*Rivista critica di storia della filosofia*», XVII, IV (1962), pp. 393-410.

ARMOGATHE J.-R., *L'approche lexicologique en histoire de la philosophie*, in M. Fattori (a cura di), *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), Firenze, Leo S. Olschki, pp. 57-68.

\_\_\_\_\_, *L'imagination de Mersenne à Pascal*, in *Phantasia- Imaginatio, V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 9-11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 259-272.

\_\_\_\_\_, *Sémantèse d'idée/idea chez Descartes*, in *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 5-7 gennaio 1989, a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, pp. 187-205.

BALZ A.G.A., *Idea and Essence in the Philosophies of Hobbes and Spinoza*, New York, Columbia University Press, 1918.

BARNOUW J., *Hobbes's causal account of sensation*, «*Journal of the History of philosophy*», 18 (1990), pp. 115-130.

\_\_\_\_\_, *Le vocabulaire du conatus*, in *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Y.-Ch. Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 103-124.

BELGIOIOSO, G., «*Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit*». *Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno*, «*Giornale critico della filosofia italiana*», 3 (2015), pp. 535-563.

BERNHARDT J., *Empirisme rationnel et statut des universalis: le problème de la théorie de la science chez Hobbes*, «*Revue d'Histoire des sciences*», XLVI, 2-3 (1993), pp. 131-152.

\_\_\_\_\_, *Hobbes et le mouvement de la lumière*, «*Revue d'Histoire des Sciences*», XXX, 1 (1977), pp. 3-24.

\_\_\_\_\_, *L'«Anti-White» de Hobbes*, «*Archives Internationales d'Histoire des Sciences*», 25, 96 (1975), pp. 104-115.

\_\_\_\_\_, *L'œuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision*, in A. Napoli (a cura di), *Hobbes Oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 245-268.

\_\_\_\_\_, *La polémique de Hobbes contre la «Dioptrique» de Descartes dans le «Tractatus opticus II» (1644)*, «*Revue Internationale de philosophie*», 129 (1979), pp. 432-442.

\_\_\_\_\_, *La question du vide chez Hobbes*, «*Revue d'Histoire des sciences*», XLVI, 2-3 (1993), pp. 225-232.

\_\_\_\_\_, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (I)*, «*Archives de Philosophie*», 48 (1985), pp. 235-249.

\_\_\_\_\_, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II)*, «*Archives de Philosophie*», 51 (1988), pp. 579-596.

- BERTHIER J./DUBOS N./MILANESE A./TERREL J. (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013.
- BILETZKI A., *Talking wolves: Thomas Hobbes on the language of politics and the politics of language*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
- BLAY M., *Genèse des couleurs et modèles mécaniques dans l'œuvre de Hobbes*, in J. Bernhardt/Y.-Ch. Zarka (éds.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990, pp. 153-168.
- BLOCH, O., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1971.
- BONTADINI G., *Appunti di filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- BOROT L., *Hobbes, Rhetoric, and the Art of Dialogue*, in Heitsch D./Vallée J.-F. (eds.), *Printed Voices: The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- BOULNOIS O., *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (13.-14. siècle)*, Paris, Puf, 1999.
- BRANDT F., *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London, Hachette, 1928.
- BURCHELL D., "A Plain Blunt Man": *Hobbes, Science, and Rhetoric Revisited*, in Cummins J./Burchell D. (eds.), *Science, Literature and Rhetoric in Early Modern England*, Burchell, Ashgate, 2007, pp. 53-72.
- BUROKER J. V., *Descartes on sensible qualities*, «Journal of the History of philosophy», 29 (1991), pp. 585-611.
- BUZON [Catherine] de, *La propagation de la lumière dans l'optique de Kepler*, in *Roemer et la vitesse de la lumière*, Paris, Vrin, 1978, pp. 73-82.
- CAMASSA G., *Phantasia da Platone ai neoplatonici*, in *Phantasia-Imaginatio, V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 9-11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 23-55.
- CANONE E., *Phantasia/Imaginatio come problema terminologico nella lessicografia filosofica tra Sei-Settecento*, in *Phantasia-Imaginatio, V° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 9-11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.
- CAROTENUTO R., *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, Milano, Marzorati, 1990.
- CARRAUD V./OLIVO G., *Descartes. Études du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1619)*, Paris, PUF, 2013.
- CHAPPEL V., *The theory of ideas*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley (L.A.), London, 1986, pp. 177-198.

