

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Il potere della visione. Il *De Homine* di Hobbes tra ottica e scienza politica

Power of Vision.  
Hobbes' *De Homine* between Optical and Political Science

*Mauro Farnesi Camellone*

mauro.farnesicamellone@unipd.it

Università degli Studi di Padova

### A B S T R A C T

Il saggio si propone di leggere la scienza politica di Thomas Hobbes alla luce dei suoi studi sull'ottica, con particolare riferimento al *De homine*. Si intende verificare il rapporto sussistente nel pensiero di Hobbes tra lo sviluppo della teoria della rappresentazione politica e quello della scienza ottica soggettiva, cioè di una teoria della visione, con particolare riferimento alla teoria della finzione.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Ottica; Scienza; Rappresentazione; Epistemologia.

\*\*\*\*\*

The essay proposes to read the political science of Thomas Hobbes in the light of his studies on optics, with particular reference to *De homine*. I intend to verify the relationship existing in Hobbes's thought between the development of the theory of political representation and the subjective optical science (the theory of vision), with particular reference to the theory of fiction.

KEYWORDS: Hobbes; Optic; Science; Representation; Epistemology.

Ma quell'immagine la vediamo anche noi, in tutti i fiumi, in tutti gli oceani. È l'immagine del fantasma inafferrabile della vita; e qui sta la chiave di tutto.

HERMAN MELVILLE, *Moby Dick or The Whale*

### 1. *Il campo concettuale della rappresentazione e la scienza della visione*

Il nesso tra la scienza politica di Thomas Hobbes e una precisa strategia visuale attuata tramite la sapiente disposizione iconografica dei frontespizi di molte sue opere è un tema ormai classico, e variamente approfondito, in letteratura<sup>1</sup>. Altrettanto accettato è il fatto che sia possibile tracciare una precisa connessione tra l'*arte anamorfica* e la *teoria hobbesiana della rappresentazione politica*: suggestiva e convincente si è rivelata infatti la lettura per cui il famoso frontespizio del *Leviathan*, in cui la *persona* del sovrano è ritratta come una figura colossale composta da figure individuali più piccole, avrebbe origine in un *dispositivo ottico* sviluppato dallo scienziato francese Jean François Nicéron<sup>2</sup>, che utilizzava una lente appositamente tagliata per creare una singola figura composita partendo da figure separate più piccole<sup>3</sup>. D'altra parte, nello stesso anno della prima edizione del *Leviathan*, Hobbes pubblicava la *Answer to Sir William Davenant's Preface before Gondibert*<sup>4</sup>, che egli concludeva

<sup>1</sup> Per un primo approccio M.M. GOLDSMITH, *Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophicall Rudiments*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 44/1981, pp. 232-237; R. BRANDT, *Das Titelblatt des «Leviathan» und Goya's el Gigante*, in U. BERMBACH – K.-M. KODALLE (Hrsg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982, pp. 202-230; U. BERMBACH – K. M. KODALLE (eds), *Das Titelblatt des Leviathans*, «Leviathan», 15, 1/1987, pp. 165-186; H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes «Der Leviathan». Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*, Berlin, Akademie Verlag, 2003; H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes' Visual Strategies*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 29-60; F. FALK, *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*, «Leviathan», XXIX, 2/2011, pp. 193-226. Per una lettura marcatamente filosofico-politica delle strategie visuali utilizzate nei frontespizi dei testi hobbesiani rimando S. CHIGNOLA, *Homo Homini Tigris: Hobbes and the Images of Sovereignty*, conferenza presentata al convegno internazionale «Reframing Sovereignty» – jointly promoted by *Academy of Global Humanities and Critical Theory*, the *Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences* at Tsinghua University, and the *Center for the Study of Slavery and Justice* at Brown University, Beijing, September 7th -8th 2018 (di prossima pubblicazione).

<sup>2</sup> Cfr. PH. HAMOU, *Jean François Nicéron*, in L. FOISNEAU (ed), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, Paris, Garnier, 2015, pp. 1286-1287; J. BALTRUŠAITIS, *Anamorfofi o Thaumaturgus opticus*, trad. it. a cura di P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 1990, pp. 51-75.

<sup>3</sup> Cfr. N. MALCOLM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, «The Seventeenth Century», 13, 2/1998, pp. 124-155 (ora in N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 2002, pp. 200-233). Cfr. K. ANDERSEN, *The Geometry of an Art. The History of Mathematical Theory of Perspective from Alberti to Monge*, Berlin – Heidelberg – New York, Springer Verlag, 2007, pp. 451-457.

<sup>4</sup> «The Answer of Mr Hobbes to Sr Will. D'avenant's Preface before *Gondibert*», in SIR W. D'AVENANT, *Gondibert: An Heroick Poem*, London, Holden, 1651, pp. 52-64; ora *Answer to Sir William Davenant's Preface before Gondibert*, in T. HOBBS, *English works*, voll. 11, W. Molesworth (ed.), London, J. Bohn, 1839-45 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag 1966), IV, pp. 443-458. Per un commento dettagliato cfr. M.M. MARTINET, *La notion de perspective et les métaphores de l'espace*, in Y.C. ZARKA (ed), *Hobbes et son vocabulaire : études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, pp. 125-138.



riferendosi ad una «curious kind of perspective, where he that looks through a short hollow pipe upon a picture containing divers figures, sees none of those that are there painted, but some *one person* made up of their parts, conveyed to the eye by the artificial cutting of a glass. I find in my imagination an effect not unlike it»<sup>5</sup>.

Non sembra casuale, dunque, che nel recente moltiplicarsi di studi dedicati al tema della rappresentazione in Hobbes<sup>6</sup>, sempre più spazio venga dedicato al rapporto tra l'iconografia attraverso cui Hobbes rappresenta visivamente il potere sovrano e il potere di immaginare proprio dei sudditi<sup>7</sup>, incrocio che sembra permettere la *problematica sovrapposizione di sottomissione e identificazione*. Fulcro di questo dispositivo è il carattere *fittizio* della *persona*<sup>8</sup>, luogo concettuale della simultanea produzione di rappresentante e rappresentato. Man mano che l'interesse per la teoria della rappresentazione di Hobbes è cresciuto, ci si è sempre più concentrati sulla sua teoria della personificazione, in particolare sulla questione riguardante lo statuto paradossale della *persona del Commonwealth*<sup>9</sup>. Quest'ultimo è certamente *persona fittizia*, ma questa sua qualità è anche caratteristica precipua della possibilità della sua *realtà* storica<sup>10</sup>: esso è fittizio e perciò anche reale o, se si preferisce, esso è reale perché è una *finzione*<sup>11</sup>. Ciò significa che la rappresentazione politica è certamente un

<sup>5</sup> T. HOBBS, *Answer to Sir William Davenant*, p. 457.