\_\_\_\_\_ (ed.), *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

CLUCAS S., *The Atomism of the Cavendish Circle: A Reappraisal*, «The Seventeenth Century», 9, 2 (1994), pp. 247-273.

COCKING J. M., *Imagination: A Study in the History of Ideas*, London-New York, Routledge, 1991.

COTTINGHAM J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992.

CRAIG H., *The Enchanted Glass. The English Elizabethan Mind in Literature*, New York, Oxford University Press, 1936.

CUMMINS J./BURCHELL D., *Ways of Knowing: Conversations between Science, Literature, and Rhetoric*, in ID. (eds.), *Science, Literature and Rhetoric in Early Modern England*, Burchell, Ashgate, 2007, pp. 1-12.

CURLEY E., *Hobbes versus Descartes*, in R. Ariew/M. Grene (eds.), *Descartes and his contemporaries*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 97-109.

DANFORD J. W., *The problem of language on Hobbes's political science*, «The Journal of Politics», 42 (1980), pp. 102-134.

DEAR P., *Mersenne and the learning of the schools*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

DEWITT THORPE C., *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1940.

DOUGLASS. J. M., *Squaring the Circle. The war between Hobbes and Wallis*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1999.

\_\_\_\_\_ *Hobbes on 'Conatus': A Study in the Foundations of Hobbesian Philosophy*, «Hobbes Studies», 29 (2016), pp. 66-85.

DUNGEY N., *Thomas Hobbes's Materialism, Language, and the Possibility of Politics*, «The Review of Politics», 70 (2008), pp. 190-220.

FATTORI M., *Lessico del Novum Organum di Francesco Bacone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980.

\_\_\_\_\_ *Introduzione*, in *Phantasia-Imaginatio*, V° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9-11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

\_\_\_\_\_ *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, Firenze, Leo S. Olschki, 2000.

FEDERICI VESCOVINI, G., *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, Giappichelli, 1965.

FEINGOLD M., *The Mathematicians' Apprenticeship: Science, Universities and Society in England 1560-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

- GARBER D., *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992.
- GARGANI A. G., *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971.
- GAUTHIER D. P., *The Logic of 'Leviathan': The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- GERT B., *Hobbes on language, metaphysics, and epistemology*, «Hobbes Studies», 14 (2001), pp. 40-58.
- GIUDICE F., *Teoria della luce e struttura della materia nello «Short Tract on First Principles» di Thomas Hobbes*, «Nuncius», 2 (1996), pp. 545-561.
- \_\_\_\_\_, *Thomas Hobbes and Atomism: A Reappraisal*, «Nuncius», 2 (1997), pp. 471-485.
- \_\_\_\_\_, *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Firenze, Leo S. Olschki, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Optics in Hobbes's Natural Philosophy*, «Hobbes Studies», 29 (2016), pp. 86-102.
- \_\_\_\_\_, *The most curious of sciences: Hobbes's Optics*, in A. Martinich/K. Hoekstra (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 149-168.
- GREEN L. D., *Aristotle's 'Rhetoric' and Renaissance views of the emotions*, in P. Mack (ed.), *Renaissance Rhetoric*, New York, Martin's Press, 1994, pp. 1-26.
- HAMESSE J., *Imaginatio et Phantasia chez les auteurs philosophiques du 12° et du 13° siècle*, in *Phantasia-Imaginatio, V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 9-11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 153-184.
- HAMILTON J. J., *Hobbes's Study and the Hardwick Library*, «Journal of the History of Philosophy», 16, 4 (1978), pp. 445-453.
- HAMOU Ph., *La vision perspective, 1435-1740*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La mutation du visible: essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. I: *Du Sidereus Nuncius de Galilée à la Dioptrique cartésienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1999.
- HAMPE M., *Thinking, calculation and rationality: Remarks on Hobbes' philosophy of mind as a paradigm of failing scientism*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 89, 1 (2007), pp. 47-59.
- HARVEY E. R., *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, 1975.
- HARWOOD J. T., *Introduction*, in ID. (ed.), *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1986, pp. 1-32.
- HEITSCH D./ VALLÉE J.-F. (eds.), *Printed Voice. The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2004.

HERBERT G. B., *Hobbes's Phenomenology of Space*, «Journal of the History of Ideas», 48 (1987), pp. 709-717.

HEYWOOD J. (ed.), *Collection of Statutes for University and Colleges of Cambridge*, London, William Clowes & Sons, 1840.

HALLIWELL J. O. (ed.), *A Collection of Letters Illustrative of the Progress of Science in England*, London, 1841.

HOWELL W. S., *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Princeton, Princeton University Press, 1956.

HULL G., *Hobbes's Radical Nominalism*, «Epoche», 11, 1 (2007), pp. 201-224.

JACQUOT J., *Sir Charles Cavendish and his Learned Friends*, «Annals of Science», VIII (1951), pp. 175-191.

\_\_\_\_\_ *Un document inédit: les notes de Charles Cavendish sur la première version du De corpore de Hobbes*, «Thalès», 8 (1952), pp. 33-86.

JOHNSON L. M., *Thucydides, Hobbes, and the Interpretation of Realism*, DeKalb, IL, Northern Illinois University Press, 1993.

JOHNSTON D., *The Rhetoric of 'Leviathan': Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

JULLIEN V./BIET Ch. (éds.), *Le siècle de la lumière, 1600-1715*, Lyon, E.N.S. Éditions, 1997.

KARGON R. H., *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

KNUUTTILA S., *Aristotle's theory of perception and Medieval Aristotelianism*, in S. Knuuttila/P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, Berlin, Springer, 2008, pp. 1-22.

KRAYE J., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

LANDUCCI S., *La teodicea di Hobbes nella discussione col Bramhall*, «Atti e Memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria"», XXIX (1978), pp. 109-136.

\_\_\_\_\_ *La «coscienza» in Cartesio*, «Rivista di filosofia», LXXXVI, 3 (1995), pp. 325-353.

\_\_\_\_\_ *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2002.

LEIJENHORST C., *Hobbes and Fracastoro*, «Hobbes Studies», 9 (1996), pp. 98-128.

\_\_\_\_\_ *Hobbes's Theory of Causality and its Aristotelian Background*, «The Monist», 79 (1996), pp. 426-447.

\_\_\_\_\_ *Motion, Monks and Golden Mountains: Campanella and Hobbes on Perception and Cognition*, «Bruniana & campanelliana», 3 (1997), pp. 93-121.

\_\_\_\_\_. *The Mechanisation of Aristotelianism. The late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002.

LEMETTI J., *The Most Natural and the Most Artificial: Hobbes on Imagination*, «Hobbes Studies», 17 (2004), pp. 46-72.

\_\_\_\_\_. (ed.), *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Lanham-Toronto-Plymouth, The Scarecrow, 2011.

LENOBLE R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943.

LESHEN J., *Reason and perception in Hobbes: An inconsistency*, «Nous», 19, 3 (1985), pp. 429-437.

LINDBERG D. C., *Medieval latin theories of the speed of light*, in *Roemer et la vitesse de la lumière*, Paris, Vrin, 1978, pp. 45-72.

\_\_\_\_\_. *The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler*, «Osiris», 2 (1986), pp. 4-42.