<sup>6</sup> Ricordiamo gli ampi lavori monografici: M. BRITO VIEIRA, *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*, Leiden – Boston, Brill, 2009; P. CRIGNON, *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, Paris, Garnier, 2012.

<sup>7</sup> Cfr. R. DOUGLASS, *The Body Politic 'is a Fictitious Body': Hobbes on Imagination and Fiction*, «Hobbes Studies», XXVII, 2/2014, pp. 126–147.

<sup>8</sup> F. LESSAY, *Le vocabulaire de la personne*, in Y.C. ZARKA (ed), *Hobbes et son vocabulaire*, pp. 155–186.

<sup>9</sup> A monte di questo dibattito stanno i lavori seminali di H. PITKIN, *Hobbes's Concept of Representation* I-II, «American Political Science Review», LVIII, 2/1964, pp. 328–340 e pp. 902–918; H. PITKIN, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967 (finalmente disponibile in trad. it. *Il concetto di rappresentanza*, a cura di E. ZARU e A. BERGAMIN, Severia Mannelli, Rubettino, 2017). Il culmine del dibattito è forse stato raggiunto nello scambio tra D. RUNCIMAN (*Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; *What Kind of person is Hobbes's State? A Reply to Skinner*, «The Journal of Political Philosophy», 8/2000, pp. 268–278; *Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?*, in I. SHAPIRO – S.C. STOKES – E.J. WOOD – A.S. KIRSHNER (eds), *Political Representation*, Cambridge, Cambridge UP, 2009 pp. 15–34) e Q. SKINNER (*Hobbes and the Purely Artificial Person of the State*, in Q. SKINNER, *Visions of Politics III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 177–208; *Hobbes on representation*, «European Journal of Philosophy», 13, 2/2005, pp. 155–184; *Hobbes on person, Authors and Representatives*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 157–180; *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 2018).

<sup>10</sup> Cfr. S. FLEMING, *The two faces of personhood: Hobbes, corporate agency and the personality of the state*, «European Journal of Political Theory», 2017, pp. 1–22.

<sup>11</sup> Cfr. L. FOISNEAU, *Elements of Fiction in Hobbes's System of Philosophy*, in R. SCHOLAR – A. TADIÉ (eds), *Fiction and the Frontiers of Knowledge in Europe, 1500–1800*, New York, Routledge, 2010, pp. 71–85; G. FIASCHI, *Un'ontologia politica. Potere e realtà in Thomas Hobbes*, «Filosofia politica», 2/2017, pp. 195–216.

istituto giuridico particolare ma che, allo stesso tempo, essa è anche il *presupposto dell'istituzione del potere*, cioè della *formalizzazione di un potere comune* che coincide con una precisa e limitante definizione dello spazio del diritto all'interno del *Commonwealth*.

Il capitolo XVI del *Leviathan* chiude la prima parte dell'opera, dedicata all'uomo, introducendo in essa il lessico della rappresentazione<sup>12</sup> che fornisce le parole per *dire la sovranità* nella seconda parte, dedicata al *Commonwealth*. Il concetto di rappresentanza è così posto al centro della costruzione del corpo politico, di modo che, nella teoria politica di Hobbes, la sovranità si presenta come assoluta e priva tanto di una possibile istanza superiore di controllo, quanto di forme istituzionalizzate di resistenza da parte dei sudditi. La sovranità non risulta connaturata a un particolare individuo in virtù della nascita o di una diretta investitura divina: la sua natura è integralmente rappresentativa. Il sovrano agisce senza controllo e senza resistenza proprio perché le sue azioni sono *le stesse* azioni del corpo politico, cioè le azioni di quella persona civile che ha *preso forma* mediante il *patto* tra gli individui. Con il processo di *autorizzazione*, quello cioè in cui si costituisce l'*autorità*, ognuno *si riconosce autore* delle azioni della persona pubblica, e dunque di colui (o coloro) che *tiene la parte* di tale persona: il sovrano. Egli è maschera, *attore* unico della scena politica, e le azioni che egli compie nella rappresentazione scenica dello spazio pubblico hanno come *autori* gli individui che lo hanno autorizzato, i quali si scoprono, nella forma assunta dal corpo politico, tanto cittadini quanto sudditi<sup>13</sup>.

«Questo è più che consenso o concordia, è una reale unità in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri, in maniera tale che è come se ciascuno dicesse a ciascun altro: *Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, grazie a questa autorità datagli da ogni singolo uomo dello Stato, egli dispone di tanta potenza e di tanta forza a lui conferite, che col terrore da esse suscitato è in grado di modellare le volontà di tutti i singoli in funzione della pace, in patria, e dell'aiuto reciproco contro i nemici di fuori. In lui risiede l'essenza dello Stato, che, per darne una definizione, è: *Una persona unica*,

<sup>12</sup> La collocazione del capitolo demarca una netta differenza rispetto alla trattazione del *De Cive*, in cui «la sezione sullo stato di natura terminava con la trattazione delle leggi naturali e quella sulla condizione civile iniziava con il patto d'unione e la distinzione tra città politica e città naturale» mentre nel *Leviathan* «è il capitolo XVI (*Of persons, authors and things personated*) a svolgere il ruolo di raccordo fra le parti e gli argomenti corrispondenti. Riferito ancora alla prima parte dell'opera per il suo carattere di teoria generale delle relazioni di personalità – la nozione di *persona* è sempre connessa a un riconoscimento e quindi implica una relazione –, esso fornisce tuttavia il lessico in cui troverà espressione la trattazione dei corpi politici per istituzione», M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli, 2007, p. 79.

<sup>13</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), a cura di R. Tuck, Cambridge, Cambridge UP, 2007<sup>10</sup>, cap. XVI, pp. 111-115; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 131-135.



dei cui atti [i membri] di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune. Chi incarna questa persona si chiama SOVRANO e si dice che ha il potere sovrano; ogni altro [si chiama] suo SUDDITO»<sup>14</sup>.

L'essere rappresentante costituisce la natura stessa del sovrano: egli dà voce e capacità di azione al corpo politico, autorizzato in ciò da tutti coloro che entrano nel *Commonwealth*. Allo stesso modo, il corpo politico è tale solo in quanto rappresentato e vive solo tramite l'azione rappresentativa. La volontà e l'azione di quell'unica persona (a cui il patto dà luogo) danno forma all'unità politica. Con ciò niente risulta precostituito al corpo comune, se non gli individui e i loro movimenti. Non c'è nessun potere politico precedente il patto e dunque nessun potere politico che con il patto possa essere trasmesso: Hobbes, mostrando la genesi di tale potere, lo rivela fondato letteralmente sul nulla. Attorno a questo vuoto il *Commonwealth* trova il proprio luogo di istituzione:

«Si dice che uno Stato è istituito, quando gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano – ciascuno singolarmente con ciascun altro – che qualunque sia l'uomo, o l'assemblea di uomini, a cui verrà dato dalla maggioranza il diritto di rendere presente la persona di tutti loro (cioè a dire di essere il loro rappresentante), ognuno – che abbia votato a favore o che abbia votato contro – autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri, affinché possano vivere in pace fra di loro ed essere protetti contro gli altri uomini. Da questa istituzione dello Stato derivano tutti i diritti e le facoltà di colui, o di coloro, a cui è conferito il potere sovrano dal consenso del popolo radunato in assemblea»<sup>15</sup>.