LLOYD S. A., *Ideals as Interests in Hobbes's 'Leviathan': the Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

LØKKE H., *The Stoics on Sense Perception*, in S. Knuuttila/P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, Berlin, Springer, 2008, pp. 35-46.

LORIES D./RIZZIERO L. (sous la direction de), *De la phantasia à l'imagination*, Louvain, Éditions Peeters, 2003.

MACINTOSH J. J., *Perception and Imagination in Descartes, Boyle and Hobbes*, «Canadian Journal of Philosophy», 13 (1983), pp. 327-352.

MALCOLM N., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *The printing and editing of Hobbes's De Corpore: a review of Karl Schuhmann's edition*, «Rivista di storia della filosofia», 59, 1 (2004), pp. 329-359.

\_\_\_\_\_. *Hobbes, Thomas (1588-1679)*, in H. C. G. Matthew/B. Harrison (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004, vol. 27, pp. 385-395.

\_\_\_\_\_. *Hobbes, the Latin Optical Manuscript, and the Parisian Scribe*, «English Manuscript Studies 1100-1700», 12 (2005), pp. 210-232.

\_\_\_\_\_. *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Year's War. Un Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Title of Hobbes's Refutation of Thomas White's De mundo*, «Hobbes Studies», 24 (2011), pp. 179-188.

MALET, A., *Keplerian Illusions: Geometrical Pictures vs Optical Images in Kepler's Visual Theory*, «Studies in History and Philosophy of Science», 21 (1990), pp. 1-40.

\_\_\_\_\_. *Descartes and Hobbes on Optical Images*, in G. Simon/S. Débarbat (éds.), *Optics and Astronomy*, Proceedings of the XX<sup>th</sup> International Congress of History of Science, Liège, 20-26 July 1997, Turnhout, Brepols, 1999, pp. 127-134.

\_\_\_\_\_ *The Power of Images: Mathematics and Metaphysics in Hobbes's Optics*, «Studies in History and Philosophy of Science», 32, 2 (2001), pp. 303-333.

MALHERBE M., *Hobbes et la doctrine de l'accident*, «Hobbes Studies», 1 (1988), pp. 45-62.

MARION J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981.

\_\_\_\_\_ *Hobbes et Descartes: l'étant comme corps*, in D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, pp. 59-77.

MARQUER É., *Ce que sa polémique avec Descartes a modifié la pensée de Hobbes. Histoire d'une controverse*, in Weber D. (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, pp. 15-32.

MARTINICH A., *A Hobbes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_ /K. HOEKSTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, New York, Oxford University Press, 2016.

MATHIE W., *Reason and rhetoric in Hobbes's 'Leviathan'*, «Interpretation», 14 (1986), pp. 281-298.

MECHOULAN H. (éd.), *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988.

MILANESE A., *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

MINERBI BELGRADO A., *Gli inizi della riflessione hobbesiana su linguaggio e conoscenza*, Pisa, Tip. editrice pisana, 1989.

\_\_\_\_\_ *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Editori riuniti, 1993.

\_\_\_\_\_ *La corrispondenza di Hobbes*, «Rivista di filosofia», LXXXVI, 1 (1995), pp. 465-475.

MINTZ S. I., *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

MOREAU P./ROBELIN J. (éds), *Langage et pouvoir à l'âge classique*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000.

MORI, G., *Hobbes, Cartesio e le idee: un dibattito segreto*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2010), pp. 229-246.

NAPOLI A., *Hobbes e lo «Short Tract»*, «Rivista di storia della filosofia», XLV, 3 (1990b), pp. 539-569.

\_\_\_\_\_ (a cura di) *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990.

\_\_\_\_\_ *Metafisica e fisiologia dell'emotività in Hobbes*, in Napoli A. (a cura di), *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 279-323.

NEVELAINEN T., *Early Modern English Lexis and Semantics*, in R. Lass (ed.), *The Cambridge History of the English Language*, Cambridge, Cambridge UP, 1992, vol. pp. 332-458.

NORBROOK D., *Poetry and Politics in the English Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

OAKESHOTT M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

OLIVO G., *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005.

PACCHI A., *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.

\_\_\_\_\_ *Una biblioteca ideale di Thomas Hobbes*, «Acme», 21 (1968), pp. 5-42.

\_\_\_\_\_ *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza, 1971.

\_\_\_\_\_ *Hobbes e l'epicureismo*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIII (1978), pp. 54-71.

PACCHI A./LUPOLI A., *Scritti teologici*, Milano, Franco Angeli, 1998.

PAGANINI G., *Hobbes among ancient and modern skeptics: phenomena and bodies*, in ID. (ed.), *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle. Atti del Convegno internazionale di Vercelli*, Kluwer, Boston-Dordrecht 2003, pp. 3-35.

\_\_\_\_\_ *Hobbes e lo scetticismo continentale*, «Rivista di storia della filosofia», 59, 1 (2004), pp. 303-328.

\_\_\_\_\_ *Hobbes, Gassendi e l'ipotesi annichilatoria*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV (2006), pp. 55-81.

\_\_\_\_\_ *Phénomènes et corps. Hobbes, le scepticisme continental et la réforme de la «philosophie première»*, in ID. (éd.) *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 171-227.

\_\_\_\_\_ *How did Hobbes think of the existence and nature of God? De motu, loco et tempore as a turning point in Hobbes's philosophical career*, in S. A. Lloyd (ed.), *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, London, Bloomsbury, 2013, pp. 286-325.

\_\_\_\_\_ *Hobbes and the French Skeptics*, in J. C. Laursen/G. Paganini (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, 2015, pp. 55-82.

PARK K., *Bacon's Enchanted Glass*, «Isis», 75, 2 (1984), pp. 290-302.

\_\_\_\_\_ *The Organic Soul*, in Schmitt C. B./Skinner Q./Kessler E. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1992, pp. 464-484.

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

PÉCHARMAN M., *Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: ens, esse, essentia*, in Y.-Ch. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 31-59.

\_\_\_\_\_ *Le discours mental selon Hobbes*, «Archives de philosophie», 55 (1992/4), pp. 552-573.

\_\_\_\_\_. *Logique de Hobbes et la Tradition Aristotélicienne*, «Hobbes Studies», VIII (1995), pp. 105-124.

\_\_\_\_\_. *Sémantique et doctrine de la proposition: Hobbes inconciliable avec la tradition terministe?*, in Friedman R.L./Ebbesen S. (eds.), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Science*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2004, pp. 203-236.

\_\_\_\_\_. *La construction de la doctrine de l'espace chez Hobbes: spatium/space, locus/place*, in *Locus-Spatium*, XIV Colloquio Internazionale, Roma 3-5 gennaio 2013, atti a cura di D. Giovannozzi/M. Veneziani, Firenze, Leo. S. Olschki, 2014, pp. 413-452.

\_\_\_\_\_. *Hobbes on Logic, or How to Deal with Aristotle's Legacy*, in A. P. Martinich/K. Hoekstra (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 21-59.

PETTIT P., *Made with words: Hobbes on language, mind, and politics*, Princeton-Woodstock, Princeton University Press, 2008.

PLETT H. F., *Rhetoric and Renaissance Culture*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004.

POPKIN R. H., *Hobbes and Scepticism I (e Hobbes and Scepticism II)*, in ID., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden-New York, Brill, 1992, pp. 9-49.

PRINS J., *Kepler, Hobbes and Medieval Optics*, «Philosophia Naturalis», 3 (1987), pp. 287-310.

\_\_\_\_\_. *Ward's polemic with Hobbes on the sources of his optical theories*, «Revue d'histoire des sciences», 46, 2 (1993), pp. 195-224.

\_\_\_\_\_. *Hobbes on light and vision*, in T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 129-156.

PROKHOVNIK R., *Rhetoric and Philosophy in Hobbes's Leviathan*, New York, Garland, 1991.