Il popolo, se pensato senza il patto, è solo moltitudine disgregata di individui. Se inteso come unità scaturente dal patto, esso è invece quel corpo politico a cui, con l'artificio, gli individui stessi danno luogo. Il popolo è dunque la persona civile le cui parole e azioni sono rese presenti in modo rappresentativo dalla sovranità. Ciò significa che solo l'agire del rappresentante manifesta la volontà del popolo: anzi, che solamente tramite questo agire il popolo "è", in modo concreto e determinato. Al di là di tale agire rimane esclusivamente la privatezza dell'azione individuale.

L'introduzione dei concetti di autorizzazione e rappresentazione nel *Leviathan* ha apportato un'innovazione sostanziale rispetto alle precedenti versioni della teoria politica di Hobbes. Con ciò non intendo negare la persistenza di una *qualified continuity* nelle diverse esposizioni hobbesiane del processo di istituzione del potere politico (soprattutto tra *De cive* e *Leviathan*)<sup>16</sup>; piuttosto,

<sup>14</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, cap. XVII, pp. 120-121; trad. it. p. 143.

<sup>15</sup> *Ivi*, cap. XVIII, p. 121; trad. it. p. 145 (ultimo corsivo aggiunto).

<sup>16</sup> Cfr. R. DOUGLASS, *Authorisation and Representation before Leviathan*, «Hobbes Studies», XXXI/2018, pp. 30-47; R. DOUGLASS, *Hobbes sur la représentation et la souveraineté*, in M. ALBERTONE – D. CASTIGLIONE (eds), *Les Défis de la représentation. Langages, pratiques et figuration du gouvernement*, Paris, Garnier, 2018, pp. 91-114. La presenza di uno scarto epistemico tra *De*

si tratta di rimarcare come lo sviluppo in Hobbes di una teoria della rappresentazione sempre più dettagliata abbia profondamente trasformato nella sua scienza politica concetti quali *corpo politico*, *unità*, *pluralità*, *identità*, *differenza*<sup>17</sup>. Per misurare la profondità di questa trasformazione, l'interpretazione della teoria della rappresentazione politica di Hobbes non può tuttavia arrestarsi alla lettura dei capitoli XVI, XVII e XVIII del *Leviathan*, ma deve spingersi in luoghi assai meno frequentati di quel testo<sup>18</sup> e affrontare opere quali il *Leviatano* latino, dove quella stessa teoria viene significativamente rielaborata e non semplicemente tradotta.

In ciò che segue, propongo di leggere anche il *De homine*<sup>19</sup> all'interno di questo filone di ricerche, non solo per una più accurata ricostruzione storico-filosofica del pensiero dell'autore, ma per provare a cogliere la curvatura decisiva che lo sviluppo del dispositivo di rappresentazione imprime allo statuto epistemico della scienza politica hobbesiana, e dunque alla costellazione concettuale che determina la messa in forma del potere politico<sup>20</sup>. Seguendo questa complicazione ermeneutica, intendo verificare il rapporto sussistente nel pensiero di Hobbes tra lo sviluppo della teoria della rappresentazione politica e quello *della scienza ottica soggettiva*<sup>21</sup>, cioè di una compiuta *teoria della visione*<sup>22</sup>, con particolare riferimento alla *teoria della finzione* che trova precisa esposizione, appunto, nella seconda parte degli *Elementa*.

Propongo di leggere il *De homine*, malgrado la sua disomogeneità interna, in modo unitario, come un complesso trattato di antropologia (una scienza dell'uomo come *corpo* unico nel suo genere) composto da una fisica delle immagini visive e dallo studio della psiche degli uomini che vivono in società. La

*cive* e *Leviathan* è invece argomentata in modo efficace da A. BARDIN, *Mechanicism as Science and Ideology: Hobbes's Epistemological Revolution in Civil Science*, Ph. D. Thesis, Department of Politics, History and Law, Brunel University London, 2014.

<sup>17</sup> P. CRIGNON, *Representation and the Person of the State*, «Hobbes Studies», XXXI/2018, pp. 48-74.

<sup>18</sup> Per esempio, si guardi al cap. XLII, dove "persona" è termine esplicitamente riferito al rappresentato, mentre nel cap. XVI altrettanto esplicitamente si riferiva al rappresentante.

<sup>19</sup> Utilizzo l'ottima edizione critica francese con testo latino: T. HOBBS, *De l'homme (De homine)*, a cura del "Groupe Hobbes", SPH, Bordeaux, sotto la direzione di J. Terrel, Paris, Vrin, 2015, d'ora in poi DH; trad. it. *De homine. Sezione seconda degli elementi di filosofia*, a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 1970.

<sup>20</sup> Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

<sup>21</sup> Di recente, più attenti a questo tipo di lettura sembrano essere gli interpreti che leggono Hobbes con un interesse epistemologico (ad esempio M.P. ADAMS, *Materialist Mixed Mathematics: Hobbesian Optics, Natural Philosophy, and Politics*, "HOPOS International Society for the History of Philosophy of Science", Ghent, Belgium, July 5, 2014.

<sup>22</sup> Distinta dalla scienza ottica oggettiva, cioè dalla fisica della luce; cfr. J. BERNHARDT, *L'oeuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision*, in A. NAPOLI (ed), *Hobbes oggi*, Milano, FrancoAngeli, 1990, pp. 245-268. F. GIUDICE, *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Firenze, Leo, S. Olschki, 1999; F. GIUDICE, *Optics in Hobbes's Natural Philosophy*, «Hobbes Studies», XXIX, 1/2016, pp. 86-102; F. GIUDICE, *The most curious of sciences: Hobbes's Optics*, in A.P. MARTINICH - K. HOEKSTRA (eds), *The Oxford Handbooks of Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 2016, pp. 149-169; J. MÉDINA, *Hobbes's Geometrical Optics*, «Hobbes Studies», XXIX/2016, pp. 39-65.



connessione tra le due parti dell'opera ci apparirà meno accidentale tenendo conto che la prima modernità in generale, e la filosofia di Hobbes in particolare, risulta profondamente segnata da una diffusa convinzione circa la scarsa attendibilità delle percezioni derivanti dall'atto di guardare. Questa crisi di fiducia *nel potere degli occhi* era avvertita in modo tanto più grave da intellettuali che riconoscevano il dominio della dimensione visiva sul loro paradigma culturale<sup>23</sup>. Nello spazio aperto da questa crisi si sviluppa, con forte consapevolezza innovativa, la scienza ottica di Hobbes: in essa si distinguono una fisica della luce (e della sua propagazione) da una teoria della visione, vale a dire una *scienza della percezione del soggetto che guarda*. Precisamente a questo tipo di scienza, come vedremo, appartengono i capitoli dedicati all'ottica nel *De homine*.