RAYLOR T., *Newcastle's Ghosts: Robert Payne, Ben Jonson, and the 'Cavendish Circle'*, in C. J. Summers/E.-L. Peabworth (eds.), *Literary Circles and Cultural Communities in Renaissance England*, Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 92-114.

\_\_\_\_\_. *Hobbes, Payne and a Short Tract on First Principles*, «The Historical Journal», 44 (2001), pp. 29-58.

\_\_\_\_\_. *The Date and Script of Hobbes's Latin Optical Manuscript*, «English Manuscript Studies 1100-1700», 12 (2005), pp. 201-209.

RAYNER J., *Hobbes and the rhetoricians*, «Hobbes Studies», 4 (1991), pp. 76-95.

REIK M. M., *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Detroit, Wayne State University Press, 1977.

RHODES N., *The Power of Eloquence in English Renaissance Literature*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1992.

ROBERTSON, G. C., *Hobbes*, Edimburgh, William Blackwood, 1886.

ROBINET, A., *Hobbes: structure et nature du «conatus»*, in Y.-Ch. Zarka/J. Bernhardt (éds.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990, pp. 139-151.

ROGERS G.A.J./SORELL T., *Hobbes and history*, London-New York, Routledge, 2000.

RONCHI, V., *Il cannocchiale di Galileo e la scienza del Seicento*, Torino, Einaudi, 1958.

\_\_\_\_\_, *Storia della luce*, Bari, Laterza, 1983.

ROSSI P., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza, 1957.

ROUX L./GILBERT H., *Le Vocabulaire, la phrase et le paragraphe du Leviathan de Thomas Hobbes*, Saint-Etienne, Centre interdisciplinaire d'étude et de recherche sur l'expression contemporaine, 1980.

SABRA A. I., *Theories of Light from Descartes to Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

SACKSTEDER W., *Hobbes: Teaching Philosophy to Speak English*, «Journal of the History of Philosophy», XVI (1978), pp. 33-45.

\_\_\_\_\_, *Speaking about Mind: Endeavour in Hobbes*, «The Philosophical Forum», 11 (1979), pp. 65-79.

\_\_\_\_\_, *Hobbes's philosophical and rhetorical artifice*, «Philosophy and Rhetoric», 17 (1984), pp. 30-46.

SAITA F., *Indici e concordanze del «Leviathan» di Thomas Hobbes, versione latina. Elementi per uno studio di lessicografia filosofica*, tesi di Dottorato in "Storia delle idee e della vita intellettuale dal Rinascimento all'età moderna", XI Ciclo, Roma.

SARASOHN L. T., *Thomas Hobbes and the Duke of Newcastle: A Study in the Mutuality of Patronage before the Establishment of the Royal Society*, «Isis», 90, 4 (1999), pp. 715-737.

SCARPELLI U., *Thomas Hobbes: linguaggio e leggi naturali: il tempo e la pena*, Milano, A. Giuffrè, 1981.

SCHLATTER R., *Introduction to Hobbes's Thucydides*, in Schlatter R. (ed.), *Hobbes's Thucydides*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1975.

SCHUHMANN K., *Hobbes and Telesio*, «Hobbes Studies», 1 (1988), pp. 109-133.

\_\_\_\_\_, *Hobbes and Renaissance Philosophy*, in A. Napoli (a cura di), *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 331-349.

\_\_\_\_\_, *Le vocabulaire de l'espace*, in Zarka Y.-Ch. (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 61-82.

\_\_\_\_\_, *Le «Short Tract», première œuvre philosophique de Hobbes*, «Hobbes Studies», 8 (1995), pp. 3-36.

\_\_\_\_\_, *Hobbes: une chronique*, Paris, Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_, *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1 (2004), pp. 15-31.

\_\_\_\_\_ *La question de Dieu chez Hobbes*, in Weber D. (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, pp. 121-154.