## 2. *L'ottica e i presupposti epistemologici della scienza civile*

Da tempo si ritiene che la metafisica che sostiene tutto l'edificio hobbesiano sia una *metafisica del vedere*<sup>24</sup>. Da un punto di vista storico-filosofico, gli studi sull'ottica di Hobbes hanno ampiamente dimostrato la centralità di quest'ultima nelle ricerche scientifiche del filosofo inglese e del suo disegno di fondazione di un sapere organico e unitario<sup>25</sup>: il costante lavoro hobbesiano sui temi dell'ottica<sup>26</sup>, sviluppata nel solco dello sforzo di una interpretazione rigorosamente meccanicistica della luce e della fisiologia della visione, ha un carattere paradigmatico e trasversale per la determinazione dello statuto epistemico dei saperi, tanto della filosofia naturale quanto della scienza politica. Pur rimanendo incerta per alcuni l'attribuzione dello *Short Tract* (1630-31 o 1632-33)<sup>27</sup>, si può affermare che, a partire dagli anni Trenta del XVII secolo, Hobbes iniziò a occuparsi di filosofia naturale concentrando i suoi sforzi nell'indagine circa *l'origine delle sensazioni dell'uomo*. In questo contesto lo studio della visione

<sup>23</sup> Sulla primazia della visione nella costituzione dell'apparato scientifico e ideologico della modernità cfr. S. CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford UP, 2007, in particolare pp. 333-347. Clark argomenta in modo assai convincente la tesi per cui l'esperienza intellettuale europea nel periodo compreso tra il 1430 e il 1670 non fu contraddistinta, come spesso si è ritenuto, da una *egemonia dell'occhio* ma, al contrario, da una profonda crisi di fiducia nella visione come strumento per accedere ad una vera conoscenza del reale.

<sup>24</sup> Cfr. C.-Y. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987; A. MALET, *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>25</sup> Oltre ai lavori già menzionati (cfr. n. 13) occorre ricordare a questo proposito il lavoro pionieristico di F. BRANDT, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen/London, Levin & Munksgaard/Hachette, 1928, che però, focalizzandosi sul periodo 1641-1655 (volendo cioè indagare la lunga genesi e la struttura epistemologica del *De corpore*) trascura il *De homine*.

<sup>26</sup> Editi e inediti.

<sup>27</sup> Cfr. T. HOBBS, *A Short Tract on First Principles* (1631), in *Court traité des premiers principes*, edizione critica a cura di J. Bernhardt, Paris, PUF, 1988.

assurde da subito a modello paradigmatico per lo sviluppo di una concezione meccanicistica della realtà.

A rigore non è del tutto lecito, anche se spesso è stato fatto<sup>28</sup>, far derivare l'intero impianto dell'ottica di Hobbes dalla polemica con Descartes<sup>29</sup>. Certo però il confronto con la *Dioptrique* (1637)<sup>30</sup>, come del resto quello con le *Meditationes* (1641-42), risulta per Hobbes filosoficamente decisivo<sup>31</sup>. Nel 1636, in una lettera al conte di Newcastle, Hobbes respinge la dottrina aristotelica secondo cui la specie sensibile emana dagli oggetti e insiste invece sulla trasmissione mediata della luce, un'impostazione dalla quale egli non si allontanerà più. Questa tesi esclude la trasmissione di immagini, o di particelle, dai corpi luminosi all'occhio; al contrario, le azioni sull'organo visivo (che Hobbes descrive come combinazione di dilatazioni e contrazioni) sono trasmesse esclusivamente dalla cinetica del medium: la visione è dunque per Hobbes la risultante dei moti oculari che rispondono a moti esterni<sup>32</sup>. Nella stessa lettera egli afferma che «light and colour are nothing but the effects of [...] motion in the brayne», sostenendo dunque che le immagini visive non sono cose reali esistenti nel mondo esterno, ma solo movimenti interni al soggetto che percepisce. In questo modo Hobbes si fa carico, tanto quanto Descartes, di quella che è stata definita la questione cruciale della *nuova* filosofia: non c'è nulla nel mondo esterno che assomigli in qualche modo a ciò che pensiamo di percepire<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Tra gli altri cfr. A. PACCHI, *Introduzione*, in T. HOBBS, *De homine*, p. 22.

<sup>29</sup> Cfr. J. PRINS, *Kepler, Hobbes and the Medieval Optics*, «Philosophia Naturalis», 3/1987, pp. 287-310, in cui si sottolinea piuttosto la somiglianza tra gli scritti di ottica hobbesiani e gli *Ad Vltionem Paralipomena* (1604) di Johannes Kepler.

<sup>30</sup> Cfr. J. BERNHARDT, *La polémique de Hobbes contre la Dioptrique de Descartes dans le Tractatus Opticus II (1644)*, «Revue Internationale de Philosophie», XXXIII, 129/1979, pp. 432-442; C.-Y. ZARKA, *La matière et la représentation: Hobbes lecteur de la Dioptrique de Descartes*, in H. MECHOULAN (ed), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988, pp. 81-98; R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, in G.A.J. ROGERS - A. RYAN (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 11-42.

<sup>31</sup> «Se un'ipotesi complessiva domina il pensiero di Hobbes dai primi scritti ai più tardi, essa risiede nell'idea dell'unità del reale interpretato in termini di materia e movimento locale. Tale prospettiva ontologica radicalmente riduzionistica lo colloca, tra i contemporanei, nella posizione di più netta frattura rispetto tanto alla tradizione scolastica quanto alle tendenze filosofiche dominanti nel Rinascimento. Lo stesso presupposto farà sì che il dualismo cartesiano continui ad apparirgli, dalle *Obbiezioni* al *De Corpore*, come l'avversario più attuale e più pericoloso (proprio in ragione degli elementi comuni che legano il suo pensiero a quello di Cartesio)», A. MINERBI BELGRADO, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 3; Cfr. E. MARQUER, *Ce que sa polémique avec Descartes a modifié dans la pensée de Hobbes: histoire d'une controverse*, in D. WEBER (ed), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, pp. 15-32; A. BITBOL-HESPÉRIÈS, *L'Homme de Descartes et le De Homine de Hobbes*, in D. WEBER (ed), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, pp. 155-186.

<sup>32</sup> Cfr. *The Correspondence of Thomas Hobbes*, vol. I, a cura di N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 37-38. Cfr. J. PRINS, *Hobbes on Light and Vision*, in T. SORELL (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 129-156.

<sup>33</sup> Cfr. R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, pp. 17-18.



Un decennio più tardi, stendendo in inglese nuove riflessioni sull'ottica<sup>34</sup> (che tradotte in latino diverranno gli otto capitoli del *De homine* dedicati alla visione<sup>35</sup>), Hobbes ribadisce che tutti gli scrittori sull'argomento, tranne Descartes, «supposed light and colour, that is to say the appearance of objects which is nothing butt our fancy to bee some accident in the object it selfe». Solo Descartes, egli prosegue, «hath sett forth the true principles of this doctrine, namely that the images of objects are in the fancie, and that they fly not through the aire, under the empty name of *species intentionales* but are made in the braine by the operation of the objects themselves». Il punto cruciale è che «light is a fancy in the minde, caused by motion in the braine, which motion againe is caused by the motion of the parts of such bodies as we call lucid» trasmesso attraverso il medium<sup>36</sup>.

In precedenza, Hobbes aveva offerto negli *Elements of Law Natural and Politic* (1640) la versione più chiara della sua teoria della visione, insieme ad un primo resoconto delle connessioni tra questa e la scienza civile:

«Poiché l'immagine viva consistente nel colore e nella figura costituisce la conoscenza che noi abbiamo delle qualità dell'oggetto di quel senso, non è difficile per un uomo essere indotto a credere che quei medesimi colore e figura siano le stesse qualità reali [...]. [L']opinione contraria deve necessariamente apparire come un gran paradosso; eppure, l'introduzione [...] di specie visibili e intelligibili che vanno avanti e indietro dall'oggetto, è peggio di un paradosso, essendo una pura impossibilità. Tenterò quindi di chiarire i quattro punti seguenti: 1) Che il soggetto cui colore ed immagine sono inerenti, non è l'oggetto o la cosa veduta; 2) Che ciò che chiamiamo immagine o colore non è nulla di reale fuori di noi; 3) Che la detta immagine o colore è solo ciò che pare a noi di quel movimento, agitazione o alterazione, che l'oggetto opera nel cervello o negli spiriti, o in qualche sostanza interna del capo; 4) Che, così come nel caso del concetto visivo, anche nel caso dei concetti derivanti dagli altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il senziente»<sup>37</sup>.

Qualunque accidente o qualità i nostri sensi ci facciano pensare ci sia nel mondo, in realtà non ci sono: per noi ci sono solo *apparenze* e *apparizioni*<sup>38</sup>. Le cose che sono veramente nel mondo al di là di noi, sono i moti da cui queste apparenze sono causate. Questo è il grande inganno dei sensi, che però i sensi stessi possono correggere. Infatti, «come il senso mi indica, quando vedo

<sup>34</sup> T. HOBBS, *A Minute or First Draft of the Optiques* (1646), Harleian MS 3360, ora riprodotto in E.C. STROUD, *Thomas Hobbes's A Minute or First Draught of the Optiques: A Critical Edition*, Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1983.

<sup>35</sup> Cfr. F. ALESSIO, «*De homine*» e «*A Minute Draught of the Optiques*» di Hobbes, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII/1963, pp. 393-410; F. GIUDICE, *Luce e visione*, pp. 10-14; E.C. STROUD, *Light and Vision: Two Complementary Aspects of Optics in Hobbes' Unpublished Manuscript*, *A Minute or First Draught of the Optiques*, in A. NAPOLI (ed), *Hobbes oggi*, pp. 269-277.

<sup>36</sup> Riprendo le citazioni del *First Draft* da R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, pp. 25-26, 28.

<sup>37</sup> T. HOBBS, *Elements of Law Natural and Politic* (1640), a cura di F. Tönnies, London, Barnes and Noble, 1969, pp. 3-4; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 13-15.

<sup>38</sup> Cfr. Y.-C. ZARKA, *Le vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma*, in Y.-C. ZARKA (ed), *Hobbes et son vocabulaire*, pp. 13-29.

direttamente l'oggetto, che il colore sembra trovarsi nell'oggetto stesso; così è ancora il senso a suggerirmi, quando vedo attraverso un riflesso, che il colore non è nell'oggetto»<sup>39</sup>. Hobbes non si riferisce al modo aristotelico di correggere gli errori percettivi – scartando cioè correlazioni inaffidabili tra rappresentazioni mentali e oggetti reali, sostituendole con quelle affidabili (ad esempio quelle dei sani per quelle dei malati, quelle dei sobri per quelle degli ubriachi, quelle dei pii per quelle dei superstiziosi). Al contrario, Hobbes rifiuta di riferirsi alla veridicità del reale per mostrare che *le rappresentazioni mentali e gli oggetti reali non possono mai essere identificati*. L'inganno di cui egli parla non è un errore sensoriale nel riferire con precisione di accidenti e qualità reali, ma l'inganno di supporre che si possa dare una tale forma di precisa corrispondenza. La “correzione” hobbesiana consiste non nel compensare i fallimenti rappresentativi con migliori rappresentazioni, ma nell'abbandonare questa stessa distinzione. In questo modo, Hobbes, come Descartes, intende superare l'obiezione posta dall'aristotelismo contro il pirronismo circa l'illusorietà della conoscenza<sup>40</sup>: in un certo senso entrambi considerano la relazione tra soggetto vedente e oggetto visibile come il prodotto di un'illusione<sup>41</sup>.

Convinto dell'esistenza di oggetti materiali e della loro capacità di patire il movimento – di cui la visione umana è di per sé un esempio – Hobbes concede alle percezioni visive lo status di *apparenze e apparizioni* i cui significati, come quelli di tutti i *segni*, sono dati unicamente dalla convenzione linguistica. La sensazione di per sé risulta separata dalla conoscenza della verità delle proposizioni e dai nomi delle cose, cioè dalla *comprensione*. Entrambe sono però questione di esperienza: la prima degli effetti delle cose che agiscono su di noi dall'esterno, la seconda del corretto uso dei nomi nel linguaggio<sup>42</sup>. Avere esperienze visive affidabili (o inaffidabili) equivale a sapere come denominarle correttamente nel linguaggio, un'abilità acquisibile, basata sulla verifica caso per caso di nozioni e inferenze e sull'accumulo frammentario di esperienze visive. Non stupisce perciò che Hobbes consideri la filosofia naturale, e la fisica in particolare, come una conoscenza ipotetica, *un non dimostrabile sapere delle apparenze*, in cui le spiegazioni dei fenomeni potrebbero essere ipoteticamente vere ma di fatto false. Il massimo che possiamo ottenere sono opinioni tali per cui nessuna esperienza certa possa confutarle e dalle quali si possano dedurre argomentazioni lecite, prive di assurdità<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> T. HOBBS, *Elements*, p. 7; trad. it. p. 19.

<sup>40</sup> Cfr. G. PAGANINI (ed), *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003.

<sup>41</sup> Cfr. J. PRINS, *Hobbes on Light and Vision*, p. 138.