SEPPER D. L., *Imagination, Phantasms and the Making of Hobbesian and Cartesian Science*, «The Monist», 71 (1988), pp. 526-542.

SERGIO, E., *Contro il Leviatano: Hobbes e le controversie scientifiche, 1650-1665*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.

\_\_\_\_\_ *Thomas Hobbes's De Motibus Solis (1649-1653): Problems of Dating*, «Notes & Queries», 252, 1 (2007), pp. 54-56.

SHAPIN S./SCHAFFER S., *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton-Woodstock, Princeton University Press, 2011.

SHAPIRO G., *Kinematic Optics: A Study of the Wave Theory of Light in the Seventeenth Century*, «Archive for History of Exact Sciences», 11 (1973), pp. 134-266.

\_\_\_\_\_ *Reading and writing in the text of Hobbes's Leviathan*, «Journal of The History of Philosophy», 18 (1980), pp. 147-157.

SIMON, G., *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

\_\_\_\_\_ *La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale*, in J. Biard/R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, 1997, pp. 107-117.

SKINNER Q., *Thomas Hobbes and His Disciples in France and England* «Comparative Studies in Society and History», 8, 2 (1966), pp. 153-167.

\_\_\_\_\_ *Thomas Hobbes: rhetoric and the construction of morality*, «Proceedings of the British Academy», 76 (1991), pp. 1-61.

\_\_\_\_\_ *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_ *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 3 voll.

SMITH M., *Descartes's theory of Light and Refraction: A Discourse on Method*, Philadelphia The American Philosophy Society, 1987.

SORELL T., *Hobbes*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

\_\_\_\_\_ *Hobbes's persuasive civil science*, «Philosophical Quarterly», 40 (1990b), pp. 342-351.

\_\_\_\_\_ *Hobbes without Doubt*, «History of Philosophy Quarterly», 10, 2 (1993), pp. 121-135.

\_\_\_\_\_ *Hobbes's objections and Hobbes's system*, in Ariew R./Grene M. (eds.), *Descartes and his contemporaries*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 83-96.

SPINOSA G., *Phantasia e Imaginatio nell'Aristotele latino*, in *Phantasia- Imaginatio, V° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 9-11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori/M. L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 117-152.

SPRINGBORG P. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.

SPRUIT L., *Species Intelligibilis: from perception to knowledge*, Leiden, Brill, 1995, 2 voll.

\_\_\_\_\_, *Renaissance views of Active Perception*, in Knuuttila S./Kärkkäinen P. (eds.), *Theories of perception in medieval and early modern philosophy*, Berlin, Springer, 2008, pp. 203-224.

STILLMAN R. E., *The new philosophy and universal languages in seventeenth-century England: Bacon, Hobbes, and Wilkins*, Lewisburg-Bucknell University Press, London-Associated University Presses, 1995.

STRAUSS L., *The political philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

TALASKA R. A., *The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, Charlottesville (Virginia), Philosophy Documentation Center, 2013.

TUCK R., *Hobbes and Descartes*, in Rogers G. A. J./Ryan A. (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 11-41.

\_\_\_\_\_, *Optics and Skeptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought*, in E. Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 235-263.

\_\_\_\_\_, *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

VASOLI C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968.

VAUGHAN G., *The audience of Leviathan and the audience of Hobbes's political philosophy*, «History of Political Thought», 22, 3 (2001), pp. 448-471.

WATKINS, J., *Hobbes's System of Ideas*, London, Hutchinson, 1965.

WEBER D. (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.

\_\_\_\_\_, *Hobbes et le corps de Dieu: Idem esse ens et corpus*, Paris, Vrin, 2009.

WELLS N. J., *Descartes' Ideas and its Sources*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXVII, 4 (1993), pp. 513-535.

WHELAN F. G., *Language and its abuses in Hobbes' political philosophy*, «American Political Science Review», 75 (1981), pp. 59-75.