<sup>42</sup> Cfr. T. HOBBS, *Elements*, p. 18-19; trad. it. pp. 39-40.

<sup>43</sup> Cfr. T. HOBBS, *Tractatus Opticus* [II] (1641-1643), edizione integrale a cura di F. Alessio, «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII, 2/1963, pp. 147-228 (il riferimento è alla p. 148).



Tale relativismo epistemologico, dapprima argomentato nel campo dell'ottica, si estende anche all'antropologia politica di Hobbes, il quale, potremmo dire, tratta dei termini della *scienza morale* nello stesso modo in cui tratta dei colori, cioè non come riferiti a proprietà reali e oggettive di oggetti esterni ma a dei costrutti mentali<sup>44</sup>. Infatti il moto che ha causato un'apparizione non si ferma alla testa ma passa al cuore, assecondando oppure ostacolando il moto vitale. Quando l'asseconda «è detto piacere, contentezza o diletto, che *non è nulla di reale* se non moto intorno al cuore, così come il concetto non è altro che moto interno al capo [...]; ma quando tale moto indebolisce oppure contrasta il moto vitale si chiama dolore». Ne consegue che, indipendentemente da quale sia il linguaggio socialmente condiviso, «ogni uomo, dal canto suo, chiama ciò che gli piace ed è per lui piacevole, bene; e male ciò che gli dispiace; cosicché, dato che ognuno differisce da un altro nella costituzione fisica, *così ci si differenzia uno dall'altro anche riguardo alla comune distinzione di bene e male*»<sup>45</sup>.

La scienza politica di Hobbes si presenta come il tentativo di costruire artificialmente uno spazio di *possibile coesistenza* civile, al di fuori della radicale instabilità determinata dalla condizione di libertà naturale – condizione in cui gli uomini si trovano, in assenza di un *potere comune*, a causa della combinazione di un comune desiderio di autoconservazione e delle loro differenti percezioni, indipendenti una dall'altra, circa le modalità di questa conservazione. Questa situazione risulta per Hobbes determinata da uno strutturale relativismo cognitivo e morale, che è primariamente dovuto, come dimostrato dallo studio della visione, al carattere relativo dei dati sensoriali. La scienza civile hobbesiana si inserisce dunque in un quadro epistemologico complessivo profilato dall'indagine circa la natura della visione, i cui esiti non a caso vengono ribaditi anche in apertura del *Leviathan*: «*the object is one thing, the image or fancy is another*»<sup>46</sup>.

### 3. *Il sistema della scienza e l'uomo fittizio*

Nella filosofia di Hobbes si distinguono due tipi differenti di corpi: i corpi naturali e i corpi politici (artificiali). Questa distinzione è prodotta dalla peculiarità dell'uomo, cioè dal suo essere un corpo unico nel suo genere, potenzialmente capace di mettere in pericolo la propria vita sino a distruggere se stesso,

<sup>44</sup> Cfr. R. 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 UP, 1988, pp. 235-263; R. TUCK, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge UP, 1993, pp. 279-345.

<sup>45</sup> T. HOBBS, *Elements*, pp. 28-29; trad. it. pp. 49-50 (corsivi aggiunti).

<sup>46</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, chap. I, p. 14.

ma anche di costruire un ordine artificiale atto a garantirgli una vita propriamente umana, cioè orientata alla felicità<sup>47</sup>. Sulla base di questa distinzione, il programma sistematico di Hobbes si articola su tre oggetti specifici: il corpo, oggetto della fisica; l'uomo, oggetto dell'antropologia; il cittadino, oggetto della scienza politica. Il sistema si inquadra programmaticamente in una prospettiva rigorosamente deduttiva e unitaria, secondo un ideale dimostrativo. Negli *Elementa philosophiae*, la salda connessione di un procedimento dimostrativo, che avrebbe dovuto procedere senza soluzione di continuità dai primi principi, e cioè dalla considerazione astratta del corpo fisico e del movimento, dovrebbe spiegare via via tutti gli aspetti della realtà, incluso l'uomo, sia nella sua configurazione fisiologica e antropologica, sia all'interno della meccanica che determina la formazione del corpo politico.

In corso d'opera questo quadro si infrange, portando alla rielaborazione completa, nel *De corpore*, della parte della logica che verte sulla teoria del metodo scientifico, sulla fondazione e l'articolazione del sapere in generale. Se all'inizio la scienza sembra configurarsi per Hobbes come un'immensa e unitaria tautologia, in cui le conclusioni deduttive non sarebbero altro che le esplicitazioni del contenuto dei pochi principi primi posti convenzionalmente a base della catena dimostrativa, in un secondo tempo egli sembra operare una distinzione abbastanza netta tra le definizioni puramente convenzionali che costituiscono il fondamento della geometria e i concetti di corpo e di moto, principi auto-evidenti di spiegazione della fisica: esaurito il proprio compito nell'ambito della geometria e della meccanica razionale, la catena deduttiva necessaria si spezza, per lasciare il posto, nel campo della fisica propriamente detta, ad un procedimento in certo modo *induttivo*, che prende le mosse dai fenomeni offerti dall'esperienza per risalire alle loro causa ipotetiche, e quindi nient'affatto necessarie. Se nel *De cive* l'autonomia della politica nei confronti del sistema sembra avere un certo carattere di eccezionalità, mantenendo comunque la possibilità di una sua deduzione dal sistema generale, nel *De homine* morale e politica risultano deducibili a priori solo a partire da principi loro interni, *fissati per convenzione*. In quest'ultimo stadio del pensiero hobbesiano il poderoso ideale deduttivo unitario è del tutto compromesso, se non rovinosamente crollato, lasciando l'autore alle prese con il problema della fondazione delle singole scienze<sup>48</sup>.

Sebbene la strutturazione del sistema degli *Elementa philosophiae* in tre parti mimi la suddivisione baconiana del sapere<sup>49</sup>, Hobbes, sin dall'inizio della sua impresa teorica, si sforza di mantenere ogni argomentazione – sia essa

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, cap. XI.

<sup>48</sup> Cfr. DH, X, 5, pp. 380-383; trad. it. pp. 144-145.

<sup>49</sup> Cfr. J. TERREL, *Comment Hobbes devient Hobbes?*, «Lumières», 1/2007, pp. 9-28.



geometrica, fisica, antropologica o politica – all'interno di un unitario quadro epistemico meccanicistico. Il sistema nel suo complesso deve spiegare: a) in che senso tutte le cose sono un corpo; b) la specificità dell'uomo in quanto corpo naturale; c) perché e come *quest'uomo diviene* cittadino. Per cogliere tanto la funzione specifica del *De homine* nell'insieme degli *Elementa philosophiae*, quanto la strutturazione interna dell'opera, occorre perciò comprendere: 1) come l'ottica (intesa come fisica delle immagini visive) funzioni da cerniera tra la fisica (così come esposta nel *De corpore*) e l'antropologia (intesa come antropologia sociale); 2) come la peculiare strutturazione del testo risulti funzionale alla possibilità di pensare l'artificio della forma politica, cioè come il *De homine* introduca negli *Elementa philosophiae* i termini della rappresentazione assenti nel *De cive*.