YOLTON J.W., *Perceptual cognition with Descartes*, «Studia cartesiana», 2 (1981), pp. 63-82.

\_\_\_\_\_, *The way of ideas: a retrospective*, «Journal of Philosophy», 87 (1990), pp. 510-516.

ZARCA Y.-Ch., *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, «Archives de Philosophie», 48, 2 (1985), pp. 177-233.

\_\_\_\_\_, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_ *La matière et la représentation: Hobbes lecteur de la «Dioptrique» de Descartes*, in Méchoulan H. (éd.), *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988, pp. 81-98.

\_\_\_\_\_ (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_ *Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma*, in ID. (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 13-29.

## Le lexique de l'*apparence* chez Thomas Hobbes. Questions et développements terminologiques et conceptuels

### Résumé

La présente thèse a pour objet l'étude d'une partie du vocabulaire hobbesien, que nous définirons ici comme « lexique de l'*apparence* ». Par le terme d'*apparence*, que nous utilisons en tant que catégorie conceptuelle, nous nous référons à la problématique philosophique, typique des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, qui met en lumière une conscience nouvelle de la nature de la perception sensible. L'*apparence* montre, d'un côté, l'existence réelle et objective d'un monde en mesure de déterminer la sensibilité ; de l'autre, la conscience que nos représentations ne nous livrent pas un portrait fidèle du monde. La réflexion de Hobbes s'insère à l'intérieur de ce contexte : considérant la sensation comme le stade initial de la connaissance, dont dérive l'entière vie psychologique du sujet, le philosophe réduit nos représentations à des *apparences* qui n'ont aucune réalité en dehors de notre esprit. Cette conception détermine l'utilisation d'une terminologie particulière dont Hobbes se sert pour traiter le complexe thème de l'apparence des phénomènes. Notre travail se propose de reconstruire la réflexion hobbesienne sur une telle problématique en privilégiant une approche de type lexicographique, fondée sur la vérification des occurrences et concordances (publiées dans le vol. 2), mais aussi conceptuel, à travers les entrées répertoriées à cet effet. La méthodologie choisie est celle d'un examen des écrits de Hobbes mené dans un sens diachronique, en partant du principe qu'il s'agit là de la seule façon de vérifier la modulation des entrées dans leurs différents contextes (de la physiologie de la vision au rêve) tout en éclairant la pertinence par rapport à Hobbes du thème de *phénoménisme*.

**Mots-clés :** phénoménisme ; analyse lexicographique ; optique ; théorie de la vision ; imagination ; rêve ; espace imaginaire ; figure

## The lexicon of *appearance* in Thomas Hobbes. Terminological and conceptual questions and developments

### Summary

This thesis aims at studying part of Hobbes's vocabulary, that I define «lexicon of appearance». The word 'appearance', used as a conceptual category, refers to the philosophic problematic, greatly debated in the XVI<sup>th</sup> and XVII<sup>th</sup> century, that highlights a new conscience of the nature of the sensitive perception. On one hand, the image appearance shows the real and objective existence of a world capable of defining sensitivity. On the other hand, it shows us that our representations do not always portray a faithful image of the world. Hobbes's theory fits perfectly in this context: by considering sensitivity as the initial phase of our knowledge, by which our whole psychological life derives from, he reduces our representations into 'appearances' that only exist in our mind. This conception determines the use of a particular terminology that Hobbes uses to deal with the complex theme of the appearances of phenomena. This thesis aims at reconstructing Hobbes's reflection by favouring a lexicographic approach, checking the material elements (occurrences and concordances, published in Vol. 2) as well as the conceptual aspects of the entry words. The methodology chosen focuses on examining Hobbes's lexicon in a diachronic fashion. I will assume that this is the only way to verify the words's variations in the different contexts (from physiology of vision to dream) and highlight, at the same time, Hobbes's relevance to 'phenomenalism'.

**Keywords:** phenomenism; lexicographic analysis; optics; theory of vision; imagination; dream; imaginary space; figure