Nell'epistola dedicatoria del *De homine* (1658) rivolta a William, terzo conte di Devonshire, Hobbes può finalmente dichiarare che il suo sistema è completo. Dopo le pubblicazioni del *De cive* (1642 e 1647) e *De corpore* (1655), Hobbes presenta l'ultimo e fondamentale elemento del suo progetto filosofico: la scienza dell'uomo, considerato come corpo particolare, ha il compito di tenere unite le trattazioni riguardanti la fisica della materia in movimento e la scienza civile. Tale prospettiva unitaria risulta in realtà da subito fratta, visto che le due parti che costituiscono il *De homine* risultano per lo stesso Hobbes assai diverse tra loro:

«Una è infatti difficilissima, l'altra facilissima; una si vale di dimostrazioni, l'altra dell'esperienza; una può essere intesa da pochi, l'altra da tutti. Perciò esse vengono unite quasi a precipizio. Ma era necessario, in quanto così richiedeva il metodo con cui è condotta l'intera opera. L'uomo infatti non è solo un *corpo naturale*, ma è anche parte di uno Stato [*Civitatis ... pars*], cioè (per così dire) di un *corpo politico* [*Corporis Politicis pars*]. Per cui andava considerato, sia in quanto Uomo, sia in quanto Cittadino; vale a dire, la parte finale della fisica andava congiunta con i principi della politica, il più difficile con il più facile»<sup>50</sup>.

Hobbes è consapevole di aver strutturato il *De homine* a partire da una scissione interna: da un lato, una psicofisiologia della visione – che considera l'uomo come uno specifico corpo naturale; dall'altro, un'antropologia sociale – che considera l'uomo come elemento in relazione con altri uomini. Il *De homine* riscrive, nell'ordine stesso della sua esposizione, la difficoltà di raccordare filosofia naturale e scienza politica: la prima parte del *De homine* continua la fisica, la seconda appartiene *già* alla scienza civile. Dal capitolo II al capitolo IX, Hobbes sviluppa un trattato sull'ottica della visione, mentre dedica gli ultimi cinque capitoli del libro rispettivamente al linguaggio, alle passioni, ai costumi, alla religione e alla rappresentazione. Il collegamento tra le due parti del

<sup>50</sup> DH, p. 177; trad. it. p. 33 (modificata).

libro non si chiarisce alla fine del capitolo IX, che si conclude bruscamente con considerazioni tecniche sui possibili miglioramenti apportabili a microscopi e telescopi. Ciò nonostante, *il collegamento tra le due metà del sistema* – sebbene esso nel suo complesso sia tripartito, la seconda parte, il trattato sull'uomo, è divisa in due, ciascuna metà riferita a una delle altre parti del sistema – «might well be found in the last chapter of *De homine*. And this link has to do with *fiction*»<sup>51</sup>.

A partire dall'articolo 2 del capitolo I, nel *De homine* assistiamo all'esposizione di una fisica dell'uomo in quanto corpo naturale. La fine del capitolo distingue brevemente tra le *facoltà* del corpo e quelle dell'*anima*<sup>52</sup>: su queste ultime Hobbes dichiara di volersi concentrare nel resto del testo. In questo modo egli introduce, senza veramente spiegarle, due specie di funzioni proprie a ogni corpo animale: quelle automatiche, che avvengono senza l'intervento del pensiero, e quelle che suppongono *cognizione* e *desiderio*. In questa distinzione tra le facoltà del corpo e dello spirito, la nozione di *animus* riveste *un carattere funzionale e non sostanziale*: ovviamente, Hobbes ritiene che le facoltà dello spirito abbiano natura corporea. A partire dal capitolo II, il *De homine* viene consacrato alla funzione *animus*: la distinzione compiuta nell'epistola dedicatoria tra la fisica del corpo umano e i principi dell'antropologia sociale sembra condurre allo studio di due diversi aspetti di questa funzione, uno che riguarda la fisica e uno che riguarda la psicologia dell'uomo che vive in società. Nel *De homine*, infatti, Hobbes non fa astrazione dalla vita associata, cioè dalla vita come organizzazione morale e giuridica, per descrivere, a partire dall'esperienza di ciascuno, le invarianti naturali della psiche umana.

La lettura dei capitoli dedicati all'ottica ci impedisce però di distinguere in maniera netta tra fisica e psicologia: Hobbes non studia la visione da un punto di vista fisiologico o anatomico (il *De homine* non si concentra sulla struttura dell'occhio o del nervo ottico): egli elabora piuttosto una *fisica delle immagini visive*, comune a tutti gli esseri viventi dotati della funzione *animus*, e specifica dell'uomo quando si tratta della *prospettiva*, dei microscopi e dei telescopi. L'ipertrofia nell'uomo della funzione *animus*, il fatto che essa sia strutturalmente correlata alla sensazione, al godimento presente, al desiderio futuro e agli affetti, non trova nel testo piena trattazione, essendo l'analisi fisica della tale funzione ridotta solo all'ottica. Il movimento proprio al desiderio e agli affetti è infatti già stato trattato nel *De corpore* (XXV, 12), che studia i meccanismi fisici determinanti la vita affettiva. La fisica del *De homine* privilegia l'aspetto cognitivo e dunque la conoscenza visiva; la seconda parte dell'opera, invece, dedica un solo capitolo alle facoltà cognitive – già il *De corpore* aveva

<sup>51</sup> L. FOISNEAU, *Elements of Fiction in Hobbes's System of Philosophy*, p. 84 (corsivo aggiunto).

<sup>52</sup> Solo qui, in DH I.4, si parla di *anima*, nel seguito del testo utilizzerà sempre *animus*.



infatti studiato dal punto di vista fisico la sensazione, l'immaginazione e il discorso mentale. Nel capitolo X si tratta del linguaggio, cioè di ciò che rende specifica la cognizione umana; seguono quattro capitoli sulla vita affettiva (XI, desiderio; XII, affetti; XIII e XIV, disposizioni dello spirito e costumi, tra cui la religione) in cui Hobbes insiste sulla specificità della psicologia dell'uomo, unico animale atto a divenire *cittadino*.

Il *De homine* quindi appare spezzato tra una fisica delle immagini e una psicologia dell'uomo sociale, che si occupa della sua capacità cognitiva, dei suoi desideri, affetti, disposizioni di spirito e costumi. Il capitolo XV, se letto in continuità con l'ottica soggettiva trattata nella prima parte dell'opera, fornisce a mio avviso una possibile soluzione a questa difficoltà strutturale. Il "precipizio" aperto tra la prima e la seconda parte del *De homine* risulta in qualche modo colmabile solo assumendo la stessa teoria della visione quale campo concettuale adeguato per la comprensione dell'artificio che permette di costruire il corpo politico di cui il *civis* è parte. In particolare, la teoria della rappresentazione prospettica esposta nel capitolo IV sembra determinare l'orizzonte di pensabilità e funzionalità del dispositivo di sovranità rappresentativa. Infatti Hobbes non ha dubbi nell'affermare che:

«nessuno può essere giudice di un quadro prospettico, neppure lo stesso filosofo che abbia studiato attentamente tutte le dimostrazioni dell'ottica, a meno che non abbia conservato nella memoria le apparenze naturali di molte cose, osservate e confrontate sulla base di un'ampia esperienza; e non abbia inoltre un'immaginazione costante, affinché le idee delle cose viste non gli sfuggano dalla mente mentre considera le *finzioni*»<sup>53</sup>.

L'ultimo capitolo del libro apporta una significativa innovazione nell'antropologia hobbesiana insistendo sulla nozione di *finzione*: nel capitolo XV Hobbes introduce la distinzione tra *uomo reale* e *uomo fittizio*, argomentando sulla capacità umana di attribuire (*attribuere*) azioni e discorsi di uomini reali a uomini fittizi, cioè la capacità di *istituire finzioni antropologiche*<sup>54</sup>. La teoria dell'attribuzione è una caratteristica peculiare del concetto di hobbesiano di finzione<sup>55</sup>; essa viene esemplificata a partire dall'osservazione dell'azione teatrale, per poi venir applicata alla vita sociale e politica.

«Quella che i greci chiamano *prosopon*, i latini chiamano talvolta *facies* [volto], oppure *os* dell'uomo, talvolta *persona*, cioè maschera, come quella che i tragici e i commedianti solevano portare in teatro. Infatti in teatro si intendeva che non fosse lo stesso attore a parlare, ma un altro, ad esempio Agamennone, *in quanto cioè l'attore assumeva il volto fittizio* di Agamennone, e quindi, per *il tempo della rappresentazione, era Agamennone*»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> DH, p. 264; trad. it. p. 78 (corsivo aggiunto).

<sup>54</sup> DH, p. 456; trad. it. p. 185.

<sup>55</sup> Cfr. L. FOISNEAU, *Elements of Fiction in Hobbes's System of Philosophy*, p. 84.

<sup>56</sup> DH, p. 456; trad. it. p. 185 (corsivi aggiunti).

Lo scarto decisivo avviene quando l'attore sul palco non ha più bisogno di nascondersi dietro una maschera per essere considerato dagli spettatori come *impersonante* un ruolo specifico:

«questa trasposizione venne poi compresa anche senza il volto finto, bastava che l'attore dichiarasse quale "persona" avrebbe recitato. Finzioni di questo genere non sono meno necessarie nella vita civile, di quanto lo siano in teatro, a causa dei commerci e dei contratti degli assenti. E per quanto riguarda l'uso civile del concetto di "persona", lo si può definire in questo modo: *alla persona vengono attribuite parole e azioni umane, sue o altrui*; se sue, la persona è *naturale*; se altrui, è *fittizia*»<sup>57</sup>.

Questa argomentazione riprende (pur con significative variazioni) le tesi già espresse da Hobbes nel capitolo XVI del *Leviathan* (*Of Persons, Authours, and things Personated*), la soglia concettuale che, tramite l'introduzione del dispositivo di *rappresentazione*, permette il passaggio tra la prima (*Of Man*) e la seconda (*Of Common-Wealth*) parte dell'opera<sup>58</sup>. Risulta tuttavia forse più interessante confrontare questo passaggio del *De homine* con la versione latina del *Leviatano* (1668), in cui è assai esplicito che la *traslazione* del concetto di persona dal palco allo spazio sociale avviene tramite la rinuncia dell'attore alla maschera<sup>59</sup>. Mentre la versione latina del *Leviatano* distingue tra *persona propria* e *persona repraesentativa*, il *De homine* distingue tra *persona naturalis* e *persona fictitia*. La prima distinzione introduce la nozione di rappresentazione nella teoria politica, mentre la seconda distinzione ci dice molto della logica operante nel complesso della scienza di Hobbes. Il capitolo XV del *De homine* pone la finzione a congiunzione delle due parti del sistema: la vera connessione è tra l'uomo come soggetto delle scienze naturali, cioè l'uomo come corpo in movimento, e l'uomo come soggetto della legge, cioè *l'uomo nella finzione*. Il sistema hobbesiano, programmaticamente governato dal movimento, tenta di proporre una visione unitaria del mondo capace di comprendere tanto l'uomo naturale quanto quello fittizio. Tuttavia, mentre il movimento funge da principio tanto per il *De Corpore* quanto per la prima parte del *De homine*, esso non svolge lo stesso ruolo tra quest'ultimo e il *De cive*, supplito in ciò da un *dispositivo finzionale*. Alla fine, dunque, a rivelarsi fittizia è la stessa unità del sistema hobbesiano.

L'uomo fittizio, in quanto persona rappresentante, è la finzione che permette agli individui di riconoscersi come parti del corpo politico. In esso si compie quella finzione antropologica per cui nell'uomo o negli uomini a cui si

<sup>57</sup> «*persona est, cui verba et actiones hominum attribuuntur vel suae vel alienae*: si suae, persona *naturalis* est; si alienae, *fictitia* est» (*ibidem*; traduzione modificata).

<sup>58</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, pp. 111-115.

<sup>59</sup> «A theatro autem in forum translate est, etiam sine larva; adeo ut persona, tum in theatro tum in foro, idem significaret quod actor [...]» (T. HOBBS, *Leviathan, sive De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* (1668), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, edited by W. Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag 1966), III, p. 123).



riconosce un potere idoneo a realizzare la finalità della sicurezza viene meno la qualificazione individuale che li caratterizza in natura. In questo modo si attua la capacità prettamente umana di determinare una sola volontà tramite l'*attribuzione* a qualcuno delle parole e delle azioni di tutti. Ciò permette che colui o coloro il cui potere è autorizzato portino in sé il meno possibile i segni della loro individualità naturale<sup>60</sup>. Nel capitolo XV del *De homine* il concetto di «uomo fittizio» o artificiale, o *persona fictitia*, consente dunque di fondare il rapporto tra i sudditi e il sovrano, configurando *le condizioni di perfetta riflessione tra le volontà individuali e la volontà del rappresentante*: un rapporto artificiale, giuridico-formale, non più “naturalmente” interindividuale. L'uomo fittizio, o persona rappresentativa, “impersona” appunto l'unità della volontà dei sudditi: la realtà di questa unità coincide integralmente con tale finzione.

<sup>60</sup> Cfr. M. CORSI, *Introduzione al Leviatano*, Napoli, Marano, 1967, pp. 126-127.